



# MENEBAR GAGASAN BARU GURU BESAR

UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG  
UNTUK PERADABAN DUNIA

Sebagai Guru Besar perguruan tinggi, kita tentu memiliki tugas dan kewajiban khusus, yakni menghasilkan karya ilmiah yang dipublikasikan kepada khalayak, dan buku yang ada di hadapan pembaca ini merupakan salah satu manifestasi atas kewajiban tersebut. Buku Menebar Gagasan Baru Guru Besar, UIN Sunan Gunung Djati Bandung untuk Peradaban Dunia dapat memberikan banyak manfaat bagi para pembaca semuanya. Kami berharap bahwa penyebaran gagasan ini tidak hanya berhenti di sini, tetapi terus berlanjut demi terciptanya peradaban bangsa dan dunia yang maju.

Buku ini menarik untuk dibaca, karena ditulis oleh para Guru Besar yang pakar di bidangnya, menghadirkan gagasan-gagasan cerdas yang lintas disiplin ilmu, tidak hanya untuk kepentingan lembaga secara khusus, tetapi juga kepentingan bangsa dan dunia. Semoga dengan hadirnya buku ini dapat memperkuat gagasan moderasi beragama, Islam nusantara yang moderat dan berkemajuan, serta memperkuat paradigma keilmuan UIN Sunan Gunung Djati Bandung, yakni Wahyu Memandu Ilmu dalam bingkai Akhlak Karimah.

(Prof. Dr. H. Nanat Fatah Natsir, M.S.)

# MENEBAR GAGASAN BARU GURU BESAR

UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG  
UNTUK PERADABAN DUNIA

## Narasi Akademik Pengukuhan Guru Besar UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Prof. Dr. H. Chaerul Rochman, M.Pd. CIQaR|Prof. Dr. Hj. Yani Suryani, M.Si.  
Prof. Dr. H. Dindin Solahudin, M.A., CHRA|Prof. Dr. H. Encup Supriatna, M.Si.  
Prof. Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag.|Prof. Dr. H. A. Rusdiana, M.M.  
Prof. Dr. Hj. Yayan Raktikawati, M.Ag.|Prof. Dr. Bambang Gomanuzzaman, M.Ag.  
Prof. Dr. H. Ahmad Sarbini, M.Ag., MMC|Prof. Dr. Jajang A. Rohmana, M.Ag.  
Prof. Dr. H. Badrudin, M.Ag., CIQA, CEAM|Prof. Dr. H. Adon Nasurullah Jamaludin, M.Ag., CSR  
Prof. Dr. H. Izzuddin Mustofa, M.A.|Prof. Dr. H. Wawan Hemawan, M.Ag.

MENEBAR GAGASAN BARU GURU BESAR  
UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG UNTUK PERADABAN DUNIA



Penerbit  
Bimedia

info@bimediaipustaka.com  
www.bimediaipustaka.com

Penerbit  
Bimedia

Penerbit  
Bimedia

# **MENEBAR GAGASAN BARU GURU BESAR**

**UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG  
UNTUK PERADABAN DUNIA**

## **Narasi Akademik Pengukuhan Guru Besar UIN Sunan Gunung Djati Bandung**

Prof. Dr. H. Chaerul Rochman, M.Pd. CIQaR | Prof. Dr. Hj. Yani Suryani, M.Si.  
Prof. Dr. H. Dindin Solahudin, M.A., CHRA | Prof. Dr. H. Encup Supriatna, M.Si.  
Prof. Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag. | Prof. Dr. H. A. Rusdiana, M.M.  
Prof. Dr. Hj. Yayan Raktikawati, M.Ag. | Prof. Dr. Bambang Qomaruzzaman, M.Ag.  
Prof. Dr. H. Ahmad Sarbini, M.Ag., MMC | Prof. Dr. Jajang A. Rohmana, M.Ag.,  
Prof. Dr. H. Badrudin, M.Ag., CIIQA, CEAM | Prof. Dr. H. Adon Nasurullah Jamaludin, M.Ag., CSR  
Prof. Dr. H. Izzuddin Mustofa, MA. | Prof. Dr. H. Wawan Hernawan, M.Ag.

# **MENEBAR GAGASAN BARU GURU BESAR**

## **UIN Sunan Gunung Djati Bandung untuk Peradaban Dunia**

Copyright©Chaerul Rochman et al.

Narasi Akademik Pengukuhan Guru Besar  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

**Penulis:**

Prof. Dr. H. Chaerul Rochman, M.Pd. CIQaR | Prof. Dr. Hj. Yani Suryani, M.Si.  
Prof. Dr. H. Dindin Solahudin, M.A. | Prof. Dr. H. Encup Supriatna, M.Si.  
Prof. Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag. | Prof. Dr. H. A. Rusdiana, M.M.  
Prof. Dr. Hj. Yayan Raktikawati, M.Ag. | Prof. Dr. Bambang Qomaruzzaman, M.Ag.  
Prof. Dr. H. A hmad Sarbini, M.Ag. | Prof. Dr. Jajang A. Rohmana, M.Ag.,  
Prof. Dr. H. Badrudin, M.Ag., CIQA, CEAM | Prof. Dr. H. Adon Nasurullah Jamaludin, M.Ag., CSR  
Prof. Dr. H. Izzuddin Mustofa, MA. | Prof. Dr. H. Wawan Hernawan, M.Ag.

**Editor:**

Dr. Heri Gunawan, M.Ag.

**Desain Sampul:**

Anang SW

**Tata Letak**

Beni Subarna

**Diterbitkan oleh:**

Bimedia Pustaka Utama  
Jalan Babakan Loa Permai No. 13  
Padalarang Bandung Barat 40553  
email:info@bimediapustaka.com  
www.bimediapustaka.com

Bekerja sama dengan:  
Universitas Islam Negeri  
Sunan Gunung Djati Bandung

Cetakan Pertama, November 2022  
xiv + 330 hlm. 17,5 cm x 25 cm  
ISBN: 978-623-88135- ....

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang  
mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh  
isi buku tanpa izin tertulis dari Penerbit



# PEDOMAN TRANSLITERASI

**P**edoman Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan buku ini ialah pedoman transliterasi berdasarkan Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543 b/U/1987 selengkapnya sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	a	Tidak
ب	ba	b	Be
ت	ta	t	Te
ث	tsha	s	te dan es
ج	jim	j	Je
ح	ha	h	ha (dg tdk di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dza	d	De
ذ	dzal	dz	de dan zet
ر	ra	r	Er
ز	za	z	Zet
س	sin	s	Es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	shod	sh	es dan ha
ض	dhad	dh	de dan ha
ط	tha	th	te dan ha
ظ	dza	z	z dg tdk dibawah koma terbalik

ع	'ain	'	
غ	ghain	gh	ge dan ha
ف	fa	f	Ef
ق	qaf	q	Ki
ك	kaf	k	Ka
ل	lam	l	El
م	mim	m	Em
ن	nun	n	En
و	waw	w	We
هـ	ha	h	Ha
ء	hamzah	,	koma di atas
ي	ya	y	Ye



# SAMBUTAN

## KETUA SENAT UNIVERSITAS

### UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

**P**uji dan syukur seraya panjatkan ke hadirat Allah Swt., atas qudrat dan iradah-Nya kita semua dapat berkumpul di sini dalam kerangka Sidang Senat Terbuka Pengukuhan Guru Besar di lingkungan UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Shalawat serta salam semoga selamanya tercurah Nabi Muhammad Saw., kepada keluarga, para sahabat, para tabiin dan kepada umatnya hingga akhir zaman.

Dengan terbitnya buku *“Menebar Gagasan Baru Guru Besar, UIN Sunan Gunung Djati Bandung untuk Peradaban Dunia”* kami menyampaikan apresiasi yang setinggi-tingginya. Terutama kepada Bapak Rektor UIN Sunan Gunung Djati Bandung Prof. Dr. KH. Mahmud, M.Si., CSEE yang dalam kepemimpinan telah membawa UIN Sunan Gunung Djati Bandung pada pencapaian prestasi yang sangat membanggakan. Telah banyak prestasi yang diraih oleh UIN Sunan Gunung Djati Bandung, baik yang level nasional maupun internasional. Ucapan terima kasih juga disampaikan kepada seluruh jajaran Senat Universitas. Kepada Para Wakil Rektor, kepada seluruh Dekan Fakultas dan Direktur Pascasarjana dan civitas akademika yang terus bahu-membahu mengawal kemajuan UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Sebagai Guru Besar perguruan tinggi, tentu memiliki tugas dan kewajiban khusus yakni menghasilkan karya ilmiah yang dipublikasikan kepada khalayak, dan buku yang ada di hadapan pembaca ini merupakan salah satu manifestasi atas kewajiban tersebut. Sebagai ketua Senat Universitas, kami menyambut baik atas diterbitkannya buku ini. Sehingga dapat memberikan banyak manfaat bagi para pembaca semuanya. Kami berharap bahwa penyebaran gagasan ini tidak hanya berhenti di sini, tetapi terus berlanjut demi terciptanya peradaban bangsa dan dunia yang maju.

Buku ini ---saya rasa--- menarik untuk dibaca, karena ditulis oleh para Guru Besar yang pakar di bidangnya, menghadirkan gagasan-gagasan cerdas yang lintas disiplin ilmu, tidak hanya untuk kepentingan lembaga secara khusus, tetapi juga kepentingan bangsa dan dunia. Semoga dengan hadirnya buku ini dapat memperkuat gagasan moderasi beragama, Islam nusantara yang moderat dan berkemajuan, serta memperkuat paradigma keilmuan UIN Sunan Gunung Djati Bandung, yakni Wahyu Memandu Ilmu dalam bingkai Akhlak Karimah.

*Wassalamu'alaikum Wr Wb.*

Bandung, 11 November 2022  
Ketua,

Prof. Dr. H. Nanat Fatah Natsir, MS.  
NIP. 195412111979031000



# SAMBUTAN REKTOR UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG

*Bismillahirrahmanirrahim*

**P**uji dan syukur marilah kita panjatkan ke hadirat Allah Swt., atas rahmat dan karunia-Nya UIN Sunan Gunung Djati Bandung tengah mendapatkan beragam prestasi yang luar biasa membanggakan, termasuk saat ini pengukuhan empat belas orang Guru Besarnya. Shalawat serta salam semoga selamanya tercurah terlimpahkan kepada Nabi Muhammad Saw., kepada keluarga, para sahabat, para tabiin dan umatnya hingga akhir zaman.

Ada rasa bangga yang tidak terkira, ketika saya diminta untuk memberikan kata pengantar dan sekaligus memberikan sambutan atas peluncuran buku yang berisi gagasan-gagasan baru original para guru besar UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang akan dikukuhkan. Keberadaan Guru Besar menjadi pilar penting dalam suatu universitas, khususnya UIN Sunan Gunung Djati Bandung, karena keberadaannya menjadi pilar penting yang berperan besar bagi kemajuan universitas. Oleh karena itu, sebagai Rektor, saya menyambut baik penerbitan buku ini yang diberi judul *Menebar Gagasan Baru Guru Besar, UIN Sunan Gunung Djati Bandung untuk Peradaban Dunia*.

Buku ini merupakan hasil original karya akademik Guru Besar yang hari ini dikukuhkan. Hal ini menjadi salah satu bukti eksistensi dan pembuktian keilmuan yang bersangkutan. Oleh karena itu, tradisi pengukuhan Guru Besar di lingkungan UIN Sunan Gunung Djati Bandung akan terus diselenggarakan, dengan beberapa tujuan diantaranya adalah, *Pertama*, memperkenalkan dan mempublikasi gagasan akademik, spesialisasi bidang ilmu dan pemikiran guru besar yang bersangkutan. *Kedua*, memperkuat

perguruan tinggi dalam menjalankan Tridharma Perguruan Tinggi. *Ketiga*, memantapkan diri menjadi benteng penjaga marwah akademik dalam menjaga kualitas dan kewibawaan UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Kami berharap Guru Besar yang yang dikukuhkan terus berkiprah dalam menyampaikan gagasan dan narasi akademik, mendorong terciptanya nuansa akademik UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang unggul dan kompetitif, demi membangun peradaban bangsa dan juga dunia.

Jabatan akademik Guru Besar yang di sandang merupakan pencapaian luar biasa, oleh karena itu patut rasanya kita berterima kasih kepada lembaga, karena hanya guru yang mengabdikan pada jenjang perguruan tinggi yang akan sampai pada pencapaian ini, belum tentu kalau kita mengabdikan di lembaga pendidikan dasar dan menengah atau lembaga pendidikan lainnya. Kami ucapkan terima kasih kepada Guru Besar yang dikukuhkan atas jerih payah dan pengabdiannya kepada UIN Sunan Gunung Djati Bandung, mari kita bersama-sama membawa kampus ini ke arah yang lebih baik dan lebih maju. Tanamkan sikap *silih asah, silih asih, silih asuh* dan *silih wangi* tentunya, sehingga akan menambah harum kampus kita tercinta.

Sebagai Rektor, saya ucapkan selamat dan sukses atas pengukuhan Guru Besar, (1) Prof. Dr. H. Chaerul Rachman, M.Pd sebagai Guru Besar Bidang Ilmu Pendidikan Fisika pada Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, (2) Prof. Dr. Hj. Yani Suryani, M.Si., sebagai Guru Besar bidang Mikrobiologi Fakultas Sains dan Teknologi, (3) Prof. Dr. H. Dindin Solahudin, MA. Sebagai Guru Besar Bidang Ilmu Dakwah, (4) Prof. Dr. H. Encup Supriatna, M.Si., Guru Besar Bidang Ilmu Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, (5) Prof. Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag., sebagai Guru Besar Bidang Ilmu Hukum Islam Fakultas Syariah dan Hukum, (6) Prof. Dr. H. A. Rusdiana, MM., sebagai Guru Besar Bidang Ilmu Manajemen Pendidikan Islam Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, (7) Prof. Dr. Hj. Yayan Rahtikawati, M.Ag., sebagai Guru Besar Bidang Ilmu Pendidikan Islam Fakultas Adab dan Humaniora, (8) Prof. Dr. Bambang Qomaruzzaman, M.Ag., sebagai Guru Besar bidang Ilmu Kebijakan Pendidikan Fakultas Ushuluddin, (9) Prof. Dr. H. Ahmad Sarbini, M.Ag., sebagai Guru Besar bidang Ilmu Sosiologi Dakwah Fakultas Dakwah dan Komunikasi, (10) Prof. Dr. Jajang A. Rohmana, M.Ag., sebagai Guru Besar bidang Ilmu Tafsir Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, (11) Prof. Dr. H. Badrudin, M.Ag., CIIQA, CEAM sebagai Guru Besar bidang Ilmu Administrasi Pendidikan, (12) Prof. Dr. H. Izzuddin Mustofa, MA., sebagai Guru Besar bidang Ilmu Pendidikan Bahasa Arab Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, (13) Prof. Dr. H. Wawan Hernawan, M.Ag., sebagai Guru Besar bidang Ilmu Sejarah Peradaban Islam Fakultas Ushuluddin, dan (14) Prof. Dr. H. Adon Nasurullah Jamaludin, M.Si., sebagai Guru Besar bidang Ilmu Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik. Kali ini merupakan kali

kedua pengukuhan Guru Besar terbanyak di lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri. Semoga Allah Swt., memberikan keberkahan dan kesuksesan kepada kita semua.

*Wassalamu'alaikum Wr. Wb.*

Bandung, 13 November 2022  
Rektor,

**Prof. Dr. H. Mahmud, M.Si., CSEE**  
NIP. 196204101988031001





## DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI.....	iii
SAMBUTAN KETUA SENAT UNIVERSITAS UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG.....	v
SAMBUTAN REKTOR UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG....	vii
DAFTAR ISI .....	xi
Bagian 1 WAHYU MEMANDU ILMU SEBAGAI BINGKAI IMPLEMENTASI PADA PENDIDIKAN FISIKA UNTUK MASA DEPAN.....	1
A. Pendahuluan .....	2
B. Wahyu sebagai Pemandu Cara Pandang Keilmuan .....	4
C. Wahyu sebagai Kerangka Keilmuan Pendidikan Fisika	6
D. Tantangan Pendidikan Fisika dalam Implementasi WMI	9
E. Karakteristik, Urgensi, Nilai, dan Spirit Keilmuan WMI dalam Pendidikan Fisika .....	12
F. Praktik Baik Pendidikan Fisika dalam Kerangka Spirit Keilmuan WMI .....	15
G. Penutup.....	21
H. Daftar Pustaka .....	22
Bagian 2 TITIK KRITIS KEHALALAN PRODUK MIKROBIOLOGI PANGAN DAN KESEHATAN BERBASIS BIOTEKNOLOGI	27
A. Pendahuluan .....	28
B. Perkembangan Mikrobiologi dan Bioteknologi.....	30
C. Titik Kritis ( <i>The Main Critical Point</i> ) .....	31
D. Titik Kritis ( <i>The Main Critical Point</i> ) Produk Pangan.	36
E. Titik Kritis ( <i>The Main Critical Point</i> ) Produk Kesehatan Penisilin .....	49

	F. Penutup.....	57
	G. Daftar Pustaka .....	59
Bagian 3	MODERASI ISLAM, DAKWAH MODERAT DAN KELANGSUNGAN BANGSA .....	63
	A. Pendahuluan .....	64
	B. Moderasi dalam Pandangan Islam.....	65
	C. Problematika Dakwah.....	68
	D. Dakwah Moderat.....	73
	E. Inspirasi untuk Rumah Moderasi.....	83
	F. Moderasi Beragama dan Kelangsungan Bangsa .....	89
	G. Penutup.....	93
	H. Daftar Pustaka .....	93
Bagian 4	INTEGRASI SOSIAL UMAT ISLAM INDONESIA MELAU HISAB DAN RUKYAT YANG TERINTEGRATIF.....	97
	A. Pendahuluan .....	98
	B. Tinjauan Pustaka.....	100
	C. Hasil dan Pembahasan .....	103
	D. Penutup.....	114
	E. Daftar Pustaka .....	115
Bagian 5	ALOKASI NILAI-NILAI ( <i>VALUES ALLOCATION</i> ) HUKUM ISLAM SUBSTANTIF DALAM PRAKTIK BERBANGSA DAN BERNEGARA.....	119
	A. Pendahuluan .....	120
	B. Introduksi dan Implementasi Hukum Islam ke dalam Sistem Hukum Positif Indonesia.....	123
	C. Tipologi Introduksi Hukum Islam ke Dalam Sistem Hukum Positif Indonesia.....	125
	D. Pentingnya Alokasi Nilai-Nilai Substantif.....	126
	E. Penutup.....	126
	F. Daftar Pustaka .....	126
Bagian 6	MEMBANGUN HUMAN CAPITAL PENDIDIKAN MERAH KEUNGGULAN KOMPETITIF.....	129
	A. Pendahuluan .....	131
	B. Human Capital dalam Pesespektif Manajemen Pendidikan.....	133
	C. Human Capital dalam Pesespektif Mutu dan Keunnggulan Kompetitif .....	135
	D. Human Capital dalam Perspektif Bangsa dan Negara.	138
	E. Human Capital Indonesia .....	144

	F. Peran Perguruan Tinggi (PT).....	146
	G. Penutup.....	148
	H. Daftar Pustaka .....	149
Bagian 7	<b>MEMBENTUK KARAKTER ŪLŪ AL-ALBĀB: MODEL INTERNALISASI NILAI-NILAI IMTAK DAN IPTEK DI KALANGAN SISWA MADRASAH ALIYAH (Studi Kasus pada Islamic Boarding School MAN Insan Cendekia Serpong).....</b>	<b>153</b>
	A. Pendahuluan .....	154
	B. Pembahasan .....	155
	C. Penutup.....	173
	D. Daftar Pustaka .....	173
Bagian 8	<b>ARAH BARU ILMU KEBIJAKAN PENDIDIKAN ISLAM</b>	<b>177</b>
	A. Pendahuluan .....	178
	B. Sejarah Kebijakan Pendidikan Islam di Indonesia .....	179
	C. Maqashid Shar'iyah sebagai Model Pendekatan Kebijakan Pendidikan Islam .....	191
	D. Penutup.....	199
	E. Daftar Pustaka .....	199
Bagian 9	<b>SOSIOLOGI DAKWAH DAN MASYARAKAT DYSTOPIA DI ERA METVERSE .....</b>	<b>201</b>
	A. Pendahuluan .....	202
	B. Hasil Kajian dan Pembahasan .....	206
	C. Penutup.....	219
	D. Daftar Pustaka .....	220
Bagian 10	<b>MENYAMPAIKAN PESAN Al-Qur'an MELALUI BAHASA SUNDA; TAFSIR Al-Qur'an DI JAWA BARAT .</b>	<b>225</b>
	A. Pendahuluan .....	226
	B. Perkembangan Tafsir Sunda .....	230
	C. Bahasa Sunda dalam Tafsir Al-Qur'an .....	234
	D. Penutup .....	240
	E. Daftar Pustaka .....	241
Bagian 11	<b>MANAJEMEN IPOO SEBAGAI ALTERNATIF MODEL MANAJEMEN PEMBIAYAAN PESANTREN BERBASIS KEWIRAUSAHAAN SOSIAL AGRIBISNIS.....</b>	<b>247</b>
	A. Pendahuluan .....	248
	B. Tinjauan Litelatur .....	249
	C. Metode Penelitian .....	251

D. Hasil Penelitian Dan Pembahasan.....	252
E. Diskusi.....	262
F. Simpulan.....	264
G. Daftar Pustaka .....	264
Bagian 12 KOTA DAN DESA DALAM PUSARAN KONFLIK KEAGAMAAN (Analisis Sosio-Demografis Konflik Komunal dan Sektarian di Jawa Barat).....	267
A. Pendahuluan .....	267
B. Jawa Barat: Dalam Pusaran Konflik Keagamaan.....	268
C. Isu Komunal dan Sektarian di Desa dan Kota.....	273
D. Kasus Komunal dan Sektarian di Jawa Barat.....	277
E. Penutup.....	280
F. Daftar Pustaka .....	281
Bagian 13 تعليم اللغة العربية في عصر العولمة: أسباب اختلاف طرائقه ونجاحه ووسائله الحديثة.....	283
Bagian 14 PESAN MODERASI BERAGAMA DALAM WÈWÈKAS DAN IPAT-IPAT SUNAN GUNUNG DJATI.....	301
A. Pendahuluan .....	302
B. Hasil dan Pembahasan .....	305
C. Penutup.....	319
D. Daftar Pustaka .....	320
TENTANG PENULIS.....	323



## Bagian 1

# WAHYU MEMANDU ILMU SEBAGAI BINGKAI IMPLEMENTASI PADA PENDIDIKAN FISIKA UNTUK MASA DEPAN

Oleh:

**Prof. Dr. H. Chaerul Rochman, M.Pd. CIQaR.**

Guru Besar Fakultas Tarbiyah dan Keguruan  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

### Abstrak

**A**l-Qur'an merupakan Wahyu sebagai pemandu dari segala aspek kehidupan termasuk di dalamnya aspek keilmuan -termasuk fisika dan Pendidikan fisika- sehingga memiliki peran yang sangat penting bagi semua kalangan, termasuk ilmuwan dan para tokoh Pendidikan. Perkembangan IPTEK yang semakin cepat dan canggih dapat menggeser pemaknaan dan hakekat IPTEK sebagai perangkat Tuhan dalam rangka mengatur dan memandu ummat manusia, maka penting untuk memperkuat keilmuan dengan Al-Qur'an, agar ia menjadi pemandu ilmu pengetahuan dan teknologi secara holistic dan komprehensif.

Pada area inilah Wahyu hadir sebagai penyearah arus lulusan yang memiliki *akhlak al-karimah*. Penyearah dalam bentuk aktivitas dan praktik baik implementasi WMI pada berbagai tingkat dan ragam implementasi. Sehingga dapat dielaborasi bahwa nilai-nilai luhur Al-Qur'an pada konsep sains -khususnya konsep fisika- dan semua aspek pembelajaran fisika yang menjadikan wahyu sebagai pemandu segala besaran dan dimensi, semuanya memperkuat capaian pembelajaran berupa profil lulusan yang mampu mengimplementasikan WMI. Untuk mengoptimalkan penguatan profil lulusan pada Pendidikan Fisika, dibutuhkan kebersamaan dan

sinergitas dari semua pihak, baik pengelola pendidikan, tenaga pendidik dan kependidikan, mahasiswa, serta pendukung lainnya berupa sarana dan prasarana lingkungan yang kondusif.

Kata Kunci: *Wahyu, Pendidikan, Fisika, Integrasi*

## A. Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan wahyu Allah Swt., dalam dimensi apapun, bagaimanapun dan di manapun secara makroskopik maupun mikroskopis diyakini wajib diterima sebagai pemandu dari segala aspek kehidupan termasuk di dalamnya aspek keilmuan. Sebagai salah satu bagian dari ilmu, Fisika memiliki peran yang sangat penting bagi semua kalangan, termasuk ilmuwan dan para tokoh Pendidikan. Dalam kurun waktu lebih dari tigapuluh tahun terakhir, para intelektual perguruan tinggi seperti Ahmad Baiquni, Ahmad Nu'man, Suparno Satira, Suroso Adi Yudianto, Harun Nasution, Malik Fajar, Ahmad Syafi'i Ma'arif, Ayumardi Azra, Amin Abdullah, Imam Suprayogo, Nanat Fatah Natsir, Mahmud, Anton Athoillah, Irawan dan lain-lain sangat masif membangun epistemologi ilmu dan Islam yang nondikotomis. Divergensi gerakan dan masifnya membangun gagasan Islamisasi pengetahuan telah dibuktikan dengan berubahnya universitas Islam model baru, dengan mengubah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) dengan berlandaskan paradigma keilmuan nondikotomis.

Keberhasilan gerakan perubahan paradigma keilmuan di lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) ini tidak hanya berwujud regulasi akademis semata, namun terjadi perkembangan paradigma keilmuan sains, baik dalam dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Fisika dan Pendidikan Fisika sebagai kesatuan dari sains, turut mendorong perkembangan dari ketiga dimensi tersebut. Pada dimensi ontologis salah satu alur paradigma keilmuan yang diawali dari pemikiran bahwa inspirasi ilmu berasal dari wahyu sampai kepada wahyu sebagai pemandu ilmu. Nilai-nilai luhur dan mulia dari wahyu selayaknya memandu aliran dan gelombang perkembangan proses keilmuan.

Pada perjalanan keilmuan, percepatan aliran peradaban meningkat, bertumbuh dan berinovasi pada batang tubuh Fisika dan Pendidikan Fisika yang saling berinteraksi dan berkorelasi dengan berbagai inovasi keilmuan lainnya. Sehingga tidak heran jika dekade Fisika, Mekanika yang sampai saat ini menopang keilmuan Fisika dapat terus berkembang secara pesat sampai pada dekade lahirnya Fisika Modern dan Fisika Quantum. Bagai proses radio aktivitas, pertumbuhan dan perkembangan tersebut pada dekade belakang ini terus melesat hingga mendekati berbagai sentuhan-sentuhan spiritualitas.

Pada bagian hilir, perkembangan keilmuan Fisika dan Pendidikan Fisika telah sampai pada fungsi kompleks yang dapat memberikan kesejahteraan dan kemaslahatan bagi manusia. Untuk sampai pada tujuan tersebut, maka setiap ilmuwan harus memiliki kemampuan, kesadaran dan pemahaman akan pentingnya nilai-nilai wahyu sebagai semesta pembicaraan, menjadi medan magnet yang kuat dari setiap muatan dan proses ilmu yang digelutinya. Kuat medan nilai-nilai wahyu sejatinya bersifat *kaffah*, tidak lekang dengan waktu, tetapi ia terus menjadi penarik dan penggenggam keutuhan keilmuan Fisika sampai rentang waktu yang tidak ditentukan. Rentang yang panjang ini dikarenakan fenomena keilmuan bergerak dengan percepatan yang sangat tinggi dan sangat memengaruhi energi dunia keilmuan, pendidikan, termasuk Pendidikan Fisika. Sebagaimana dikemukakan oleh Bao & Koenig (2019) dan Batuyong & Antonio (2018) bahwa dalam duapuluh sampai tigapuluh tahun terakhir ini perkembangan Pendidikan Fisika di berbagai belahan dunia sangatlah pesat.

Perkembangan Pendidikan Fisika yang sangat cepat itu terlihat ketika Fisika Modern semakin memengaruhi berbagai kajian, eksperimen, serta temuan yang terkait dengan berbagai bentuk teknologi. Selain itu, perkembangan tersebut ditandai dengan meningkatnya intensitas interaksi antara pebelajar fisika dengan berbagai fenomena alam sebagai sarana untuk mendalami akan nilai-nilai fisis dan metafisika. Nilai fisis dalam perkembangannya didukung oleh berbagai perangkat yang semakin canggih guna memudahkan aktivitas proses keilmuan di masa yang akan datang. Kecanggihannya dari berbagai perangkat tersebut terlihat dengan diterapkannya berbagai teknologi kuantum dalam bidang elektromekanika maupun elektroklogika pada produk mikroprosesor, seperti presentasi *Machine to Machine (M2M)*. Dalam M2M, instruksi dan operasi dilakukan antar perangkat komputer secara otomatis menggunakan kecerdasan buatan (*Artificial Intelligence/AI*). Meskipun demikian besarnya daya ungkit dari perkembangan konsep fisika terhadap segala aspek kehidupan, namun sering kali ada aspek metafisis dan nilai yang terabaikan, terutama nilai-nilai yang bersumber dari wahyu. Sehingga, pada masa yang akan datang dikhawatirkan akan terus terjadinya dikhotomi antara ilmu dan wahyu.

Beragam tantangan dan kekhawatiran di atas telah diungkapkan oleh berbagai kalangan. Seperti Sinaga (2002) mengemukakan masih terdapatnya dualisme yang memisahkan tujuan pendidikan sains dan pendidikan moral dalam proses pembelajaran sains, dan kemampuan guru masih rendah terutama dalam memotivasi siswa dan kemampuan dalam pemilihan bahan ajar, media pembelajaran dan alat evaluasi. Kenyataan ini menunjukkan bahwa pembelajaran Fisika masih sulit jika diarahkan juga untuk mencapai tujuan membentuk sikap positif terhadap sains dan sebagai alat mengenali serta mengagungkan Sang Pencipta (Tisnahada, 2006). Selain itu, Hinduan (2003) menyatakan bahwa pembelajaran Fisika di sekolah madrasah (S/M)

seakan-akan tidak berdampak pada cara hidup dan cara berpikir peserta didik di masyarakat dan kurang bermakna. Pembelajaran yang kurang bermakna dikhawatirkan akan mengurangi keeratan antara apa yang dipelajari dengan kehidupan.

Padahal, pembelajaran fisika sejatinya digunakan untuk menganalisis dan mengkaji pertanyaan-pertanyaan, “Apa, Mengapa, dan Bagaimana fisika diperoleh?” Fisika juga dapat memengaruhi cara hidup, dicapai dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan, “Bagaimana makna dan manfaat konsep dan fenomena fisika dalam kehidupan?” (Nakhaie, 2009). Selain itu, fisika dapat menjadi alat untuk membentuk pola pikir dan cara hidup seseorang. Sebenarnya, cara berpikir fisika dapat mendukung dan memperkaya pembentukan nilai moral baik, serta dapat lebih memaknai sumber keyakinan keagamaan yaitu Al-Qur’an. Demikian pula, seorang fisikawan dan pendidik Fisika muslim yang dipandu oleh keyakinan akan wahyu, dapat memandang dan memaknai fenomena alam sebagai bagian dari ayat yang wajib diyakini.

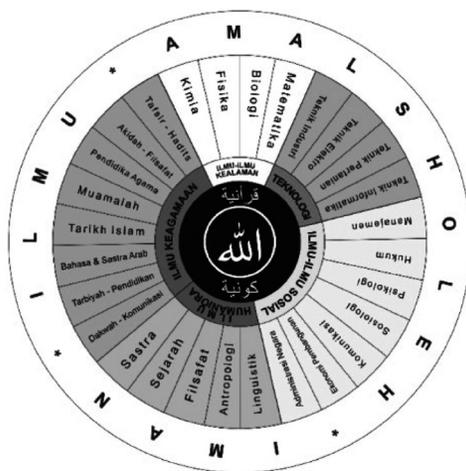
Namun sampai saat ini, ikhtiar untuk mengharmonisasi antara pemahaman berbagai fenomena Fisika dan praktiknya masih terus dilakukan oleh berbagai kalangan. Ilmuwan dan pendidik Fisika terus berupaya mendesain model, membuat pola, menyusun perencanaan pembelajaran, menyusun sistem evaluasi, dan mengembangkan produk-produk yang secara keseluruhan melibatkan nilai, makna, dan wahyu. Oleh sebab itu, pemikiran dan strategi implementasi menempatkan wahyu sebagai pemandu ilmu pada Pendidikan Fisika menjadi sangat penting. Pembahasan yang menjadi prioritas pada orasi ilmiah ini lebih menekankan kepada bagaimana wahyu sebagai pemandu *worldview* keilmuan, wahyu sebagai kerangka keilmuan Pendidikan Fisika, tantangan Pendidikan Fisika, arah dan perencanaan Pendidikan Fisika, Evaluasi Pendidikan Fisika, dan praktik Pendidikan Fisika dalam Kerangka WMI untuk menumbuhkembangkan Pendidikan Fisika di masa depan dengan spirit keilmuan Wahyu Memandu Ilmu (WMI) dalam bingkai akhlak karimah.

## **B. Wahyu sebagai Pemandu Cara Pandang Keilmuan**

Sejak tahun 2008 Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati (UIN SGD) Bandung mengembangkan paradigma Wahyu Memandu Ilmu (WMI) (Natsir, 2008) salah satu ruh visinya. Keberlanjutan dari visi, aktivitas berikutnya adalah adanya proses intelektualisasi WMI cukup panjang dan telah menghasilkan/melahirkan berbagai pemikiran penting tentang spirit keilmuan WMI ini. Kemudian, konsep WMI mulai diposisikan dalam visi UIN SGD Bandung yang sangat mendasar. Berbagai kalangan pemikir secara serius dan intens memperkuat proses pemaknaan terhadap WMI ini, seperti Nanat Fatah Natsir, Ahmad Tafsir, Juhaya S. Praja, Cik Hasan

Bisri, Darun Setiadi, Anton Athoillah, Fisher, Irawan dan lain-lain (UIN SGD Bandung) serta Herman Soewardi (Unpad). Selain itu banyak akademisi yang turut memberikan penguatan, pencerahan, pemikiran hingga praktik WMI yang berdampak positif semakin mengkrystal WMI menjadi sesuatu yang penting dan bermakna dalam membangun khasanah paradigma kebudayaan di lingkungan pendidikan tinggi umumnya dan di UIN SGD Bandung khususnya.

Pembangunan khasanah paradigma kebudayaan Islam yang tumbuh di perguruan tinggi dimulai dari sesuatu yang bersifat normatif dan bermoral serta dilandasi oleh iman, takwa, dan berbingkai akhlak karimah yang merupakan bagian inti sebagai menunjuk adanya bentuk hilir pemikiran WMI. Oleh karenanya pembudayaan nilai-nilai Islam termasuk pembudayaan sains di lingkungan PTKI telah nampak adanya penguatan moral dan tegak lurus dalam eksistensi keimanan sehingga akan menghiasi berbagai epistemologi keilmuan atau epistemologi sains. Seperti dikatakan Herman Soewardi (2004) yang menyimpulkan bahwa perlu diciptakan suatu epistemologi sains baru yang dilandaskan pada ketentuan normatif Allah Swt., atau prinsip-prinsip yang bersumber dari nash Al-Qur'an maupun Al-Sunah. Epistemologi yang demikian itu dapat disebut *naqliyah* yang memandu *'aqliyah*.



Gambar 1. Metafora Roda Why Memadu Ilmu

Sumber: Natsir, ed. 2008: 135 dan Konsorsium Bidang Ilmu, 2008: 36

Selanjutnya Natsir (2005) menguatkan bahwa rumusan konsep *naqliyah* dan *'aqliyah* dengan menyandarkannya kepada Sang Pemilik Wahyu, yaitu Allah Swt. Wujud dari wahyu tersebut memiliki dimensi dan bersifat *quraniyyah* dan/atau *kauniyyah* (alam semesta). Pada konteks ini, maka pernyataan WMI disebut *naqliyah* memandu *'aqliyah*. Isitilah inilah yang kemudian menjadikan konsep WMI sebagai frasa yang dipopulerkan. Pada tahun 2008, konsep WMI tertulis sebagai bagian dari visi dan sekaligus

jargon kampus UIN SGD Bandung. Pada tahun 2015-2019, WMI kembali dikukuhkan sebagai visi UIN SGD Bandung (Renstra UIN SGD Bandung 2015-2019). Pada perkembangan berikutnya, Natsir bersama Darun Setiadi membuat suatu metafora, agar dapat menggali sekaligus menunjukkan sejumlah makna, nilai dan spirit keilmuan dari konsep WMI. Metafora tersebut dilambangkan dengan roda, sehingga dikenal dengan sebutan “Metafora Roda WMI”.

Al-Qur’an sebagai wahyu yang besumber dari Allah swt. merupakan *starting point* yang memiliki multifungsi “memandu” ilmu dan sebagai titik capaian akhir bagi ilmu dan ilmuwan yang “dipandu” oleh wahyu. Pada konteks pendidikan Islam di UIN SGD Bandung, logika “memandu” dan “dipandu” secara metaforis dinisbatkan pada fungsi roda sebagai “pengendali” bagi pengemudi (ilmuwan), “penyalur” tenaga (ilmu), “penopang” kendaraan (akal, indera dan intuisi) dan “media” tekanan atau gaya dari permukaan jalan (dunia empiris/alam semesta yang ditangkap oleh akal, indera dan intuisi). Secara mekanis, “daya” ini muncul dari gaya sentripetal (*sentripetal force*) yaitu efek gerak melingkar yang menuju pusat putaran dan gaya sentrifugal (*sentrifugal force*), efek semu yang ditimbulkannya yang menjauhi pusat putaran. Jadi secara metaforis, spirit utama WMI sebagai “memandu”. Artinya, memantu bagi kerangka dan praktik keilmuan pada semua bidang, termasuk pada keilmuan Pendidikan Fisika.

## C. Wahyu sebagai Kerangka Keilmuan Pendidikan Fisika

WMI penting dipahami sebagai spirit keilmuan. Pada implementasinya ia dapat bersifat adaptif, lentur dan fleksibel terhadap perkembangan yang dialami oleh rumpun keilmuan sehingga selalu mendorong adanya ruang untuk terus perluasan dan pendalaman makna. Sehingga ketika WMI diimplementasikan pada bidang Pendidikan Fisika misalnya, WMI akan menjadi pemandu keilmuan Pendidikan Fisika dengan spektrum yang sangat lebar. WMI dapat memperkaya dan menjadikan keberagaman dalam melakukan redesain pengembangan keilmuan. Perancangan Pendidikan fisika, pelaksanaan praktik Pendidikan Fisika, evaluasi dan penilaian Pendidikan Fisika, serta pengembangan kebermanfaatn dan keberlanjutan Pendidikan Fisika bagi ummat di masa datang dimungkinkan menjadi solusi terhadap fenomena keyakinan sehingga semakin meningkatnya nilai dan makna ilmu sebagai bagian dari ciptaan Allah Swt. Sebagaimana firman-Nya

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي  
 الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ  
 فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا  
 عَذَابَ النَّارِ

Artinya:

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi serta pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): ‘Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka.’” (QS. Ali Imran [3]:190-191).

Dalam berbagai tafsir, dijelaskan bahwa kata *ulul albab* (ilmuwan) memiliki ciri mereka yang senantiasa menggunakan akalnya untuk mentadabburi, mengobservasi, memikirkan, menghayati, menginstrospeksi akan adanya sesuatu yang telah diciptakan oleh sang *khaliq* yaitu Allah Swt. *Ulul albab* selalu merenungkan keagungan dan kebesaran Allah swt dalam hati di mana pun mereka berada, dalam keadaan duduk, berdiri dan berbaring. Mereka selalu merenungkan penciptaan langit dan bumi, dan keunikan yang terkandung di dalamnya seraya berkata, “*Tuhanku, tidak Engkau ciptakan jagat ini tanpa ada hikmah yang telah Engkau tentukan di balik itu. Engkau Maha Suci dari sifat-sifat serba kurang, bahkan ciptaan-Mu itu sendiri adalah bukti kekuasaan dan hikmah-Mu. Hidarkanlah kami dari siksa neraka, dan berilah kami taufik untuk menaati segala perintah-Mu.*”

Gambaran implementasi Wahyu Memandu Ilmu (WMI) pada Pendidikan Fisika dapat ditunjukkan melalui gambar berikut.



Gambar 2. Kerangka Implementasi WMI pada Pendidikan Fisika

Spirit keilmuan WMI diimplementasikan secara simultan pada dua kerangka utama, yaitu kerangka profil lulusan Pendidikan Fisika dan kerangka capaian pembelajaran Pendidikan Fisika. Nilai dan tata nilai WMI diinternalisasi dalam keseluruhan aspek yang membentuk profil lulusan dan capaian pembelajaran. Secara lebih mikroskopis, nilai dan makna Al-Qur'an menjadi penguat inspirasi pada setiap jenis dan capaian mata kuliah. Profil WMI harus terdeskripsikan pada tiga butir profil lulusan. Demikian pula WMI akan terdeskripsikan pada kelima capaian pembelajaran Pendidikan Fisika. Pada bagian hilir dari kerangka ini akan dihasilkan lulusan yang meyakini, memahami, dan terampil dalam mengamalkan WMI. Sehingga masyarakat akan mendapatkan manfaat dari lulusan Pendidikan Fisika yang memiliki karakter dan profil WMI.

Sebagai contoh, setiap lulusan harus menyadari bahwa Islam adalah agama yang memandu, mengajarkan, dan memanfaatkan segala potensi insan dan segala fenomena alam. Wahyu dalam agama Islam telah nyata memberikan prespektif yang eksplisit terhadap apa yang dapat diderita makhluk-Nya. Allah Swt., berfirman:

وَالْعَصْرِ ۝ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
وَتَوَّصَّوْا بِالْحَقِّ ۝ وَتَوَّصَّوْا بِالصَّبْرِ

*Artinya:*

“Demi masa., Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh dan nasehat menasehati supaya mentaati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menetapi kesabaran” (QS. Al-Ashar [103]: 1-3).

Bagi ilmuwan muslim, ayat tersebut memberikan panduan sekaligus inspirasi bagaimana manusia wajib menghargai waktu. Semua aspek yang terkait dengan waktu (masa) akan menjadi relasi yang saling menguatkan. Secara fisis, ilmuwan muslim telah mengenal, menggunakan dan mengembangkan berbagai alat ukur. Mulai dari alat ukur besaran pokok seperti panjang, massa, waktu, intensitas, cahaya, kuat arus, suhu, dan jumlah zat. Bahkan saat ini, telah ratusan alat ukur digital dan lebih modern yang merupakan pengembangan dari alat ukur untuk besaran pokok.

Pada dimensi nonfisis, QS. Al-Ashr [103] di atas memberikan panduan agar kerangka berpikir seseorang yang menekuni Pendidikan Fisika senantiasa bertumbuh secara lebih luas dan menguatkan makna pemanfaatan waktu sebagai ikhtiar mencapai nilai keimanan yang semakin menguat. Bagaimana dimensi fisik dari berbagai alat ukur tersebut harus dikreasi menjadi sebuah amalan yang mendatangnya kebaikan dan memperteguh keimanan. Kebaikan-kebaikan dari keilmuan Pendidikan Fisika yang akan memperkaya khasanah keilmuan yang menjadi alat peningkatan kualitas iman dan ikhsan.

Berbagai alat ukur digital, berkaitan dengan penentuan arah kiblat atau *Qiblat Tracker* adalah alat yang digunakan untuk mengukur arah kiblat *multiguide* yang bisa berkerja berdasarkan panduan posisi arah utara sejati yang berpatokan pada Matahari, Bulan, Planet maupun bintang (buatan Mutoha Arkanuddin pakar dan penggiat Ilmu Falak dari LP2IF Rukyatul Hilal Indonesia/RHI).

## D. Tantangan Pendidikan Fisika dalam Implementasi WMI

Dinamika kehidupan yang berpengaruh kepada dunia pendidikan, khususnya pada Pendidikan Fisika dalam berbagai dimensinya akan menjadi tantangan bagi tumbuh kembang Pendidikan Fisika di masa datang. Pada dimensi ontologis, sangat banyak pijakan yang digunakan untuk menjawab kemengapaan fenomena-fenomena Fisika di sekitar. Demikian pula proses fisika dalam konteks epistemologis, yaitu munculnya berbagai kreativitas metodologi dalam melakukan proses eksperimen di bidang Fisika konvensional, Fisika modern, maupun bidang Pendidikan Fisika saat ini. Pada sisi aksiologis, Fisika dan Pendidikan Fisika dihadapkan pada berbagai pertanyaan: "Untuk apa, Apa manfaatnya, Apa dampaknya terhadap kehidupan, Nilai tambah apa yang akan diperoleh, dan Bagaimana dampak karakter yang dibentuk dari Pendidikan Fisika." Berbagai pertanyaan tersebut cukup menantang untuk dijawab melalui praktik Pendidikan fisika. Selanjutnya, hal tersebut bergerak tidak sampai pada bentuk pertanyaan, namun berbagai usaha yang berkaitan dengan Pendidikan Fisika sejak lama terjadi berbagai dinamika dimensi tantangan yang sangat signifikan.

Tantangan yang terjadi pada Pendidikan Fisika telah nampak dalam berbagai dimensi. Pada dimensi peserta didik, masih banyak yang capaian pembelajaran Fisika-nya sangat rendah. Pada aspek lain, Hinduan (2003) mengemukakan bahwa pembelajaran Fisika di sekolah seakan-akan tidak berdampak pada cara hidup dan cara berpikir mereka di masyarakat. Pembelajaran fisika menjadi pelajaran yang kurang bermakna, artinya pembelajaran yang dikhawatirkan akan mengurangi keeratan antara konten dan konteks apa yang dipelajari dengan kehidupan siswa sebenarnya. Padahal, Pembelajaran Fisika dapat dijadikan sebagai alat untuk menganalisis dan mengkaji pertanyaan-pertanyaan: Apa, Mengapa, dan Bagaimana fenomena kehidupan sehari-hari. Fisika juga dapat mempengaruhi cara hidup yang dapat dicapai dengan menjawab pertanyaan bagaimana makna dan manfaat konsep dan fenomena Fisika dalam kehidupan (Nakhaie, 2009: 7). Wieman & Perkins (2005) mengemukakan bahwa pada era pembelajaran konvensional, Pendidikan Fisika masih bersifat *teacher-oriented learning*; aktivitas tanya jawab singkat pada proses dan akhir pembelajaran, pemberian pekerjaan

rumah dan penyajian ujian akhir dengan pola masalah yang sama di setiap semesternya memberikan pola yang sama dan bersifat monoton.

Pemahaman terhadap sains sebagai konten dan konteks serta bagian dari fenomena alam bagian dari makhluk Allah Swt., masih terus menjadi tantangan di kalangan peserta didik. Sebagaimana diyakini, bahwa Pendidikan Fisika dalam pengertian konten dan konteks merupakan bagian dari sains juga adalah makhluk Allah Swt. Segala konsep, prinsip, dalil, teori, hukum Fisika ditundukkan dan dipandu oleh Sang Maha Pengatur/Pemelihara (*al-Muhaiminu, al-Hafizhu*) (QS. Ibrahim [13]: 2; QS. Luqman [31]: 29; dan QS. Az-Zumar [39]: 5). Oleh karena itu, manusia berkewajiban untuk memahami, mengerti Fisika dan menjadikan Fisika sebagai bagian dari dirinya, memanfaatkan, dan menjadikan Fisika sebagai alat untuk mencapai kebahagiaan di dunia maupun di akhirat (Fauzi, 2009; Noordin, 2009). Dalam memahami Fisika, tantangan aspek didaktik pedagogik, kaidah atau nilai agama yang berperan penting dalam proses pembelajaran Fisika juga terus berkembang.

Tantangan pada komponen didaktik, pedagogik dan nilai agama Islam terutama menyangkut bagaimana mengintegrasikan dan menerapkan nilai-nilai Wahyu pada kerangka perencanaan dan proses Pembelajaran Fisika. Tantangan terjadi pula pada suatu komunitas tertentu, yaitu meyakini bahwa nilai agama atau wahyu bersifat universal yang dapat diterapkan dalam berbagai bentuk seperti nilai jujur, tanggung jawab, disiplin, kerja sama, adil, visioner, peduli, kedamaian, dan nilai kemanusiaan (Agustian, 2006; Amalee dan Lincoln, 2007; Tim DBE 3 USAid, 2007; Jumsai, 2008). Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) sebagai penyelenggara program kependidikan dapat menerapkan berbagai nilai sehingga menunjang terealisasinya spirit keilmuan WMI, yang menjadikan nilai-nilai *illahiah* (Wahyu) sebagai pengawal tumbuh kembangnya keilmuan (Nanat, 2008). Tantangan lainnya di penghujung capaian peserta didik, yaitu cara menerapkan bahwa spirit keilmuan WMI akan menguatkan keyakinan akan semua ilmu berasal dari Allah Swt dan hanya sedikit ilmu Allah Swt yang baru kita ketahui (Pranggono, 2006). Tantangan pada aspek lainnya adalah bagaimana upaya penerapan nilai pada pembelajaran fisika agar dapat mendorong terjadinya spirit keilmuan WMI dan proses integrasi nilai agama Islam dalam pengembangan keilmuan dan praktek pembelajaran. Model perencanaan pembelajaran seperti apakah yang mampu menerapkan nilai agama Islam sehingga dapat dikembangkan pada program studi program studi non-Pendidikan Agama Islam (Tafsir, 2007). Pranggono (2006) mempertanyakan apakah program pengembangan pembelajaran dapat dilakukan dengan menggunakan pendekatan integrasi nilai agama Islam dan materi Fisika.

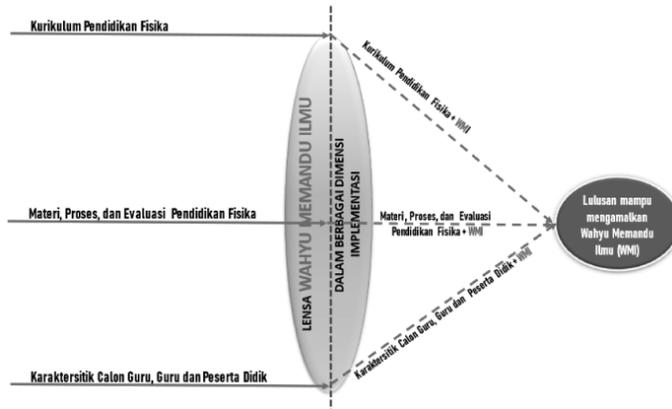
Berkaitan dengan berbagai tantangan dan kekhawatiran di atas, beberapa temuan dari hasil kajian dan penelitian yang dijadikan alternatif solusi. Salah satunya hasil penelitian yang mengungkapkan bahwa program

pembelajaran sains berbasis IMTAQ akan mendorong adanya pemahaman terhadap integrasi nilai agama Islam dan sains. Integrasi nilai agama Islam dan nilai terpadu melalui pembelajaran sains (Dwi, 2008). Nilai agama Islam (spiritual) dapat mendorong sesuatu proses pembelajaran menjadi penting (berguna), baik (benar) yang bersumber dari Al-Qur'an. Nilai dapat memotivasi tumbuhnya keyakinan dan ketaatan beribadah kepadanya. Nilai dalam pembelajaran diharapkan mendorong dalam memperoleh kehidupan yang lebih baik dan diridhai Allah Swt., di dunia dan akhirat kelak (Saiful, 2000). Keyakinan beragama dapat merefleksikan percepatan perkembangan kemampuan kognitif seseorang (Mussen *et. al.*, 1979). Oleh sebab itu, pada kasus pembelajaran Fisika yang memiliki spirit keilmuan WMI perlu dilakukan agar dapat membantu menumbuhkan cara berpikir dan cara hidup yang lebih baik pada mahasiswa. Kini, yang menjadi tantangan berikutnya adalah bagaimanakah model implementasi WMI dalam mencapai profil lulusan sehingga dapat membantu tercapainya lulusan Pendidikan Fisika yang diharapkan. Lebih jauh lagi, bagaimana seluruh tantangan ini senantiasa memberikan inspirasi kepada para ilmuwan Islam untuk menjadikan spirit keilmuan atau nilai-nilai wahyu sebagai pemandu dalam memecahkan tantangan di masa depan.

Selanjutnya, integrasi nilai agama Islam dan materi Fisika diharapkan dapat menimbulkan kesadaran para mahasiswa/peserta didik. Kesadaran bahwa ilmu merupakan bagian dari Islam dan semua ilmu hakikatnya adalah islami karena bersumber dari Allah Swt. Pembelajaran Fisika yang menyadarkan terhadap nilai kebaikan dan keselamatan akan menciptakan kebaikan antar-sesama manusia (Sarkim, 1998). Pembelajaran yang mengandung kebaikan maupun keselamatan dalam kaitan berhubungan dengan Yang Mahakuasa dalam wujud berakhlak mulia (Saiful, 2000).

Ahmad Tafsir (2007) mengatakan bahwa dalam mengimplementasikan visi dan program WMI perlu dirumuskan secara jelas nilai Islam dalam program dan praktik pembelajaran di semua program studi pada PTKI. Spirit keilmuan WMI dalam implementasinya akan menjadi subjek yang sangat distingtif dan kotributif bagi masyarakat, negara, dan bangsa. Spirit keilmuan WMI telah menjadi semangat, wawasan pengetahuan, dan kesadaran sivitas akademika melalui pengujian secara terus-menerus untuk menemukan metodologi aksi yang lebih tepat, efektif, dan solutif (Darmalaksana, 2021). Spirit keilmuan WMI bukan sekedar landasan dalam menentukan arah dan kebijakan lembaga tetapi menjadi pedoman penyelenggaraan pendidikan, dan acuan dalam pembentukan kepribadian dan pengembangan disiplin ilmu.

Secara skematis, peranan WMI untuk memperkuat profil lulusan dalam menghadapi berbagai tantangan dalam implementasinya dapat digambarkan melalui pemodelan "lensa WMI" berikut ini.



Gambar 3. Peranan “Lensa WMI” Terhadap Lulusan Pendidikan Fisika

## E. Karakteristik, Urgensi, Nilai, dan Spirit Keilmuan WMI dalam Pendidikan Fisika

Karakteristik nilai wahyu yang bersifat universal, para ilmuwan dapat menerapkan dalam praktik keilmuan masing-masing. Keilmuan subbidang pembelajaran fisika, nilai wahyu yang mulia selalu harus dijadikan rujukan terhadap adanya tujuh nilai dasar karakter. Ketujuh nilai dasar karakter ini terdiri dari jujur, tanggung jawab, disiplin, adil, visioner (pandangan dan manfaat ke depan), kerja sama, dan peduli (punya nilai aplikatif dan manfaat). Ketujuh nilai dasar ini dapat digunakan sebagai indikator terintegrasinya nilai dan materi fisika. Konsep fisika yang telah diintegrasikan dengan nilai dasar dapat disajikan secara lebih bermakna. Salah satu makna konsep fisika yang terintegrasi dengan nilai agama Islam akan menambah keyakinan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan menambah motivasi dalam mengembangkan keilmuan. Sebagaimana dikatakan Suroso (2009: 3) bahwa fisika mengandung nilai moral dan agama. Nilai agama pada konsep fisika dapat meningkatkan keyakinan seseorang kepada Tuhan Yang Maha Esa ketika seseorang belajar fisika. Keteraturan yang terkandung pada setiap fenomena Fisika, seperti pada berbagai konsep dinamika, fluida, suhu dan kalor, termodinamika, gelombang optik, listrik magnet, atau fisika inti.

Kajian terhadap urgensi integrasi nilai agama Islam dalam Pendidikan Fisika dapat diuraikan berikut ini.

1. Integrasi nilai agama Islam dapat memberikan makna terhadap pembelajaran fisika. Integrasi dilakukan sebagai pelaksanaan ibadah dan perintah Allah Swt., (QS. Ali Imran [3]: 190-191) dan menjadikan nilai agama Islam serta nilai fisika sebagai suatu bagian yang dimiliki dan diperlukan oleh peserta didik dalam proses pembelajaran. Pemilikan

nilai dan pentingnya nilai dalam pembelajaran, ditransformasikan dan dilakukan secara lebih nyata melalui program pembelajaran.

2. Integrasi nilai agama Islam dalam pembelajaran Fisika memberikan “nilai ibadah”. Nilai ibadah ini memberikan keyakinan kepada segenap peserta didik. Keyakinan ini dapat memotivasi peserta didik untuk melakukan aktivitas pembelajaran dan pengembangan keilmuan. Aktivitas pengembangan keilmuan dipandang pula sebagai amal saleh. Seperti diungkapkan oleh Azyumardi Azra dalam Sayyi (2017) bahwa integrasi dilakukan berdasarkan keyakinan, pengetahuan, dan amal saleh serta praktik kurikulum diimplementasikan tidak lagi diarahkan pada subject matter melainkan kepada *child oriented* dan keadaan sosial yang dikembangkan dalam kerangka integrasi ilmu agama dengan ilmu umum, sains, dan teknologi.
3. Integrasi nilai agama Islam dapat dilakukan secara kontekstual melalui proses pembelajaran. Peserta didik yang melakukan proses pembelajaran fisika secara terintegrasi dapat mereduksi pemikiran dikhotomi ilmu fisika dan ilmu agama. Seperti dikatakan oleh Haught (1995) bahwa antara ilmu umum dan ilmu agama tidak dapat dikotak-kotakan dengan mutlak. Pandangan dikotomis antara ilmu (sains-Fisika) dan agama (Islam) tidak lagi produktif dan Islam sesungguhnya bisa dipahami melalui berbagai perspektif. Dengan kata lain bahwa ilmu atau sains itu tidaklah netral.
4. Integrasi nilai agama Islam dalam pembelajaran Fisika sebagai salah satu model implementasi visi PTKI. Integrasi nilai agama Islam ini diyakini dapat mendorong perkembangan keilmuan, menumbuhkan prakarsa yang lebih luas menyangkut proses integrasi pada tataran ontologis, epistemologis, metodologis maupun aksiologis.
5. Integrasi nilai agama Islam dalam pembelajaran Fisika memunculkan keyakinan bahwa Fisika tidak netral baik konten maupun proses penemuannya, adanya wilayah metafisika dan spiritualitas menunjukkan bahwa Fisika terbuka untuk menerima interpretasi spiritual, adanya keterampilan menginterpretasikan fakta dari fenomena alam menggunakan bukti *aqliyah* (rasio) dan suara hati atau moral sekaligus dalam memandang fenomena alam, dan menyatakan bahwa ilmu bertujuan untuk menyempurnakan manusia dalam beribadah kepada Allah yang didasarkan keterpaduan, integrasi, dan berbasis sains *tauhidullah*.
6. Integrasi nilai agama Islam dalam pembelajaran Fisika dilakukan agar peserta didik memiliki kemampuan dalam menguasai makna Fisika dan nilai agama Islam secara terpadu. Bidang studi sains dan agama mempunyai karakter *hybrid* dari sains dan agama meskipun tidak mesti memiliki materi yang unik dan metode yang khusus. Keputusan praktis pada bidang Pendidikan Sains-Fisika (PSF) adalah adanya PSF yang bermoral, yaitu yang memadukan sains-fisika dan (nilai) moral.

Di kalangan PTKI, urgensi integrasi nilai agama Islam dalam pembelajaran terutama untuk: (1) memperkuat makna visi dan implementasinya pada proses pendidikan, sehingga lembaga PTKI dapat merealisasikan WMI atau nilai-nilai *ilahiah* (Qur'ani) dalam proses pengembangan dan penerapan pengetahuan dan teknologi, dan tugas kemanusiaan yang secara keseluruhan diorientasikan sebagai upaya pengabdian kepada Allah Swt., (QS. Al-Baqarah [2]: 30; QS. Adz-Dzariyat [51]: 56).; (2) mendorong lulusan yang memiliki kemampuan dalam melakukan proses pembudayaan pembelajaran Fisika yang didasari oleh kekuatan spiritual sebagai keunggulan yang khas di tengah-tengah berkembangnya budaya kompetitif dan kompetensi; (3) dijadikan pertimbangan sebagai bagian dari jati diri, visi, misi, tujuan, pembelajaran, dan lulusan yang menumbuhkembangkan budaya akademik dan budaya akhlak di kalangan civitas akademika PTKI.

Berdasarkan kecenderungan urgensi pentingnya implementasi WMI dalam pembelajaran Fisika pada PTKI dan prioritas pendapat para tenaga pendidik dapat dikatakan bahwa: (1) spirit keilmuan dan integrasi penting karena menyangkut visi, implementasi visi, proses pembelajaran, dan mendorong disusunnya bahan integrasi yang lebih praktis dan diperlukan oleh lulusan untuk meningkatkan kemampuan lulusan; (2) spirit keilmuan WMI dan integrasi penting karena dapat dirumuskan dalam bentuk dokumen perencanaan pembelajaran dan dilaksanakan melalui proses pembelajaran yang sistematis; (3) spirit keilmuan WMI dan integrasi nilai agama Islam yang dirumuskan secara eksplisit dalam perencanaan pembelajaran menunjukkan bahwa perlunya penjelasan yang lebih terperinci bagaimana mengintegrasikan nilai agama Islam pada setiap komponen program perencanaan pembelajaran; dan (4) proses spirit keilmuan WMI dan mengintegrasikan nilai agama Islam bagi mahasiswa masih dianggap sulit, sebab mahasiswa belum cukup memiliki contoh dan bahan yang menunjang.

Keempat prioritas urgensi spirit keilmuan WMI dalam pembelajaran fisika dan pendapat para pendidik berdampak positif terhadap lembaga, antara lain: (1) spirit keilmuan WMI dan sains akan mendorong timbulnya kesadaran dari setiap civitas akademika PTKI untuk mempelajari nilai agama Islam sebagai nilai yang sangat dibutuhkan, perlu dilakukan, dan diyakini sebagai alat untuk meningkatkan kemampuan pribadi berakhlak mulia; (2) spirit keilmuan WMI dan sains-fisika dapat diimplementasikan dalam proses pendidikan, yaitu dalam berbagai bentuk program perencanaan pembelajaran; dan (3) spirit keilmuan WMI dan bidang pendidikan fisika dapat dimulai dari penyusunan pedoman, panduan, atau naskah akademik tentang dasar, latar belakang, urgensi, model penyajian materi Fisika dan program penerapannya.

Program pembelajaran Fisika harus menggambarkan nilai yang esensial dan aplikatif spirit keilmuan WMI. Nilai yang esensial dirumuskan dalam setiap tahapan program pembelajaran. Perumusan nilai-nilai tersebut

diharapkan dapat berpengaruh terhadap rumusan landasan, tujuan, dan arah pembelajaran. Hal ini akan menunjukkan nilai yang diterapkan pada suatu lembaga bersifat aplikatif, yaitu bisa diimplementasikan dan dikembangkan pada setiap langkah dan capaian pembelajaran. Sifat aplikatif mengandung makna bahwa nilai mampu diadaptasi, diserap, diasimilasi, dimodifikasi, dan ditransformasi secara dinamis dan bertanggung jawab. Contohnya, nilai yang dirumuskan dalam tujuan pembelajaran “Siswa dapat mengamati skala yang ditunjukkan oleh alat ukur listrik secara akurat dan pengamatan yang teliti dengan mencatatnya secara obyektif (kedisiplinan dan kejujuran)” dapat diaplikasikan dalam persoalan pembelajaran secara lebih nyata. Tujuan pembelajaran seperti itu dapat dirumuskan pada salah satu komponen program perencanaan pelaksanaan pembelajaran fisika.

Urgensi spirit keilmuan WMI dan integrasi nilai agama Islam dalam pembelajaran dapat dirangkum sebagai berikut: *Pertama*, spirit keilmuan WMI dan nilai agama Islam dalam konteks pengembangan pembelajaran Fisika, indikatornya antara lain adalah jujur, tanggung jawab, visioner, disiplin, kerja sama, adil, dan peduli. Ketujuh nilai utama ini dapat dijadikan kata kunci dan rujukan. *Kedua*, urgensi spirit keilmuan WMI dan integrasi nilai agama Islam dalam pembelajaran pada implementasinya memiliki beberapa arah, yaitu meningkatkan pemahaman bahwa fisika tidak netral sehingga timbulnya keyakinan akan adanya nilai agama Islam pada fisika. Arah urgensi berikutnya adalah upaya memperkuat dalam mengimplementasikan hubungan antara ilmu (Fisika) dan Al- Qur'an (WMI) yang menjadi visi PTKI.

## F. Praktik Baik Pendidikan Fisika dalam Kerangka Spirit Keilmuan WMI

Pada tahapan implementasi, spirit keilmuan WMI pada awalnya masih pada tataran konsep, namun terus bergeser pada bentuk-bentuk praktik yang lebih operasional. Berbagai praktik baik sudah dilakukan dalam bentuk kegiatan yang lebih konkrit. Pada bagian ini akan diungkap berbagai pengalaman baik ketika membimbing, menguji maupun membantu mahasiswa doctor lainnya berkaitan dengan implementasi wahyu memandu ilmu.

*Pertama*, sebagai anggota Promotor Dr. H. Rahman Hakim, M.Pd (2019), mahasiswa doktor Pendidikan Islam dengan judul disertasi “*Pengembangan Buku Teks Ilmu Pengetahuan Alam (IPA) yang Terintegrasi dengan Peradaban Islam untuk Peningkatan Sikap Ilmiah dan Pengetahuan IPA (Penelitian pada SMP/MTs di Kabupaten Sumedang Jawa Barat)*” yang telah mengkaji WMI ini dalam bentuk pengembangan bahan ajar (modul) pembelajaran sains di tingkat sekolah menengah. Hakim mencoba menggali bagaimana mengidentifikasi batang tubuh materi Fisika dan menangkap serta memahami

konsep yang dianggap esensial dalam bentuk pengembangan materi ajar integrasi sains dan Islam. Langkah identifikasi terhadap materi esensial ini membantu peserta didik dalam pengembangan berpikir kreatif dalam bingkai akhlak karimah. Hasil riset ini dapat dikembangkan integrasi nilai-nilai Islam dalam konten sains. Buku Teks IPA yang mengintegrasikan dengan peradaban Islam melalui pembelajaran inkuiri dengan strategi *“reading infusion (RI) dan authentic assessment based on teaching and learning trajectory (AABTLT)”* terbukti unggul secara signifikan dapat lebih meningkatkan sikap ilmiah siswa dibandingkan dengan penggunaan buku teks IPA yang umum digunakan di sekolah dan madrasah. Kontribusi penelitian ini sangat signifikan, sehingga promovendus telah menerapkan dalam praktik pesantren sains di daerah Tanjungsari Kabupaten Sumedang Jawa Barat.

*Kedua*, sebagai salah seorang penguji Dr. Elsa Silvia Nur Aulia, M.Ag, seorang dosen ITB (2020) disertasinya berjudul *“Pendekatan Integratif Agama dengan Sains dalam Mata Kuliah Pengajaran Pendidikan Agama Islam (Studi di Institut Teknologi Bandung Tahun 2019/2020)”* merupakan bukti praktik baik dari WMI di lingkungan pascasarjana UIN SGD Bandung yang diimplementasikan di lingkungan ITB Bandung. Melalui kajian panjang di lingkungan ITB, peneliti menyimpulkan bahwa pendekatan integratif agama dan sains yang dilakukan oleh dosen di ITB dinilai berhasil karena proses pembelajaran dilakukan secara efektif, sehingga hubungan *quraniyah* dan *kauniyah* terjalin dengan baik.

*Ketiga*, sebagai salah seorang validator dan membantu membimbing promovendus Dr. Listyono, M.Pd (2020), dosen Pendidikan Biologi UIN Walisongo Semarang (2021) disertasi berjudul *“Desain Perkuliahan Perencanaan Pembelajaran Biologi yang Mengintegrasikan Nilai Islam dengan Pendekatan Saintifik”* menyelesaikan doktornya di Universitas Negeri Semarang (UNNES Semarang) merupakan bukti praktik baik dari integrasi sains Islam di lingkungan pascasarjana UIN Walisongo Semarang yang diimplementasikan di lingkungan Fakultas Sains dan Teknologi. Penelitian berhasil mengungkapkan bahwa Rencana Perkualihan Semester (RPS) yang mengintegrasikan nilai Islam memiliki karakteristik tiga bahan kajian pembeda yaitu: (1) konsep belajar dan mengajar dari pandangan Islam; (2) aspek yang diperlukan dalam merencanakan pembelajaran; (3) metode pengintegrasikan nilai Islam dan ilmu pengetahuan (sains). RPS tersebut berfungsi efektif dibuktikan dengan temuan sebagai berikut. Kemampuan mahasiswa memahami materi perkuliahan diatas ketuntasan minimal. Kemampuan mahasiswa mengintegrasikan nilai Islam pada materi biologi SMA/MA pada kategori baik. Kemampuan mahasiswa menyusun RPP berintegrasi nilai Islam pada kategori baik. Kemampuan mahasiswa mensimulasikan pembelajaran dalam bentuk peerteaching secara keseluruhan nampak baik. Hasil analisis pengaruh antara kemampuan mahasiswa memahami materi perkuliahan

terhadap kemampuan mengintegrasikan nilai Islam pada materi biologi SMA/MA dan kemampuan menyusun rencana program pembelajaran (RPP) memiliki pengaruh kategori kuat. Kemampuan mengintegrasikan nilai Islam memediasi kemampuan menyusun RPP. Selanjutnya dapat disimpulkan bahwa RPS memenuhi karakteristik yang ditentukan dengan ciri memiliki tiga bahan kajian tambahan pengintegrasian nilai Islam dan terbukti efektif dipergunakan.

*Keempat*, sebagai salah seorang promotor Dr. Hj. Cucu Zenab Subarkah, M.Pd, dosen Pendidikan Kimia UIN SGD Bandung (2021) disertasi berjudul "*Disain Pembelajaran Integrasi Sains-Islam Mengenai Zat Aditif pada Makanan untuk Meningkatkan Hasil Belajar Mahasiswa*" merupakan bukti praktik baik dari WMI di lingkungan pascasarjana UIN SGD Bandung yang diimplementasikan di lingkungan FST dan FTK. Peneliti menyimpulkan bahwa (1) tuntutan dari paradigma WMI sebagai visi UIN SGD Bandung yang menjadi nilai dasar kelembagaan UIN, (2) integrasi Sains-Islam dalam pembelajaran Kimia terdapat materi-materi yang bersifat aplikatif dan berkaitan dengan kehidupan sehari-hari yang membutuhkan landasan wahyu, dan (3) Pengembangan Disain Pembelajaran Integrasi (DPI) Sains-Islam merupakan proses sistematis yang dilakukan dengan menerjemahkan prinsip-prinsip belajar dan pembelajaran menjadi rancangan yang dapat diimplementasikan dalam materi dan aktivitas pembelajaran terintegrasi.

*Kelima*, sebagai salah seorang penguji Dr. Rohmatulloh, M.Si, seorang Widyaiswara pada BPSDM Kementerian ESDM RI (2021) disertasi berjudul "*Pendidikan Akhlak Hemat Energi (Penelitian di MTs Ar-Raudloh dan MTs YAPISA Berbasis Pesantren Bandung)*" merupakan bukti praktik baik dari WMI di lingkungan Pusdiklat di lingkungan Kementerian ESDM RI. Peneliti menyimpulkan bahwa (1) Program pendidikan akhlak hemat energi di MTs Ar-Raudloh dan MTs YAPISA bersifat integratif pada mata pelajaran ilmu umum dan agama serta kegiatan keseharian. (2) Penanaman nilai akhlak hemat energi pada mata pelajaran dan kegiatan sehari-hari seperti berwudhu melalui konsep nilai akhlak gotong royong, *tabzir*, *israf*, keseimbangan (*tawazun*), tidak melampaui batas (*tatharruf*), *man jadda wajada*, manajemen pekerjaan hemat waktu, hidup sederhana, dan pesan hemat atau ekonomis. (3) Kesadaran peserta didik berperilaku hemat energi belum menunjukkan hasil yang baik walaupun dari aspek pemahaman memiliki pengetahuan yang cukup baik. (4) Perbaikan program dengan peningkatan kompetensi SDM guru dan wali santri. (5) Faktor yang berpengaruh terhadap keberhasilan program, yaitu SDM yang berkompeten dan lingkungan madrasah dan pesantren yang mendukung program.

*Keenam*, sebagai salah seorang validator dan membantu membimbing Dr. Joko Budi Poernomo, M.Pd, dosen Pendidikan Fisika UIN Walisongo Semarang (2022) disertasi berjudul "*Pengembangan Alat Ukur Hasil Belajar IPA Berorientasi Unity of Sciences*" menyelesaikan doktronya di UNNES

Semarang) merupakan bukti praktik baik dari integrasi sains Islam di lingkungan pascasarjana UIN Walisongo Semarang yang diimplementasikan di lingkungan FST. Peneliti berhasil mengungkapkan antara lain dua butir yang berkaitan dengan integrasi sains Islam, yaitu bahwa: (1) Prototipe alat ukur hasil belajar IPA berorientasi *Unity of Sciences* bercirikan mengaitkan konsep IPA dengan nilai Islam yang terdiri atas tiga ranah penilaian, dikembangkan dengan metode riset dan pengembangan. Proses pengembangan produk alat ukur hasil belajar IPA berorientasi *Unity of Sciences* dilakukan melalui uji teoretis dan uji empiris; (2) Profil kemampuan mengintegrasikan konsep IPA dengan nilai Islam mahasiswa Prodi PGMI UIN Walisongo Semarang telah dikuasai dengan terdapat pada aspek indikator pencapaian Tata Surya dan gerak lurus, sedangkan profil kemampuan mengintegrasikan konsep IPA dengan nilai Islam indikator listrik statis dan kemandirian belum dikuasai dengan baik. Hal ini berimplikasi pada: (1) Alat ukur hasil belajar IPA berorientasi *Unity of Sciences* dapat diterapkan pada PTKI yang memiliki visi pembelajaran yang mengintegrasikan antara sains dan Islam. Penerapan penilaian terintegrasi Sains dan Nilai Islam berdasarkan produk ini akan membentuk perilaku positif dosen pengampu perkuliahan konsep dasar IPA dan mahasiswa dalam memposisikan peran penting penilaian dalam memberikan perbaikan pada kualitas pembelajaran dan pendampingan; dan (2) Tersedianya produk alat ukur hasil pembelajaran terintegrasi yang memberikan peran yang sama antara penilaian ketiga ranah penilaian perkuliahan IPA secara proposional dan berimbang. Lebih lanjut Proventus menyarankan: (1) Alat ukur hasil belajar IPA berorientasi *Unity of Sciences* lebih lanjut dapat dikembangkan menggunakan pendekatan teori modern yang relevan dengan kebutuhan penilaian pembelajaran masa depan. Kebutuhan akan alat ukur hasil belajar yang mengintegrasikan bidang keilmuan dengan nilai Islam tidak mungkin akan dihindari, tumbuh kembang lembaga pendidikan Islam semakin banyak menuntut pembelajaran terintegrasi dan penilaian yang mampu mengintegrasikan keilmuan umum dengan nilai Islam; dan (2) Penguatan dan perhatian sangat diperlukan dalam memberikan perkuliahan konsep dasar IPA terintegrasi nilai Islam berdasarkan paradigma *Unity of Sciences* pada indikator kelistrikan dan kemagnetan dikarenakan pada aspek indikator tersebut kemampuan mengintegrasikan mahasiswa terhadap konsep IPA dan nilai Islam masih lemah. Kesetaraan semua indikator pencapaian pembelajaran konsep IPA terintegrasi nilai Islam memiliki peran yang sama pentingnya.

Beberapa hasil penelitian di atas menunjukkan bahwa sebagian besar mahasiswa dapat mengintegrasikan nilai agama Islam pada berbagai aspek, baik aspek yang berhubungan dengan konten, pedagogi, maupun pada segi penerapan amupun Fisika dan rencana pelaksanaan pembelajaran. Sebagian besar mahasiswa sudah dapat merumuskan keenam komponen yang merupakan kompetensi dalam mengintegrasikan nilai agama Islam

pada materi Fisika. Komponen yang kesesuaiannya paling rendah adalah pada komponen merumuskan perilaku positif dan akhlak mulia sebagai amsal atau perumpamaan dari konsep Fisika yang dipelajari. Jika dilihat dari komentar mahasiswa pada portofolio umumnya mereka menyatakan bahwa untuk mengungkapkan amsal dari suatu materi fisika diperlukan pemahaman mendalam karakteristik dan konsep Fisika-nya terlebih dahulu. Mahasiswa juga ditantang agar mampu menganalogikan karakteristik dan sifat-sifat fisis baik yang bersifat makroskopis maupun mikroskopis dari setiap konsep Fisika yang dipelajari dan perilaku kehidupan manusia di sekitarnya.

Mahasiswa memerlukan kemampuan awal dan pokok penguasaan materi Fisika. Demikian pula kemampuan untuk melakukan latihan mengamati/menelaah konsep-konsep dan mekanisme alam serta mengamati perilaku manusia di sekitar (*tadabur alam*). Sebagai tuntunan sederhana adalah lebih memperdalam akhlak mulia dalam pengertian yang lebih nyata melalui ilmu. Untuk memahami berbagai perumpamaan (*amtsal*) yang tersebar di alam dalam bentuk fenomena Fisika dibutuhkan ilmu. Di sinilah pentingnya menuntut ilmu bagi setiap muslim (QS. Al-Mujaadilah [58]: 11).

Kemampuan mahasiswa dalam memilih ayat Al-Qur'an atau Hadits yang sesuai dengan materi salah satu aspek yang diteliti. Ada beberapa hal menjadi tantangan yang dialami antara lain mereka harus selalu membawa Al-Qur'an terjemahan, indeks dan harus memiliki pengalaman dalam membahas ayat-ayat Al-Qur'an. Meskipun demikian, kesempatan mahasiswa untuk mempelajari ayat Al-Qur'an yang mengandung isyarat saintifik sangatlah luas. Beberapa ahli tafsir menyatakan terdapat antara 800 sampai 1.000 ayat di dalam Al-Qur'an yang mengandung isyarat saintifik. Hal lain yang mendukung adalah adanya matakuliah-matakuliah Al-Qur'an/Ilmu Tafsir, Hadis/Ilmu Hadis, Ilmu Fiqh, Ilmu Tauhid/Aqidah, Akhlak/Tasawuf, Praktik Ibadah dan Praktik Tilawah.

Kemampuan merumuskan/mendeskrripsikan kesimpulan (elaborasi) pembelajaran yang terkait dengan nilai-nilai dasar merupakan kompetensi yang membutuhkan kegiatan analisis dan sintesis. Cara pengambilan kesimpulan suatu materi dalam pembelajaran fisika dapat dilakukan dengan melibatkan peserta didik melalui diskusi. Diskusi dapat dilakukan secara pleno satu kelas atau diskusi kelompok. Pada saat inilah nilai dasar kerja sama dan peduli kepada orang lain dapat ditumbuhkan serta kejujuran dalam merumuskan kesimpulan yang diperoleh dari kesepakatan bersama dalam satu kelompok.

Adapun kemampuan merumuskan/mendeskrripsikan langkah evaluasi pembelajaran yang terkait dengan nilai-nilai dasar merupakan bagian akhir dari rangkaian proses pembelajaran. Jika dilihat dari komentar mahasiswa pada portofolio, sebagian besar mereka mengemukakan nilai dasar seperti jujur, tanggung jawab, disiplin, kerja sama, adil, visioner, dan peduli dapat

dirumuskan pada semua komponen perencanaan. Penerapan nilai dasar ini bervariasi sesuai dengan karakteristik tahapan proses pembelajaran.

Mengintegrasikan nilai agama Islam pada setiap rangkaian proses pembelajaran memberikan manfaat yang lebih bermakna. Manfaat tersebut antara lain berupa: (1) semakin dipahaminya tujuan pembelajaran Sains-Fisika, selain untuk memperoleh pengetahuan fisika, juga belajar Fisika dalam rangka melaksanakan kewajiban ibadah kepada Allah Swt.; (2) semakin dipahaminya proses pembelajaran Fisika yang dilakukan dengan menyertakan nilai agama Islam, nilai dasar yang berupa perilaku jujur, disiplin, adil, kerja sama, tanggung jawab, visioner, dan peduli; dan (3) semakin dipahaminya tanggung jawab evaluasi proses pembelajaran secara lebih adil dan menenteramkan.

Memperhatikan kemampuan merumuskan integrasi nilai agama Islam pada materi Fisika dan RPP, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan. *Pertama*, adanya saling menguatkan antara kemampuan mahasiswa dalam mengintegrasikan nilai agama Islam pada bagian-bagian pokok dari suatu tahapan proses pembelajaran. *Kedua*, adanya saling menguatkan antara kemampuan mahasiswa dalam memberi makna (nilai) terhadap materi fisika dengan kualitas RPP fisika yang mengintegrasikan nilai agama Islam.

Berdasarkan informasi dari rangkuman tentang deskripsi perubahan materi komponen program pembelajaran fisika sebelum dan sesudah pelaksanaan pembelajaran fisika dapat dideskripsikan beberapa hal yaitu, (1) perubahan terjadi pada hampir seluruh komponen rencana pelaksanaan pembelajaran; (2) komponen yang mengalami perubahan berbentuk penyempurnaan kalimat atau penambahan kalimat untuk butir baru; (3) proposisi yang ditambahkan berisi kalimat yang mengaitkan integrasi nilai agama Islam dengan materi fisika; (4) penambahan nilai agama Islam bersifat menguatkan makna dari setiap komponen rencana pelaksanaan pembelajaran; dan (5) perubahan pada komponen bersifat fleksibel.

Pada komponen kompetensi misalnya. Sebelum pembelajaran tertulis, *“Memiliki berkemampuan dalam mengembangkan nilai agama Islam dalam program pembelajaran Fisika serta terampil mengaplikasikannya dalam proses pembelajaran di sekolah sebagai calon guru Fisika yang profesional.”* Setelah diubah menjadi: *“Memiliki kemampuan dalam mengembangkan dan mengaplikasikan program pembelajaran fisika serta memiliki kesadaran, keyakinan dan sikap positif terhadap urgensi integrasi pembelajaran Fisika dan nilai agama Islam serta menerapkannya dalam proses pembelajaran dan sebagai bagian dari profesionalisme guru Fisika.”*

Pada komponen tujuan pembelajaran mengalami penambahan, yaitu butir mengintegrasikan nilai agama Islam ke dalam evaluasi proses dan hasil pembelajaran Fisika. Tujuan pembelajaran ini merupakan konsekuensi dari program integrasi nilai agama Islam. Jika pada perencanaan dan pelaksanaan pembelajaran fisika sudah dilakukan integrasi nilai agama Islam,

maka harus dilakukan evaluasi dalam bentuk yang lebih nyata. Adanya evaluasi proses dan hasil ini menunjukkan bahwa penerapan nilai agama Islam dalam pembelajaran dapat menjadi satu kesatuan dari pengembangan pembelajaran Fisika berbasis nilai agama Islam.

Perbaikan pada perencanaan pembelajaran terjadi pada komponen identitas desain dengan mencantumkan kode mata kuliah. Penambahan kode mata kuliah ini sangat penting sesuai dengan nomenklatur mata kuliah sesuai dengan statuta dan kurikulum PTKI. Pada komponen kompetensi terjadi perubahan kalimat *“Agar mahasiswa memiliki kemampuan dalam mengembangkan dan mengaplikasikan program pembelajaran fisika serta memiliki kesadaran, keyakinan dan sikap positif terhadap urgensi integrasi pembelajaran Fisika dan nilai agama Islam serta menerapkannya dalam proses pembelajaran dan sebagai bagian dari profesionalisme guru Fisika”*. Penambahan ini strategis karena dipandang penting adanya kesadaran, keyakinan dan sikap positif terhadap apa yang dipelajarinya. Sikap positif ini menjadi bekal pokok dalam pelaksanaan kehidupan sehari-hari. Bagi mahasiswa calon guru merupakan bagian dari indikator profesionalisme.

Komponen materi pembelajaran penambahan kalimat *“Pembelajaran fisika yang mengintegrasikan nilai agama Islam, evaluasi proses dan hasil pembelajaran yang mengintegrasikan nilai agama Islam, dan proses pembelajaran”* menunjukkan penegasan bahwa yang menjadi fokus pengembangan adalah terletak pada pembelajaran fisiknya. Bekal model pembelajaran, proses dan evaluasi yang mengintegrasikan nilai agama Islam perlu secara eksplisit dan terprogram diberikan pada perkuliahan. Sehingga pencapaian kompetensi materi tersebut dapat diukur secara lebih jelas.

Sedangkan pada komponen evaluasi mahasiswa dari *“Memberikan tugas portofolio yang bertujuan untuk membaca Surat Al-‘Alaq [96]:1-5 dan mengartikannya sesuai dengan pemahamannya masing-masing”* menjadi. Perbaikan pernyataan berorientasi pada aktivitas mahasiswa untuk mengidentifikasi dan memahami Fisika (istilah konsep, teori, hukum, teori, prinsip, dan fenomena lainnya) yang terdapat pada terjemahan ayat Al-Qur’an bukan menafsirkan ayat. Peserta didik hanya memberi penjelasan berdasarkan pengetahuan Fisikanya (Fahmi: 2008; Bambang P: 2006; Harun Yahya: 2005)

## G. Penutup

Berdasarkan berbagai kajian terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin cepat dan canggih sehingga dapat menggeser pemaknaan dan hakekat ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai perangkat Tuhan dalam rangka mengatur dan memandu ummat manusia kepada kondisi menjadikan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai segalanya, maka penting untuk memperkuat Al-Qur’an sebagai wahyu menjadi pemandu ilmu pengetahuan dan teknologi secara holistik dan komprehensif. Pada area inilah

wahyu hadir sebagai penyearah arus lulusan yang memiliki *akhlak karimah*. Penyearah dalam bentuk aktivitas dan praktik baik implementasi WMI pada berbagai tingkat dan ragam implementasi. Sehingga dapat dielaborasi bahwa nilai-nilai luhur Al-Qur'an pada konsep sains --khususnya konsep fisika--, praktik perencanaan pembelajaran, proses pembelajaran, evaluasi pembelajaran dan outcome pembelajaran Fisika yang menjadikan wahyu sebagai pemandu segala besaran dan dimensi, semuanya memperkuat capaian pembelajaran berupa profil lulusan yang mampu mengimplementasikan WMI.

Untuk mengoptimalkan penguatan profil lulusan pada Pendidikan Fisika dibutuhkan kebersamaan dan sinergitas dari semua pihak, baik pengelola pendidikan, tenaga pendidik, tenaga kependidikan, mahasiswa, serta pendukung lainnya berupa sarana dan prasarana lingkungan yang kondusif. Semua komponen tersebut harus melekat pada praprogram dan pradisains Pendidikan Fisika yang dikembangkan. Bagaimana pengelola menjadikan kemampuan baca tulis Al-Qur'an (BTO) menjadi salah satu aspek seleksi mahasiswa Pendidikan Fisika. Dosen Pendidikan Fisika perlu memiliki kesepahaman bahwa sekecil apapun aktivitas pembelajaran senantiasa menghadirkan nilai-nilai Al-Qur'an secara sistematis dan terukur. Demikian pula tenaga kependidikan dapat menghadirkan suasana layanan akademik yang nyaman serta aman akan selalu terjaganya etika islami di semua bentuk layanan. Mahasiswa yang berperan sentral, dapat melakukan semua aktivitas di kelas, kampus dan bahkan di luar kampus dengan tetap menjaga nilai-nilai Qur'ani.

## H. Daftar Pustaka

- Bao, L., & Koenig, K. (2019). *Physics education research for 21 st century learning. Disciplinary and Interdisciplinary Science Education Research*, 1(1), 1-12.
- Batuyong, C. T., & Antonio, V. V. (2018). *Exploring the effect of PhET® interactive simulation-based activities on students' performance and learning experiences in electromagnetism. Asia Pacific Journal of Multidisciplinary Research*, 6(2), 121-131.
- Natsir, Nanat, Fatah, Ed., 2008. *Pengembangan Pendidikan Tinggi Dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu*, Bandung: Gunung Djati Press.
- Agustian, A.G (2005). *ESQ*. Jakarta: Penerbit Arga
- Agus, H.S. (2009). *Menyibak rahasia sains bumi dalam al-Qur'an*. Bandung: Mizania.
- Agus, P. (2008). *Ayat-Ayat Semesta*. Bandung: Mizan.
- Ali, M. (2008). *Menjembatani agama dan sains. [Online]*. Tersedia: <http://setetes-ilmu.blogspot.com/2008/02/menjembatani-agama-dan-sains.html>, [10 Agustus 2009]
- Al-Qur'an (2006). *Klasifikasi ayat-ayat al-Qur'an*. Bandung Syaamil.

- Amalee, I dan Lincoln, E. (2007). *Nilai Dasar Perdamaian*. Bandung: Pelangi Mizan.
- Bambang, P. (2006). *Percikan Sains dalam Al-Qur'an, Menggali Inspirasi Ilmiah*. Bandung: Khasanah Intelektual.
- Bambang, S. (2005) *Ilmu dan Agama dalam Kurikulum Pendidikan Tinggi dalam Integrasi Ilmu dan Agama* (Zaenal et al. [ed]. Bandung: Mizan
- Barbour, I.G (2002). *Juru Bicara Tuhan Antara Sains dan Agama*. Bandung: Mizan.
- Borg R W dan Gall, M. (1989). *Educational Research, an Introduction*. New York: Longman
- Cheng, K.K., et al. (2004). *Using Online Homework System Enchances Students Learning of Physics Concepts in an Introductory Physics Course*. American Journal of Physics, 72, (11), 1447-1453
- Costa, A. L (ed) (1985). *Developing Minds*. Virginia: Association for Supervision and Curriculum Development (ASCD)
- Creswell, J. W & Clark, V. L. P. (2007). *Designing and Conducting Mixed Method Research*. London: Sage Publ.
- 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.
- DBE-3. (2008). *Annual Report DBE-3 Implementation*. Bandung: DBE-3 USAid.
- Detik.com. (2009). Hubungan sains dan agama. [Online] Tersedia: <http://forum.detik.com/showthread.php?t=35827>. [28 Juli 2009]
- Depdiknas (2006). *Pedoman Khusus Mata Pelajaran IPA*. Jakarta: Depdiknas
- Doni, K.A. (2009). *Pendidikan Karakter di Zaman Keblinger*. Jakarta: Grasindo.
- Dryden, G dan Vos, J. (2002). *Revolusi cara belajar*. Bandung: Mizan.
- Dwikomentari, D. (2005). *SoSQ (Solution Spiritual Quotient)*. Jakarta: Pustaka Zahra.
- Dwi, A.W. (2008). *Pembelajaran Biologi yang Berbasis IMTAQ dengan Pendekatan Integratif (Science, Environment, Society, Technology and Religion)*. Yogyakarta: LPMP.
- Fahmi, S. (2008). *Tafsir Sainifik Isyarat-Isyarat Ilmiah dalam Al-Qur'an*. [Online]. Tersedia:<http://ikadi.org/kegiatan/workshop-total-quality-management-amp-penerapan-manajemen-mutu-pendidikan-1208922571.htm>. [5 agustus 2009]
- Fakultas Tarbiyah dan Keguruan. (2005). *Panduan Teknis Kegiatan Akademik*. Bandung: Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN SGD Bandung.
- Fauzi, U. (2009). *Kontekstualisasi nilai-nilai Islam dalam penguasaan sains dan teknologi*. Makalah pada Seminar Internasional Tajdid Pemikiran Islam: *Kontekstualisasi sains dan pendidikan Islam Integratif di Alam Melayu* 3 Dzulqa'dah 1430H/22 Oktober 2009 H Yayasan Dakwah Malaysia Indonesia (YADMI) dan YPM Salman ITB, Bandung.

- Ghaffar, A.M.A (2006). *Prinsip Epistemologi Qur'ani (Upaya Reintegrasi Ilmu Agama dan Ilmu umum)*. Dalam Pandangan keilmuan UIN: Wahyu Memandu Ilmu. Bandung: Konsorsium Bidang Ilmu (KBI) Universitas Islam Negeri SGD Bandung.
- Hake, R. R. (1999). *Analyzing Change/Gain Scores*. [Online]. Tersedia: <http://lists.asu.edu/cgi-bin/wa?A2=ind9903&L=aera-d&P=R6855> [9 September 2009]
- Hamdan, H.K. 2020. *Kajian Sains dalam Perspektif A-Qur'an*. Semarang: CV. Lawwana
- Handayanto, S.K (2005). *Perlunya Perubahan Perilaku Guru dalam Pembelajaran Fisika unruk Meningkatkan Kompetensi Siswa (Makalah)*. Disipresentasikan dalam Seminar di Jurusan Fisika FMIPA UNM. Malang, 23 Maret 2005.
- Harun, Y. (2004). *Al-Qur'an dan Sains*. Bandung: dZikra.
- Harun, Y. (2005). *Bagaimana Memahami Ayat Allah di Alam*. [Online]. Tersedia: *Error! Hyperlink reference not valid*. [25 Agustus 2009]
- Haught, J. F. (1995). *Science and Religion: From Conflict to Conversation*. Paulist Press.
- Hinduan, A.A. (2003) *Meningkatkan Kualitas Sumber Daya Manusia melalui Pendidikan IPA. (Makalah) Dipresentasikan dalam Seminar Himpunan Sarjana dan Pemerhati Pendidikan IPA Indonesia II (HISPPIPAI)*. Bandung, 1-2 Agustus 2003.
- Hinduan, A.A. (2005). *Meningkatkan Profesionalisme Guru IPA Sekolah, (Makalah) Dipresentasikan dalam Seminar Himpunan Sarjana dan Pemerhati Pendidikan IPA Indonesia III (HISPPIPAI)*. Bandung, 22-23 Juli 2005.
- Ibrahim, A.S, (2006). *Bahkan Jagat Raya pun Bertasbih*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Iwan (2009). *Internalisasi Nilai-Nilai Pendidikan Agama Islam pada Pelajaran Biologi SMA Negeri 2 Slawi Tegal*. [Online]. Tersedia: <http://one.indoskripsi.com/node/8738>ted March 4th, 2009 by iwan4286. [10 Agustus 2009].
- Jumsai, O. (2008). *Model Pembelajaran Nilai-Nilai Kemanusiaan Terpadu Jakarta: Yayasan Pendidikan Sathya Sai Indonesia*.
- Krathwohl, D.R, Bloom, B.S, and Masia, B.B (eds). (1964). *Taxonomi of educational objectives Handbook II. Affective Domain*. London: Longman Group
- Mawardi, L. (2008). *Evaluasi pendidikan nilai*. Bengkulu: Pustaka Pelajar Offset.
- Muhadjir, N. (1993). *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial. Suatu Teori Pendidikan*. Edisi IV Cet. I. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Mussen, et al. (1979). *Child development and personality*. New York: Harper & Row, Publishers.

- Naik, Z. dan Miler, G. (2009). *Kejaiban Al Qur'an dalam telaah sains modern*. Yogyakarta: Media Ilmu.
- Nakhaei, M.A. (2009). "Memahami hukum Allah dari dimensi syariah dan kauniyyah teras pembinaan strategi tajdidi di alam melayu". Makalah pada Seminar Internasional Tajdid Pemikiran Islam: Kontekstualisasi sains dan pendidikan Islam Integratif di Alam Melayu 3 Dzulqa'dah 1430H/22 Oktober 2009 H Yayasan Dakwah Malaysia Indonesia (YADMI) dan YPM Salman ITB, Bandung.
- Nanat, F.N. (2008). *Pengembangan Pendidikan Tinggi Dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu*. Bandung: Gunung Djati Press.
- Nanat, F.N (2006). *Merumuskan landasan epistemologi pengintegrasian ilmu Quraniyyah dan Kawniyyah*. dalam *Pandangan keilmuan UIN WMI*. Bandung: Konsorsium Bidang Ilmu (KBI) UIN SGD Bandung.
- Naufal, A.R. (2007). *Mengenal Allah Lewat Sains Modern*. Bandung: CV. Pustaka Setia.
- Noordin, T.A. (2009). *Falsafah dan amalan pendidikan sepanjang hayat, menurut acuan Malaysia. makalah pada seminar Internasional tajdid pemikiran Islam: Kontekstualisasi sains dan pendidikan Islam Integratif di Alam Melayu 3 Dzulqa'dah 1430H/22 Oktober 2009 H Yayasan Dakwah Malaysia Indonesia (YADMI) dan YPM Salman ITB, Bandung*.
- Ridwan, W., Natsir, N. F., & Haryanti, E. (2022). *Konsep WMI sebagai Paradigma Keilmuan UIN Sunan Gunung Djati*. *JIP-Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan*, 5(1), 234-242.
- Saiful, A (2000). *Pembelajaran Terpadu Dalam Mengembangkan Nilai-Nilai spiritual Siswa (Studi Kasus Pada SMU (Ous) Muthahari Bandung*.: Bandung: PPS UPI Bandung. Tesis, tidak diterbitkan.
- Sanaky, H (2007). *Integrasi Antara Sains dan Agama (Kajian Tentang Konflik, Integrasi, dan Pandangan Islam Terhadap Hubungan Sains dan Agama]* Oleh: Hujair Sanakyttersedia.: <http://www.sanaky.com/materi/DIALOG%20SAINS%20DAN%20AGAMA=2%20%5Brevisi%5D.pdf> [10 Agustus 2009]
- Satira, S. (2009). *Konsep penerapan imu dalam perspektif pendidikan integrative, Makalah pada Seminar Internasional Tajdid Pemikiran Islam, Kontekstualisasi sains dan pendidikan Islam Integratif di Alam Melayu 3 Dzulqa'dah 1430H/22 Oktober 2009 H Yayasan Dakwah Malaysia Indonesia (YADMI) dan YPM Salman ITB, Bandung*.
- Sayyi, A. (2017). *Modernisasi Kurikulum Pendidikan Islam Dalam Perspektif Azyumardi Azra*. *TADRIS: Jurnal Pendidikan Islam*, 12(1), 20-39.
- Sugiyono. (2008). *Metode penelitian pendidikan*. Bandung: Alfabeta.
- Sumaji. (1998). *Dimensi Pendidikan IPA dan Pengembangannya Sebagai Disiplin Ilmu*". dalam *Pendidikan Sains yang humanistis*. Yogyakarta: Universitas Sanata Darna - Kanisius.

- Suryabrata, S. (2005). *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Suroso, A.Y. (2006). *Manajemen Alam*. Bandung: Mughni Sejahtera.
- Suroso, AY. (2009). *Dimensi Pendidikan Nilai dalam Model-Model Sains-Biologi untuk pembelajaran Manusia*". Makalah pada Jurusan Pendidikan Biologi FPMIPA UPI, Bandung
- Tafsir, A. (2007). *Team Teaching: Upaya Mengintegrasikan Kompetensi pada Mata Kuliah Bidang Studi dan Mata Kuliah Agama dan Mata Kuliah Kependidikan*. Makalah pada Kuliah Umum 4 Juli 2007 Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN SGD, Bandung.
- Tafsir, A. (2006). *Filsafat Pengetahuan Islami, dalam Pandangan keilmuan UIN: Wahyu Memandu Ilmu*. Bandung: Konsorsium Bidang Ilmu (KBI) Universitas Islam Negeri SGD Bandung.
- Tafsir, A. (2007). *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales sampai Capra*. Bandung: Rosda.
- Teriska, R. (2005). *Peran LPMP dalam pemberdayaan Guru Sains (Sebuah Upaya untuk Menyelesaikan Permasalahan Guru Sains di Jawa Barat)*. (Makalah). Dipresentasikan dalam Seminar Himpunan Sarjana dan Pemerhati Pendidikan IPA Indonesia (HISPPAI III). Bandung, 22-23 Juli 2005
- Tim DBE 3 USAID, (2005). *Better Teaching and Learning (BTL)*. Jakarta: DBE 3 USAID.
- Tisnahada. (2006, 24 Maret). *Belajar Sains pun Harus Bermoral*. *Pikiran Rakyat* [Online], Tersedia: <http://www.pikiran-rakyat.com> [24 Juli 2008]
- Turner, H R. (2004). *Sains Islam Yang Mengagumkan*. Bandung: Nuasa.
- Wieman, C., & Perkins, K. (2005). *Transforming Physics Education By using the tools of physics in their teaching, instructors can move students from mindless memorization to understanding and appreciation*. *Physics Today*, (November 2005), 36–41
- Yuliati, E. (2005). *Pengembangan Program Pembelajaran Untuk Meningkatkan Kemampuan Awal Mengajar Calon Guru Fisika*. Bandung: PPS Univesitas Pendidikan Indonesia. Disertasi. Tidak diterbitkan.
- Zainal, A.B. et al. (2005). *Integrasi Ilmu dan Agama*. Bandung: Mizan.
- Zar, S. (2007). *Filsafat Islam: Filosof dan filsafatnya*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Daftar Rujukan Web:  
<https://tafsirq.com/3-ali-imran/ayat-191#tafsir-quraish-shihab>



## Bagian 2

# TIITIK KRITIS KEHALALAN PRODUK MIKROBIOLOGI PANGAN DAN KESEHATAN BERBASIS BIOTEKNOLOGI

Oleh:

**Prof. Dr. Hj. Yani Suryani, M.Si.**

Guru Besar Mikrobiologi Fakultas Sains dan Teknologi  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung (yani.suryani@uinsgd.ac.id)

### *Abstract*

*Halal is everything that is permitted by the Shari'a for consumption, especially in terms of food and drink. Halal has become one of the requirements for food and health products in order to penetrate the global market, including in Indonesia where the majority of the population is Muslim. The government requires the obligation of halal certification for all products that enter, circulate and trade in the territory of Indonesia. However, the stages of auditing and halal certification on several food and health products are quite complicated which require thoroughness, detail, and in-depth knowledge, especially on biotechnology products. Biotechnology has developed rapidly to date. The role of biotechnology is very broad in the aspect of meeting human needs, one of which is in the food and health industry. Several biotechnology processes, both conventional and modern, cannot be separated from the role of microorganisms. Food and health products resulting from biotechnology that utilize the role of many microorganisms must pay attention to the critical point of halalness. This needs to be considered so that each production process can be ensured to avoid contamination which has a major impact on products in the non-halal category.*

*Keywords:* Biotechnology, Conventional, Critical point, Microorganism,

### Abstrak

**H**alal adalah segala sesuatu yang diperbolehkan oleh syariat untuk dikonsumsi, terutama dalam hal makanan dan minuman. Halal sudah menjadi salah satu syarat produk pangan dan kesehatan agar dapat menembus pasar global, termasuk di Indonesia dengan mayoritas penduduk beragama Islam. Pemerintah menetapkan kewajiban sertifikasi halal untuk semua produk yang masuk, beredar dan diperdagangkan di wilayah Indonesia. Namun, tahapan audit dan sertifikasi halal pada beberapa produk pangan dan kesehatan cukup rumit yang mana memerlukan ketelitian, detil, serta pengetahuan mendalam terutama pada produk-produk bioteknologi. Bioteknologi mengalami perkembangan yang pesat hingga saat ini. Peranan bioteknologi sangat luas dalam aspek pemenuhan kebutuhan manusia, salah satunya yaitu dalam industri makanan dan kesehatan. Beberapa proses bioteknologi baik konvensional maupun modern tidak terlepas dari peranan mikroorganisme. Produk makanan dan kesehatan hasil bioteknologi yang banyak memanfaatkan peran mikroorganisme harus memperhatikan titik kritis kehalalan. Hal ini perlu diperhatikan agar setiap proses produksi dapat dipastikan terhindar dari kontaminasi yang berdampak besar pada produk dengan kategori tidak halal.

Kata kunci: Bioteknologi, Konvensional, Mikroorganisme, Titik kritis

## A. Pendahuluan

Mikrobiologi pada umumnya diartikan sebagai cabang ilmu biologi yang mempelajari tentang salah satu cabang dari disiplin ilmu biologi yang mengkaji makhluk hidup (organisme) berukuran kecil, yang dapat dilihat dengan menggunakan mikroskop. Mikrobiologi merupakan ilmu terapan yang memanfaatkan mikroorganisme (mikroba) sebagai alat untuk peningkatan kualitas hidup manusia.

Halal artinya disahkan, dibolehkan dan diizinkan. Makanan atau minuman yang halal artinya adalah makanan yang sah (boleh) dikonsumsi, halal zatnya dan halal cara memperolehnya. Sedangkan haram artinya larangan (dilarang oleh agama). Sehingga makanan dan minuman haram artinya dilarang oleh agama untuk dikonsumsi manusia (Zulaikah dan Kusumawati 2005).

Menurut Keputusan Menteri Agama Nomor 518 Tahun 2001, pangan halal adalah pangan yang tidak mengandung unsur atau bahan haram atau dilarang untuk konsumsi umat Islam dan pengolahannya tidak bertentangan dengan syariat Islam. Anjuran untuk mengkonsumsi makanan yang halal dan tidak mengkonsumsi makanan yang haram secara jelas tertulis dalam

Al-Qur'an dan Hadist. Oleh sebab itu, kehalalan suatu produk pangan merupakan faktor kritis untuk diperhatikan. Bahkan agama atau kepercayaan menjadi faktor paling penting dalam pemilihan makanan oleh konsumen muslim selain dari ketersediaan, budaya, nutrisi dan keterbatasan dietetik (Suradi dkk., 2015). Namun, tahapan audit untuk sertifikasi halal pada beberapa produk pangan cukup rumit, dibutuhkan ketelitian dan proses yang detil, serta pengetahuan mendalam terutama seperti pada produk-produk bioteknologi.

Bioteknologi merupakan cabang ilmu yang mempelajari pemanfaatan makhluk hidup (bakteri, fungi, virus, dan lain-lain) maupun produk dari makhluk hidup (enzim, alkohol) dalam proses produksi untuk menghasilkan barang dan jasa. Dengan kata lain, bioteknologi adalah ilmu yang berhubungan dengan penerapan sistem biologis dan organisme untuk proses teknis dan industri dalam menciptakan kesejahteraan manusia. Penggunaan bioteknologi dalam kehidupan sendiri sejatinya telah dimulai sejak berabad-abad yang lalu, yaitu lebih dari 6.000 tahun yang lalu. Hal tersebut diketahui sejak dimulainya pembuatan roti, bir, pengolahan bidang pertanian hingga kedokteran. Pada bidang kedokteran, bioteknologi dimanfaatkan untuk berbagai keperluan, di antaranya adalah pembuatan antibodi monoklonal, terapi gen, produksi hormon, vaksin, dan lain sebagainya.

Perkembangan bioteknologi mengalami kemajuan pesat dengan diadakannya berbagai penelitian oleh para ilmuwan (Sunarlim dan Sutrisno 2003). Meningkatnya permintaan masyarakat terhadap suatu produk serta ketersediaan makanan, kosmetik, dan obat secara berkelanjutan menjadikan bioteknologi sebagai salah satu solusi pemenuhan kebutuhan tersebut (Pessoa dkk., 2019). Saat ini, bioteknologi banyak diterapkan dalam berbagai aspek meliputi bidang pangan, pertanian, peternakan, kedokteran, maupun farmasi (Kompiani 2009; Nuraida dkk., 2014; Sunarlim dan Sutrisno, 2003; Yoon dkk., 2016; Zhou dkk., 2019). Di Indonesia, bioteknologi berkembang pada tahun 1985 sejak pemerintah mengizinkan munculnya program bioteknologi untuk meningkatkan penelitian dan memperluas jaringan bioteknologi, diantaranya bioteknologi pertanian, kesehatan, maupun industri (Wasilah dkk., 2019).

Bioteknologi pangan menjadi bahasan yang perlu dikaji lebih mendalam sebagai upaya pemenuhan kebutuhan manusia akan bahan pangan (Bartholomaeus dkk., 2013). Bioteknologi sudah diterapkan untuk menghasilkan pangan yang unggul dalam hal nutrisi, rasa, sifat fungsional, umur simpan dan karakteristik atau kekhasan lainnya. Bioteknologi di bidang pangan antara lain seperti aplikasi enzim untuk persiapan dan pengolahan bahan, teknologi sel mikroba untuk menghasilkan pangan fermentasi ataupun bahan tambahan pangan (food additive), kultur jaringan atau sel tanaman dan tanaman transgenik, serta kultur sel hewan dan hewan transgenik (Pramashinta dkk., 2014). Pengendalian resiko tidak halal pada produk

pangan olahan dilakukan dengan menetapkan titik kritis kehalalan pangan olahan tersebut. Titik kritis kehalalan produk pangan merupakan suatu tahapan produksi pangan dimana akan ada kemungkinan suatu produk menjadi haram (Hasan, 2014).

Selain itu, titik kritis kehalalan vaksin di masa pandemi ini menjadi sorotan utama publik. Vaksinasi sebagai salah satu tindakan medis untuk mencegah terjangkitnya penyakit dan penularan penyakit. Menjaga kesehatan, dalam prakteknya dapat dilakukan melalui upaya preventif, dimana salah satu ikhitiarnya dapat dilakukan dengan cara vaksinasi. Dalam ajaran Islam bahwa menjaga kesehatan atas diri sendiri dan orang lain termasuk salah satu dari lima prinsip pokok. Beberapa pihak mengkhawatirkan kehalalan produk pangan dan produk kesehatan, khususnya vaksin hasil bioteknologi, sehingga perlu diamati dan ditetapkan titik kritis kehalalan produk. Berdasarkan hal tersebut, kajian ini menjelaskan mengenai titik kritis kehalalan produk mikrobiologi pangan dan kesehatan berbasis bioteknologi.

## **B. Perkembangan Mikrobiologi dan Bioteknologi**

Perkembangan mikrobiologi diawali oleh rasa ingin tahu manusia untuk mengenal sifat dan aktivitas mikroorganisme. Pada mulanya, mikroorganisme tidak dianggap perlu untuk dipelajari karena memiliki ukuran yang sangat kecil dan tidak dapat dilihat dengan mata telanjang. Pada akhir abad ke-19 bahwa penemuan Pasteur, Koch, dan Lister mengubah pendapat tersebut dimana pengetahuan tentang mikroorganisme sangat penting diketahui, sehingga keuntungan dan kerugian yang ditimbulkan oleh mikroorganisme mulai banyak dipelajari.

Robert Koch dan beberapa ahli mikrobiologi lainnya mengembangkan banyak teknik dalam ilmu mikrobiologi yang berdampak sangat besar terhadap perkembangan mikrobiologi. Salah satu contoh teknik yang sampai saat ini masih banyak digunakan adalah teknik untuk menumbuhkan mikroorganisme. Pembelajaran ilmu mikrobiologi sangat ditekankan pada teknik-teknik tersebut dibandingkan dengan subjek yang ditelaahnya. Mikroskop merupakan peralatan yang mendukung pengembangan teknik tersebut.

Penemuan antiseptik oleh Joseph Lister sangat mempengaruhi perkembangan mikrobiologi, khususnya dalam bidang kesehatan. Penggunaan beberapa senyawa untuk membunuh mikroba memberikan kesuksesan dalam mencegah infeksi oleh mikroorganisme (Priyani, 2003). Berdasarkan perkembangan mikrobiologi tersebut berdampak pada lahirnya berbagai disiplin ilmu baru yang didalamnya memiliki kekhususan tersendiri, seperti bakteriologi, parasitologi, virologi, dan lain sebagainya.

Pada masa lalu, bioteknologi banyak dilakukan dengan proses yang sangat sederhana. Perkembangan yang pesat dalam bidang bioteknologi baru dimulai ketika Louis Pasteur berhasil menemukan bahwa mikroorganisme

dapat melakukan fermentasi. Konsep fermentasi ini kemudian banyak dimanfaatkan masyarakat untuk memproduksi berbagai macam makanan baru secara konvensional dengan memanfaatkan mikroorganisme (Pelczar dan Chan, 2013). Sedangkan perkembangan bioteknologi modern baru dimulai ketika terdapat penemuan struktur DNA sekitar tahun 1950. Kemudian diikuti pula oleh penemuan-penemuan lainnya dibidang genetika molekuler seperti enzim pemotong DNA, penemuan ekspresi gen, dan DNA rekombinan. Bioteknologi modern lebih menitikberatkan pada proses manipulasi dan rekayasa genetika dengan didukung oleh peralatan yang modern sehingga dapat menghasilkan produk dalam skala industri yang lebih efektif dan efisien.

Mikroba memiliki peran sebagai produsen, konsumen, dan reducen di alam. Jasad produsen menghasilkan bahan organik dari bahan anorganik dengan energi sinar matahari, contoh mikroba yang berperan sebagai produsen adalah alga dan bakteri fotosintetik. Mikroba konsumen menggunakan bahan organik yang dihasilkan oleh produsen, contohnya adalah protozoa. Jasad reducen menguraikan bahan organik dan sisa-sisa jasad hidup yang mati menjadi unsur-unsur kimia (mineralisasi bahan organik) yang menyebabkan terjadinya siklus unsur-unsur kimia alam, sebagai contoh mikroba reducen adalah bakteri dan jamur (fungi).

Sel mikroba berukuran kecil merupakan satuan struktur biologi. Kebanyakan mikroba terdiri dari satu sel (uniseluler), hal ini menunjukkan bahwa seluruh aktivitas hidupnya bergantung pada sel tersebut. Beberapa mikroba memiliki banyak sel (multiseluler) yang umumnya memiliki pembagian tugas di antara sel atau kelompok sel tersebut.

Berdasarkan perkembangan selnya terdapat dua tipe jasad, yaitu: (1) Prokariot (jasad prokariotik/primitif), yaitu jasad yang perkembangan selnya belum sempurna, (2) Eukariot (jasad eukariotik), yaitu jasad yang perkembangan selnya telah sempurna.

Selain memiliki sifat seluler, terdapat pula mikroba yang bersifat nonseluler, yaitu virus. Virus adalah jasad hidup yang bersifat parasit obligat, berukuran super kecil atau submikroskopik. Virus hanya dapat dilihat dengan mikroskop elektron. Struktur virus terutama terdiri dari bahan genetik. Virus bukan berbentuk sel dan tidak dapat membentuk energi sendiri serta tidak dapat berkembangbiak tanpa menggunakan jasad hidup lain (inang). Dalam perkembangannya, virus tidak lagi digolongkan dalam makhluk hidup, namun khusus disebut materi genetik.

### **C. Titik Kritis (*The Main Critical Point*)**

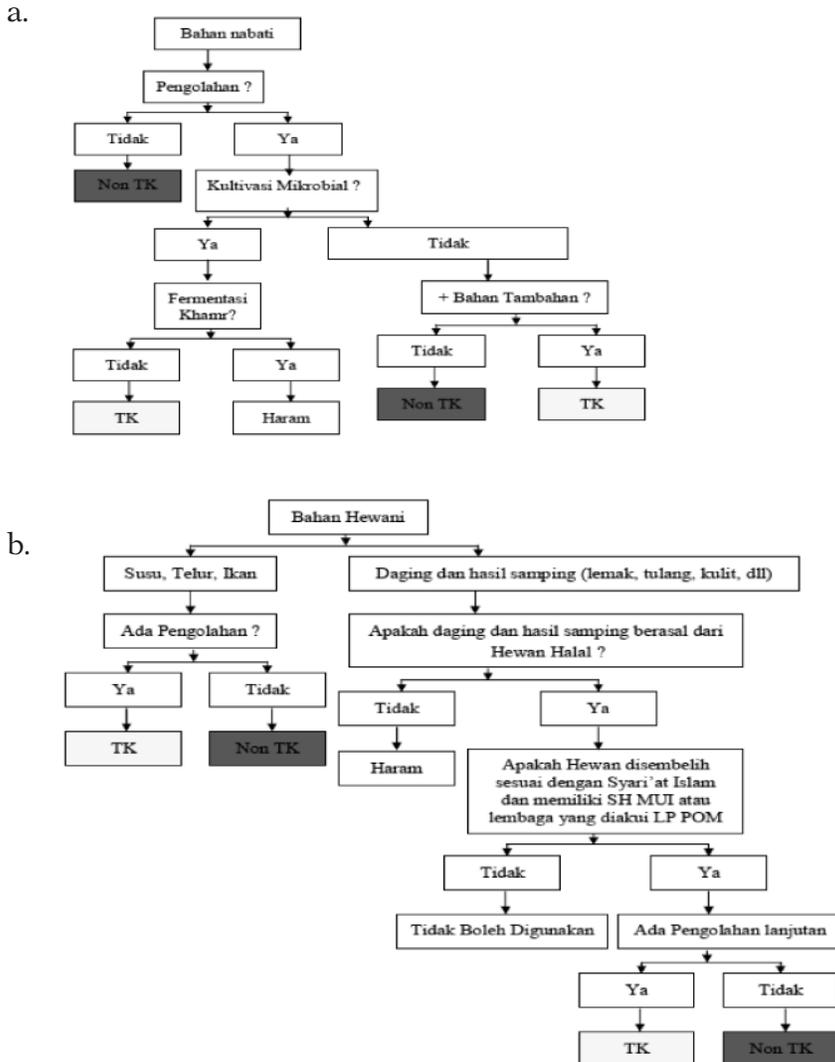
Critical point atau biasa disebut dengan titik kritis adalah suatu titik dalam bahan, proses, dan langkah yang menentukan halalnya sebuah produk makanan dan minuman. Titik kritis kehalalan produk dapat dilihat dari

produksi yang sesuai syariat Islam dan bahan tambahan tidak menggunakan produk haram, seperti babi. Titik dimana kita ragu menentukan apakah makanan yang ada bersifat halal atau haram karena melihat adanya kemungkinan kontaminasi bahan haram baik dari segi bahan, penyimpanan, pengolahan, dan lain sebagainya dalam Islam disebut dengan istilah syubhat. Dalam ajaran Islam, Rasulullah mengatakan “apabila engkau menghadapi hal yang meragukan maka tinggalkan”. Dasar ini yang mengharuskan kita lebih teliti dalam memilah makanan (Cahyanto dan Suryani, 2019).

Makanan yang masuk ke dalam tubuh manusia harus mengandung unsur kebaikan, artinya suatu makanan haruslah aman dan tidak menimbulkan bahaya bagi manusia yang memakannya. Makanan aman adalah makanan yang tidak mengandung kontaminasi kimia, biologis dan benda lain yang dapat membahayakan manusia (Adawiyah dkk., 2020). Maka dari itu, perlu pengetahuan terkait makanan yang halal dan baik, bebas dari unsur haram. Terdapat beberapa zat yang diharamkan untuk dikonsumsi berdasarkan Al-Qur’an, seperti darah dan daging babi, sesuatu yang mati dengan sendirinya, serta yang disembelih selain dengan nama Allah. Adapun berdasarkan Hadist diantaranya apa saja yang dicekik, dipukul sampai mati, terjebak dalam lubang, ditanduk, dan apa saja yang telah dimangsa oleh binatang buas (Cahyanto dkk., 2020).

Kesalahan sedikit di dalam proses produksi maka dapat menjadikan produk tersebut menjadi haram. Makanan dan minuman yang diharamkan dalam Islam, secara garis besar diantaranya adalah tidak mengandung bagian dari binatang yang dilarang untuk memakannya, tidak disembelih menurut kaidah fikih Islam, tidak mengandung sesuatu yang digolongkan sebagai najis, tidak mengandung bahan tambahan yang diharamkan. Adapun proses menyimpan dan menghidangkan tidak bersentuhan atau berdekatan dengan makanan yang memiliki kriteria terlarang (Mahmudatussa’adah, 2012).

Makanan dan minuman yang dihasilkan dengan bantuan mikroba disebut dengan produk mikrobial. Berdasarkan LPPOM MUI (2008) bahwa produk mikrobial adalah halal selama bahan medianya, mulai dari persiapan hingga produksi, tidak haram dan najis. Maka dari itu semua produk mikrobial merupakan titik kritis. Adapun titik kritis terletak pada media yang dapat berupa nabati maupun hewani dengan proses identifikasi ditunjukkan pada gambar 1, dimana bahan yang memiliki status TK (Titik Kritis) perlu dilakukan pengkajian lebih lanjut.



Gambar 1. Identifikasi Titik Kritis Bahan, (a) Nabati dan (b) Hewani

Titik kritis utama penentu persepsi halal pada produk berbasis bioproses mikrobial meliputi:

## 1. Sumber Mikroba

Sumber mikroba berarti asal mikroba diisolasi atau diambil. Mikroba dapat diisolasi dari berbagai tempat seperti daun, buah, tanah, air, susu, dan lainnya. Sumber mikroba seperti darah, bagian dari tubuh babi seperti usus, bagian dari tubuh hewan yang mati dan kotoran hewan dapat menyebabkan proses menjadi haram. Beberapa contoh mikroba yang diisolasi dari babi misalnya bakteri probiotik (Yun dkk., 2009; De Angelis dkk., 2006; Maxwell dkk., 2004), bakteri penghasil antimikrobia reuterin (Rodriguez dkk., 2003), dan bakteri penghasil equol/estrogen non-steroid (Yu dkk., 2008).

## 2. Isolat Mikroba

Mikroba terpilih untuk industri pangan haruslah bersifat nontoksik bagi manusia, selain itu modifikasi genetik pada mikroba harus diperhatikan. Modifikasi mikroba dapat menjadi haram apabila menggunakan sumber gen yang didapatkan dari material haram seperti insersi gen pengkode c-amilase dari babi (Feller dkk., 1996) dan insersi gen *mrc-1* sebagai antimikroba yang berasal dari bakteri *enterococcus* dari babi (Hamilton dan Wenlock, 2016).

## 3. Substrat Pertumbuhan

Substrat atau medium pertumbuhan perlu diperhatikan, bahan tersebut diperoleh dari mana apakah halal atau tidak. Seperti yang kita ketahui tahapan umum proses produksi produk mikroba adalah penyiapan kultur (dormant), reaktivasi, propagasi, inokulum mikroorganisme, fermentasi produk dan pemanenan produk mikroba. Untuk pengembangan inokulum dan fermentasi produk, mikroorganisme membutuhkan medium. Beberapa medium yang menyebabkan produk menjadi tidak halal seperti bahan berbasah dasar darah/blood agar (Mashimoto dkk., 1983) dan pepton yang diperoleh dengan enzim dari sumber yang haram. Produk lainnya yaitu brain heart infusion (BHI) yang biasa digunakan untuk kultivasi bakteri, khamir dan kapang (Silva dkk., 1987). Komponennya terdiri dari kasein, Brain Heart Infusion (BHI) babi, jaringan, NaCl, glukosa, dan disodium fosfat. Penyebab tidak halal adalah keberadaan BHI dari babi.

## 4. Produk Metabolisme

Metabolit atau produk metabolisme mikroba perlu diperhatikan terkait produksi etanol/alkohol. Jumlah etanol yang cukup tinggi dalam suatu produk pangan menyebabkan produk tersebut menjadi tidak halal. Jumlah minimal konsentrasi etanol dalam pangan yang menyebabkan ketidakhalalan suatu produk berbeda-beda di tiap negara sesuai kebijakan hasil fatwa masing-masing.

## 5. Matrik atau Bahan Lain yang Ditambahkan

Bahan tambahan pangan yang harus diwaspadai kehalalannya diantaranya adalah gelatin, lesitin, kolagen, gliserol/gliserin, improver, shortening, renin atau pepsin dan turunan hewan yang ditunjukkan pada Tabel 1 di bawah.

Berdasarkan acuan yang telah dikeluarkan oleh Komisi Fatwa MUI Nomor 01 Tahun 2010, maka ada beberapa bahan dalam produk mikrobial yang harus dicermati kehalalannya diantaranya adalah:

1. Titik kritis produk mikrobal yang sudah jelas disebutkan haram dalam Al-Qur'an, yaitu khamar.
2. Produk hasil samping industri minuman beralkohol dan turunannya. Bahan-bahan tersebut ditunjukkan pada Tabel 2 yang dapat digunakan sebagai bahan penyusun rasa dan juga sering digunakan dalam industri pangan, obat-obatan dan kosmetika.

Tabel 1. Bahan Tambahan Turunan Hewan (Sumber: Mahmudatussa'adah, 2012)

Nama Bahan	Asal Pembuatan	Fungsi	Contoh Produk
Gliserol/gliserin	Hasil samping pembuatan sabun, lilin dan turunan lemak/minyak	Pelarut rasa, menjaga kelembaban (humektan), <i>Plasticizer</i> pada pengemas	Bahan <i>coating</i> untuk daging, keju, cake, desserts
Asam lemak dan turunannya (E430, E431, E433, E434, E435, E436)	Turunan hasil hirolisis lemak hewani	Pengemulsi, penstabil, E343: antibusa	Produk roti dan kue, produk susu, <i>desserts</i> beku, minuman, dan lain-lain
Pengemulsi yang dibuat dari gliserol dan atau asam lemak (E470-E495)	Hasil hidrolisis lemak hewani untuk menghasilkan gliserol dan asam lemak	Pengemulsi, penstabil, pengental, pemodifikasi tekstur, pelapis, <i>Plasticizer</i>	<i>Snacks</i> , margarin, <i>desserts</i> , coklat, kue, pudding
<i>Edible bone phosphate</i> (E542)	Dibuat dari tulang hewan	Suplemen mineral	Makanan suplemen
Asam stearat	Dari lemak hewani atau dibuat secara sintetik	Anti-caking agent	Garam-garam stearate dan tri kalsium fosfat pada gula kaldu dan susu bubuk
L-Sistein E920	Dapat dibuat dari bulu hewan/unggas, dan manusia	Bahan pengembang adonan, bahan dasar pembuatan flavor daging	Tepung dan produk roti, bumbu dan perisa

Tabel 2. Produk Hasil Samping Industri Minuman Beralkohol dan Turunannya (Sumber: Fatwa MUI, 2010)

Nama Produk	Hasil Samping	Produk Turunan
Cognac Oil	Distilasi cognac/brandy	
Fusel Oil	Distilasi beverages	isoamil alkohol, isobutyl alkohol, propil alkohol, gliserol, asetaldehid, 2,3-butanadiol, aseton, diasetil dan lain-lain
Brewer Yeast	Industri bir	
Tartaric Acid	Industri wine	

3. Produk/bahan hasil samping industri minuman beralkohol beserta turunannya berstatus haram jika cara memperolehnya hanya melalui pemisahan secara fisik dan produk masih memiliki sifat khamar. Akan tetapi jika bahan/produk tersebut direaksikan secara kimiawi sehingga menghasilkan senyawa baru, maka senyawa baru yang telah mengalami perubahan kimiawi statusnya menjadi halal.
4. Produk mikroba (dapat dipisahkan dari media pertumbuhannya) yang merupakan media pertumbuhan dari bahan yang haram dan/atau najis mutawasitah (najis sedang), misalnya darah dan pepton, boleh digunakan setelah dilakukan pencucian produk secara syar'i.
5. Produk mikroba (yang berbentuk padat) berasal dari hasil samping minuman beralkohol (khamar). Boleh digunakan setelah dilakukan pencucian produk secara syar'i.
6. Produk mikroba yang dalam proses pembuatannya menggunakan bahan tambahan dan/atau penolong yang kritis, misalnya enzim dari jaringan hewan, antibusa dari minyak/lemak hewan, dan lainnya.
7. Produk mikroba rekombinan yang menggunakan gen yang berasal dari bahan kritis, misalnya dari jaringan hewan maupun babi.

Produk mikroba mutanajis adalah produk mikroba yang terkena bahan najis. Contoh dari produk mikroba mutanajis yaitu mikroba yang tumbuh pada media pertumbuhan yang mengandung darah/beef extract/pepton, ekstrak ragi dari sisa pengolahan minuman beralkohol. Agar produk mikroba mutanajis dapat digunakan, maka produk tersebut harus berbentuk padat sehingga dapat dipisahkan antara mikroba dan bahan najisnya, kemudian dilakukan pencucian secara syar'i (tathhir syar'an). Proses pencucian tersebut dilakukan hingga hilang sifat dari najis. Berdasarkan Emmawati (2020) bahwa proses pencucian syar'i pada produk microbial dapat dilakukan melalui dua proses, yaitu:

1. Pengucuran, dengan cara mengucurkan/mengalirkan air ke produk pada tahap pemurnian.
2. Perendaman, dengan cara merendam produk dalam air minimal 270 Liter atau dengan menambahkan air ke dalam produk sampai air tersebut mencapai volume minimal 270 Liter pada tahap fermentasi maupun tahap pemurnian.

## **D. Titik Kritis (*The Main Critical Point*) Produk Pangan**

Pengolahan pangan adalah teknik atau metode yang digunakan untuk mengubah makanan dengan tujuan untuk mencegah menurunnya nilai gizi, mengontrol pertumbuhan mikroorganisme, mencegah perubahan

sensori, mencegah kontaminasi, dan mencegah perubahan-perubahan lain yang tidak diinginkan pada produk pangan. Secara umum, prinsip dari metode pengolahan pangan adalah untuk mengawetkan produk pangan dan memperpanjang umur simpannya serta bersifat thayib (bermanfaat bagi tubuh dan tidak menyebabkan penyakit) yang sesuai dengan firman Allah Swt.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا  
إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا  
اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ

*Artinya:*

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengharamkan sesuatu yang baik yang telah Allah halalkan bagi kamu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas. Makanlah apa yang telah Allah anugerahkan kepadamu sebagai rezeki yang halal lagi baik, dan bertakwalah kepada Allah yang hanya kepada-Nya kamu beriman.” (Q.S. Al-Maidah [5]:87-88)

Salah satu metode pengolahan pangan yang sering dilakukan secara biologis adalah fermentasi. Fermentasi bertujuan untuk mengawetkan bahan pangan dan menekan pertumbuhan mikroorganisme pembusuk dengan senyawa-senyawa hasil produk sampingan fermentasi seperti alkohol, asam laktat, dan lainnya. Senyawa sampingan dari produk fermentasi ini diperoleh dari mikroorganisme biakan yang dengan sengaja ditumbuhkan pada media (Yuniastri dkk., 2018).

Pada bakteri paling sedikit terdapat tujuh proses fermentasi yang berbeda terhadap glukosa. Masing-masing proses menghasilkan produk-produk yang berbeda, dan masing-masing spesifik terjadi pada grup bakteri tertentu. Menurut Suryani (2011) bahwa fermentasi glukosa pada prinsipnya terdiri dari dua tahap, yaitu pemecahan rantai karbon dari glukosa dan pelepasan paling sedikit dua pasang atom hidrogen, menghasilkan senyawa karbon lainnya yang lebih teroksidasi daripada glukosa. Selanjutnya, senyawa teroksidasi tersebut tereduksi kembali oleh atom hidrogen yang dilepaskan dalam tahap pertama, membentuk senyawa-senyawa lain sebagai hasil fermentasi. Tahap pertama fermentasi selalu seimbang dengan jumlah yang digunakan dalam tahap kedua. Aktivitas enzimatik mikroba akan memecah komponen pangan selama proses fermentasi. Enzim amilase, protease dan lipase yang terdapat dalam mikroba akan menghidrolisis komponen pangan menjadi komponen yang lebih sederhana seperti asam, alkohol, karbondioksida, peptide, asam amino, asam lemak dan komponen lainnya.

Bakteri yang umum digunakan adalah bakteri asam laktat (BAL) yang dianggap dapat menekan pertumbuhan bakteri lain yang tidak diinginkan, dalam hal ini bakteri pembusuk. Hal lain yang perlu diperhatikan dalam

proses fermentasi adalah adanya penambahan starter (bakteri kultur yang akan ditumbuhkan), garam, gula, dan kondisi lingkungan yang harus mendukung keberhasilan fermentasi (Arumsari dkk., 2021).

Titik kritis halal dari proses fermentasi terletak pada penyimpanan strain mikroba, penyegaran bibit, pembuatan media, proses fermentasi, dan pemurnian produk.

1. Penyimpanan strain mikroba, biasanya didalam freezer untuk menginaktivasi (dorman) mikroba sebelum digunakan. Untuk melindungi agar strain mikroba tidak rusak selama penyimpanan suhu tinggi maka diperlukan bahan pelindung yang umumnya berasal dari laktosa, glycerol, susu skim, dan sebagainya yang kemungkinan berasal dari sumber hewan dengan kehalalan yang belum terjamin.
2. Penyegaran bibit, bertujuan untuk menyiapkan mikroorganisme dalam keadaan yang optimum untuk nantinya digunakan dalam proses fermentasi. Beberapa strain mikroba menggunakan darah hewan sebagai media pertumbuhan dan sumber nutrisinya yang jelas haram.
3. Pembuatan media, bertujuan untuk menghasilkan produk yang diinginkan. Pembuatan media erat kaitannya dengan keberhasilan proses fermentasi, maka pemilihan media perlu ditelusuri bahan dan proses yang digunakan.
4. Pemurnian produk, merupakan langkah lanjutan setelah “pemanenan” produk fermentasi. Pada tahap ini produk dipisahkan dengan dari zat-zat lain yang tidak diinginkan sehingga besar kemungkinan produk diendapkan oleh pelarut organik. Atau bisa saja pada tahap ini produk hasil fermentasi diformulasikan dengan bahan lain misalnya penyalut, pewarna, pengawet, dan sebagainya. Sehingga titik kritisnya terletak pada bahan-bahan tambahan tersebut.

Berikut beberapa produk pangan yang dihasilkan melalui proses fermentasi yang perlu dikaji titik kritisnya sehingga dapat diperoleh produk pangan yang halal.

## 1. Anggur Merah

Anggur merah, dapat disebut sebagai khamar, adalah hasil fermentasi bahan yang mengandung pati atau gula oleh khamir (ragi) menjadi produk beralkohol. Anggur merah diproduksi melalui fermentasi yang merupakan proses pemecahan gula menjadi alkohol dan gas karbondioksida sebagai akibat aktivitas enzim yang dihasilkan oleh



Gambar 2. Produk Anggur Merah

sel khamir *Saccharomyces cerevisiae*. Menurut Suryani (2013) bahwa *Saccharomyces cerevisiae* dalam fermentasi mengandung glutamic acid yang dapat mereformasi palatabilitas, mengasimilasi protein dan mengeluarkan asam amino esensial, juga mengandung vitamin B kompleks.

## 2. Sejarah Pengharaman Anggur Merah dalam Islam

Merujuk pada *Journal of Islamic Family Law*, menurut Hamidullah Mahmud, ada 4 tahap yang dilewati sampai diberlakukan hukum haram. Tahap tersebut diambil dari *Asbabun An-Nuzul* ayat-ayat yang berkaitan dengan khamar. Adapun 4 tahap tersebut yakni sebagai berikut:

### a. Q.S. An-Nahl [16]:67

Ayat tersebut turun sebelum diharamkannya khamar dan mulai menganjurkan menghindari khamar karena terdapat tanda memabukkan. Allah Swt., berfirman:

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

*Artinya:*

“Dari buah kurma dan anggur, kamu membuat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang mengerti.” (Q.S. An-Nahl [16]:67)

Sebagian ulama berpendapat, bahwa bagi yang membaca ayat ini dengan kedalaman instingnya akan datang ketetapan atau hukum dari Allah Swt., terkait memabukkan. Seperti pada masa hidup zaman pra-Islam yaitu Umar bin Khatab, yang terkenal dengan kepekaannya yang tinggi, sensitif akan keburukan-keburukan akibat mengkonsumsi alkohol.

### b. Surah Al-Baqarah [2]:219

Ayat tersebut turun ketika Umar bin Khatab dan beberapa sahabat lainnya mendatangi Rasulullah Saw., dan meminta fatwa tentang minuman keras dan judi. Pertanyaan tersebut muncul karena pada waktu itu penduduk Madinah sering meminum minuman yang memabukkan seperti khamar. Rasulullah Saw., bersabda bahwa keduanya dapat menghilangkan akal dan menghabiskan harta. Allah Swt., berfirman:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

*Artinya:*

“Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang khamar dan judi. Katakanlah, “Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. (Akan tetapi,) dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya.” Mereka (juga) bertanya kepadamu (tentang) apa yang mereka infakkan. Katakanlah, “(Yang diinfakkan adalah) kelebihan (dari apa yang diperlukan).” Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu berpikir” (Q.S. Al-Baqarah [2]: 219

### c. Q.S. An-Nisa [4]:43

Terkait pembatasan konsumsi minuman keras, Allah Swt. berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

*Artinya:*

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan.” (Q.S. An-Nisa [4]:43)

Ayat di atas merupakan tahapan sebelum diberlakukan hukum haram pada khamar. Imam Al-Qurtubi dalam tafsirnya menyebutkan bahwa ayat tersebut turun karena dilatarbelakangi suatu kejadian, di mana ada seorang laki-laki yang meminum khamar kemudian maju untuk mengimami shalat, sehingga menyebabkan ia mabuk dan bacaan yang dibacanya pun menjadi keliru dan kurang tartil.

### d. Q.S. Al-Ma'idah [5]:90-91

Ayat ini menjadi akhir dari pengharaman khamar, dengan firman Allah Swt.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

*Artinya:*

“Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkorban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji (dan) termasuk perbuatan setan. Maka, jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung. Sesungguhnya setan hanya bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu melalui minuman keras dan judi serta (bermaksud) menghalangi kamu dari mengingat Allah dan (melaksanakan) salat, maka tidakkah kamu mau berhenti?” (Q.S. Al-Maidah [5]: 90-91)

Imam Al-Qurtubi menjelaskan, bahwa Allah Swt., tidak pernah mengharamkan sesuatu yang sangat dahsyat kecuali khamar (minuman

keras). Begitupun, Abu Maisarah berkata, ayat ini turun sebab Umar bin Khatab. Sesungguhnya ia menyampaikan kepada Rasulullah tentang kelemahan-kelemahan minuman keras dan pengaruhnya terhadap manusia, maka ia pun berdo'a kepada Allah Swt., agar khamar diharamkan seraya berkata, "Ya Allah jelaskan kepada kami mengenai hukum khamar dengan penjelasan yang memuaskan." Kemudian turunlah ayat-ayat tersebut dan Umar berkata, "kami menyudahinya, kami menyudahinya."

## 2. Persyaratan Alkohol

Di Indonesia, batas maksimal kandungan etanol sebagai pelarut dalam produk pangan sesuai dengan Fatwa MUI No. 4 Tahun 2003 yaitu 1% dan etanol yang digunakan haruslah tidak diproduksi oleh industri alkohol/khamar. Ekstraksi dengan etanol dapat dilakukan asalkan kadar alkohol yang tersisa pada produk tidak lebih dari 1%.

Konsentrasi etanol yang tinggi dapat mengganggu fungsi akal dan raga seseorang atau intoxicant. Penelitian Harris dan Bruno (1985), menyebutkan bahwa etanol dapat menyebabkan gangguan natrium/sodium channel disynaptosom otak manusia. Iqbal dan Sze (1994) menjelaskan bahwa ada keterkaitan antara etanol dan gangguan membran plasma pada sinapsis. Alkohol dapat pula menyebabkan gangguan fisik dan psikologis seseorang, setidaknya 28 ribu manusia meninggal tiap tahun di Inggris akibat konsumsi alkohol (McIntosh dan Chick, 2004).

Berikut beberapa persyaratan untuk alkohol maupun industri khamar:

### a. Persyaratan Alkohol

- 1) Alkohol adalah senyawa kimia dengan gugus  $-OH$ . (Contoh etanol dengan rumus senyawa  $C_2H_5OH$ ).
- 2) Alkohol tidak berasal dari industri khamar (minuman beralkohol), dimana etanol yang berasal dari industri khamar tidak boleh digunakan untuk produksi halal.
- 3) Penggunaan alkohol pada proses produksi makanan dan minuman diperbolehkan apabila kadar alkohol pada produk akhir tidak terdeteksi dan kadar alkohol pada produk intermediet/produk antara (produk yang tidak dikonsumsi langsung) yang disertifikasi tidak lebih dari 1%.
- 4) Etanol yang bukan dari industri khamar, misalnya dari fermentasi singkong atau molasses, dapat digunakan untuk produksi halal. Etanol ini dapat digunakan sebagai bahan sanitasi, pelarut atau kegunaan lainnya.
- 5) Untuk dapat disertifikasi halal, kadar etanol produk harus memenuhi persyaratan berikut:

- Produk minuman: kurang dari 0,5%
  - Produk makanan, contohnya vinegar dan sayuran hasil fermentasi: tidak ada batas selama tidak membahayakan kesehatan
  - Produk obat dan kosmetika: tidak ada batas
- b. Persyaratan industri khamar
- 1) Hasil samping industri khamar (minuman berakohol) atau turunannya yang berbentuk cair yang dipisahkan secara fisik tidak boleh digunakan.
  - 2) Hasil samping industri khamar (minuman berakohol) atau turunannya yang berbentuk padat, misalnya brewer yeast, boleh digunakan setelah dilakukan melalui proses pencucian yang memenuhi kaidah syar'i.
  - 3) Hasil samping industri khamar (minuman berakohol) atau turunannya dapat digunakan jika bahan/produk tersebut telah direaksikan lebih lanjut sehingga menghasilkan senyawa baru melalui reaksi kimiawi ataupun biotransformasi (menggunakan enzim atau mikroba).

### 3. Yoghurt

Yoghurt merupakan produk olahan susu melalui proses fermentasi. Produk ini memiliki tekstur dan rasa yang khas (Amen dkk., 2020). Yoghurt terbuat dari susu sapi segar, bakteri starter, pemberian cita rasa dan penambahan susu skim sebagai pengental. Bakteri yang digunakan dalam pembuatan yoghurt adalah kelompok bakteri asam laktat (BAL), diantaranya yaitu *Lactobacillus bulgaricus* dan *Streptococcus thermophilus* (Buckle dkk., 2009). Pada era modern ini, yoghurt dapat dibuat dengan memanfaatkan kombinasi *Lactobacillus acidophilus* dengan starter yoghurt *Lactobacillus bulgaricus* dan *Streptococcus thermophilus* (Hidayat dkk., 2013). Seringkali dalam pembuatannya juga ditambahkan bakteri probiotik lain yang menguntungkan dan berguna untuk membantu proses metabolisme (Yilmaz-Ersan dan Kurdal, 2014).

Secara umum, proses pembuatan yoghurt diantaranya yaitu penentuan total padatan susu, kemudian pasteurisasi (pemanasan) untuk mendapatkan susu yang steril dari bakteri lain, pendinginan, dan kemudian ditambahkan starter bakteri (Aswal dkk., 2012). Pembuatan yoghurt dimulai dengan pertumbuhan bakteri *Streptococcus thermophilus* yang memfermentasi laktosa menjadi  $\text{CO}_2$  dan asam laktat sehingga menyebabkan suasana menjadi asam (Chotimah, 2009).



Gambar 3. Produk Yoghurt

Sumber: Arumsari dkk., 2021

Kondisi ini dapat merangsang pertumbuhan *Lactobacillus bulgaricus* dan *Lactobacillus acidophilus* (Buckle dkk., 2009) serta menghambat pertumbuhan bakteri patogen yang tidak tahan hidup di lingkungan asam. *Lactobacillus acidophilus* ini dapat memanfaatkan laktosa dan sukrosa untuk aktivitas metabolisme (Nizori dkk., 2008). *Lactobacillus bulgaricus* berperan untuk menghasilkan aroma yang khas sedangkan *Streptococcus thermophilus* berperan untuk menghasilkan rasa yoghurt (Hadi dan Fardiaz, 1990).

Dalam menetapkan kehalalan makanan, perlu dicermati titik kritis pada semua tahapan proses mulai dari pemilihan bahan baku (input), proses pengolahan, sampai hasil akhir siap dikonsumsi (Ermis, 2017; Waharini dan Purwantini, 2018), diantaranya sebagai berikut:

a. Pemilihan bahan baku

Bahan baku (susu) yang berasal dari hewan yang halal dikonsumsi seperti sapi atau kambing, maka produk susu dari hewan tersebut juga halal. Sedangkan jika susu berasal dari hewan yang tidak halal, maka produk susunya juga menjadi tidak halal. Belakangan ini, terdapat yoghurt yang dibuat dari bahan nabati. Seperti dari kacang kedelai yang biasa disebut dengan “soyghurt”, atau dari santan kelapa yang disebut “miyoghurt” (Nirmagustina dan Wirawati, 2014). Ketika bahan utama berasal dari nabati, maka yoghurt tersebut bisa dikategorikan halal.

b. Penetapan total padatan susu

Proses ini dilakukan dengan menambahkan bubuk skim, kasein, dan whey. Bahan tambahan tersebut bisa jadi berasal dari hewan yang tidak halal sehingga dapat menyebabkan yoghurt menjadi tidak halal pula (Atma dkk., 2018).

c. Penambahan starter bakteri

Pada dasarnya, mikroba merupakan sesuatu yang halal selama tidak membahayakan dan tidak tercampur dengan barang yang najis dan haram. Ketika bakteri ditumbuhkan pada media yang suci, maka bakteri hasil perbanyakannya juga suci. Apabila bakteri ditumbuhkan pada media yang najis, misalnya media Blood Agar Plate (BAP) yang berasal dari darah, maka bakteri tersebut bisa tetap halal asalkan dapat dipisahkan antara bakteri dan media yang tercampur benda najis tersebut. Kemudian bakteri harus disucikan. Resiko menjadi haram juga dapat berasal dari bakteri yang digunakan jika dihasilkan dari hasil rekayasa genetika yang berasal dari babi atau manusia.

d. Penambahan bahan aditif

Bahan aditif dapat berupa bahan pengemulsi, perasa, penstabil, dan pewarna yang bisa saja berasal dari bahan yang tidak halal (Atma dkk., 2018).

- e. Proses penggumpalan  
Ketika yoghurt mengendap dan memisah dari air, seringkali perlu ditambahkan zat penstabil seperti gelatin agar meningkatkan daya ikat air sehingga mencegah pemisahan dan menjadikan kualitas tampilan yoghurt semakin baik. Pemilihan bahan gelatin ini perlu diwaspadai karena terdapat gelatin yang berasal dari hewan tidak halal seperti babi (Faridah dan Susanti 2018). Namun ketika zat penstabilnya berasal dari bahan nabati seperti pektin yang berasal dari ekstrak tumbuhan maka tidak akan merubah kehalalan produk.
- f. Media pertumbuhan Bakteri Asam Laktat  
Media yang digunakan untuk menumbuhkan Bakteri Asam Laktat (BAL) dapat mengandung resiko, yaitu terkandungnya ekstrak khamir (yeast extract), dimana ekstrak khamir bisa beresiko berasal dari hasil samping pengolahan bir.

## 4. Tape

Tape adalah salah satu makanan tradisional Indonesia yang dihasilkan dari proses fermentasi bahan pangan berkarbohidrat. Tape mempunyai rasa yang spesifik yaitu manis, beralkohol dan kadang-kadang asam, hal ini karena terjadi perubahan pada bahan dasar menjadi tape. Bahan dasar pembuatan tape dapat berupa beras, beras ketan, ketan hitam, maupun singkong, namun semua bahan pangan yang mengandung karbohidrat dapat diolah menjadi tape. Hal ini karena komponen karbohidrat yaitu pati, berupa homopolimer glukosa dengan ikatan  $\alpha$ -glikosidis yang terdiri dari amilosa dan amilopektin, dapat berubah menjadi tape (Ekawati, 2017).



Gambar 4. Produk Tape

Sumber: Ekawati, 2017

Produksi tape dilakukan melalui proses fermentasi dengan bantuan beberapa jenis mikroorganisme seperti kapang dan khamir (yeast). Kapang menghasilkan enzim amilolitik yang berfungsi memecah amilum menjadi gula yang lebih sederhana (disakarida dan monosakarida). Kemudian dilanjutkan oleh khamir yang berfungsi merombak sebagian gula sederhana tadi menjadi alkohol (Berlian dan Ulandari, 2016). Proses fermentasi tape memanfaatkan respirasi anaerob oleh *Aspergillus* sp. untuk memecah amilum menjadi glukosa kemudian diteruskan oleh *Saccharomyces cereviceae* yang mengubah glukosa menjadi alkohol dan karbondioksida (Rahmawati, 2010). Selain itu juga dipengaruhi oleh bakteri *Acetobacter aceti* yang mengubah

alkohol menjadi asam asetat sehingga tape memiliki rasa masam. Hasil akhir dari fermentasi tape menghasilkan karbondioksida ( $\text{CO}_2$ ) dan alkohol ( $\text{C}_2\text{H}_5\text{OH}$ ) dengan kadar tertentu tergantung jumlah khamir yang digunakan, lama waktu fermentasi dan jumlah glukosa yang terdapat pada bahan (Widiyaningrum, 2009; Berlian dan Ulandari, 2016).

Proses pembuatan tape ketan dan singkong dilakukan melalui beberapa tahapan. Pertama-tama disiapkan alat dan bahan, kemudian beras ketan dan singkong direndam selama 12 jam dan dikukus selama 60 menit. Setelah itu bahan ditiriskan selama 1 jam. Singkong dipotong-potong menjadi beberapa bagian. Kemudian ditambahkan ragi 1 Gram dalam setiap 100 Gram bahan. Selanjutnya ragi ditaburkan di atas beras ketan dan singkong lalu disimpan pada wadah yang telah dibungkus daun pisang dan ditutup rapat. Langkah terakhir, diinkubasi selama 4 hari dalam kondisi anaerob (Khazalina, 2020).

Pengendalian titik kritis untuk pangan produk tape, yaitu pemilihan bahan baku, tahap formulasi, dan tahap pengolahan. Semua bahan baku dalam bentuk kering, seperti beras, beras ketan maupun singkong, dan ragi tidak mengandung bahaya mikroba dan kimia. Adapun tahap formulasi dalam pembuatan tape tidak ditujukan untuk mencegah bahaya, maka tahap ini bukan tahap pengendalian kritis. Selama tahap pengolahan, tape diberi penambahan ragi dan fermentasi selama 2-3 hari pada tempat penyimpanan untuk menghasilkan pertumbuhan mikroba yang terkendali. Pengendaliannya dilakukan dengan menjaga sanitasi selama proses produksi untuk menjaga kontaminasi yang menyebabkan produk menjadi haram (Koswara dkk., 2017).

Tape dapat menghasilkan alkohol setelah terjadi proses fermentasi. Menurut komisi fatwa MUI, terdapat alkohol yang bersifat haram maupun halal. Alkohol yang haram yaitu alkohol yang terdapat dalam minuman khamar yang memabukkan seperti anggur, tuak, dan sake. Kandungan alkohol dalam minuman keras seperti ini termasuk haram karena proses pengolahan, proses fermentasi, sampai menjadi suatu produk memang dimaksudkan untuk menghasilkan minuman yang memabukkan. Berbeda halnya dengan kandungan alkohol yang terdapat dalam tape. Menurut Fatwa MUI tahun 2003, tape dan air tape tidak termasuk dalam kategori khamar, kecuali apabila memabukkan (Fatwa MUI Nomor 4 tahun 2003 tentang Standardisasi Fatwa Halal).

## 5. Keju

Keju merupakan salah satu produk bioteknologi yang berasal dari penggumpalan protein susu. Produk keju dibuat melalui fermentasi dengan bantuan mikroorganisme *Streptococcus thermophilus*, *Lactococcus lactis* dan *Leuconostoc mesenteroides* (Geantaresa dkk., 2010).

Tahapan pembuatan keju yaitu persiapan susu, koagulasi, pengepresan dan pemisahan, penanganan curd, dan pemeraman. Susu dipasteurisasi pada suhu 72-73°C selama 15 menit, didinginkan sampai 37°C dan diberi starter *Lactobacillus bulgaricus* dan *Streptococcus lactis* dengan perbandingan 2:1 sebanyak 5%, kemudian dibiarkan selama 5 jam. Tahap selanjutnya ditambahkan larutan  $\text{CaCl}_2$  25% sebanyak 0,1% dan renin dari anak sapi maupun renin dari mikroba yang ditambahkan sebanyak 2,5% dengan aktivitas koagulasi 100 U/mL sambil diaduk perlahan-lahan dengan pemanasan 40°C beberapa menit dan dibiarkan sampai susu membentuk koagulum (curd). Koagulum yang terbentuk kemudian dipotong kecil-kecil dan ditiriskan agar terpisah whey dari koagulum yang selanjutnya diperas dengan tekanan yang bertahap mulai dari 2 kg/cm<sup>2</sup> sampai 8 kg/cm<sup>2</sup> selama sekitar 20 menit. Kemudian koagulum dipanaskan pada suhu 40°C selama 2 jam dan ditiriskan selama 2 jam. Keju kemudian dibungkus dengan aluminium foil dan disimpan dalam lemari pendingin untuk siap digunakan lebih lanjut (Amen dkk., 2020).



Gambar 5. Produk Keju

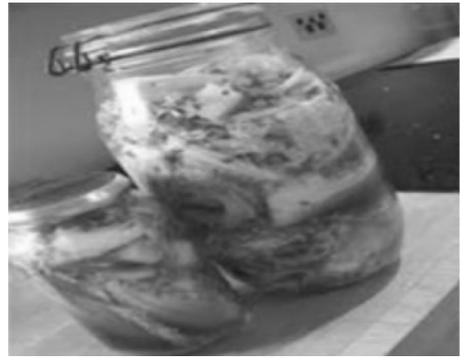
Sumber: Emmawati, 2020

Titik kritis kehalalan keju berasal dari bahan baku. Susu bisa berasal dari sumber hewani maupun nabati. Ketika susu bersumber dari nabati seperti kedelai yang halal, maka bisa dipastikan bahwa keju tersebut halal. Namun ketika susu berasal dari sumber hewani, maka perlu dilakukan pemeriksaan. Jika berasal dari hewan yang halal dikonsumsi seperti susu sapi, kambing, kerbau, unta, atau domba, maka produk susu hewan tersebut halal. Keju menjadi tidak halal ketika diproduksi dari susu hewan yang tidak halal.

Titik kritis dalam proses pembuatan keju terdapat pada tahap koagulasi. Koagulasi merupakan tahapan penambahan bahan untuk proses penggumpalan. Proses koagulasi (pengendapan) ditambahkan agen pengental seperti rennet, asam laktat, atau ekstrak tanaman. Terdapat dua metode koagulasi yaitu secara enzimatik dan mikrobiologi. Secara enzimatik dilakukan dengan penambahan enzim renin yang berasal dari rennet hewan ruminansia. Rennet adalah ekstrak abomasum anak sapi yang belum disapih atau juga bisa berasal dari mamalia lainnya. Rennet mengandung enzim renin yang berperan menggumpalkan susu. Rennet dikategorikan halal, jika rennet berasal dari hewan halal dan proses penyembelihan sesuai dengan syariat Islam. Namun jika tidak memenuhi dua syarat tersebut, maka belum bisa dikategorikan halal. Metode kedua yaitu mikrobiologi dengan menggunakan bakteri asam laktat (Melliawati dan Nuryati 2014). Penggunaan metode secara mikrobiologi ini halal, namun produk keju menjadi tidak halal apabila bakteri asam laktat yang digunakan untuk produksi keju ditumbuhkan pada media yang tercampur bahan haram.

## 6. Sayur Asin

Sayur asin merupakan makanan yang cukup terkenal di Indonesia, khususnya Jawa Tengah (Sulistiani dkk., 2014). Bahan untuk membuat sayur asin umumnya berasal dari sawi, kubis, dan genjer. Sayur asin dihasilkan melalui proses fermentasi asam laktat yang sebagian besar prosesnya memanfaatkan bakteri asam laktat (BAL) yang secara alami ada pada tumbuhan tanpa penambahan kultur starter (Puspito dan Graham, 1985; Chiou, 2004). Proses pembuatan sayur asin dilakukan dengan perendaman sayuran di dalam larutan garam dengan penambahan air tajin sebagai sumber karbohidrat bagi bakteri yang berperan (Sulistiani dkk., 2014).



Gambar 6. Produk Sayur Asinan

Sumber: Muntikah dan Razak, 2017

Penambahan garam berfungsi untuk menyeleksi bakteri yang dikehendaki sehingga memungkinkan pertumbuhan mikroorganisme tertentu dan mengeluarkan kandungan air yang terdapat dalam jaringan sayuran secara osmosis (Steinkraus, 1997; Chiou, 2004). Sedangkan penambahan air tajin digunakan sebagai substrat tambahan untuk pertumbuhan bakteri asam laktat yang akan melakukan proses fermentasi. Bakteri tersebut menggunakan komponen karbohidrat sebagai sumber karbon untuk pertumbuhannya dan memanfaatkan komponen vitamin dan mineralnya sebagai koenzim dan kofaktor (Sulistiani dkk., 2014). Garam dan asam laktat hasil dari fermentasi akan menghambat pertumbuhan mikroorganisme kontaminan serta memperlambat pelunakan jaringan sayuran (Axelsson, 2004; Widowati dkk., 2013). Fermentasi ini menghasilkan perubahan karakteristik asam pada sayuran (Chiou 2004).

Fermentasi pada sayur asin memanfaatkan beberapa mikroorganisme diantaranya *Leuconostoc mesenteroides*, *Lactobacillus brevis*, *Pediococcus cerevisiae*, dan *Lactobacillus plantarum*. Pada awal proses fermentasi *Leuconostoc mesenteroides* akan tumbuh dengan cepat dan menghambat pertumbuhan mikroorganisme lain serta meningkatkan produksi asam dan  $\text{CO}_2$  yang menjadikan pH semakin rendah (Karovicova dan Kohajdova, 2003; Widowati dkk., 2013). Selanjutnya bakteri *Lactobacillus brevis*, *Pediococcus cerevisiae*, dan *Lactobacillus plantarum* yang memiliki kemampuan hidup di lingkungan asam akan memproduksi asam laktat,  $\text{CO}_2$ , dan asam asetat.

## 7. Kefir

Kefir adalah minuman yang terbuat dari susu dengan proses fermentasi. Minuman ini berasal dari daerah Kaukasus, Rusia, sejak lebih dari 1.400

tahun yang lalu. Biji kefir diberikan oleh Nabi Muhammad Saw., kepada rakyat Kaukasus dan menjadi semacam “pusaka” yang diwariskan secara turun temurun. Istilah kefir berasal dari bahasa Turki, ke’if, yang berarti enak/keadaan (kondisi) yang baik. Dari wujudnya, kefir berbeda dari yoghurt yang juga merupakan hasil fermentasi susu, yang mana kefir berwujud cair sedangkan yogurt berwujud kental.

Dugaan yang lebih memiliki landasan adalah bahwa nama kefir berasal dari kaafuura, yaitu nama mata air di surga yang airnya berwarna putih, harum baunya, dan lezat rasanya. Kata ini tercantum dalam Al-Qur’an.

إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا

*Artinya:*

Sesungguhnya orang-orang yang berbuat kebajikan akan minum (khamar) dari gelas yang campurannya air kafur, (Q.S. Al-Insan [76]:5)

Kefir merupakan salah satu jenis susu fermentasi dengan menggunakan biakan bibit berupa biji kefir, tetapi dapat juga menggunakan biakan bibit cair. Bakteri yang digunakan diantaranya *Lactobacillus kefir*, *Lactobacillus kefiranoferens*, *Leuconostoc*, *Lactococcus*, *Acetobacter*, *Lactobacillus lactis*, *Lactobacillus delbrueckii* subsp. *bulgaricus* dan ragi non-patogen. Fermentasi susu menjadi kefir menghasilkan senyawa metabolit yang bermanfaat bagi kesehatan yaitu eksopolisakarida dan peptida bioaktif. Kedua senyawa tersebut akan menstimulasi sistem kekebalan tubuh (Arthawati dkk., 2017).



**Gambar 7.** Produk Kefir

Sumber: Hasanuddin dan Sholeh, 2019

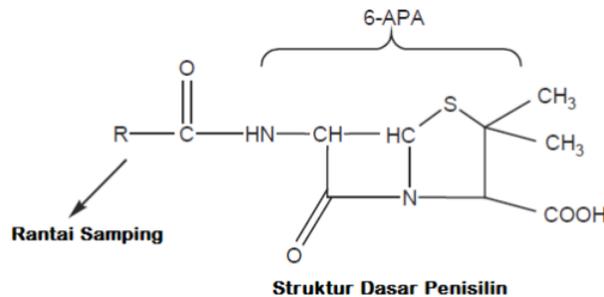
Proses pembuatan kefir menurut Julianto, dkk. (2016) dilakukan melalui proses fermentasi lapisan padatan (curd) dan lapisan bening (whey). Kefir yang berasal dari lapisan bening disebut kefir whey dan kefir yang berasal dari lapisan padatan disebut dengan kefir prima. Jika lapisan bening dan lapisan padatan diaduk menjadi satu maka disebut dengan kefir optima. Kefir dibuat dengan memasukkan butiran kefir ke dalam susu sapi, kambing, atau domba. Kefir tradisional dibuat di dalam tas kulit kambing dan digantung di dekat pintu. Tas ini akan bergoyang ketika seseorang membuka pintu sehingga susu dan kefir akan tercampur.

Fermentasi kefir menghasilkan kadar alkohol 0,5-1,0% tergantung pada lama fermentasi yang dilakukan. Simbiosis antara bakteri dan ragi akan menjaga keseimbangan alkohol yang dihasilkan dalam proses fermentasi kefir, sehingga kandungan alkohol yang dihasilkan akan tetap toleran, terutama dalam rentang fermentasi yang lebih pendek. Oleh karena itu,

kefir adalah halal karena manfaatnya yang besar untuk kesehatan tanpa kandungan alkoholnya (Nadhiroh, 2018).

## E. Titik Kritis (*The Main Critical Point*) Produk Kesehatan Penisilin

Penisilin merupakan antibiotika paling penting dengan struktur dasar terdiri atas cincin thiazolidin yang menyatu dengan cincin  $\beta$  lactam (gambar 8). Kedua cincin ini merupakan inti dari turunan penisilin serta diberi nama 6-amino-penicillanic acid (6-APA). Berbagai turunan penisilin semisintetis kemudian diproduksi dengan memodifikasi rantai samping yang terikat pada 6-APA, diantaranya penisilin G (Benzyl penicillin), penisilin V (Phenoxy methyl penicillin), maupun phenethicillin. Baik rantai samping dan 6-APA, keduanya penting untuk aktivitas antibakteri dari turunan penisilin (Cartika, 2016).



Gambar 8. Struktur Dasar Penisilin (Sumber: Cartika, 2016)

Penisilin diproduksi dari jamur divisi Ascomycota yang hidup secara saprofit pada makanan dan roti busuk, yaitu *Penicillium notatum* dan *Penicillium chrysogenum*. *Penicillium* sp. adalah jamur yang berkembang biak secara aseksual dengan membentuk konidium yang berada di ujung hifa. Setiap konidium akan tumbuh menjadi jamur baru. Konidium berwarna kehijauan dan dapat hidup dalam makanan, roti, buah-buahan busuk, kain, atau kulit. Koloni *Penicillium* dapat tumbuh dengan cepat dalam waktu 8 hari, dengan diameter koloni mencapai 50 mm, mula-mula berwarna putih dan kemudian berubah menjadi warna hijau kebiruan (Suryani dkk., 2020) causing the pole inequality relations between men and women. Therefore, in this study wanted to dismantle the detail view of some theories, both social and feminist about gender relations in the family. Each of these theories (structural functional, conflict and feminist.

## 1. Produksi Penisilin

Penisilin diproduksi secara komersial dengan menggunakan bahan baku utama berupa glukosa, laktosa, dan cairan rendaman jagung. Mineral-mineral yang digunakan adalah  $\text{NaNO}_3$ ,  $\text{Na}_2\text{SO}_4$ ,  $\text{CaCO}_3$ ,  $\text{KH}_2\text{PO}_4$ ,  $\text{MgSO}_4 \cdot 7\text{H}_2\text{O}$ ,  $\text{ZnSO}_4$ , dan  $\text{MnSO}_4$ . Untuk meningkatkan yield dan modifikasi tipe penisilin yang akan dihasilkan, maka kedalam media fermentasi ditambahkan juga prekursor, misalnya phenylacetic acid yang digunakan untuk memproduksi penisilin G.

Proses fermentasi penisilin didahului oleh tahapan seleksi strain *Penicillium chrysogenum* pada media agar di laboratorium dan perbanyakkan pada tangki seeding. Media fermentasi diumpangkan ke dalam fermentor pada suasana asam (pH 5,5). Proses fermentasi ini diawali dengan sterilisasi media fermentasi melalui pemanasan dengan steam bertekanan sebesar 15 lb ( $120^\circ\text{C}$ ) selama  $\frac{1}{2}$  jam. Sterilisasi ini dilanjutkan dengan proses pendinginan fermentor dengan air pendingin yang masuk ke dalam fermentor melalui coil pendingin. Saat temperatur mencapai  $24^\circ\text{C}$ , media ini diinokulasi pada kondisi aseptik dengan mengumpangkan spora-spora kapang *Penicillium chrysogenum*. Selama proses fermentasi berlangsung dilakukan pengadukan, sementara udara steril dihembuskan melalui sparger kedalam fermentor. Temperatur operasi dijaga konstan selama fermentasi penisilin berlangsung dan busa-busa yang terbentuk dapat diminimalkan dengan penambahan agen anti-foam. Kapang aerobik dibiarkan tumbuh selama 5 – 6 hari saat gas  $\text{CO}_2$  mulai terbentuk. Ketika penisilin ini dihasilkan dan jumlahnya telah maksimum, maka cairan hasil fermentasi tersebut didinginkan hingga  $2^\circ\text{C}$ , dan diumpangkan ke dalam rotari vacum filter untuk memisahkan miselia dan penisilin. Miselia akan dibuang, sehingga diperoleh filtrat berupa cairan jernih yang mengandung penisilin. Tahapan dilanjutkan dengan proses ekstraksi dan kristalisasi.

Jamur yang memproduksi penisilin memiliki sifat beracun yang dapat menghasilkan zat mematikan, yaitu antibiotik. Sekarang ini antibiotik banyak dimanfaatkan untuk mengobati berbagai penyakit yang disebabkan oleh infeksi mikroba pada manusia. Penisilin dapat membunuh bakteri dengan cara menghambat pembentukan dinding sel bakteri. Penisilin hanya efektif untuk mengatasi infeksi yang disebabkan oleh bakteri. Obat tersebut tidak dapat mengatasi infeksi virus, jamur, atau cacing.

Penisilin pertama kali diterapkan untuk aplikasi klinik tahun 1942. Beberapa kelebihan penisilin yaitu mempunyai spektrum yang luas, aktif terhadap bakteri gram positif dan mempunyai toksisitas yang rendah sehingga penggunaan penisilin G dengan dosis tinggi tidak menyebabkan alergi. Keberadaan gen yang berperan pada proses biosintesis penisilin sangat penting untuk organisme penghasil sehingga dapat bersaing dengan organisme lainnya, namun molekul ini kemungkinan juga berperan dalam proses signaling (Rachman dkk., 2016)ampisilin.

Pemakaian penisilin harus sesuai dengan anjuran dokter. Jika tidak (berlebihan), maka pasien akan mengalami kekebalan atau resisten. Beberapa turunan antibiotik (golongan penisilin) meliputi Penisilin G, Fenoksimetilpenisilin (Penicilin V), Amoksilin, Ampisilin, Bekampisilin, Siklasilin, Hetasilin, Dikloksasilin, Metisilin, Nafsilin, Kloksasilin, Oksasilin, Karbenisilin, Tikarsilin, Azlosilin, Mezlosilin, dan Piperasilin.

## 2. Kajian Halal Penisilin

Menurut Masfar dan dr. Jamal dari Bidang Kajian obat dan Farmakoterapi PB IDI bahwa pada dasarnya obat terbuat dari bahan yang sudah jelas kehalalannya, misalnya antibiotik, digitalis dan lain-lain. Adapun fatwa MUI tentang Obat dan Pengobatan dalam Sholeh (2015) telah mengatur penggunaan obat sebagai berikut:

- a. Islam mensyariatkan pengobatan karena termasuk ke dalam bagian dari perlindungan dan perawatan kesehatan yang merupakan bagian dari menjaga al-Dharuriyat al-Khamsah.
- b. Dalam ikhtiar mencari kesembuhan wajib menggunakan metode pengobatan yang tidak melanggar syariat.
- c. Obat yang digunakan untuk kepentingan pengobatan wajib menggunakan bahan yang suci dan halal.
- d. Penggunaan bahan najis atau haram dalam obat-obatan hukumnya haram.
- e. Penggunaan obat yang berbahan najis atau haram untuk pengobatan hukumnya haram, kecuali digunakan pada kondisi keterpaksaan (al-dlarurat), yaitu kondisi keterpaksaan yang apabila tidak dilakukan dapat mengancam jiwa manusia, atau kondisi terdesak yang setara dengan kondisi darurat (al-hajat allati tanzilu manzilah al-dlarurat), yaitu kondisi keterdesakan yang apabila tidak dilakukan maka akan dapat mengancam eksistensi jiwa manusia di kemudian hari, (a) belum ditemukan bahan yang halal dan suci, (b) adanya rekomendasi paramedis kompeten dan terpercaya bahwa tidak ada obat yang halal.
- f. Penggunaan obat yang berbahan najis atau haram untuk pengobatan luar hukumnya boleh dengan syarat dilakukan pensucian.

## 3. Vaksin Covid-19

Covid-19 adalah penyakit menular yang disebabkan oleh virus corona yang terkait dengan keluarga virus Severe Acute Respiratory Syndrome (SARS). Covid-19 menyebar melalui tetesan air liur atau cairan dari hidung saat orang yang terinfeksi batuk atau bersin. Ketika menyerang manusia, Coronavirus akan menyebabkan infeksi pada saluran pernapasan, seperti flu. Gejala paling umum dari Covid-19 adalah demam, batuk kering, dan kelelahan. Sedangkan gejala yang kurang umumnya adalah rasa sakit dan

nyeri, sakit tenggorokan, diare, konjungtivitis, sakit kepala, kehilangan rasa atau bau, serta ruam pada kulit. Coronavirus berkembang biak lebih cepat di dalam tubuh, meskipun tidak menimbulkan gejala apapun, dan berpotensi lebih tinggi menularkan ke banyak orang (Putri, 2021).

Vaksin adalah produk biologi yang berisi antigen berupa mikroorganisme atau bagiannya atau zat yang dihasilkannya yang telah diolah sedemikian rupa sehingga aman, yang apabila diberikan kepada seseorang akan menimbulkan kekebalan spesifik terhadap penyakit tertentu (Rondunuwu, 2021). Vaksin biasanya mengandung agen yang menyerupai mikroorganisme atau makhluk super kecil penyebab penyakit dan sering dibuat dari mikroba yang dilemahkan atau mati dari toksinnya, atau dari salah satu protein permukaannya (Putri, 2021).

Vaksinasi adalah pemberian vaksin (antigen) yang dapat merangsang pembentukan imunitas (antibodi) sistem imun di dalam tubuh. Vaksinasi sebagai upaya pencegahan primer yang sangat handal, untuk mencegah penyakit yang dapat dicegah dengan vaksinasi (Maddeppungeng, 2018). Vaksinasi dapat menciptakan perlindungan langsung dan jangka pendek terhadap suatu infeksi, disebut kekebalan pasif. Berbeda halnya dengan kekebalan aktif yang berkembang secara alamiah sebagai respon terhadap infeksi. Bentuk non patogenik suatu mikroba atau bagian dari mikroba melalui vaksinasi dapat memicu respon kekebalan dan ingatan kekebalan terhadap mikroba tersebut (Urry dkk., 2020). Vaksinasi selain bertujuan dalam memutus rantai penularan penyakit dan menghentikan wabah, juga dapat mengeliminasi penyakit tersebut dalam jangka panjang. Hal ini berhubungan dengan kekebalan kelompok (herd immunity) yang terbentuk ketika suatu masyarakat sebagian besar terlindungi dari penyakit tertentu. Kondisi ini hanya dapat tercapai dengan cakupan vaksinasi yang tinggi dan merata (Rondunuwu, 2021).

Vaksin Covid-19 membantu tubuh membangun kekebalan terhadap virus penyebab Covid-19 tanpa seseorang harus terserang penyakit. Berbagai jenis vaksin bekerja dengan cara yang berbeda untuk memberikan perlindungan. Namun, dengan semua jenis vaksin, tubuh mempunyai persediaan limfosit T serta limfosit B yang akan mengingat cara melawan virus corona di masa depan. Terkadang setelah vaksinasi, proses pembentukan kekebalan bisa menimbulkan gejala, misalnya demam. Gejala ini normal dan merupakan tanda bahwa tubuh sedang membangun kekebalan (Putri, 2021).

#### **4. Produksi Vaksin Covid-19**

Dalam vaksin Covid-19 mengandung virus yang sudah dimatikan (inactivated virus) dan tidak mengandung sama sekali virus hidup atau virus yang dilemahkan. Vaksin ini juga mengandung aluminium hidroksida (aluminium hydroxide) yang berfungsi untuk meningkatkan kemampuan vaksin. Setelah

itu, terdapat kandungan bahan lain, yakni larutan fosfat sebagai penstabil (stabilizer) 24 dan larutan garam natrium klorida (NaCl) sebagai isotonis guna memberikan kenyamanan dalam penyuntikan (Putri, 2021).

Terdapat tahapan dalam proses produksi vaksin mencakup pembunuhan Vero Cell (sel inang bagi virus), penumbuhan virus, inaktivasi virus, pemurnian (purifikasi), formulasi dan pengemasan. Sel vero adalah sel diploid yang digunakan sebagai inang virus. Sel ini diperoleh dari sel ginjal kera Hijau Afrika (African Green Monkey) dari hasil penelitian tahun 1960 dan terbukti aman untuk berfungsi sebagai inang virus dan telah disetujui oleh WHO. Sel Vero bertumbuh pada media yang dibuat dari bahan kimia, serum darah sapi, dan produk mikrobial. Produk mikrobial yang digunakan berasal dari mikroba yang ditumbuhkan pada media yang terbuat dari nabati, bahan kimia, dan bahan mineral. Dalam produksi pemurniannya terdapat penggunaan tripsin dan beberapa enzim lainnya (Putri, 2021).

Proses produksi vaksin Covid-19 dilakukan melalui pendekatan teknologi terbaru. Hal ini berkaitan dengan urgensi percepatan produksi vaksin selama masa pandemi. Berikut jenis teknologi pembuatan vaksin menurut Sari dan Sriwidodo (2020):

#### **a. Vaksin inaktif**

Vaksin inaktif mengandung seluruh atau sebagian kecil dari bakteri atau virus yang telah terbunuh. Teknologi inaktif dapat bervariasi berdasarkan strain virus, namun sebagian besar proses pembuatannya menggunakan formaldehid, betapropiolactone (BPL) atau iradiasi ultraviolet. Beberapa kelompok mengevaluasi vaksin inaktif untuk SARS-CoV dan hasilnya menunjukkan bahwa semua vaksin menginduksi serum antibodi penawar dan pengurangan yang signifikan SARS-CoV. Terdapat penelitian yang mengonfirmasi bahwa terjadinya kerusakan hemagglutinin substansial yang diakibatkan oleh formaldehid, BPL, atau iradiasi UV. Selain itu, penggunaan vaksin ini juga membutuhkan dosis berulang dan/atau dosis pendorong. Adjuvan, zat yang membantu memperkuat dan memperpanjang respons kekebalan terhadap vaksin, seperti garam aluminium sering ditambahkan ke dalam vaksin ini. Akibatnya, reaksi lokal umum (seperti sakit pada lengan) mungkin lebih sering terjadi.

#### **b. Vaksin yang dilemahkan**

Vaksin yang dilemahkan secara langsung sangat efektif dalam memberikan perlindungan terhadap penyakit dan menghentikan penyebaran epidemi virus patogen. Rekayasa teknologi ini telah digunakan dalam pengembangan genetika arah-balik untuk virus corona termasuk SARS-CoV dan MERS-CoV. Dengan metodologi ini akan terjadi penghapusan protein amplop. Virus-virus ini telah terbukti dapat menginduksi respon imun berbasis humoral dan seluler pada hamster dan tikus. Penggunaan vaksin yang dilemahkan mempunyai beberapa resiko seperti terjadinya kembali virulensi dan cedera

jaringan yang memicu terjadinya perkembangan infeksi sekunder yang lebih parah.

### **c. Vaksin subunit**

Vaksin subunit mencakup satu atau lebih antigen (RBD, S1, dan S2) dengan imunogenisitas kuat yang mampu menstimulasi sistem imun inang secara efisien. Secara umum, jenis vaksin ini lebih aman dan lebih mudah untuk diproduksi, tetapi seringkali membutuhkan penambahan bahan pembantu untuk memperoleh respon imun protektif yang kuat. Sejauh ini, beberapa lembaga telah memprakarsai program vaksin subunit SARS-CoV-2, dan hampir semuanya menggunakan protein S sebagai antigen. Dilaporkan bahwa vaksin subunit protein virus S untuk SARS-CoV menghasilkan titer antibodi netralisasi yang lebih tinggi dan perlindungan yang lebih lengkap daripada vaksin SARS-CoV yang dilemahkan, protein S panjang penuh, dan vaksin protein S berbasis DNA.

### **e. Vaksin berbasis vektor virus**

Vektor virus dianggap sebagai teknologi potensial untuk terapi gen dan vaksin. Terapi gen pada penyakit genetik bertujuan untuk mengganti gen yang hilang atau rusak secara permanen dan hanya dapat dicapai jika sistem kekebalan toleran terhadap pembawa dan produk transgenik. Sedangkan tujuan vaksin adalah untuk mengekspresikan suatu antigen yang memunculkan kekebalan adaptif yang kuat secara sementara terhadap antigen dengan dukungan dari respons inflamasi yang disebabkan oleh pembawa. Vaksin berbasis vektor virus memberikan ekspresi protein tingkat tinggi dan stabilitas jangka panjang, dan memicu respon imun yang kuat.

Secara umum, kelebihan vektor virus adalah transduksi gen efisiensi tinggi, pengiriman gen yang sangat spesifik ke sel target, dan induksi respons imun yang kuat. Dalam beberapa vektor, ekspresi stabil dari gen dicapai melalui mekanisme integrasi virus. Integrasi ke dalam genom inang dapat menyebabkan kanker. Tipe vaksin ini dibagi menjadi dua, yaitu replikasi vektor dan non-replikasi vektor. Virus yang sudah digunakan dalam perkembangan vaksin ini adalah adenovirus yang telah dikembangkan dan diujikan sebagai vaksin untuk penyakit HIV, malaria, dan kanker.

### **f. Vaksin berbasis DNA**

Vaksin DNA merupakan teknologi yang berkembang pesat dan menawarkan pendekatan baru untuk mencegah beberapa penyakit baik yang berasal dari bakteri ataupun virus. Teknologi ini melibatkan pengenalan asam nukleat ke dalam sel inang yang kemudian mengarahkan sintesis polipeptida yang dikodekan dan menstimulasi respon imun. Vaksin DNA telah dievaluasi secara luas dalam banyak model hewan penyakit menular dan tidak menular dengan keberhasilan yang umumnya baik dalam memunculkan tanggapan poten terhadap antigen yang disandikan, yang telah berkisar dari epitop

sel T atau B diskrit hingga kompleks poliprotein besar. Pada umumnya vaksin tersebut berbasis DNA plasmid.

#### g. Vaksin berbasis RNA

Vaksin berbasis RNA merupakan salah satu teknologi vaksin berbasis asam nukleat yang sedang dikembangkan untuk covid-19. Vaksin berbasis RNA merupakan kandidat yang menjanjikan karena kecepatannya dalam memperoleh urutan data patogen sehingga dapat diproduksi dengan cepat dan aman. Selain itu, teknologi ini mungkin lebih sedikit memerlukan uji pengaturan daripada virus yang dilemahkan atau dimatikan, karena asam nukleat adalah produk basa yang tidak berubah, apapun patogennya. Vaksin antivirus berbasis mRNA juga meminimalkan potensi risiko infeksi dan mutagenesis yang disebabkan insersi karena degradasi alami mRNA dalam lingkungan mikro seluler. Khasiat imunogen yang tinggi karena modifikasi struktural mRNA yang direkayasa meningkatkan stabilitas dan kemanjuran penerjemahannya.

Vaksin ini berpotensi tinggi dapat menghasilkan imunoglobulin penetral antivirus yang kuat dengan hanya satu atau dua imunisasi dosis rendah dapat menginduksi respon imun yang kuat dengan mengaktifkan sel T CD8+ dan CD4+[47]. Terakhir adalah rekayasa produksi mRNA memfasilitasi produksi besar-besaran dosis vaksin yang diperlukan untuk mengobati populasi massal. Semua faktor ini membuat vaksin mRNA lebih cocok untuk respons cepat terhadap pandemi Covid-19 yang baru muncul.

## 5. Kajian Halal Vaksin Covid-19

Tidak adanya dalil qauliyah bukan berarti vaksinasi bertentangan dengan ajaran Islam. Hal ini adalah karena vaksinasi termasuk ranah kauniyah, ranah ilmu pengetahuan modern yang diperoleh berdasarkan pencarian oleh manusia. Berdasarkan penelitian yang tekun dan seksama, kehalalan vaksinasi dikaji oleh para dokter dan peneliti di bidang vaksinologi (Nasution, 2018).

Dalam Islam, pencegahan itu bagian dari pengobatan sebagaimana proses pemulihan. Islam mengajarkan agar mencegah dan mengobati diri dari semua penyakit. Sebab setiap penyakit pasti ada obatnya, namun tidak boleh berobat dengan yang haram. Rasulullah Saw., bersabda:

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالِدَوَاءَ وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوَوْا وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ

*Artinya:*

“Allah telah menurunkan penyakit dan obat, serta menjadikan obat bagi setiap penyakit; maka, berobatlah dan janganlah berobat dengan benda yang haram.” (HR Abu Daud dari Abu Darda). Karenanya, vaksinasi penyegahan Covid-19 harus terjamin kehalalannya.

Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan, dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia (LPPOM MUI) berkewajiban untuk memeriksa kehalalan produk mulai dari bahan baku, proses pembuatan, hingga pengemasan produk. Hal ini juga berlaku bagi produk vaksin. Vaksin yang layak digunakan oleh masyarakat muslim harus dibuktikan dalam audit sertifikasi halal. Adapun terkait vaksin, menurut Direktur LPPOM MUI, Dr. Ir. Lukmanul Hakim, M.Si. menyampaikan bahwa yang perlu disoroti adalah media-media yang digunakan dalam proses isolasi, pertumbuhan, dan pengembangan virus yang harus dipastikan tidak tercemar najis dan hal yang diharamkan. Titik kritis kehalalan vaksin menurut Yasni (2021) dapat dicermati dari status kehalalan bahan baku, bahan tambahan, dan bahan pembantu yang digunakan, diantaranya:

- a. Antigen yang merangsang terbentuknya imunitas adalah komponen yang dihasilkan dari struktur organisme penyebab penyakit yang dikenal sebagai “benda asing” oleh sistem kekebalan tubuh manusia.
- b. Penambahan bahan penstabil (stabilizer) ditujukan untuk menjamin stabilitas vaksin selama penyimpanan dalam sistem rantai dingin yang tidak stabil. Stabilitas vaksin terutama sangat dipengaruhi oleh suhu, dan pH. Bahan penstabil yang banyak digunakan dalam pembuatan vaksin adalah  $MgCl_2$ ,  $MgSO_4$ , laktosa-sorbitol, dan sorbitol-gelatin.
- c. Penambahan ajuvan kedalam formulasi vaksin konvensional bertujuan untuk merangsang, meningkatkan dan memperpanjang respon kekebalan spesifik terhadap antigen vaksin. Pada vaksin yang baru yang dibuat melalui purifikasi subunit atau vaksin sintetik yang dibuat menggunakan biosintetik, rekombinan, dan teknologi modern akan mengandung antigen dalam jumlah sedikit, sehingga sangat penting digunakan ajuvan agar diperoleh respons kekebalan yang diinginkan. Contoh ajuvan yang dapat digunakan diantaranya garam aluminium, kalium klorida, monobasic kalium fosfat, dan natrium klorida.
- d. Penggunaan antibiotik (dalam jumlah sedikit) pada pembuatan vaksin bertujuan untuk mencegah terjadinya kontaminasi bakteri pada kultur sel virus yang sedang dikembangbiakkan. Hal ini ditunjukkan dengan kadar antibiotika yang terdeteksi dalam vaksin sangat rendah, misalnya pada vaksin MMR dan IPV, hanya ada 25  $\mu$ gr neomycin untuk setiap dosis vaksin ( $< 0,000025$  gr). Oleh karena itu seseorang yang alergi terhadap neomycin harus dipantau secara ketat agar timbulnya reaksi alergi setelah vaksinasi dapat ditangani dengan cepat.
- e. Penambahan bahan pengawet pada vaksin bertujuan untuk mencegah pertumbuhan bakteri dan jamur dengan kemasan multidosis. Beberapa jenis bahan pengawet yang umumnya digunakan antara lain thiomersal, formaldehid dan derivat fenol.

Terdapat kemungkinan vaksin bersinggungan dengan babi dalam proses pembuatannya. Dalam hal ini, jika vaksin tidak mengandung bahan dari babi namun di dalam pembuatannya bersinggungan dengan bahan babi, maka ketika dilakukan uji DNA pun tidak akan terdeteksi adanya DNA babi. Inilah yang perlu dikaji untuk memastikan tidak ada pencampuran atau persinggungan dengan babi selama proses pembuatan vaksin.

Mengacu pada fatwa MUI No. 30 tahun 2013 tentang obat dan pengobatan, penggunaan bahan najis atau haram dalam pengobatan hukumnya haram. Dengan demikian jika vaksin terbuat atau menggunakan bahan dari babi pada proses pembuatannya, maka otomatis vaksin tersebut menjadi haram sesuai dengan kaidah ikhtilath. Ikhtilath atau percampuran dengan suatu najis atau haram tidak diperbolehkan dalam produk halal.

Menurut Keputusan Menteri Kesehatan Nomor 9860 Tahun 2020 bahwa pemerintah telah menetapkan enam jenis vaksin Covid-19 yang digunakan di Indonesia, yaitu vaksin Corona Virus Disease 2019 (Covid-19) yang diproduksi oleh PT. Bio Farma (Persero), AstraZeneca, China National Pharmaceutical Group Corporation (Sinopharm), Moderna, Pfizer Inc and BioNTech, dan Sinovac Biotech Ltd.

Dari enam jenis vaksin tersebut hanya vaksin corona sinovac yang mendaftarkan sertifikat halal di Indonesia. Karenanya, tim audit halal hanya memeriksanya yang kemudian ditetapkan hukumnya oleh Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 02 Tahun 2021 bahwa vaksin Covid-19 produksi Sinovac Life Sciences Co Ltd China dan PT Bio Farma (Persero) adalah suci dan halal. Mengacu pada kekhawatiran masyarakat terkait penggunaan beberapa jenis vaksin di Indonesia yang diproduksi negara lain menggunakan beberapa bahan yang berasal dari hewan yang diharamkan, maka melalui Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 menetapkan hukum penggunaan vaksin lainnya, seperti AstraZeneca, adalah dibolehkan (mubah) dengan pertimbangan. Pertama, kondisi kebutuhan yang mendesak (hajjah syar'iyah) yang menduduki kondisi darurat syar'i (dlarurah syar'iyah), Kedua, keterangan dari ahli tentang adanya bahaya (resiko fatal) jika tidak segera dilakukan vaksinasi Covid-19. Ketiga, ketersediaan vaksin Covid-19 yang halal dan suci tidak mencukupi untuk pelaksanaan vaksinasi Covid-19 untuk mewujudkan kekebalan kelompok (herd immunity). Keempat, jaminan keamanan penggunaannya oleh pemerintah. Kelima, ketidakleluasaan dalam memilih vaksin Covid-19 mengingat keterbatasan vaksin yang tersedia.

## F. Penutup

Mikrobiologi dan Bioteknologi sangat berperan penting dalam peradaban manusia. Tidak semua mikroba menjadi sumber penyakit pada tubuh manusia, yang mana sebanyak 70% komposisi mikroba usus di tubuh manusia termasuk mikroba tidak berbahaya, bahkan 20% diantaranya

bermanfaat dan hanya 30% mikroba berbahaya. Mikroba dapat memegang peran penting dalam mempengaruhi kondisi lingkungan usus agar tetap sehat. Mikroba juga dimanfaatkan dalam menghasilkan berbagai produk dan jasa misalnya susu fermentasi, seperti yoghurt, yakult, kefir, keju, alkohol, pengolahan limbah, antibiotik, bahkan enzim mikroba dalam detergen.

Jenis mikroba sangat beraneka ragam di alam. Mikroba dalam bentuk bakteri dan arkhaea terdiri dari 4.760 spesies, algae 40.000 spesies, fungi 72.000 spesies dan virus 5.000 spesies. Semua jenis mikroba tersebut memiliki peran yang besar dalam mempertahankan semua proses kehidupan di bumi, yakni menjaga keberlangsungan aliran energi dan siklus materi.

Peranan bioteknologi diantaranya memudahkan manusia dalam bidang pengobatan, seperti ditemukannya vaksin, antibiotik, dan produksi hormon di luar tubuh manusia. Bioteknologi berperan dalam bidang kesehatan sehingga pengobatan penyakit menjadi lebih mudah dan efektif. Peran bioteknologi dalam lingkungan yaitu membantu pengelolaan kondisi lingkungan dengan melakukan pencegahan ataupun remediasi pencemaran berbasis teknologi, meningkatkan kualitas maupun ketahanan tanaman pangan akan suatu penyakit sehingga menghasilkan tanaman dengan kualitas unggul, dan menciptakan sumber energi yang lebih efisien dan ramah lingkungan.

Penggunaan mikroba untuk proses-proses tradisional, seperti khamir untuk membuat anggur dan roti, bakteri asam laktat untuk yoghurt dan kefir, bakteri asam asetat untuk vinegar, jamur *Aspergillus* sp. untuk kecap, dan jamur *Rhizopus* sp. untuk tempe. Penggunaan mikroba untuk produksi antibiotik, antara lain penisilin oleh jamur *Penicillium* sp., streptomisin oleh *Actinomycetes*, *Streptomyces* sp. Penggunaan mikroba untuk proses-proses baru, misalnya karotenoid dan steroid oleh jamur, asam glutamat oleh mutan *Corynebacterium glutamicum*, pembuatan enzim amilase, proteinase, pektinase, dan lain-lain. Penggunaan mikroba dalam teknik genetika modern, seperti pemindahan gen dari manusia, binatang, atau tumbuhan ke dalam sel mikroba, penghasilan hormon, antigen, antibodi, dan senyawa lain misalnya insulin, interferon, dan lain-lain.

Pemanfaatan bioteknologi sudah sangat luas dan mencakup berbagai bidang salah satunya dalam pemenuhan kebutuhan primer terhadap makanan dan kesehatan. Seiring berkembangnya produk mikrobiologi dengan bioteknologi, penanganan titik kritis kehalalan produk harus selalu dikaji dan diperhatikan. Peradaban manusia tidak terlepas dari perkembangan bioteknologi yang sangat bermanfaat bagi kehidupan umat manusia. Mikrobiologi banyak dimanfaatkan untuk kehidupan manusia, dipadukan dengan perkembangan bioteknologi sehingga hasilnya jauh lebih baik, lebih bervariasi dan lebih berkembang. Terlepas dari itu, pengkajian dan perhatian terhadap titik kritis harus sebanding dengan kemajuan teknologi dan bioteknologi. Hasil-hasil penelitian mengenai titik kritis dari suatu produk yang dimanfaatkan dalam kehidupan sehari-hari khususnya

yang memanfaatkan mikrobiologi dan bioteknologi harus lebih ditingkatkan dan hasilnya disebarluaskan ke berbagai kalangan. Selain itu, masyarakat diharapkan untuk selalu belajar dan memiliki rasa ingin tahu yang tinggi terhadap perubahan dan perkembangan zaman. Sikap kritis serta selalu mencari informasi terbaru akan membantu kita dalam memilih dan memilih produk mikrobiologi berbasis bioteknologi yang halal dan thayib, untuk dapat dimanfaatkan serta memiliki pengaruh yang baik untuk kesehatan tubuh baik jasmani maupun rohani.

## G. Daftar Pustaka

- Adawiyah, A., dkk. (2020). *Analisis Kandungan Zat Kimia Berbahaya dan Bakteri Patogen pada Jajanan Berbahan Olahan Daging di Sekolah Dasar Negeri Kota Bandung*. (IJHS) Indonesian Journal of Halal Science. 1(02): 49–52.
- Amen, O., dkk. (2020). *Penjaminan Mutu dan Kehalalan Produk Olahan Susu*. Jurnal Pangan Halal. 2(1): 42–48.
- Arthawati, S. N., dkk. (2017). *Pendirian Unit Pengolahan Susu Menjadi Kefir Pada Kps Eka Putra Jaya Cikeruh Sumedang Jawa Barat*. Tirtayasa Ekonomika. 12(1): 35.
- Arumsari, I., dkk. (2021). *Penyakit Tidak Menular: Peran Gizi Dan Pangan Halal*. Jakarta: Uhamka Press.
- B., S. (2010). *Usaha Membuat Tempe dan Oncom*. Penebar Swadaya.
- Bartholomaeus A, P. W. (2013). *Committee Task Force on the Use of Mammalian Toxicology Studies in the Safety Assessment of GM Foods. The Use of Whole Food Animal Studies in The Safety Assessment of Genetically Modified Crops: Limitations and Recommendations*. International Food Biotechnology. 43(2): 1-24.
- Barus T, W. L. (2011). *Mikrobiota Dominan dan Perannya dalam Cita Rasa Tape Singkong*. Journal of Biota. 16(2): 354-361.
- Brennan, James G. (2006). *Food Processing Handbook*. Weinheim: Wiley-VCH Verlag GmbH & Co.KGaA.
- Cahyanto, T, dkk. (2020). *Detection of Pork Contamination on Meat-Based Foods at Public Elementary School In Bandung*. AICIS. 1–8.
- Cahyanto, Tri, dan Suryani, Y. (2019). *Deteksi Kandungan DNA Babi pada Bakso Jajanan Anak sekolah Dasar di Kota Bandung dengan Teknik PCR*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung. 1–36.
- Cartika, H. (2016). *Kimia Farmasi*. Kementerian Kesehatan Republik Indonesia.
- Ekawati, I. G. A. (2017). *Produk Fermentasi Tape*. Universitas Udayana.
- Emmawati, A. (2020). *Pengetahuan Bahan dan Proses Pengolahan Pangan Halal*. THP Faperta Unmul.

- Ihatec. (2021). *Titik Kritis Kehalalan Vaksin Virus Covid-19*. Diakses dari Ihatec: <https://ihatec.com/titik-kritis-kehalalan-vaksin/pada> hari Minggu, 18 Juli 2021.
- IP, K. (2009). *Pemanfaatan Mikroorganisme sebagai Probiotik untuk Meningkatkan Produksi Ternak Unggas di Indonesia*. Pengembangan Inovasi Pertanian. 2(3): 177-191.
- Hadi, Fardiaz S. (1990). *Bakteri Asam Laktat dan Peranan dalam Pengawetan Makanan*. Media Teknologi Pangan. 4(4): 73-74.
- Hasanuddin, M., dan Sholeh, A. H. (2019). *Hukum Mengonsumsi Susu Kefir*. LPPOM MUI.
- Hidayat I.R., Kusrahayudan S.M. (2013). *Total Bakteri Asam Laktat, Nilai pH dan Sifat Organoleptik Drink Yoghurt dari Susu Sapi yang Diperkaya dengan Ekstrak Buah Mangga*. Animal Agriculture Journal. 2 (1): 160-167.
- Juhannis, H. (2015). *Kajian Mikroorganisme dan Keterbelakangan Sainstek Umat Islam (Catatan Kecil dari a Non-Biology Specialist)*. Diakses dari Journal Prosiding Seminar Nasional Mikrobiologi Kesehatan dan Lingkungan, ISBN 978-602-72245-0-6.
- Julianto, B., Rossi, E., dan Yusmarini. (2016). *Karakteristik Kimiawi dan Mikrobiologi Kefir Susu Sapi dengan Penambahan Susu Kedelai*. Jom Faperta. 3(1): 1–11.
- Karovicova, J., Kohajdova, Z. (2003). *Lactic Acid Fermented Vegetable Juices*. Horticulture Science. 152-158.
- Kelas Pintar. (2021). *Bioteknologi Dalam Bidang Kedokteran*. Diakses dari Kelas Pintar: <https://www.kelaspintar.id/blog/tips-pintar/bioteknologi-dalam-bidang-kedokteran-9413/pada> hari Minggu, 18 Juli 2021.
- Khazalina, T. (2020). *Saccharomyces cerevisiae dalam Pembuatan Produk Halal Berbasis Bioteknologi Konvensional Dan Rekayasa Genetika*. Journal of Halal Product and Research. 3(2): 88.
- Koswara, S., dkk. (2017). *Produksi Pangan Untuk Industri Rumah Tangga: Tape Ketan*. Badan POM RI.
- Lestanto, U.W. *Sejarah, Ruang Lingkup, dan Perkembangan Mikrobiologi*. Diakses dari Buku Mikrobiologi Hal. 3 Modul 1.
- LPPOM MUI. (2008). *Panduan Umum Sistem Jaminan Halal*. Lembaga Pengkajian Pangan Obat-Obatan dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia.
- LPPOM MUI. (2020). *Vaksin COVID-19, Di Mana Titik Kritis Kehalalannya?* Diakses dari LPPOM MUI: <https://www.halalmui.org/mui14/main/detail/vaksin-covid-19-di-mana-titik-kritis-kehalalannya> pada hari Senin, 19 Juli 2021.
- Maddeppungeng, M. (2018). *Prosedur Vaksinasi*. Fakultas Kedokteran Universitas Hasanuddin.
- Mahmudatussa'adah, A. (2012). *Pangan Halal*. Jur. Pend. Kesejahteraan Keluarga. 1–9.

- Mahmudah, S. (2021). *Sejarah Minuman Keras yang Diharamkan Rasulullah SAW*. Diakses dari OASE: <https://m.oase.id/read/5RmKP3-sejarah-minuman-keras-yang-diharamkan-rasulullah-saw> pada hari Senin, 19 Juli 2021.
- Muhammad, K., dan Andri, F. (2016). *Perspektif Halal Produk Pangan Berbasis Bioproses Mikrobial*. *Journal Reaktor*. 16(3): 147-160.
- Muntikah, dan Razak, M. (2017). *Ilmu Teknologi Pangan*. Kementerian Kesehatan Republik Indonesia.
- Nadhiroh, H. (2018). *Pengaruh Lama Fermentasi dan Konsentrasi Daun Kelor (Moringa oleifera) terhadap Karakteristik Kefir Air Daun Kelor (Moringa oleifera)*. UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.
- Nashrullah, N. (2021). *Mengapa Vaksinasi Covid-19 Perlu Menurut Islam?*. Diakses dari <https://www.republika.co.id/berita/qn264o320/mengapa-vaksinasi-covid19-perlu-menurut-islam-part1> pada hari Senin, 19 Juli 2021.
- Nasution, M. M. (2018). *Vaksinasi dalam Perspektif Islam*. *Forum Pedagogik*. 10(2): 61–70.
- Pelczar, M. J., dan Chan, E. C. S. (2013). *Dasar-Dasar Mikrobiologi. Jilid ke-1*. Jakarta: Penerbit UI Press.
- Pessoa, M.G., dkk. (2019). *Newly Isolated Microorganisms with Potential Application in Biotechnology*. *Biotechnology Advances*. 37(2): 319-339.
- Pramashinta, A., Riska, L., dan Hadiyanto. (2014). *Bioteknologi Pangan: Sejarah, Manfaat dan Potensi Resiko*. *Jurnal Aplikasi Teknologi Pangan*. 3(1): 1-5.
- Priyani, N. (2003). *Sejarah Penemuan Mikroba*. Universitas Sumatera Utara.
- Putri, L. T. (2021). *Analisis Maqāsid Al-Sharī'ah Terhadap Fatwa MUI Nomor 02 Tahun 2021 Tentang Produk Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Life Sciences CO.LTD.China Dan PT. Bio Farma (Persero)*. Jurusan Hukum Ekonomi Syariah Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negri (IAIN) Ponorogo.
- Rachman, S. D., dkk. (2016). *Produksi Penisilin oleh Penicillium chrysogenum L112 dengan Variasi Kecepatan Agitasi Pada Fermentor 1 L*. *Kartika Jurnal Ilmiah Farmasi*. 4(2): 1–6.
- Rauf, F. (2020). *Mengenal Bioteknologi dan Perannya dalam Kehidupan*. Diakses dari <https://blog.edukasystem.com/pengertian-bioteknologi/pada> hari Senin, 19 Juli 2021.
- Rondunuwu, M. R. (2021). *Buku Saku: Tanya Jawab Seputar Vaksinasi Covid-19*. Kementerian Kesehatan Republik Indonesia.
- Ross, R.P., Morgan, S., dan Hill, C. (2002). *Preservation and Fermentation: Past, Present and Future*. *International Journal of Food Microbiology*. 79(1-2): 3-16.
- Sari, I. P., dan Sriwidodo, S. (2020). *Perkembangan Teknologi Terkini dalam Mempercepat Produksi Vaksin COVID-19*. *Majalah Farmasetika*. 5(5): 204.

- Sholeh, A. N. (2015). *Jaminan Halal Produk pada Produk Obat: Kajian Fatwa MUI dan Penyerapannya dalam UU Jaminan Produk Halal*. *Jurnal Syariah*. 3: 70–87.
- Sarwono, B. (2010). *Usaha Membuat Tempe dan Oncom*. Penebar Swadaya.
- S, H.M. (2016). *The Effect of Temperature and Bacterial Growth Phase on Protein Extraction by Means of Electroporation*. *Biochemistry*. 12: 77-82.
- Sudarmaji. (2005). *Analisis Bahaya dan Pengendalian Titik Kritis (Hazard Analysis Critical Control Point)*. *Jurnal Kesehatan Lingkungan*. 1(2).
- Sugimoto, S., dkk. (2007). *The Fibrinolytic Activity of a Novel Protease Derived from a Tempeh Producing Fungus, Fusarium Sp.* *Biosci Biotechnol Biochem*. 71: 2184–2189.
- Sunarlim, N., dan Sutrisno. (2003). *Perkembangan Bioteknologi Pertanian di Indonesia*. *Buletin AgroBio*. 6(1): 1-7.
- Suryani, Y. (2011). *Mikrobiologi Pangan*. Bandung: Batic Press.
- Suryani, Y. (2013). *Optimization of Cassava Waste from Bioethanol Post-Production through Bioactivity Process Consortium of Saccharomyces cerevisiae, Trichoderma viride and Aspergillus niger*. *Asian Economic and Social Society*. 3(4): 154–162.
- Suryani, Y., dkk. (2020). *Mikologi*. Padang: PT. Freeline Cipta Granesia. Hal.75-85.
- Suryani, Y., dan Taupiqurrahman, O. (2021). *Mikrobiologi Dasar*. Bandung: LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Hal. 3-17.
- Urry, L., dkk. (2020). *Campbell Biology Twelfth Edition*. New York: Pearson.
- Wasilah, U., dkk. (2019). *Perkembangan Bioteknologi di Indonesia*. *Rekayasa Journal Science and Technology*. 12(2): 85–90.
- Yasni, S. (2021). *Mengenal Pembuatan Vaksin dan Titik Kritis Kehalalannya*. LPPOM MUI.
- Yoni, A., dkk. (2018). *Identifikasi Resiko Titik Kritis Kehalalan Produk Pangan: Studi Produk Bioteknologi*. *Journal Jurnal Teknologi*. 10(1): 2085-1669.
- Yuniastri, R., Ismawati, I., dan Putri, R. D. (2018). *Mikroorganisme dalam Pangan*. *Jurnal Pertanian Cemara*. 15(2): 15–20.



## Bagian 3

# MODERASI ISLAM, DAKWAH MODERAT DAN KELANGSUNGAN BANGSA

Oleh:

**Prof. Dr. H. Dindin Solahudin, MA., CHRA.**

Guru Besar Ilmu Dakwah Fakultas Dakwah dan Komunikasi  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

### *Abstract*

*This study attempts offering constructive da'wa in building resilience of the nation by way of mainstreaming Islamic moderation (wasatiyyatul islām) through moderate da'wa measures. Wasatiyyatul islām is an authentic character of Islamic teachings that reflects i'tidāl (perpendicular) and istiḳāmah (consistency) upon aṣ-ṣirāth al-mustaḳīm (straight path). So far rightly comprehended, Islam is moderate in nature. Islam with its moderate character should be moderately proselytized. The antonym of moderation is not radicality but extremity instead. Radical da'wa could not be a problem so long it is run within the corridor of moderation. Presenting moderate Islam by extremely radical ways cannot certainly be justified. Extreme da'wa harms Islamic moderation and is against the very teachings of Islam. Islamic moderation necessitates the umma to moderately practice Islamic teachings. Moderate da'wa socializes Islam to be practiced in moderate mode. Religious moderation serves as an important social capital for national resilience.*

### Abstrak

Kajian ini mencoba menawarkan dakwah konstruktif membangun ketahanan bangsa dengan mengetengahkan moderasi Islam (*wasatīyyatul islām*) melalui rangkaian dakwah moderat. *Wasatīyyatul Islām* merupakan watak otentik syariat Islam yang merefleksikan *i'tidāl* (ketegaklurusan) dan *istiqāmah* (konsistensi) pada *aṣ-ṣirāth al-mustaqīm* (jalan lurus). Sejauh dipahami dalam koridor kebenaran, Islam itu sejatinya berwatak moderat. Islam dengan watak *wasatīyyah*-nya seyogianya didakwahkan secara moderat pula. *Muqābalaḥ* moderasi bukanlah radikalitas melainkan ekstremitas. Dakwah radikal tidak masalah sejauh *istiqāmah* dalam koridor moderasi. Mendakwahkan Islam yang moderat secara radikal ekstrem tentu saja tidak bisa dibenarkan. Dakwah ekstrem mencederai moderasi Islam dan bertentangan dengan syariat Islam itu sendiri. Moderasi Islam meniscayakan umatnya untuk mempraktikkan syariat Islam secara moderat. Dakwah moderat mensosialisasikan Islam untuk diamalkan oleh umatnya secara moderat. Moderasi beragama menjadi modal sosial penting bagi ketahanan bangsa.

## A. Pendahuluan

Mengapa gerangan dalam Al-Qur'an (Q.S. An-Nisa [4]:171, Q.S. Al-Maidah [5]:77) Tuhan memandang perlu dua kali mengingatkan kaum Ahli Kitab untuk berlaku moderat dalam mengamalkan agama? Ini menunjukkan betapa penting moderasi beragama sebagai bentuk ekspresi beragama yang benar di dataran *aṣ-ṣirāth al-mustaqīm*. Tidak berlebihan bila Imam Nawawi, merujuk hadis riwayat Bukhari (5:2373) dan Muslim (4:2169), mengatakan, “والسداد والصواب، وهو بين الإفراط والتفريط، فلا تغلوا ولا تقصروا” Ini berarti moderasi Islam itu adalah kebenaran Islam itu sendiri. Tepat pula bila Yusuf Qaradawi mendasari bukunya mengenai moderasi Islam dengan ayat enam surah *al-Fātihah* (tt.:1).

Moderasi Islam seyogianyalah didakwahkan secara moderat. Karena moderasi Islam itu sejatinya kebenaran Islam, dakwah yang benar juga tentu saja hanya dakwah yang moderat. Dakwah yang moderat itulah dakwah yang benar. Dakwah yang moderat itu adalah dakwah yang bernafaskan ruh Islam dan bergerak secara berjalin-kelindan dengan pancacita syariat Islam alias *maqāsid asy-syar'i al-khamasyah*. Dakwah moderat menyasar segala pranata demi menjamin sustainability bangsa.

Menyimpang dari jalan lurus agama, yakni moderasi agama, suatu bangsa terancam punah. Sejarah kemanusiaan menunjukkan, sabda Nabi Muhammad Saw., (Sunan Nasai 5:278 dan Sunan Ibnu Majah 2:1008) bahwa kebinasaan masyarakat terdahulu tiada lain kecuali disebabkan praktik beragama yang ekstrem. Untuk mempertahankan kelangsungan hidup, suatu bangsa tidak memiliki pilihan selain mempraktikkan moderasi beragama.

Tulisan pendek ini mencoba menemukan kepastian makna moderasi Islam, bentuk dakwah moderat, dan variasi moderasi beragama. Sambil mengarah ke sana, artikel ini juga mencoba mengoreksi pemaknaan salah dan penyalahgunaan moderasi beragama.

## B. Moderasi dalam Pandangan Islam

Moderasi itu bermakna kemoderatan bukan memoderatkan (moderatisasi). Moderasi Islam bermakna wajah kemoderatan Islam dan moderasi beragama berarti kemoderatan praktik beragama. Moderatisasi Islam tidak perlu dilakukan karena Islam sudah moderat adanya. Moderasi Islam perlu diterangkan dan disosialisasikan mengingat tidak sedikit orang belum memahaminya atau memahaminya tidak semestinya. Sementara itu, moderatisasi beragama perlu dilakukan atas praktik beragama yang ekstrem. Lawan (*al-Muqābalah*) moderasi (*al-Wasathiyah*) itu bukan radikalitas (baca: kekerasan, sebagaimana pemahaman publik) melainkan ekstremitas (*al-Tatharuf, al-Ghuluw, al-Thugyānu, al-Ifrāth*). Maka, moderasi tidak bisa secara langsung diperhadapkan dengan radikalitas melainkan dengan ekstremitas dalam segala bentuknya. Dengan kata lain, di satu sisi ada moderasi beragama dan di sisi lain ada ekstremitas beragama yang menuntut upaya moderatisasi. Mengapa terjadi ekstremitas beragama?

Setiap Muslim berupaya keras untuk menjadi hamba Allah sejati. Sebab itu, gairah ibadah, secara ritual dan spiritual, setiap Muslim terus meningkat hingga mencapai titik kulminasi tertinggi. Ini bisa beresiko pada ekstremitas berlebihan dalam bentuk *ifrāth* atau, sebaliknya, pada ekstremitas berkekurangan dalam bentuk *tafrīth* bila seorang Muslim mencapai titik jenuh dalam beribadah.

Ekstremitas berlebihan dalam bentuk *ifrāth* dikonsepsikan sebagai praktik peribadatan ritual dan spiritual yang melampaui kemampuan, kesiapan, dan stamina spiritual individu. Begitu bersemangatnya seseorang melakukan suatu aktivitas peribadatan sampai-sampai ia lupa diri tenggelam *asyik-ma'syuk* dalam ritual ibadah di luar kebutuhan dan kemampuan dirinya. Ibarat makan berlebihan di atas porsi kewajaran, orang akan mengalami kekenyangan (Sunda: *kamerkaan*) sehingga menyebabkan ketidakseimbangan bahkan menimbulkan sejumlah penyakit bagi tubuhnya.

Praktik ibadah yang berlebihan itu mencederai standar keistikomahan. Al-Qur'an menjelaskan,

فَاسْتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Artinya:

“Bersikap istikomahlah sebagaimana engkau dan orang yang bertobat bersamamu diperintahkan. Janganlah melewati batas-batas kewajaran, sesungguhnya Allah maha melihat atas apa yang kalian kerjakan.” (Q.S. Hud [11]:112).

Melalui isyarat tegas ayat tersebut, Allah menghendaki kita berlaku *istiqāmah* tanpa *ketāgutan* (berkelebihan melewati standar kewajaran). *Tāghut* adalah melampaui keseimbangan pada batas-batas segala sesuatu dan standar-standarnya, yakni melewati batas yang disyariatkan dan ekstrem berlebihan

إفراط الاعتدال في حدود الأشياء ومقاديرها أي مجاوزة الحد  
المشروع والغلو

Menafsirkan ayat di atas, Ibnu Jarir mengatakan

فبَيِّنُ أَنَّ السَّتْقَامَةَ بَعْدَ الطَّغْيَانِ وَهُوَ مَجَاوِزَةُ الْحَدِّ وَالْمَقْصُودُ مِنَ الْعَبْدِ السَّتْقَامَةُ وَهِيَ السَّدَادُ ۞ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهَا فَالْمُقَارَبَةُ. وَقَالَ (النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «سَيِّدُوا وَقَارِبُوا») الْحَدِيثُ

*Artinya:*

Maka Allah menjelaskan bahwa *istikomah* itu dengan tanpa *ṭughyān*, yakni melewati batas. Perilaku yang Allah maksudkan dari seorang hamba adalah *istiqāmah*, yakni konsisten pada kebenaran secara tepat (دَادِسَل). Kalau tidak mampu secara tepat, setidaknya mendekati kebenaran. Nabi Muhammad saw bersabda, ‘beragamalah secara tepat dan benar atau, sekurang-kurangnya, mendekati kebenaran.

Imam Nawawi berpendapat, السَّدَادُ itulah yang benar, yaitu status antara berlebihan *al-ifrāth* dan berkekurangan (*al-tafrīth*). Maka, lanjut Nawawi, “Janganlah ekstrem berlebihan dan jangan pula ekstrem berkekurangan (*falā taghlū walā taqshurū*)” (Ibn Alan, Jilid II, tt.:291-292). Auza’i berpikir, “Setiap amal yang Allah perintahkan selalu dihadang oleh setan dengan dua kemungkinan buruk, dan ia tidak peduli yang penting salah satunya menimpa manusia: ekstrem maksimalis (*al-ghuluw*) atau ekstrem minimalis (*al-taqshīr*). Pada tingkat tertentu, ekstremitas cenderung mengarah pada sikap makar perlawanan (*al-baghiy*) dan permusuhan (*al-‘udwān*) (Sa’dawy, tt.:39).

Sikap ekstrem itu, baik ekstrem kanan yang berlebihan maupun ekstrem kiri yang berkekurangan, selalu beresiko pada sikap ekstrem lanjutan. Kaum ekstrem kanan cenderung terjebak pada sikap pengafiran (*al-takfīr*), yakni gampang menuding orang yang bermaksiat dan berdosa sebagai kafir, tidak beriman, atau zindik. Sebaliknya, kaum ekstrem kiri cenderung gampang menyetigma orang yang beribadah secara maksimal sebagai radikal ekstrem. Kedua kelompok ekstrem itu tentu saja mencederai moderasi ibadah.

Sangat jelas dan tegas pada hadits di atas, ekstremitas dakwah merupakan biang-keladi keterpurukan dan kehancuran masyarakat agama-agama sebelum Islam. Sejarah kelam masyarakat terdahulu itu mengisyaratkan dengan jelas bahwa kaum ekstremis dan kelompok sempalan terkadang

lebih merugikan citra agama dan membahayakan masa depannya ketimbang kaum pemaksiat (*al-'āshūn*) dan pendosa (*al-fājirūn*) di kalangan nasionalis. Belajar dari kearifan sejarah ini, kita mengkritik kaum ultra nasionalis Arab yang menghendaki nasionalisme sekuler, mengakui kehebatan Islam namun menolak menjadikannya sebagai sumber hukum tertinggi. Hanya nasionalisme moderat yang cocok bagi Arab dan bisa bersanding bahkan menyatu dengan Islam yang didakwahkan secara moderat (Platzdasch 2009: 102, 153-4).

Pandangan moderat didasarkan pada pemikiran mengenai kemestian perpaduan akal-hati dalam keberislaman. Akal pikiran, dengan potensi penalaran logisnya, ditempatkan pada posisi terhormat dalam kerangka keberislaman. Maka, kelompok yang mengenyampingkan *al-ra'yu* dapat dipandang sebagai orang-orang bodoh dan malas yang akibat kebodohan dan kemalasannya citra Islam memburuk. Islam dipandang sebelah mata sebagai agama yang tidak rasional dan tidak kondusif bagi tradisi akademik dan pengembangan keilmuan. Al-Qur'an (Q.S. Al-Ra'du [13]:22-24) mengungkap, penduduk surga kelak adalah orang-orang berakal (*ulul albab*) dan bukan orang-orang malas berpikir. Seyogianya kita meletakkan akal yang kritis dan jernih sebagai syarat pertama yang harus dimiliki seorang *dā'i*, karena hanya dengan modal inilah setiap juru dakwah dapat berpikir dan bertindak moderat dalam kiprah dakwahnya (Gazali, tt:4-9 dan Nurudin, tt.:46).

Atas dasar itu, umat Islam perlu melakukan penyegaran dan perluasan wawasan keilmuannya, pada tingkat rasio, sambil tetap mengasah ketajaman rasa dan kematangan sikap. Termasuk dalam kaitan ini diperlukan upaya penafsiran modern atas karya-karya klasik para ulama *Salaf*. Sebagai misal, terhadap legasi intelektual-spiritual Islam yang terkandung dalam *al-Hikām* karya Ibnu Athaillah alSakandari, Syaikh Gazālī memberikan penjelasan (*syarh*) yang dinamis dalam gaya bahasa modern. Ibnu Athaillah berkata:

أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس وأصل كل طاعة  
ويقظة وعفة عدم الرضا عنها

*Artinya:*

“Pangkal segala bentuk ‘kemaksiatan, kelengahan, dan syahwat adalah rasa rela atas tuntutan nafsu diri sendiri. Sebaliknya, sumber dari segala bentuk ketaatan, kesadaran, maupun iffah adalah rasa tidak pernah rela atas tarikan nafsu diri sendiri.” (Gazālī, tt.:65-77-8 dan Qardhawi, tt.:102)

Empat konsep inti di atas dijabarkan secara seksama dalam setiap ritus peribadatan. Spiritualitas Islam yang bersifat utuh menyeluruh dan universal senantiasa menjiwai seluruh bagian prosesi peribadatan serta tetap merefleksikan standar moderasi pada setiap ritusnya. Ritus salat, misalnya, berlangsung secara moderat dan dinamikanya tidak keluar dari koridor

moderasi beragama. Begitu juga semua ritus peribadatan puasa, zakat, dan haji, semua itu berjalan secara berjalalin kelindan dengan prinsip-prinsip dan konsep inti moderasi.

Prinsip moderasi sebagai pengejawantahan apa yang disebut dengan *al-shirāth al-mustaqīm* itu kemudian merepresentasikan tiga pilar agama: *īmān* dengan enam rukunnya, *islām* dengan lima rukunnya, dan *ihsān* dengan dua seginya. Target utama moderasi Islam dalam konteks ibadah adalah perwujudan kesalehan personal, kesalehan sosial, dan pelembagaan *khairu ummah*. Soko guru *khairu ummah* meliputi tiga tonggak bangunan sosial ideal, yakni ilmu pengetahuan dan teknologi, kesejahteraan sosio-ekonomi, dan kerukunan sosial atau harmoni. *Khairu ummah* sebagai *ultimate goal* peribadatan Islam itu hanya mungkin tercapai bila setiap Muslim menunjukkan konformitas terhadap prinsip dan konsep inti moderasi Islam. Pendek kata, *khairu ummah* hanya bisa terwujud oleh umat yang moderat yang konsisten pada jalan yang lurus, yakni jalan yang tidak *oleng* ke kanan atau ke kiri alias moderat.

### C. Problematika Dakwah

Problema dakwah itu terhitung merata di semua lini dan sektor, di semua domain dan area dakwah. Laksana penyakit demam *al-humā*, problema dakwah itu terasa di semua organ dakwah, nyaris tanpa kecuali. Demikian buruk citra dakwah Islam di pentas dunia, sampai Graham E. Fuller melihat—untuk tidak dikatakan membuat—sebuah hayalan kalangan luar Islam yang mengandaikan sebuah tatanan dunia damai yang tanpa Islam (*a world without Islam*). (Graham E. Fuller, 2010:267 dan 287). Tentu saja ini merupakan sebuah ironi menyakitkan di tengah upaya para juru dakwah Islam untuk turut berperan-serta menata suatu *world order* berkeadaban sebagai pusat kehidupan *civilized societies* (masyarakat madani) seperti kehendak Islam. (Azra, 1999).

Bagi para *dā'i*, sinyalemen Fuller di atas sepatutnya dimaknai sebagai suatu isyarat nyata bahwa mereka menderita sejumlah problema di dalam tubuhnya sendiri. Pun demikian bagi sekalian *mad'uw*, paparan Fuller merupakan sinyal penting bagi kesadaran masyarakat Islam atas setiap problema yang mewabah di tengah masyarakat Islam, sejak kemiskinan, kebodohan, kemalasan, dan segala bentuk keterbelakangan. Di dataran subjek dakwah, Fathī Yakan dalam *Musykilāt ad-Da'wah wa ad-Dā'iyah*, (169-211), misalnya, melihat para *dā'i* menderita beragam penyakit yang tidak memberinya peluang untuk menunaikan dakwah secara efektif dan efisien (*balīgh*). Pesan-pesan dakwah tidak dapat tersampaikan (*conveyed*) dengan baik kepada target dakwahnya, sehingga angka kualitas *tablīgh* menjadi amat rendah. Yakan mengelompokkan dua kategori problema

dakwah sebagai الأمراض التنظيمية (penyakit organisasional-manajerial) dan الأمراض النفسية (penyakit psikologis-personal). Penyakit organisasional, hemat Yakan, meliputi kerendahan komitmen terhadap musyawarah dan kelemahan kepemimpinan (القيادة الجماعية), dua penyakit yang membuat masyarakat dakwah menjadi rapuh pada tingkat organisasi sosial. Sementara penyakit kepribadian meliputi kebebalaan (tidak menyadari aib sendiri), arogansi, rendah ketaatan kepada Tuhan, perpecahan, dan ekstremisme (التفريط/الإفراط).

Sebenarnya, penyakit الإفراط (ketaatan berlebihan) dan التفريط (pengabaian berlebihan) ini lebih menyangkut ritus-ritus peribadatan. Namun, Yakan yakin bahwa pola-pola ekstrem dalam *'ibādah* itu berbanding lurus dengan sikap-sikap ekstrem dalam *mu'āmalah*. Tidak mengejutkan bila Yakan berpendapat bahwa ekstremisme dalam konteks peribadatan itu telah mengantarkan para praktiknya untuk lebih menempuh, bila ia memainkan peran sebagai *dā'i*, garis keras dalam jejak-langkah dakwahnya.

Para juru dakwah Islam menderita dua kelemahan akademis sekaligus. Di satu pihak, mereka mengalami pendangkalan ilmu-ilmu keislaman, sehingga mereka tidak cukup menguasai ilmu-ilmu dasar kewahyuan, terutama menyangkut Al-Qur'an dan Hadis. Akibatnya, ajaran dan nilai-nilai Islam sebagai materi dakwah tidak bisa dikomunikasikan dengan baik, sebab bagaimana mungkin mereka menyampaikan suatu pesan yang tidak terkuasai dengan baik. Di pihak lain, para *dā'i* juga tidak memiliki kapasitas yang baik dalam ilmu-ilmu sosial kemasyarakatan yang dibutuhkan untuk menopang profesinya sebagai juru dakwah (Syaikh Gazali, tt:157-163).

Kecenderungan para *dā'i* untuk terlalu mudah menerima dan menyiarkan riwayatriwayat yang tidak bisa dipertanggungjawabkan kebenarannya merupakan salah satu contoh kelemahan tadi. Ini merupakan akibat langsung dari inkapabilitas mereka dalam menangkap petunjuk Alquran sebagai sumber hukum pertama dalam Islam. Syaikh Gazālī (tt.:130) melihat bahwa seorang ahli fikih tidak boleh serta-merta menerima hadis *ṣahīh* sekalipun tanpa berbasis pada Alquran. Fakta menunjukkan tidak sedikit juru dakwah, yang secara ekstrem berorientasi fikih, tidak memiliki kapasitas yang memadai dalam pemahaman Alquran. Celaknya, mereka cenderung menerima begitu saja hadishadis yang nilainya di bawah *ṣahīh*. Padahal, hadis *ṣahīh* pun semestinya diterima secara kritis, baik *matan*-nya maupun konteksnya, atau bahkan perlu diperbandingkan dengan praktik-praktik nabi yang lebih bersifat *amali*.

Deskripsi Islam seharusnya bersumber pada Alquran dan Sunnah, yang pertama adalah Alquran dan baru kemudian Sunnah. Sunnah dengan *sanad* mutawatir mendapat prioritas pertama daripada hadis *ṣahīh*. Adapun riwayatriwayat *da'if* hanya boleh dipahami oleh orang yang *rāsikh* (mendalam) pengetahuannya. Tanpa itu, muncullah sejumlah *dā'i* yang menyuarakan gambarangambaran buruk tentang konsep dakwah Islam dalam masalah sosial yang memiliki pengaruh besar. Misalnya, Gazālī mencontohkan, ada

tiga orang *dā'i* mendakwahkan konsep gender berdasar kisah Ali r.a. dengan menulis seperti berikut:

Ali r.a. berkata, 'Tidakkah kalian malu karena tidak memiliki lagi rasa cemburu? Perempuan kalian meninggalkan kalian sehingga bergaul dengan laki-laki; ia melihat laki-laki dan laki-laki juga melihatnya.' Dahulu para sahabat menutup jendela-jendela dan lubang-lubang yang ada pada dinding rumah mereka agar para wanita tidak punya kesempatan mengintip laki-laki lewat lubang itu, dan demikian pula sebaliknya. Satu waktu sahabat Muadz bin Jabal memergoki istrinya mengintip lewat lubang. Muadz lalu memukul istrinya. Ternyata tindakan Muadz tersebut disetujui oleh Nabi Saw. Ali ra pernah berkata: 'Tutuplah pandangan mereka itu dengan *hijab* karena bagi mereka *hijab* yang ketat itu lebih baik daripada tuduhan yang tidak berdasar. Bila kamu sanggup mereka itu tidak sampai mengenal siapapun kecuali kami, lakukanlah! Hijab adalah benteng kokoh tempat wanita berlindung dari hantaman keraguraguan dan tuduhan. Karena itu, berada dalam rumah lebih baik dan lebih selamat bagi wanita. (Syaikh Ghazali, tt:158).

Gazālī berpendapat, semua pernyataan di atas adalah bualan belaka dan tidak pantas diacukan kepada Rasul Saw. maupun kepada sahabatsahabatnya. Kisah-kisah kenabian yang dijadikan dasar pemikiran ketiga ulama tersebut tampak jelas bertentangan dengan riwayat-riwayat *mutawatir* yang menceritakan bahwa para wanita pergi ke masjid Nabi sejak subuh hingga waktu isya. Mereka melihat laki-laki dan laki-laki pun melihat mereka, tapi mereka tetap menundukkan pandangan sesuai perintah Allah dan RasulNya. Islam tidak pernah menyuruh umatnya untuk tidak melihat lawan jenis melainkan memerintahkan mereka agar menundukkan pandangan-nya. Imam Bukhari, kutip Gazālī, juga mengabarkan seorang wanita berkeinginan kuat untuk turut-serta berjihad di jalan Allah dengan menumpang kapal laut. Sahabat wanita itu meminta Rasulullah Saw. berdoa kepada Allah agar niatnya itu dikabulkan. Rasul kemudian mengabulkan, menenangkan, dan memberinya kabar gembira surga sebagai balasan bagi tekadnya.

Ini juga terkait dengan persoalan metodologi dakwah. Bagi Gazālī (tt:55), fakta kerendahan kapasitas dan inkapabilitas para juru dakwah ihwal metodologi dakwah memang menjadi penyebab utama dakwah cenderung tidak moderat. Saat dakwah Islam membutuhkan tenaga dakwah yang berkapasitas, ternyata terdapat

أناس يشتغلون بالدعوة لا فقه لهم ولا دراية يسيئون إلى هذا الدين ولا يحسنون ● وفيهم من يمزج قصوره بالاستعلاء ولمز الآخرين. وقد تطور هذا القصور فرأيت بين أشباه المتعلمين ناسا

يتصورون الإسلام يُحد من جهاته الأربع بلحية في وجه الرجل ونقاب على وجه المرأة ورفض للتصوير ولو على ورقة ❁ ورفض للغناء والموسيقى ولو في مناسبات شريفة وبكلمات لطيفة. ولا أريد تقرير حكم معين في أشباه هذه الأمور ❁ وإنما أريد ألا تعدو قدرها وألا يظنها أصحابها ذروة الدين وسنامه ❁ وهي شئون فرعية محدودة ❁ يعتبر القتال من أجلها قضاءً على الإسلام وتمزيقاً لأمته

*Artinya:*

“Sejumlah orang yang aktif berdakwah tanpa pemahaman dan keahlian dakwah [yang memadai]. Mereka lebih memperburuk [cetak miring dari penulis untuk penekanan] citra agama [Islam] ini alih-alih melakukan kebaikan baginya. Ada juga, di antara mereka, *dā’i* yang membungkus kekurangannya dengan meninggikan diri sambil merendahkan orang lain. Kekurangan itu tetap berkembang sehingga saya melihat sejumlah orang yang tampaknya terpelajar mengonsepsikan Islam sebagai dibatasi dari keempat arahnya dengan jenggot di wajah lelaki, cadar di muka wanita, menolak berfoto meski di atas kertas, menentang nyanyian dan musik meski pada acara-acara yang baik dan dengan kata-kata yang lembut. Saya tidak bersedia menetapkan hukum tertentu untuk kasus-kasus seperti ini. Saya hanya ingin [hal-hal kecil] itu tidak melewati kadar [kepentingan]-nya dan hendaknya eksponennya tidak memandang itu sebagai puncak urusan dan bagian penting agama ini. Itu adalah urusan *furu’iyyah* terbatas. Berperang demi membela [urusan-urusan kecil semacam] itu dianggap sebagai [suatu tindakan] mencederai Islam dan merobek-robek umatnya.”

Juru dakwah yang tidak memiliki kapasitas materi keislaman dan metodologi kedakwaan yang memadai cenderung disinsentif terhadap moderasi Islam. Langkah-langkahnya tidak menjadi ‘jasa’ baik (الإحسان) bagi Islam melainkan menjadi ‘getah’ yang menistakan (الإساءة) Islam. Mereka, sadar atau tidak, telah membuat penampilan Islam sebagai sebuah agama berwajah beringas dan seram (دين دميم الوجه), yang membuat orang takut alih-alih tertarik terhadap Islam.

Para «*dā’i*” macam ini tidak sedang mengkonstruksi Islam karena langkah-langkah mereka tidak bermakna konstruktif bagi bangunan masyarakat Islam. Syaikh Ghazali (tt.:194) memandang mereka justru meratakan jalan kesengsaraan umat dan mengesahkan berbagai situasi timpang di tengah masyarakat Islam yang semestinya merupakan خير أمة ini. Mereka mendukung dan memperparah sistem yang telah menyimpang ini dengan mengeluarkan fatwafatwa yang tidak relevan. Mereka jugalah yang menyebarkan di tengah umat ini pemikiran yang kacau sehingga para pendukung Marxisme seperti mendapat bukti-bukti pembenaran untuk berteriak lantang “Agama adalah candu masyarakat!” Kekacauan pola pikir masyarakat dalam memahami

dan mempraktikkan Islam telah memojokkan Islam pada posisi yang tidak lagi penting dalam kehidupan sosial bahkan menjadi semacam penghambat kemajuan.

Para *dā'i* di negeri ini cenderung tidak menjalankan fungsinya dengan baik. Gazālī, misalnya, menulis,

أما في الشرق الإسلامي الآن فالدين ذريعة للصمت عما يجب  
الصراخ في وجهه ● ووسيلة للركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه ●  
ودعامة لأنظمة هي منذ قرون علة التأخر والانحلال. والدين أبعد  
ما نتصور

*Artinya:*

Adapun di dunia Islam Timur kontemporer, agama tiba-tiba menjadi media untuk tinggal diam dari apa yang seharusnya disuarakan di hadapannya dan menjadi media untuk cenderung pada sesuatu yang tidak patut. Agama juga menjadi penopang sistem-sistem yang sejak berabad-abad telah menjadi penyebab keterbelakangan dan keterpurukan. Agama [tepatnya, dakwah] sudah sedemikian jauh dari apa yang kita konsepsikan...

Dunia dakwah Islam mengalami kemerosotan akibat ulah segelintir juru dakwah ekstrem. Ada sejumlah pegiat dakwah yang sakit, yang mengaku sedang bertindak dan berbuat demi, atas nama, dan untuk agama, padahal sesungguhnya mereka tidak melakukan apa-apa selain melakukan penistaan atas agamanya. Pelajaran pentingnya, keikhlasan saja tidak cukup untuk meninggikan agama, melainkan harus juga ditopang oleh wawasan yang memadai. Para juru dakwah sejenis itu bertanggung jawab atas kemunculan penguasa culas dan rakyat yang bejat (Syaiikh Ghazali, tt: 131-132).

Tidak setiap pegiat dakwah memenuhi kualifikasi untuk menjadi seorang *dā'i* sejati. Bisa jadi seseorang memiliki cukup kualifikasi untuk menjadi seorang ulama besar, tapi ia bukanlah seorang *dā'i*. Terdapat sejumlah kriteria kelayakan seorang *dā'i* yang tidak serta-merta dipunyai oleh para cendekiawan dan akademisi. Para *dā'i* sendiri tidak berada pada tingkat kelayakan yang sama sekaitan dengan kualifikasi termaksud. Kriteria terpenting bagi seorang juru dakwah, sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an (Q.S. Al-Baqarah [2]: 269; QS. An-Nahl [16]:125; QS. Yūsof [12]: 108), adalah pemikiran yang ilmiah dan jernih. Akal seperti inilah yang mampu memungsikan segala bacaan dan pengalamannya untuk berkhidmat kepada dakwah, baik berupa bacaan keagamaan, bacaan kesusastraan, ataupun bacaan serba ilmu pengetahuan. Akal seperti ini pulalah yang sanggup memungsikan sejarah, realitas, dan seluruh pengetahuan, untuk mendukung kelestarian *risālah* dan keberlangsungan dakwah (Syaiikh Ghazali, tt:109). Keteguhan pada prinsip rasional ini membuat seorang *dā'i* menjadi berkarakter dan tidak mudah meninggalkan apa yang dianggapnya benar

sekadar untuk menyenangkan hati orang lain, atau bahkan meninggalkan *ijtihad* untuk kemudian bertaklid. Sikap-sikap semacam itu bertentangan dengan akal dan agama sekaligus (Qahtany, tt.78).

## D. Dakwah Moderat

Setiap penyuar dakwah seyogianya bersikap terbuka dan *siger-tengah* (متوسط) untuk kemudian menghargai semua pemikiran dan praktik dakwah, yang menjadi kecenderungan Islam yang benar (الاسلام الحق) dan akal yang sehat (العقل السليم). Sikap terbuka dan moderat ini didasarkan pada pemikiran bahwa, *pertama*, Islam yang benar pasti tidak akan bertentangan dengan apa yang dipikirkan akal manusia, dengan segala kemajuan ilmu pengetahuan dan peradabannya, dan, *kedua*, akal yang sehat pasti tidak akan berbenturan dengan apa yang dikehendaki oleh Islam yang benar, sebuah agama yang semestinya melahirkan masyarakat model (خير أمة) bukan masyarakat terbelakang (المتخلف) yang berkerumun di Dunia Ketiga (العالم الثالث) yang sangat bergantung kepada dunia maju (الفقير الى عون أصحاب الحضارات المتقدمة) (Ghazali, tt.:154-5).

Dalam keadaan terpuruk, umat Islam seharusnya bersikap terbuka dan tidak merasa segan 'belajar' dari setiap kemajuan yang telah diraih pihak lain. Ini semata-mata merupakan konsekuensi logis dari keadaan umat Islam yang memang terbelakang dan dalam posisi amat membutuhkan uluran tangan pihak luar. Menunjukkan hasil pengamatannya atas kondisi umat Islam, Ghazālī menulis:

أما أمتنا المترامية الأطراف بين المحيطين الكبيرين فهي في عرف المحافل الدولية مجموعات من العالم الثالث ● العالم المتخلف الفقير الى عون أصحاب الحضارات المتقدمة إن هذه الأمة ليست ما صنع الاسلام الحق ● لأن الاسلام الحق صنع خير أمة أخرجت للناس ● أي صنع الأمة الأولى في العالم ● لا أمة الدرجة الثالثة أو الثانية.

Masyarakat Islam, yang centang-perenang dan terkepung kekuatan-kekuatan besar yang mengitarinya, merupakan kumpulan negeri-negeri Dunia Ketiga dalam konstalasi percaturan internasional, suatu dunia terbelakang yang teramat membutuhkan bantuan negara-negara pemilik peradaban maju. Sesungguhnya umat semacam ini bukanlah produk Islam yang benar, sebab Islam yang benar hanya memproduksi suatu masyarakat model yang ditampilkan bagi sekalian manusia. Dengan kata lain, Islam yang benar pasti mencetak masyarakat unggulan di dunia, bukan masyarakat kelas tiga atau kelas dua.

Melanjutkan kebudayaan dan peradaban zaman keemasan umat Islam di abad-abad pertengahan, kemajuan Barat itu tiada lain kecuali 'kekayaan' umat Islam yang pernah hilang. Tidak ada alasan yang memadai bagi umat Islam untuk merasa enggan dan malu memungut hikmah miliknya yang telah dimanfaatkan dan dikembangkan oleh orang lain (Ghazali, tt.183). Dalam kesadaran ini, penting segera dicatat bahwa kesiapan mengambil pelajaran dari Barat itu tidak serta-merta berarti mengabaikan Islam normatif.

والسلام الذي نطلب من هؤلاء أن يعودوا إليه إسلام نظري تصوره  
أقلام الكتاب وأفواه الخطباء الذين أحسنوا فهمه من ينابيعه النقية

Model Islam, yang kita mengimbau umat Islam untuk bergerak kembali ke sana, adalah Islam teoretis-normatif sebagaimana dikonsepsikan oleh pena para ulama penulis dan lisan para ulama penceramah yang memiliki pemahaman yang baik mengacu pada sumber-sumber ajaran Islam yang bersih.

Imbauan untuk belajar dari negeri maju itu tidak terletak pada suatu kutub ekstrem, melainkan tetap berada dalam koridor Islam moderat. Fanatisme untuk bersikukuh dengan sumber-sumber Islam normatif dari khazanah internal ajaran Islam belaka tidak akan memberi peluang kemajuan bagi umat Islam. Pada saat bersamaan, fanatisme untuk secara terlampau liberal merujuk pada sumber-sumber luar, dengan risiko mencederai atau sekurang-kurangnya mengabaikan khazanah Islam, juga merupakan eksrem lain (Syaikh Gazālī, tt:136).

Tidak sepakat atas tipikal dakwah ekstrem, Syaikh Gazālī pernah mendapat gugatan pedas dari seorang Islamis muda. Pemuda itu, kisah Gazālī (tt.:64), berkata lantang: "Anda menuduh kami sebagai ekstrem. Tapi, mengapa Anda tidak menjelaskan kubu ekstrem lain. *Kan* kita bisa mendiskusikannya apakah kubu lain itu moderat atau ekstrem!" Lalu pemuda itu menyebut nama tokoh Islam yang dianggapnya merepresentasikan kubu lain itu. Gazālī berkata: "Beliau itu *kan* sudah bertahun-tahun meninggal. Beliau sudah banyak beramal. Semoga Allah merahmatinya." Aktivis muda itu berteriak:

Tidak! Dia tidak mendapat rahmat Allah, tidak juga ampunan-Nya. Andai pun Rasulullah Saw. memohonkan ampunan-Nya, pasti tidak akan diterima. Bukankah Tuan sudah membaca firman Allah Swt., kepada Nabi-Nya dalam urusan seperti ini:

اِسْتَعْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ  
اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِاَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ  
لِلْفٰسِقِيْنَ

*Artinya:*

Engkau mintakan ampunan bagi mereka atau tidak engkau mintakan ampunan (sama saja). Walaupun engkau memintakan ampunan bagi mereka tujuh puluh kali (begitu seringnya), Allah tidak akan mengampuni mereka. Demikian itu karena mereka kafir kepada Allah dan Rasul-Nya. Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang fasik.” (QS. At-Taubah [9]:80).

Gazālī (tt.: 64-5) mengaku sebenarnya ia enggan meladeni pemuda aktivis ekstrem ini dalam dialog yang disebut Gazālī sebagai dialog kasar (حوار قاس). Ia, sebab itu, mencoba mengalihkan pembicaraan, namun pemuda itu terus saja *nyerocos* (بهدر) begini:

“Apa pendapat Anda tentang orang yang menghinakan bangsa Arab dan memuliakan Yahudi? Apa pendapat Anda mengenai orang yang mencampakkan hukum syariat, melemahkan posisi Islam, memecah kelompok-kelompok umat Islam, atau memberangus aktivitasnya, membunuh ratusan Muslim secara keji di berbagai penjara, menyiksa ribuan lainnya secara mengerikan, menghinakan orang yang memuliakan Allah, memuliakan orang yang merendahkan Allah, dan meninggal dunia setelah ia membuat umat Islam tersungkur dalam kehinaan?? Dia memuliakan musuh-musuh Allah dengan cara pemuliaan yang tidak pernah mereka melihatnya dalam kurun waktu seribu tahun!!”

Gazālī mencoba menenangkan pemuda itu dengan mengajaknya untuk melupakan kepedihan masa lalu dan fokus pada pengembangan masyarakat Islam. Ia menasihatnya lebih baik pikiran umat dicurahkan untuk mengembangkan dirinya daripada memendam dendam kesumat dan mencoba membalaskannya. Masih kata Gazālī, “Dengarkanlah para *dā’i* dan ulama besar yang mengenalkanmu dengan serba hakikat Islam, alih-alih sekadar membaca buku-buku yang kering.” Pemuda itu segera memotong.

[Mereka] ulama-ulama besar? Sungguh suatu skandal para ulama ‘besar’ itu, *pertama*, saat menyambut Marcíus, Si Penindas umat Islam di Qabrush. Ia disambut hangat di kampus Azhar *al-Syarif*. *Kedua*, mereka ulama ‘besar’ itu yang atas nama Azhar menganugerahkan gelar Doktor Honoris Causa bidang filsafat kepada Soekarno, seorang komunis aktif yang sangat dikenal di Indonesia itu! *Ketiga*, adalah skandal peletakan batu pertama pembangunan sebuah gereja. Segeralah perwakilan Azhar itu memenuhi isyarat tuan-tuan ulama ‘besar’ yang memerintahkannya [melakukan peletakan batu pertama itu]. Padahal, dalam sejarah Patikan sendiri tidak pernah terjadi seorang agamawan Katolik ditugasi meletakkan batu pertama gereja yang bertentangan dengan sekteanya!! Para ulama itu juga hanya terdiam di hadapan sejumlah kelaliman terhadap rakyat yang mematikan suara, kemuliaan, dan keberaniannya, sambil mereka juga menyetujui gerakan memerangi beragam bentuk ekspresi keberagaman dan ketakwaan, padahal kita menghadapi sebuah negara agamis yang mendirikan bangunannya di atas puing-puing kita.

Syaikh Gazālī (tt.:73) hanya membuka mulut kembali setelah pemuda itu berbicara panjang-lebar dan terlihat puas mengungkapkan pikirannya. “Duhai Ananda, tidak semua ulama seperti yang Ananda pikirkan. Bila Ananda dan teman-teman tetap menempuh jalan [ekstrem] ini, kalian tidak akan bisa kembali,” kata Gazālī mengingatkan. Alam pikiran Islamis muda itu lantas diorientasikan ke dalam limbo sejarah dakwah Islam. Ia diajak belajar dari kasus kelompok *Khawārij* yang cara-cara dakwahnya direplikasi oleh sebagian aktivis muda radikal. Gerakan dakwah kaum *Khawārij* itu tidak berumur panjang dan segera mereka terkubur dalam timbunan sejarah. Ini merupakan pelajaran yang cukup memadai bagi generasi *dā'i* berikutnya agar tidak menempuh cara-cara ekstrem dalam menjalankan dakwah Islam. Jalan dakwah tempuhan *Khawārij* itu sempalan belaka. “Para pemimpin arus utama *risālah* dakwah Islam bukanlah para pengusung keburukan, bukan pula para penentang dungu! Islam dikendalikan oleh para ulama pengayom umat dan ahli fikih yang ikhlas.”

Kaum Islamis ekstrem perlu segera menarik diri ke dataran moderasi dalam gerakan dakwahnya.<sup>1</sup> Kaum Islamis tidak ada salahnya belajar sisi positif dari kaum Yahudi sekalipun. Gazālī menghentak Islamis muda tadi, “Apakah saya perlu menjelaskan bahwa sesungguhnya kaum Yahudi lebih rasional daripada kalian?” Dalam perasaan terkejut sekaligus penasaran, aktivis muda itu berucap pendek: “Bagaimana?” Syaikh kemudian bercerita mengenai kongres pertama bangsa Yahudi yang diselenggarakan di Switserland dalam rangka rencana mendirikan sebuah negara Yahudi. Kata Gazālī, saat itu ketua panitia kongres, Hartuzel, meyakinkan kongres: “Negara Israel akan berdiri lima puluh tahun ke depan! Pasti Israel sudah berdiri lima puluh tahun ke depan!” Berkaca pada cerita Yahudi yang membutuhkan waktu lima puluh tahun untuk mewujudkan cita-citanya, para juru dakwah mesti bersabar dalam menempuh gerakan dakwahnya (Ghazali, tt: 66). Dakwah tidak bisa dijalankan secara radikal apalagi revolusioner, melainkan mesti gradual dengan pertimbangan matang bertumpu pada prinsip-prinsip moderasi. Berlandaskan prinsip kebertahapan, dakwah diyakini dapat berlangsung secara ramah dan tenang, tidak keras dan kaku (Ghazali, tt.: 416 dan JA. Abdul Amin, tt.: 186).

Moda dakwah elok dan simpatik seperti ini hanya mungkin dikembangkan oleh para juru dakwah yang memiliki pemahaman yang baik terhadap Islam dan aplikasi yang cerdas dalam mentransformasikan norma-norma Islam dalam kehidupan. Dengan bahasa lain, dakwah moderat meniscayakan prasyarat keimanan yang lurus dan keilmuan yang luas dan mendalam, baik tentang ilmu-ilmu keagamaan Islam maupun ilmu-ilmu alam dan sosial.

---

1 Alasan ini pula yang mendorong Syaikh menulis buku *As-Sunnah an-Nabawiyah bain Ahl Fiqh wa Ahl al-Hadīṣ* yang kontroversial itu, termasuk memicu gugatan dari Islamis muda tersebut.

Kenihilan seorang juru dakwah dari *prerequisites* seperti itu hanya akan membuatnya terpaku pada pola-pola dakwah *gragasan* dan serampangan, karena ia tidak terpandu oleh tanda-jejak kewahyuan (الآيات القرآنية) dan tanda-jejak kealaman (الآيات الكونية).

Ilmuwan Fisika, Kimia, dan Biologi cenderung memiliki kesadaran tinggi terhadap dirinya sehingga mereka cenderung moderat dan jarang memperlihatkan sikap ekstrem atas pandangan teoretisnya. Kedalaman ilmu rupanya berbanding lurus dengan kearifan sikap (Ghazali, tt.: 194). Tapi, perlu segera dicatat, bahaya kedangkalan ilmiah, yang justru dapat mengantarkan ilmuwan yang bersangkutan untuk cenderung fanatik sempit dan ekstrem, alih-alih berjiwa moderat seperti watak ilmu yang ditekuninya. Tidak sedikit ilmuwan Biologi, Fisika, Kimia, Ekonomi, dan Sosiologi yang saat dihadapkan pada masalah-masalah pelik tidak mampu membangun teori-teori yang mengena, melainkan malahan memulangkannya kepada kepercayaan-kepercayaan lama, opini publik, dan pemahaman-pemahaman yang tuna landasan (الوراثات والإشاعات والأفهام التي لا تثبت على التمهيص). Aleksis Karel dalam Ghazali, mengakui,

في جميع الأزمان كانت الإنسانية تتأمل نفسها من خلال منظار  
ملون بالمبادئ والمعتقدات والأوهام. فيجب أن تهمل هذه الأفكار  
الزائفة غير الصحيحة.

Manusia sepanjang zaman merefleksikan dirinya melalui suatu kacamata yang diwarnai dengan sejumlah prinsip, keyakinan, dan anggapan [purba sangka]. Pemikiran-pemikiran palsu yang keliru ini seharusnya dikesampingkan saja.

Para ilmuwan alam dan sosial yang kurang mendalam dan kurang berkapasitas justru cenderung bersikap fanatik ekstrem persis seperti fanatisme ornag-orang terhadap agama (شأن المتعصبين للديانات).

Soal ketinggian nilai penting moderasi, terlebih dalam kerangka dakwah Islam, Gazālī menangkap isyarat profetik terkait pesan akhir Nabi. Ia menilai penting wasiat khusus soal moderasi dan ekstremisme sebagai pesan nomor tujuh dari rangkaian pesan perpisahan haji *wadā'*. Satu di antara pesan khusus Muhammad Saw. saat menunaikan ibadah haji terakhir itu adalah (kematian ilmiah dan amaliah yang membuat ekstremisme mengalahkan moderasi, deviasi mengatasi konsistensi, sehingga tiba-tiba saja wajah kebenaran menjadi buruk-rupa, dan bagian dalamnya menderita sakit).

Kejumudan umat Islam dalam berbagai bidang keilmuan, sejak ilmu-ilmu keagamaan, kealaman, hingga kemasyarakatan, dan praktik Islam yang menyimpang dan tidak konsisten dengan prinsip-prinsip pokok ternyata telah menimbulkan sikap ekstrem dan wajah beringas dalam berdakwah. Dengan

kata lain, pola dakwah ekstrem merupakan kelanjutan dari kebodohan dan kesakitan, sementara model dakwah moderat merupakan cerminan keluasan wawasan dan kesehatan *mindset* para juru dakwah yang mengusungnya (Fathi Yakan, tt.: 210).

Ekstremisme juga menjadi biang-keladi keterpurukan dan kehancuran masyarakat agama-agama sebelum Islam. Sejarah kalam masyarakat terdahulu itu mengisyaratkan dengan jelas bahwa kaum ekstremis (المغالون) dan kelompok devian (المنحرفون) terkadang lebih merugikan citra agama dan membahayakan masa depannya ketimbang kaum pemaksiat (العاصون) dan pendosa (الفاжرون) di kalangan kelompok nasionalis, misalnya. Eksistensi bangsa juga terancam oleh keberadaan kaum ultra nasionalis Arab yang menghendaki nasionalisme sekuler dengan mengakui kehebatan Islam namun menolak menjadikannya sebagai sumber hukum tertinggi. Hanya nasionalisme moderat yang cocok bagi Arab dan bisa bersanding bahkan menyatu dengan Islam yang didakwahkan secara moderat.

Dakwah moderat didasarkan pada pemikiran mengenai kemestian perpaduan akal-hati dalam keberislaman. Akal pikiran, dengan potensi penalaran logisnya, mesti mendapat posisi terhormat dalam kerangka keberislaman. Sebaliknya, kelompok yang mengenyampingkan *al-ra'y* mewujud menjadi orang-orang bodoh dan malas yang akibat kebodohan dan kemalasannya citra Islam memburuk. Islam dipandang sebelah mata sebagai agama yang tidak rasional dan tidak kondusif bagi tradisi akademik dan pengembangan keilmuan. Penduduk surga adalah orang-orang berakal (*ulul albāb*) dan bukan orang-orang malas berpikir seperti yang diyakini kalangan penentang rasio. Akal yang kritis dan jernih sebagai syarat pertama yang harus dimiliki seorang *dā'i*, karena hanya dengan modal inilah setiap juru dakwah dapat berpikir dan bertindak moderat (Ghazali, tt.: 4-9).

Dakwah moderat perlu memberikan porsi lebih besar pada 'otoritas' akal untuk semakin memperkuat kapasitasnya sebagai seorang penyaji wajah Islam. Akal merupakan peranti pemahaman wahyu dan agama yang sehat sesuai dengan posisi akal sebagai *manāth altaklif*, yakni *raison d'être* kelayakan seseorang untuk setiap penugasan (*taklif*). Ini tidak serta-merta mengabaikan peranan hati dan ruh dalam agama. Agama yang benar adalah perpaduan sinergis antara akal yang matang (*'aql rāsyid*) dan hati yang bersih (*qalb salim*). Justru inilah makna hakiki kualitas *robbāni*: persandingan kohesif yang saling menguatkan antara *lubb* kalangan intelektual dan *hubb* kalangan Sufi (Ghazali, tt.: 70). Keberpihakan berlebihan terhadap salah satunya dapat menimbulkan ekstremitas. Inilah penjelasan mengapa ada sementara juru dakwah yang sebenarnya ikhlas dan berniat baik, pada tingkat hati, namun kemudian terperangkap dalam sikap dan tindak ekstrem, yang tentu saja tidak masuk akal.

Umat Islam seyogianya melakukan penyegaran dan perluasan wawasan keilmuannya, pada tingkat rasio, sambil tetap mengasah ketajaman rasa

dan kematangan sikap. Termasuk dalam kaitan ini diperlukan upaya penafsiran modern atas karya-karya klasik para ulama *Salaf*. Terhadap pusaka intelektual-spiritual Islam yang terkandung dalam *al-Hikam* karya Ibnu Athaillah asSakandari, Gazālī misalnya memberikan penjelasan (شرح) yang dinamis dalam gaya bahasa modern. Saat Ibnu Athaillah berkata, “أصل كل معصية وغفلة وشهوة: الرضا عن النفس، وأصل كل طاعة وبقعة وعفة: عدم الرضا عنها” ditafsirkan bahwa pangkal segala bentuk kemaksiatan, kelengahan, dan syahwat adalah rasa puas terhadap diri sendiri. Sebaliknya, sumber dari segala bentuk ketaatan, kesadaran, maupun *iffah* adalah rasa tidak pernah puas dengan diri sendiri (Al-Qardhawi, tt.: 102). Atas statemen hikmah tersebut, Syaikh Gazālī (tt.: 77-8) kemudian memberikan tafsiran elaboratif begini:

لا يبحث عن الشفاء إلا من أحس المرض. أما من أصيب بعلّة  
 فلم يشعر بها ولم يستشف منها ۞ فإن جراثيمها تستشري في  
 أوصاله حتى تأتي عليه وكذلك النفس الانسانية لا يطلب لها العافية  
 إلا من أدرك ما بها من أدواء ۞ والشعور بالنقص أول مراحل  
 الكمال... فإذا وجدت امرأ راضيا عن نفسه فافقد منه الأمل ۞ لأنه  
 ينطوى على ركام من العيوب والنقائص وهو لا يلتمس الخلاص  
 منها ۞ بل إنه فاقد الشعور بوضاعتها. وهيهات لمثل هذا اكتمال أو  
 نجاة.

*Artinya:*

Hanya orang yang merasakan sakit yang akan mencari kesembuhan. Adapun orang yang sakit tapi tidak merasakannya, dan tidak mengiginkan kesembuhan, bakteri-bakteri akan menggerogoti seluruh tubuhnya, hingga ia mati. Demikian pula halnya dengan jiwa manusia. Orang yang mencari kesembuhan hanya mereka yang menyadari penyakitnya. Kesadaran akan kekurangan diri merupakan awal dari proses menuju kesempurnaan... Bila Anda menemukan seseorang yang sudah puas dengan dirinya sendiri maka janganlah anda menaruh harapan padanya karena berbagai kekurangan telah ada padanya, sementara ia sendiri tidak memiliki keinginan untuk melepaskan dirinya dari hal itu. Bahkan sesungguhnya ia telah kehilangan perasaan mengenai kekurangan yang ada pada dirinya. Orang semacam ini jauh dari peluang meraih kesempurnaan dan keselamatan.

Kalangan *Salaf* telah memberikan teladan yang menarik dan praktis mengenai cara mendakwahkan *risālah* Nabi secara ilmiah dan *'amaliah*. Mereka melawan sikap beragama yang ekstrem dan selalu berupaya mengacu ke jalan menengah dan moderat, jauh dari sikap ekstrem. Mereka tidak berlebihan dalam mengamalkan agama (التفريط) dan tidak juga terlalu longgar dan gampang terkait keberagamaan (الإفراط). Dakwah moderat berada di tengah keseimbangan ekstremitas kalangan literalis yang cenderung

anti-interpretasi dan kelompok sekuler dengan interpretasi yang terlampau liberal (Ghazali, tt.: 196). Kaum *Salaf* membangun paradigma moderat dalam kerangka dakwah Islam dengan terus mengupayakan penyegaran dan pembaruan yang tidak tercerabut dari sejarah—suatu bidang ilmu yang bersama ilmu dakwah cenderung terabaikan— (Ghazali, tt.: 145) melainkan justru menjadikan nilai-nilai luhur sejarah sebagai pijakan penting.

Secara garisbesar, dakwah moderat merefleksikan sepuluh gagasan pokok (المبادئ العشرة atau المقررات العشر):

1. Wanita adalah saudara kandung lelaki. Mencari ilmu merupakan kewajiban setiap pria dan wanita. Berdakwah *amr ma'rūf nahy munkar* merupakan kewajiban bagi kedua jenis manusia ini. Sesuai dengan norma Islam, wanita memiliki hak untuk, bersama pria, aktif dalam pengembangan masyarakat (*community development*).
2. Pranata keluarga merupakan landasan eksistensi etis dan sosial bagi umat Islam sekaligus merupakan wahana penumbuhkembangan alamiah bagi generasi muda. Ayah dan ibu memiliki kewajiban yang sama dalam membangun harmoni di tengah keluarga. Suami merupakan kepala keluarga yang tanggung jawabnya diatur oleh Allah Swt., sebagaimana juga berlaku bagi setiap orang.
3. Manusia memiliki hak-hak material dan keadaban sesuai dengan kemuliaan dan kedudukan tinggi anugerah Allah. Islam telah menggariskan dan mendeskripsikan hak-hak tersebut dan menyerukan umat manusia untuk mengindahkannya.
4. Penguasa, baik raja, kepala negara, atau kepala pemerintahan tiada lain kecuali pelayan bagi rakyatnya. Mereka wajib memenuhi kepentingan duniawi dan ukhrawi bagi segenap rakyatnya. Kedudukan dan jabatan mereka ditentukan oleh tingkat komitmennya pada kepentingan-kepentingan tersebut selain juga bergantung pada akseptabilitasnya oleh mayoritas rakyatnya.
5. Musyawarah (*syūrā*) merupakan soko-guru setiap bentuk pemerintahan. Setiap bangsa dapat memilih model dan mekanisme masing-masing untuk mengimplementasikan konsep *syūrā*. Cara yang terbaik adalah yang semata-mata karena Allah Swt. dan menjauhkan diri dari sikap *riyā*, sombong, dan orientasi duniawi yang sesaat.
6. Hak milik individu terpelihara atas dasar syarat-syarat dan hak-hak yang ditetapkan oleh Islam. Umat adalah satu tubuh, tidak boleh salah satu anggota tubuh bersikap lalai dengan tugasnya. Persaudaraan universal merupakan pedoman yang mengatur semua masyarakat dan persoalan-persoalan keduniaan dan peradaban harus tunduk kepada pedoman tersebut.
7. Negara-negara Islam ibarat keluarga besar yang memiliki tanggung jawab atas dakwah Islam, menghindari beragam bencana atau siksaan yang akan menimpa para pengikutnya di mana saja mereka berada.

- Keluarga besar ini juga memiliki tanggung jawab membangun sistem perwakilan yang sejalan dengan status keagamaannya.
8. Perbedaan agama bukan pemicu timbulnya perselisihan dan permusuhan. Peperangan terjadi ketika rasa permusuhan dan fitnah mulai merundung manusia.
  9. Relasi antara umat Islam dan keluarga besar kenegaraan itu diatur oleh ikatan-ikatan persaudaraan kemanusiaan tunggal. Umat Muslim merupakan para *dā'i* bagi agama mereka sendiri dengan menggunakan pendekatan rasional, moderat, dan persuasif. Mereka tidak boleh memendam niat buruk terhadap siapa pun di antara hamba Allah.
  10. Masyarakat Islam mesti turut ambil bagian dan bekerjasama dengan masyarakat lain di dunia, yang memiliki beragam perbedaan agama, sekte kepercayaan, dan mazhab, dalam segala kegiatan yang dapat meningkatkan kesejahteraan sosial dan ketenangan spiritual. Ini merupakan bagian integral dari logika fitrah dan nilai-nilai Islam yang diwariskan oleh pembesar para nabi, Nabi Muhammad Saw.

Tampil moderat, dakwah Islam dapat menemui sarannya dan mewujudkan tujuan-tujuannya. Secara lebih simpel, ada empat hal yang memungkinkan dakwah Islam mencapai tujuannya.

والدعوة الإسلامية لتبلغ أهدافها تحتاج إلى أربعة أمور: أولاً: منع الفتنة • أو بتعبير أوضح منع الإرهاب المحلى أو الدولى من تقييد الدعاة وتكسيم أفواههم • فإذا انتقلت الفتنة امتنعت الحرب. ثانياً: عرض الدعوة على الجماهير عرضاً صحيحاً يغيرى ذوى الطباع السليمة بقبولها. ثالثاً: نشر الثقافة الإسلامية على نحو يرسخ مفاهيم الدعوة • ويخلطها بمعالم البيئة • ويضم الأجزاء الجديدة إلى جسم الأمة الإسلامية الكبيرة فلا يتميز قديم من حديث. رابعاً: النظر فيما بذل من جهود وفتح من آفاق • وما تم من تقدم • هل بلغ ذلك مداه وفق الخط الإسلامى المرسوم • وهل جدت عوائق جمدت الحركة الإسلامية أو أرهقتها ونالت منها.

Pernyataan di atas memastikan tujuan-tujuan dakwah membutuhkan empat hal untuk dapat tercapai. *Pertama*, upaya dakwah semestinya difokuskan pada upaya mencegah kekacauan atau, dengan bahasa yang lebih jelas, mencegah radikalisme, anarkisme, terorisme dan segala bentuk ekstremisme, baik pada skala lokal maupun global. Ekstremisme hanya akan membuat

dakwah cenderung terbelenggu dan para juru dakwah menjadi terbungkam mulutnya. Bila kekacauan itu telah sirna, perang dapat dihindari dan proses dakwah damai bisa lebih 'bersuara.' *Kedua*, dakwah mesti disajikan ke hadapan publik secara benar sesuai dengan prinsip-prinsip dakwah Islam yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan (Dindin Solahudin, 2007:691). Dakwah anggun seperti itu dapat mendorong masyarakat yang memiliki karakter baik untuk menerimanya. *Ketiga*, dakwah merupakan wahana untuk menyebarkan kebudayaan Islam ke arah internalisasi nilai-nilai Islam dan melembagakannya ke dalam sendi-sendi lingkungan sosial. Unsur-unsur kebaruan dan kemodernan diintegrasikan melalui proses dakwah ke dalam tubuh masyarakat Islam yang besar ini, sehingga tidak terjadi perbedaan kontras antara yang unsur-unsur klasik dan modern. *Keempat*, dakwah perlu memcermati apakah kerja keras yang telah dicurahkan, upaya perluasan wawasan, dan kemajuan yang telah dicapai itu telah sampai pada sasarannya sesuai dengan garis Islam yang telah dicanangkan? Dakwah juga mesti memastikan agar pencapaian itu tidak kemudian mengalami suatu pemapanan yang berisiko membuat pergerakan Islam menjadi mandeg dan masyarakat kembali ke kejumudan.

Pendekatan dakwah moderat mengasumsikan bahwa radikalisme tidak sama dan tidak sebangun dengan ekstremisme. Ada sejumlah ranah dakwah yang memastikan pergerakan dakwah radikal seiring dengan keharusan dekonstruksi dan kemudian rekonstruksi. Dalam lingkungan dakwah radikal (baca: mengakar, menyeluruh), dakwah konvensional tidak akan bisa banyak bermakna. Situasi radikal sering menuntut langkah dakwah yang radikal pula, tentu dengan tingkat radikalitas yang terukur dan semata-mata sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi itu sendiri. Pada tingkat ini, dakwah mesti tetap terkendali dan konsisten pada piranti keseimbangannya. Ia tidak boleh terjebak pada radikal ekstrem saat dituntut untuk bermain radikal. Dengan kadar yang terjaga seperti ini, radikalisme justru dibutuhkan dan menopang dakwah yang efektif. Tidak sulit disepakati bahwa langgam dakwah semacam ini disebut dakwah radikal-moderat (Ghazali, tt.: 68).

Moderasi pun tidak bisa diartikan 'lembek' dan bukan pula 'banci.' Dakwah moderat sejatinya adalah dakwah berkeseimbangan yang bertahan pada nilai-nilai keadilan dan ke-*i'tidāl*-an. Dengan paradigma moderasi, dakwah tidak hendak terjebak pada apapun bentuk fanatisme sempit dan ekstremisme picik. Dakwah mesti konsisten menapaki suatu *jalan-tengah* yang tiada lain adalah jalan lurus (*ṣirāt mustaqīm*) dengan rambu-rambu Alquran dan Sunnah. Ia tetap konsisten dan kokoh di jalan lurus itu, seraya berupaya secara bijak meluruskan kelompok-kelompok ekstrem untuk juga menjalankan dan menjalani dakwah moderat.

## E. Inspirasi untuk Rumah Moderasi

Baiklah, ihwal kontribusi dakwah moderat, kita petik pelajaran positif-negatif dari perguruan tinggi Islam tertua Al-Azhar Mesir. Peranan dan pengaruh mondial dakwah Mesir tidak mengecualikan juga fanatisme, radikalisme, dan ekstremisme yang menjadi bagian dari gerakan dakwah di Mesir. Dengan kata lain, sisi-sisi negatif dakwah di Mesir seperti fanatisme, radikalisme, dan ekstremisme itu tentu turut menular ke negeri-negeri lain seiring dengan peranan Mesir sebagai *trend-setter* dakwah Islam antarbangsa dan antarbudaya. Bukankah perkembangan terorisme di Indonesia juga disambungkan genealoginya oleh para ahli hingga ke *Jamā'ah Islāmiyyah*, misalnya, yang berhulu di Mesir? Pan-Islamisme Jamāl al-Dīn al-Afgānī, yang membangkitkan *da'wah siyāsah* di dunia Islam, merupakan contoh lain. Terdapat contoh-contoh lain yang bisa ditunjuk untuk menambah bukti-bukti betapa Mesir tampil menjadi kiblat dakwah internasional (Zuhairi Misrawi, 2010).

Tidak mudah memang menilai apakah Universitas Azhar itu berhaluan moderat atau ekstrem, karena fakta menunjukkan bahwa tidak sedikit alumni perguruan tinggi Islam tertua ini yang kemudian menjadi tokoh aliran dakwah radikal ekstrem (Abou el-Fadl, 2006). Lepas dari fakta ini, Zuhairi Misrawi (2010:313) tampak begitu meyakini kecenderungan moderasi dalam tradisi dakwah Azhar. Ia, misalnya, menegaskan begini:

“Dalam usianya lebih dari 1000 tahun, Azhar semakin menunjukkan kematangannya. Azhar tidak mudah terbawa arus, bahkan ia kokoh sebagai salah satu pusat peradaban Sunni yang mempunyai komitmen mengembangkan Islam moderat. Di tengah tarikan ideologi politik global yang cenderung ekstremis, Azhar masih konsisten mengambil jalan untuk mencetak ulama-ulama yang mempunyai pemahaman yang komprehensif tentang khazanah Islam.”

Moderasi haluan dakwah Azhar ini sejatinya merupakan kelanjutan langsung dari arus moderasi abad sebelumnya, yang dapat dilacak sekurang-kurangnya sejak Muḥammad Abduh. Sekaitan dengan ini, Ridwan Sayyed dalam Misrawi (2010:318-319) membuat tiga periode reformasi yang telah dilakukan Azhar.

*Pertama*, periode Muḥammad Abduh. Ini merupakan fase rintisan yang telah dilakukan oleh Azhar dalam rangka melakukan pembaruan sistem pendidikan dan mendorong pemikiran Islam rasional. Abduh telah meletakkan landasan penting dalam rangka menyongsong zaman modern, sehingga Azhar dapat bukan saja menyesuaikan diri dengan, melainkan juga mewarnai, arus modernitas yang menyeruak kala itu. Serangkaian langkah reformasi digelar Abduh untuk menempatkan Azhar ke tengah *mainstream* dunia pendidikan dan peradaban modern.

Pada periode *kedua*, fase abad ke-20, Azhar sudah mulai mengintegrasikan diri dengan kalangan administrasi negara dan pemerintahan. Azhar juga mulai beradaptasi dengan perkembangan kontemporer dengan cara menjawab beberapa isu kontemporer dalam kaitannya dengan isu-isu modern dan mondial. Azhar semakin membuka diri terhadap agama-agama dan kebudayaan lain di luar tradisi Islam. Pada periode ini, peranan penting dimainkan oleh Syaikh Gazālī, baik sebagai Penasihat Ahli Azhar maupun sebagai figur di lembaga pemerintahan Mesir (Qardhawi, tt.:74, Muhammad Said al-Mursi, 2007:328-320).

Periode *ketiga* adalah kurun abad ke-21. Di era ini, Azhar secara eksplisit menjadikan dirinya sebagai lokus dan situs gerakan dakwah Islam moderat. Mewarisi pikiran dan sikap moderat Syaikh Gazālī, Azhar secara tegas dan tanpa tedeng aling-alang menolak ekstremisme dan radikalisme. Tentu saja tugas Azhar tidak mudah karena, di satu pihak, Azhar sedang menghadapi kelompok aktifis dakwah radikal yang mereka itu tiada lain kecuali warga kampus Azhar juga. Di pihak lain, Azhar dituntut melakukan revitalisasi dalam sistem pendidikan serta berperan dalam dunia global, terutama dalam mengembangkan dialog peradaban dan terwujudnya tatanan masyarakat global yang berkeadilan dan berkeadaban.

Dalam situasi seperti ini, peranan para grand syaikh menjadi strategis. Muḥammad Sayyed Tantawi dan Ahmad Muḥammad Tayeb merupakan tokoh yang sangat penting dalam mengembangkan pandangan dan sikap Islam moderat di Azhar. Muḥammad Sayyed Tantawi merupakan Grand Syaikh Azhar yang berupaya konsisten dan berkomitmen terhadap para pendahulunya dalam mengembangkan moderasi Islam. Namanya tercatat sebagai *the Most 500 Influencial Muslem in the World*. Ia dikenal sebagai seorang ulama yang mempunyai prinsip dalam mengembangkan pandangan moderat. Ia dikenal sebagai ulama yang asketik, lemah lembut, tetapi tetap tegas bersikap dan teguh berprinsip. Ia, misalnya, secara tegas menyatakan bahwa aksi terorisme merupakan tindakan yang melanggar prinsip-prinsip dasar Islam. Baginya, Islam adalah agama yang menjunjung tinggi kehidupan, sementara terorisme, karena membunuh orang-orang yang tidak berdosa, adalah tindakan yang tidak manusiawi dan, karenanya, tidak Islami (Misrawi, 2010:319).

Tantawi juga membangun relasi intensif dengan pemuka agama lain di Mesir. Komitmennya terhadap toleransi begitu besar, bukan sekadar wacana, seperti ia tunjukkan saat menerima pemuka Yahudi di kantornya (Misrawi, 2010:320). Sama halnya, Tantawi melarang orang-orang Mesir untuk ikut serta dalam ketika perang antara Israel dan Hizbullah di Lebanon Selatan. Ia berpendapat bahwa jihad mempunyai makna yang jauh lebih luas dari sekadar perang dan masih banyak bentuk jihad lain yang lebih mendesak seperti mendidik anak dan membangun keluarga harmonis. Bahkan, berjihad mengentaskan orang dari kemiskinan dan mencerdaskan umat di Mesir

jauh lebih penting daripada berperang di Lebanon Selatan. Bagi Tantawi, jihad ke Lebanon Selatan merupakan kewajiban representatif (*farḍ kifāyah*) yang bisa diwakili oleh sebagian umat Islam yang menekuni bidang perang (Misrawi, 2010:321).

Selewatan, Tantawi terkesan terlampau lunak bahkan lembek dalam berhadapan dengan Israel. Namun, kesan semacam ini terbantahkan oleh testimoni Usamah Qalil, Deputy Dubes Mesir untuk Arab Saudi, yang mendampingi mendiang Syaikh Tantawi pada detik-detik akhir hidupnya. Ia konon menyampaikan keprihatinan yang begitu mendalam terhadap masalah Palestina yang tidak kunjung selesai, akibat penindasan yang dilakukan Israel setiap waktu. Syaikh bahkan menunjukkan kesedihan yang amat mendalam terhadap konflik internal antarfaksi politik di dalam Palestina (Misrawi, 2010:321). Tentu saja, sebagai ulama dan bukan sebagai pemerintah Mesir, ia hanya mampu menunjukkan keprihatinan tanpa bisa berbuat banyak bagi rakyat palestina.

Namun demikian, sebagai pemegang resmi kendali keagamaan di Mesir ia telah berjasa mengentalkan paradigma moderasi dalam tradisi dakwah Azhar. Ia mendorong peran Islam lebih strategis dalam relasi agama dan negara, yang pada hematnya agama harus berperan lebih dari sebatas tukang stempel kepentingan politik, melainkan ia harus mampu mewarnai ruang publik dengan nilai-nilai Islam yang konstruktif. Dalam kerangka ini, Tantawi berdiri tegak di hadapan masyarakat Mesir, khususnya warga Azhar, yang mayoritas berwatak konservatif, untuk terus mengusung moderasi sebagai jalan tengah untuk menjaga keseimbangan, kelenturan, dan kemajuan (Misrawi, 2010:322).

Prinsip terakhir ini pula yang membuat Tantawi tetap teguh pada pendapatnya bahwa wanita Muslim di Prancis tidak wajib mengenakan jilbab atas alasan rasionalitas dan kemaslahatan. Ia menyerukan masyarakat Muslim untuk menghargai larangan pemerintah Perancis bagi perempuan yang berjilbab di sekolah-sekolah umum dan pemerintahan. Dengan prinsip yang sama, ia bahkan bersikukuh melarang kaum perempuan untuk memakai cadar di lingkungan lembaga pendidikan Azhar. Alasannya, karena cadar bukanlah ajaran yang ditetapkan di dalam Alquran dan sunnah nabi. Baginya, pemakaian cadar merupakan bagian dari tradisi, bukan bagian dari agama, dan sesuatu yang merupakan ekspresi kebudayaan harus dilihat secara objektif sebagai langgam kebudayaan. Meski mendapat protes keras, ia tetap bergeming dengan fatwanya bahwa tidak ada kewajiban bagi perempuan Muslimah untuk menggunakan jilbab di negara-negara yang tidak menganut hukum Islam, seperti Perancis, sebagai bentuk penghargaan terhadap konstitusi yang dianut oleh negara tersebut, dan bahwa tidak ada kewajiban mengenakan cadar di Azhar karena itu bukan syariat agama (Misrawi, 2010:322). Di sini tampak jelas Tantawi, yang dikenal sebagai sosok yang lemah lembut dan tidak meledak-ledak, dengan tutur kata

yang liris dan santun, memiliki keberanian luar biasa untuk menancapkan panji-panji moderasi dalam tradisi dakwah Islam.

Komitmen Azhar untuk mengibarkan panji moderasi tersebut terpelihara dari grand syaikh ke grand syaikh lainnya. Sepeninggal Tantawi, Syaikh Ahmad Muḥammad Tayeb, mantan Rektor Universitas Azhar, menjadi Grand Syaikh Azhar ke-48 yang tetap berkomitmen terhadap dakwah moderat. Ia menyatakan komitmennya untuk mewarisi komitmen moderasi dari pendahulunya (Misrawi, 2010:322-330).

Azhar, di bawah kepemimpinan Grand Syaikh Ahmad Tayyeb, meneguhkan komitmennya untuk menjadi pusat gerakan Islam Moderat. Hal tersebut menjadi prioritas utama yang akan dilakukan dalam rangka memperbaiki citra Islam sebagai agama kasih (*rahmah lī al-‘ālamīn*) di dunia global, secara umum, dan di Mesir, secara khusus.

Islam moderat di sini disiarkan dengan mengacu pada sejumlah prinsip umum. *Pertama*, Islam moderat tidak akan melanggar atau melampaui garis-garis primer (*aṣ-ṣawābit*) dalam ajaran Islam. Ini merupakan salah satu tiang penyangga yang merupakan acuan utama dalam setiap bentuk komitmen keberislaman. Mengabaikan ajaran Islam pokok yang telah digariskan oleh Allah Swt. melalui Muḥammad Saw. hanya akan membawa kemudaratn bagi perkembangan umat Islam.

Prinsip pertama ini merupakan sebuah komitmen yang ditegaskan secara eksplisit agar tidak ada anggapan bahwa Islam moderat merupakan paham yang mengabaikan pokok-pokok ajaran Islam. Seorang Muslim moderat pada hakikatnya adalah seseorang yang mempunyai komitmen untuk melaksanakan hal-hal yang primer dalam Islam sebagai pertanggungjawaban seorang hamba kepada Allah Swt. Hanya Muslim moderat seperti inilah yang mampu menjadi bagian dari masyarakat Muslim madani yang berwibawa dan berkeadaban di mata dunia global.

*Kedua*, Islam moderat taat pada prinsip toleransi dan terus mengembangkannya sebagai peranti masyarakat modern. Seorang Muslim harus menyadari bahwa ia harus senantiasa mengedepankan toleransi dalam kehidupan bila hendak membangun harmoni sosial. Ahmad Tayeb berkeyakinan bahwa tidak ada toleransi tanpa dialog. Pandangannya ini didasarkan pada penafsiran konsep *ta’aruf* Alquran sebagai sebuah situasi saling pengertian yang meniscayakan sikap saling menghormati dan dialog. Sebab itu, pada masa kepemimpinannya di Azhar, Ahmed Tayeb melanjutkan tradisi grand syaikh sebelumnya untuk menyelenggarakan dialog antarumat beragama guna membangun toleransi dan kebersamaan yang mengiringinya.

Tayeb menjadikan dialog antarumat agama-agama sebagai jembatan untuk membangun kebangsaan yang solid di tengah masyarakat Mesir. Pengalaman belajarnya di Sorbonne, Prancis, telah mematangkan wawasan kebangsaannya dan tidak sulit melihat nilai penting dialog sebagai semen perekat bangunan sosial yang plural. Layaknya di Indonesia, dialog yang

berkelanjutan di antara seluruh warga negara dapat mewujudkan kesadaran bersama mengenai nilai penting kebhinekaan sekaligus kebersamaan dalam mewujudkan masyarakat setara yang berkeadaban.

Tayeb juga menegaskan bahwa proses dialog yang santun dan elegan tentu dapat mengantarkan masyarakat pada titik temu (*al-qawāsim al-musyarakah*) dan sekaligus menyingkirkan setiap bentuk kecurigaan dan kebencian di antara sesama manusia. Titik temu tersebut perlu terus digali dan dikembangkan sehingga dapat mengatasi unsur-unsur pembeda pada masing-masing sistem keyakinan. Ia meyakini bahwa selalu terdapat benang-benang kesamaan di antara agama-agama samawi yang beragam itu. Kesamaan dan perbedaan hanya bisa dipahami oleh masing-masing kelompok beragama bila terjadi proses dialog yang intensif dan terselenggara dengan santun (*mujādalah bī al-latī hiya ahsan*). Dipadukan dengan pendekatan *al-mau'izah al-hasanah*, proses dialog dapat menjadi wahana kondusif untuk melahirkan hal-hal yang positif dan produktif dalam membangun peradaban toleransi di tengah masyarakat Mesir (Misrawi, 2010:325-6).

*Ketiga*, Ahmed Tayeb menyerukan masyarakat untuk menghilangkan fanatisme buta dan menjauhi ekstremisme. Adalah fakta tidak terbantahkan bahwa pandangan para ulama mengenai urusan keagamaan cenderung majemuk. Meski para pengikutnya berpegang-teguh terhadap pandangan para ulama madzhab yang berbeda, mereka tetap bertindak dewasa dan tidak terperosok ke dalam jurang fanatisme, apalagi ekstremisme. Perbedaan pendapat merupakan suatu keniscayaan sekaligus kekayaan umat yang dapat dimanfaatkan untuk fasilitas kehidupan. Hal ini hanya dimungkinkan bila umat Islam dapat memahami perbedaan dan saling menghargai (Misrawi, 2010:326).

Pemahaman dan penghargaan seperti itu hanya mungkin muncul pada orang-orang yang memiliki cukup pengetahuan ihwal khazanah intelektual Islam. Nilai-nilai dialogis santun dan penuh rasa respek dalam khazanah Islam akan dengan sendirinya terhayati dan menjadi kepribadian orang-orang yang membacanya. Bukankah dalam tradisi kajian Islam para ulama tunduk pada etika *mujādalah* dan sangat menghargai pendirian dan pemahaman pihak lain? Tidak mengejutkan bila, dengan mengenali khazanah Islam, umat Islam dapat keluar dari jebakan fanatisme dan kubangan ekstremisme. Dapat dengan mudah dimengerti bila kemudian Tayeb, dengan Azharnya, mendorong umat Islam untuk meningkatkan pemahaman yang komprehensif tentang Islam. Setiap mahasiswa Azhar diperkenalkan dengan pemahaman tentang akidah, syariat dan etika kemasyarakatan (Thala'at Abu Sha'ir, 1987:71-74).

Dalam kerangka ini, mahasiswa Azhar diproyeksikan untuk menjadi sosok terbuka dan memiliki watak akademik dialogis. Mereka tidak boleh puas hanya dengan pandangan madzhab tertentu, melainkan didorong untuk juga mengakses seluruh pemikiran untuk mengalami proses dialog

yang konstruktif. Dialog yang intensif akan menciptakan kematangan dan kedewasaan berpikir, untuk kemudian mewujudkan peradaban Islam unggul dalam tatanan kehidupan global.

*Keempat*, membuka dialog dengan Barat. Keterbukaan terhadap Barat dan belajar dari kemajuan mereka merupakan suatu kemestian bagi umat Islam yang hidup pada zaman modern. Kebhinekaan agama, budaya, dan peradaban merupakan fakta yang tidak bisa, dan tidak perlu, diubah karena ia semata-mata merupakan *sunnah al-Lāh* yang harus diterima secara objektif, positif, bahkan produktif. Allah Swt. telah menakdirkan makhluk-Nya diciptakan dalam keadaan plural, dan realitas ini harus diterima sebagai rahmat yang menggairahkan kehidupan (Misrawi, 2010:327).

Bila selama ini berkembang stereotip dan prejudisme di kalangan masyarakat Barat, dialog secara terbuka dengan mereka tentu merupakan sebuah jawaban dan sarana untuk menunjukkan bahwa Islam bukanlah agama kekerasan dan bukan pula agama teror. Wajah beringas umat Islam akan dengan sendirinya berubah menjadi wajah ramah dan manusiawi seiring dengan proses komunikasi terbuka dengan Barat. Barat agaknya membutuhkan pasokan pengertian yang komprehensif tentang Islam agar mereka tidak terjebak dalam generalisasi pejoratif mengenai Islam dan umatnya. Pada saat bersamaan, umat Islam juga tidak boleh terjerumus dalam generalisasi yang dapat menumbuhkan kebencian terhadap Barat. Masyarakat Muslim mesti mempunyai pemahaman yang komprehensif tentang Barat agar bisa menyelamatkan diri dari pengaruh negatif Barat dan, pada saat bersamaan, belajar dari berbagai kelebihan dan keunggulan Barat (Misrawi, 2010:327).

Secara demikian, Azhar mengambil inisiatif dalam memelopori dialog antara Islam dan Barat untuk memainkan peran strategis sebagai jembatan komunikasi dalam rangka menafikan tesis Huntington mengenai benturan peradaban antara Islam dan Barat (Samuel P. Huntington, 1996). Dialog dengan Barat pada akhirnya merupakan sebuah koridor untuk membangun pemahaman yang konstruktif tentang peradaban Islam dan peradaban Barat, yang dalam satu dekade terakhir berada di dalam perdebatan yang tidak pernah berujung. Di dataran ini, inisiatif dan peranan Ahmad Tayeb dalam mendorong moderasi merupakan kelanjutan dari rintisan Syaikh Gazālī sejak dua dekade yang lalu.

Dalam penilaian Ridwan Sayyed, Islam moderat yang dikumandangkan Ahmad Tayeb sebagai Grand Saikh Azhar, merupakan pilihan yang tepat. Ia juga melihat bahwa komitmen Tayeb terhadap moderasi sudah mengakar kuat dalam perjalanan hidupnya sejak masih menjadi mahasiswa Azhar. Baginya, Syaikh Ahmed Tayeb adalah sosok ulama yang dibesarkan dalam tradisi moderasi dari para ulama terkemuka, seperti Abdul Halim Mahmud (1910-1978), Abu Zahrah (1898-1974), Sulaiman Dunya, Abdul Ghani Abdul

Khaliq, Muḥammad al-Gazālī, Mahmud Qasim, dan Ali Sami Nasysyār (Misrawi, 2010:329).

## F. Moderasi Beragama dan Kelangsungan Bangsa

Moderasi beragama berpijak pada sejumlah landasan prinsipil. *Pertama*, moderasi beragama seyogianya mengacu pada prinsip *sami'nā wa atha'nā*, yakni kepatuhan penuh pada Tuhan penerbit syariat secara total dan tanpa *reserve*. Abu Hurairah berkisah, saat turun ayat Al-Qur'an [2]: 284), para sahabat merasa berat lalu mengadu kepada Rasul. "Ya Rasulallah, kami telah diwajibkan melakukan amal ibadah yang kami mampu semisal salat, puasa, jihad, dan zakat. Lalu, turunlah kini ayat yang memberatkan." "Apakah kalian ingin bersikap seperti ahli kitab yang biasa berujar, 'Kami mendengar dan kami melawan (سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا)? Katakanlah, kami mendengar dan kami patuh (سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا)," jelas Nabi. Sikap menerima syariat membawa orang pada sikap moderat, sementara sikap melawan syariat cenderung membawa orang pada sikap ekstrem.

*Kedua*, moderasi beragama mengacu pada prinsip *ad-dîn yusrun*, yakni syariat Islam sebagai fasilitas kemudahan bagi kehidupan manusia. Seperti diriwayatkan dari Abu Hurairah, Nabi Muhammad saw bersabda,

إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ ۖ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا  
وَأَبْشِرُوا ۚ وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرُّوحَةِ وَشَيْءٍ مِّنَ الدُّلْجَةِ -- رواه  
البخارى.

*Artinya:*

Sesungguhnya agama itu fasilitas kemudahan. Sekali-kali agama tidak diamalkan secara berlebihan kecuali ia akan mengalahkan orangnya. Sebab itu, dalam mempraktikkan agama, optimalkanlah, perdekatkanlah, dan gembiralah. Manfaatkanlah waktu pagi, waktu petang, dan sedikit waktu malam untuk beribadah." (HR. Bukhari)

Muhammad ibn Abdur Rahim (tt.: 45) menyebut watak Islam demikian,

دين الإسلام دين السهولة واليسر ولا يكلف الله نفساً إلا  
وسعها ۖ وخصال الإسلام كلها ميسرة ومحبوبة ۖ وما كان منها  
سحاً سهلاً فهو أحب إلى الله تعالى

*Artinya:*

"Agama Islam merupakan agama keringanan dan kemudahan. Allah tidak membebani seseorang kecuali sesuai dengan kemampuannya. Segenap aspek Islam itu sepenuhnya memudahkan dan menyenangkan. Aspek Islam yang gampang dan mudah itulah hal yang paling disukai Allah.

Dalam hadis lain riwayat Imam Bukhari, Rasul berpesan, “Moderatlah, moderatlah, niscaya kalian akan sampai secara tepat (الْقَصْدُ الْقَصْدُ تَبْلُغُوا).” Abdur Rahim (tt.: 45). *Ketiga*, moderasi beragama mengacu pada prinsip *‘adamul haraj*, yakni syariat Islam pantang menyulitkan manusia dan tidak perlu merasa berdosa berkepanjangan hanya karena tidak mampu melakukan secara maksimal. Dalam konteks ibadah haji, misalnya, Usamah bin Syarik bercerita bahwa saat ia melakukan ibadah haji bersama Nabi, banyak orang menghampiri Nabi berkonsultasi.

فَمِنْ قَائِلٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ سَعَيْتُ قَبْلَ أَنْ أَطُوفَ أَوْ قَدَّمْتُ شَيْئًا أَوْ  
 أَخَّرْتُ شَيْئًا فَكَانَ يَقُولُ لَا حَرَجَ لَّا حَرَجَ إِلَّا عَلَى رَجُلٍ اقْتَرَضَ  
 عِرْضَ رَجُلٍ مُسْلِمٍ وَهُوَ ظَالِمٌ فَذَلِكَ الَّذِي حَرَجَ (وقع منه حرج)  
 (وَهَلَّاكَ) بِاللَّاتِمِ

*Artinya:*

“Ada yang bertanya, ‘Saya melakukan sa’i sebelum thawaf, atau mendahulukan sesuatu atau mengakhirkan sesuatu.’ Rasul lalu menjawab, ‘Tidak masalah. Tidak masalah, kecuali atas seseorang yang menjatuhkan kehormatan seseorang secara zalim. Maka orang itulah yang berdosa dan binasa.’”

Hadis ini menjelaskan secara terang benderang bahwa melanggar kehormatan seseorang itu haram karena setiap Muslim memiliki kehormatan. Di antara bentuk pelanggaran kehormatan itu adalah *ghibah* dan tuduhan. Menuduh orang lain sebagai kafir padahal mukmin, menuding orang lain berdosa padahal tidak, itu semua merupakan kemunkaran yang menimbulkan dosa dan siksa.

Suatu hari Nabi memasuki masjid, tampak di masjid ada tambang membentang di antara dua tiang. “Apa-apan tambang ini?” tanya Nabi. “O itu tambang dipasang oleh Zenab, ia gunakan untuk berpegangan saat mengalami kesulitan berdiri,” terang seorang sahabat. Kata Nabi, “Lepaskanlah tambang itu. Kamu salat sesuai semangat ibadahmu. Kalau sudah lelah, tidur saja.” (HR Bukhari-Muslim). Begitulah, Nabi menekankan umatnya beribadah sesuai dengan kesanggupannya, tidak perlu memaksakan diri, dan tidak perlu merasa berdosa hanya karena kekurangsempurnaan.

Amr bin Ash memberikan testimoni ihwal moderasi beragama sebagai sunah Nabi.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَفَ فِي حِجَّةِ الْوُدَاعِ بِمَنَى  
 لِلنَّاسِ يَسْأَلُونَهُ فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَمْ أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أُذْبِحَ  
 فَقَالَ (اذْبِحْ وَلَا حَرَجَ). فَجَاءَ آخَرَ فَقَالَ لَمْ أَشْعُرْ فَنَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ

أرمى ٥ قال (ارم ولا حرج). فما سئل النبي صلى الله عليه وسلم  
(عن شيء قدم ولا أخر إلا قال (افعل ولا حرج)

*Artinya:*

“Bahwa pada saat beribadah haji wada Rasulullah saw berhenti di Mina memberikan kesempatan orang-orang berkonsultasi. Ada orang datang dan berkata, “Tidak sadar saya bercukur sebelum menyembelih hewan. Bagaimana ini?” “Ya sudah sembelihlah sekarang. Tidak ada dosa,” jawab Nabi. Datang lagi orang lalu berkata, “Bagaimana ini, tidak sadar saya berkorban sebelum melontar?” Jawab Nabi, “Ya sudah melontar saja sekarang, tidak masalah.” Maka, Nabi saw tidak ditanya suatu kasus, mendahulukan atau membelakangkan, kecuali Rasul menjawab, “Sudah saja lakukan sekarang, tidak ada masalah.” (Shahih Bukhari, Bab Ilmu, 83).

Moderasi beragama meliputi empat konsep inti. *Pertama*, *tawassuṭ* dan *i'tidāl*, yakni standar moderasi yang pertengahan dan berkeseimbangan tanpa terjebak ke dalam ekstremitas berlebihan atau berkurangan. Islam mengajarkan sedang (القصد) dan pertengahan (التوسط) dalam Bergama. Kita tidak semestinya memaksakan diri melakukan sesuatu ibadah yang kita tidak kuat melakukannya, atau sesuatu yang menyulitkan kita sehingga menimbulkan rasa antiklimaks dan jenuh di kemudian hari. Pada tingkat ini, orang bisa saja berhenti, letih, atau enggan mengamalkan agama.

Syathibi mengatakan, syariat Islam menggelar kewajiban beribadah sesuai dengan standar kemampuan manusia secara pertengahan yang paling berkeseimbangan (على الطريق الوسط الأعدل). Ia mengambil dari dua kutub tanpa oleng ke salah satu kutub. Sumber syariat Islam senantiasa mengikut tata aturan moderat dan berkeadilan. Prinsip-prinsip universal syariat Islam menunjukkan moderasi secara konsisten (Abdul Khaliq, tt.:47).

*Tawassuṭ* itu jalan tengah yang terpelihara dari *ifrāth* dan *tafrīth*. *Tawassuṭ* itu mengambil ketentuan syariat tanpa tambahan dan pengurangan. Pertengahan itu merupakan hal paling utama, paling baik, paling indah, dan paling bermanfaat. Sementara itu, *i'tidāl* merupakan persamaan, ketegakan, keadilan, dan keseimbangan antara dua hal: antara melewati batas dan terlalu jauh dari batas yang ditetapkan. Baik kutub ekstrem berkelebihan maupun berkekurangan, keduanya sama tercela.

*Kedua*, *at-tawāzun*, yakni standar keseimbangan moderat dengan memenuhi hak segala sesuatu tanpa kelebihan dan kekurangan. *Tawāzun* itu merupakan pasangan *i'tidāl*. Itulah inti hikmah kebijaksanaan Allah. Pada hakikatnya, *tawāzun* itu melakukan apa yang sepatutnya (فعل ما ينبغي), dengan cara sepatutnya (على الوجه الذي ينبغي), dengan ukuran yang sepatutnya (بالقدر الذي ينبغي), pada waktu yang sepatutnya (في الوقت الذي ينبغي). Tanpa moderasi dalam arti keseimbangan dan keberimbangan (التوازن), masyarakat akan mengalami kehancuran. Nabi saw bersabda,

إياكم والغلو في الدين فإنه أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين وقال هلك المتنطعون قالها ثلاثا

Artinya:

“Jauhilah ekstremitas dalam beragama. Sungguh, apa yang telah membinasakan generasi terdahulu tiada lain kecuali ekstremitas dalam beragama. Nabi juga bersabda, ‘Binasalah orang-orang yang ekstrem dalam beragama.’ Nabi mengatakannya tiga kali.”

*Ketiga, tasāmuh*, yakni toleransi dan saling menghormati atas perbedaan pandangan, pemahaman, dan pengamalan syariat Islam. Moderasi beragama hanya mungkin dilakukan oleh orang yang bersikap lapang dada, respek terhadap praktik keberislaman orang lain, mampu mengapresiasi orang lain, dan merasa turut senang dan bergembira atas kesenangan dan kegembiraan beribadah orang-orang lain.

*Keempat, murūnah*, yakni fleksibilitas sebagai bagian penting dari universalitas syariat Islam. Al-Qur’an memberikan contoh kelenturan syariat Islam.

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ ۖ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ ۗ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

Artinya:

Berdzikirlah kepada Allah pada hari-hari terbilang. Siapa yang bergegas setelah dua hari mabit (nafar awal) tidaklah ia berdosa. Siapa yang mau menunda kepulangan ke Mekah (nafar tsani) juga tidaklah berdosa bagi orang yang bertakwa. Bertakwalah kepada Allah. Ketahuilah kamu sekalian akan akan dikumpulkan kembali di hadapan Allah. (QS. Al-Baqarah [2]: 203).

Seperti contoh dalam konteks ibadah haji tersebut, Islam secara fleksibel menawarkan alternatif pilihan bagi umat Islam dalam berbagai praktik ibadah yang bersifat *furū’iyyah* particular sesuai alternatif pilihan madzhab. Semua alternatif praktik ibadah *furū’iyyah* itu disandarkan pada argument yurisprudensial yang kokoh sesuai dengan jalan pemikiran (madzhab) masing-masing. Semua alternatif itu absah sepanjang takwa menjadi motif dasarnya. Tidak ada dosa bagi orang yang bertakwa dalam menjalankan praktik ibadah madzhab manapun sesuai keyakinannya karena kualitas takwa itulah profil hakiki seorang mukmin sejati. Ketersediaan varitas madzhab memungkinkan syariat Islam berwatak elastis, kelenturan syariat Islam memungkinkan Islam berskala universal, dan universalitas Islam tidak boleh direduksi dengan ekstremitas apapun. Maka, moderasi Islam merupakan penanda kelurusan Islam sebagai sejatinya agama.

## G. Penutup

Moderasi Islam itu kebenaran Islam itu sendiri sebagai *aṣ-ṣirāth al-mustaqīm* yang mengedepankan ketegaklurusan, keadilan, keseimbangan, dan keberimbangan. Secara serta merta segala ekspresi ekstrem, baik kanan maupun kiri, itu bertentangan dengan Islam. Ekstremitas apapun yang mengatasnamakan Islam itu tertolak dengan sendirinya.

Islam dengan segala watak moderatnya itu tidaklah mungkin didakwahkan kecuali secara moderat. Segala langkah dakwah yang mencederai moderasi itu sudah cacat sejak awal sehingga tidaklah mungkin dakwah ekstrem mendakwahkan Islam yang moderat. Sebagaimana moderasi Islam itu kebenaran itu sendiri, dakwah moderat pun satu-satunya model dakwah yang benar.

Bermodalkan moderasi, Islam berkontribusi penting bagi peneguhan spiritualitas bangsa. Islam hanya pantas dianut oleh umatnya sejauh berislam secara moderat. Persis seperti sabda Nabi bahwa kehancuran bangsa-bangsa terdahulu disebabkan ekstremitas beragama, kelangsungan bangsa Indonesia dapat terjamin oleh moderasi beragama. Maka, mendakwahkan moderasi Islam secara moderat itu sesungguhnya merupakan upaya memelihara kelangsungan bangsa dalam keadaban peradaban manusia.

## H. Daftar Pustaka

- Alan, Muhammad Ali ibn Muhammad, *Dalīl al-Fālihīn lī Ṭuruq Riyād aṣ-Ṣālihīn*, Damaskus: Dār al-Fikr.
- Assāl, Khalīfah Husain al-, *Ad-Da'wah al-Islāmiyyah: Madkhal wa Ta'rīf*, Kairo: tp, tt.
- Aziz, Jum'ah Amin Abdul, *Ad-Da'wah: Qawā'id wa Uṣūl*, Cairo: Dār ad-Da'wah li aṭ-Ṭab'i wa al-Nasyr wa at-Tauzi', 1999.
- Azra, Azyumardi *et al*, *Mencari Akar Kultural Civil Society di Indonesia*, Jakarta: INCIS, 2003.
- Azra, Azyumardi, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan*, Bandung: Rosda, 1999.
- Fadl, Khaled Muhammad Abou El, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Jakarta: Serambi, 2006.
- Fuller, Graham E, *A World without Islam*, New York: Little, Brown and Company, 2010.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *Rakāiz al-Īmān bain al-'Aql wa al-Qalb*, Kairo: Dār al-I'tisām, 1973.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *Dustūr al-Wiḥdah aṣ-Ṣaqāfiyyah bain al-Muslimīn*, Cairo: Dār al-Wafā, 1988.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *al-Maḥāwir al-Khamsah lī al-Qurān al-Karīm*, Kairo: Dār aṣ-Ṣahwah, 1989.

- Gazālī, Syaikh Muhammad, *Khuṭab asy-Syaikh Muḥammad al-Gazālī fī Syuūn ad-Dīn wa al-Ḥayāh*, Jld III-V, Dikompilasi oleh Quṭb Abdul Hamid Quṭb dan disunting oleh Muhammad 'Asyur, Kairo: Dār al-Itiṣām, 1991.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *As-Sunnah an-Nabawiyah bain Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīṣ*, Cet. XI. Kairo: Dār al-Syurūq, 1996.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *Aṭ-Ṭarīq min Hunā*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1996.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *Turāsunā al-Fikrī fī Mizān asy-Syar'ī wa al-'Aql*, Mesir: Dār al-Syurūq, 1996.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *Ma'a al-Lāh: Drāsāt fī ad-Da'wah wa ad-Du'āt*, Cairo: Dār al-Fikr, 1997.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *Jihād ad-Da'wah bain 'Ajz ad-Dākhil wa Kayd al-Khārij*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1999.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *Lais min al-Islām*, Beirut: al-Dār al-Syāmiyah, 1999.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *Humūm Dā'iyah*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *Kaif Nafham al-Islām*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *ad-Da'wah al-Islāmiyyah Tastaqbil Qarnahā al-Khāmīs 'Asyar*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2001.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *Syariat dan Akal dalam Perspektif Tradisi Pemikiran Islam*, terj. Halid al-Kaff dan Muljono Damopolii atas *Turāsunā al-Fikrī fī Mizān al-Syar'ī wa al-'Aql*, Jakarta: Lentera, 2002.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, 2005. *Haqīqah al-Qaumiyyah al-'Arabiyyah wa Uṣṭūrah al-Ba's al-'Arabiyyah*. Cet. III, Kairo: Nahdhah Miṣr.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *al-Islām wa al-Manāhij al-Isytirāqiyah*, tersedia: [www.mustofa.com](http://www.mustofa.com)., 2008.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *Turāsunā al-Fikrī fī Mizān asy-Syar'ī wa al-'Aql*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2008.
- Gazālī, Syaikh Muhammad, *et al, Aṣ-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah, Ru'yah Naqdiyyah min ad-Dākhil*, Mesir: An-Nāsyir li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī' wa al-Ilān, 1990.
- Hasanah, Umar Abid, *Ḥattā lā Takūn Fitnah*, Kairo: al-Maktab al-Islāmī, 1994.
- Huntington, Samuel P, *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail atas *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Yogyakarta: Qalam, 2000.
- Madjid, Nurcholis, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Dian Rakyat, 1995.
- Misrawi, Zuhairi, *Azhar: Menara Ilmu, Reformasi, dan Kiblat Keulamaan*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- Mursi, Muhammad Sa'id, *Tokoh-tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, terj. Khoirul Amru Harahap atas *'Uzamā al-Islām 'ibra Arba'ah 'Asyar Qarnan min al-Zamān*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007.
- Mursi, Muhammad Sa'id, *Penyebab Gagalnya Dakwah*, terj. Nur Aulia atas *Āfāt 'alā aṭ-Ṭarīq*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

- Nurudin bin Rabih A'ziz. *Al-Wasatiyyah wa al-Itidāl fī al-Manhaj ad-Da'wy 'inda ay-Syaikh Muhammad al-Ghazālī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2010.
- Platzdasch, Bernhard, *Islamism in Indonesia: Politics in the Emerging Democracy*, Singapore: ISEAS Publishing, 2009.
- Popper, Karl R., *Masyarakat Terbuka dan Musush-musuhnya*, Terj. Uzair Fauzan atas *The Open Society and its Enemies*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Qaḥṭany, Said bin Ali bin Wahf, *Al-Ḥikmah fī ad-Da'wah ilā al-Lāh*, Cet. IV, Riyadh: Maktabah Malik Fahd, 2004.
- Qaḥṭany, Said bin Ali bin Wahf, *Asy-Syaikh al-Ghazālī kamā 'Araftuh: Rihlah Nişf Qarn*, Kairo: Dār al-Syurūq, 2000.
- Qarḍawī, Yusuf al-, *Fiqh al-Wasatiyyah wa at-Tajdīd: Ma'ālim wa Manārāt*, Doha: Qardhawi Center for Islamic Moderation and Reform, 2009.
- Sa'dāwī, Mahmud Abdul Khaliq, *Wasatiyyatul Islām*. Tersedia: [www.alukah.net](http://www.alukah.net)
- Solahudin, Dindin, "ad-Da'wah al-Islāmiyyah fī al-Manzūr al-Insānī" dalam *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol. 3 No. 9 Januari-Juni 2007.
- Solahudin, Dindin. *Dakwah Moderat: Paradigma dan Strategi Dakwah Syaikh Ghazali*. Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2020.
- Suminto, Aqib, *Problematika Da'wah*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Şaīr, Muhammad Thala'at Abu, *Aḍwā min ad-Da'wah al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah Sa'īd Rāfat, 1987.
- Yakan, Fathī, *Musykilāt ad-Da'wah wa ad-Dā'iyah*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1987.
- Zaidan, Abd al-Karīm, *Uşūl ad-Da'wah*, Cet. 3, Kairo: Dār al-Wafā, 1987.





## Bagian 4

# INTEGRASI SOSIAL UMAT ISLAM INDONESIA MELAUHI HISAB DAN RUKYAT YANG TERINTEGRATIF

Oleh:

**Prof. Dr. H. Encup Supriatna, M.Si.**

Guru Besar Ilmu Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung (encup.supriatna@uinsgd.ac.id)

### *Abstract*

*U*ntil now, in Indonesia there are still several reckoning systems that grow and develop in the midst of society as one of the methods used as the basis for determining the initial calculation of the month of qomariyyah (muslim holidays), such as Hisab NU and Muhammadiyah. These two Islamic organizations which have consistently not found common ground in determining the beginning of the month of qomariyyah, because both of them still have different points of view in terms of the new moon (the visibility of the beginning of the month) so that sometimes it causes confusion among ordinary people about determining the start of fasting and fasting. holiday determination. This article seeks to present a solution for the internal integration of Muslims in Indonesia in terms of determining the beginning of the month of qomariyyah (Muslim feast day) with a government policy approach and guided by science and technology. The author argues that the internal integration of Muslims in Indonesia in terms of the dynamics of NU and Muhammadiyah social relations will be realized if there is an understanding between the two organizations and views science and technology as an alternative solution for determining the beginning of the month of Qomariyyah. Besides that, it is necessary to involve the government in making

*strict policies for the realization of harmonization of Muslims in carrying out worship, as well as the need for rational criteria that can be accepted by all of the two schools of thought, as well as respecting and respecting differences and taking care of each other in conflict for the realization of harmony between the two schools for the sake of the creation of a common benefit for Muslims in Indonesia.*

*Keywords: Social Integration, Muslim, Hisab Rukyat, Month of Qomariyyah.*

### **Abstrak**

Sampai saat ini, di Indonesia masih terdapat beberapa sistem hisab rukyat yang tumbuh dan berkembang di tengah-tengah masyarakat sebagai salah satu metode yang dijadikan landasan dalam menetapkan perhitungan awal bulan qomariyyah (hari raya umat Islam), seperti Hisab Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Dua Ormas Islam ini yang sampai saat ini yang terus menerus belum menemukan titik temu dalam menetapkan awal bulan qomariyyah, karena keduanya masih memiliki sudut pandang yang berbeda dalam pengertian hilal (visibilitas awal bulan) sehingga terkadang menimbulkan kebingungan di kalangan masyarakat awam tentang penentuan awal puasa dan penentuan hari raya. Artikel ini berupaya menyajikan solusi integrasi intern umat Islam di Indonesia dalam hal penentuan awal bulan qomariyyah (hari raya umat Islam) dengan pendekatan kebijakan pemerintah dan berpedoman pada IPTEK. Penulis berargumen bahwa integrasi intern umat Islam di Indonesia dalam hal dinamika hubungan sosial NU dan Muhammadiyah akan terwujud apabila terjadi kesepemahaman antara kedua ormas tersebut dan memandang IPTEK sebagai solusi alternatif penetapan awal bulan Qomariyyah. Disamping itu diperlukan keterlibatan pemerintah dalam membuat kebijakan secara tegas untuk terwujudnya harmonisasi umat islam dalam menyelenggarakan ibadah, serta perlu adanya kriteria yang rasional yang dapat diterima semua oleh kedua madzhab tersebut, serta menghormati dan menghargai perbedaan dan saling menjaga konflik untuk terwujudnya kerukunan kedua madzhab tersebut demi terciptanya kemaslahatan bersama bagi umat Islam di Indonesia.

*Kata Kunci: Integrasi Sosial, Muslim, Hisab Rukyat, Bulan Qumariyyah.*

## **A. Pendahuluan**

Sampai saat ini, Indonesia masih terdapat beberapa sistem hisab rukyat yang tumbuh dan berkembang di tengah-tengah masyarakat sebagai salah satu metode yang dijadikan landasan dalam menetapkan perhitungan

awal bulan qomariyyah (hari raya umat Islam), seperti Hisab NU dan Muhammadiyah (Rahman dkk., 2020; Jamaludin, 2018). Dua Ormas Islam ini yang sampai saat ini yang terus menerus belum menemukan titik temu dalam menetapkan awal bulan qomariyyah, karena keduanya masih memiliki sudut pandang yang berbeda dalam pengertian hilal (visibilitas Awal Bulan) (Azhari, 2006). Menurut Nahdlatul Ulama masih tetap menggunakan kriteria Imkan al-rukyat (Muthohar, 2015; Dewi, 2017). Sementara, Muhammadiyah masih mempertahankan Wujud al hilal yang semuanya masih memiliki pengertian yang sama dengan sebelumnya belum ada pendefinisian yang bersifat inovatif dalam penetapan awal bulan qomariyyah atau penanggalan hari raya umat islam khususnya di Indonesia. Dengan perbedaan sistem ini terkadang mengakibatkan perbedaan penentuan awal-awal bulan qomariyyah atau hari raya umat Islam, khususnya bulan-bulan penting, seperti bulan Ramadhan, syawal, dan Zulhijjah (Ulum, 2015).

Penetapan awal bulan tersebut di atas senantiasa menjadi masalah aktual dan dilematis bagi masyarakat Islam, padahal hakikatnya semua pendapat kedua Ormas tersebut bersifat ijtihadi. Oleh karena itu mudah-mudahan pada kesempatan ini kita semua dapat melahirkan ijtihad baru mengenai kriteria atau pendefinisian hilal yang dapat diterima oleh semua pihak dengan tidak keluar dari syariat Islam dalam upaya rahmatan lil alamin. Diharapkan kepada para tokoh masyarakat dan para ahli hisab rukyat, perlu melakukan kajian-kajian secara bersama-sama, kemudian dengan jiwa besar kita ikuti system dan rujukan yang dianggap paling akurat. Rasanya dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini akurasi perhitungan sudah tidak menjadi masalah lagi (Yudha, 2017).

Sesungguhnya modernisasi hisab dan rukyat kini sudah mulai dilakukan. Walaupun bukan sebagai penentu, ilmu hisab astronomi kini telah diterima sebagian besar (kalau bukan semua) ormas Islam sebagai alat bantu. Teleskop pun kini tidak lagi diharamkan untuk rukyat, yang sebelumnya penggunaan kaca mata pun dipermasalahkan (Jayusman, 2015). Namun sampai saat ini masih terjadi masalah perbedaan penentuan awal puasa dan hari raya. Masalahnya bukan lagi pada perbedaan hisab dan rukyat, sesama metode hisab maupun sesama metode rukyat bisa menghasilkan keputusan yang berbeda kalau kriterianya berbeda. Masalah kriteria inilah yang menjadi kunci solusi, bukan hanya sesama metode hisab atau rukyat, tetapi juga menjadi titik temu hisab dan rukyat. Perbedaan metode hisab dan rukyat tidak perlu lagi dipermasalahkan. Biarlah masing-masing mempraktekkan keyakinan dalil syariat yang menjadi landasannya, tetapi dengan satu kriteria yang sama inilah yang menjadi bahan perbedaan di kalangan para ahli hisab dan rukyat Indonesia, karena masing-masing mempertahankan pendapatnya berdasarkan kemampuan ilmu yang dimilikinya. Dengan adanya keterlibatan pemerintah dalam membuat kebijakan secara tegas untuk terwujudnya harmonisasi umat islam dalam menyelenggarakan

ibadah, serta perlu adanya kriteria yang rasional yang dapat diterima semua oleh kedua madzhab tersebut, serta menghormati dan menghargai perbedaan dan saling menjaga konflik untuk terwujudnya kerukunan kedua madzhab tersebut demi terciptanya kemaslahatan bersama bagi umat Islam di Indonesia.

## B. Tinjauan Pustaka

### 1. Integrasi Sosial

Kamus Besar Bahasa Indonesia mengartikan “integrasi” sebagai pembauran hingga menjadi kesatuan. Kata “kesatuan” mengisyaratkan berbagai macam elemen yang berbeda satu sama lain mengalami proses pembauran. Jika pembauran telah mencapai suatu perhimpunan, maka gejala perubahan ini dinamai integrasi. Dalam bahasa Inggris, integrasi (*integration*) antara lain bermakna “keseluruhan” atau “kesempurnaan.”

Integrasi sosial memang persoalan menarik dan penting secara akademik. Sekurang-kurangnya, teori-teori sosial mengenai integrasi, accelerator factor integrasi sosial, dan disintegrasikan sosial dapat di golongkan ke dalam dua teori induk, yaitu teori struktural dan teori kultural. Setelah menjelaskan pokok-pokok teori struktural dan kultural, pembicaraan akan dilanjutkan dengan menyoroiti hasil terapan teori-teori tersebut dalam menjelaskan tipologi masyarakat di negara berkembang, entah masyarakat pedesaan maupun pekotaan.

Dalam studi sosiologi, teori integrasi sosial berkembang dalam paradigma fungsionalisme struktural yang dicetuskan oleh Talcot Person (1927-1979). Paradigma fungsionalisme struktural ini berasumsi bahwa masyarakat berada dalam sebuah sistem sosial yang mengikat mereka dalam keseimbangan (*ekuilibrium*). Hal itu dapat dilihat dari dua pengertian dasar integrasi sosial, yaitu: pertama, pengendalian terhadap konflik dan penyimpangan sosial dalam suatu sistem sosial tertentu, dan kedua, menyatukan unsur-unsur tertentu dalam suatu masyarakat sehingga tercipta sebuah ketertiban social (Ritzer & Goodman, 2009). Proses ini bertujuan mengintegrasikan kelompok-kelompok sosial dalam masyarakat dengan cara menjembatani perbedaan-perbedaan yang disebabkan oleh faktor-faktor teritorial/kultur, agama, kepentingan, kelas sosial dan sebagainya, dengan mengurangi kesenjangan yang ditimbulkan oleh faktor-faktor tersebut.

Pengertian tersebut mengisyaratkan bahwa proses integrasi sosial dalam sebuah masyarakat demokratis tidak mengingkari adanya konflik sebagai bagian integral dari fenomena sosial dan perubahan. Sebagaimana dijelaskan Ralf Dahrendrof, bahwa konflik merupakan fenomena sosial yang selalu hadir (*inherent omni presence*) dalam setiap masyarakat manusia (Ritzer &

Goodman, 2009). Namun demikian, potensi konflik tidak boleh dihadapi dengan kekuasaan yang hegemonik. Masyarakat dan negara perlu mengelola potensi konflik dengan cara yang bisa diterima oleh semua pihak.

## 2. Metode Rukyat

Pada masa Rasulullah Saw dan beberapa generasi sesudah beliau, penetapan awal bulan qamariyah khususnya hari raya umat Islam (awal Ramadhan, syawal dan Dzulhijjah) selalu didasarkan pada metode rukyat (*ru'yatul hilāl*), yaitu dengan melihat bulan sabit dengan mata telanjang. Hal ini dapat dilihat dari beberapa hadits di antaranya hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Ibnu Umar, dia berkata: Aku dengar Rasulullah Saw bersabda: “Apabila kamu melihat dia (tanggal 1 Ramadhan), maka hendaklah kamu berpuasa; dan apabila kamu melihat dia, maka hendaklah kamu berbuka, tetapi manakala dimendungkan (*hilāl*) itu atas kamu, maka hendaklah kamu tetapkan untuknya”. Hadits lain yang juga populer adalah: “*summû li ru'yatihi waafthirû li ru'yatihi*” (berpuasalah kamu karena melihat *hilāl* dan berbukalah kamu karena melihatnya). Menurut al-Kahlani, sebagaimana dikutip Summa, hadits ini jelas-jelas menunjukkan atas kewajiban puasa Ramadhan karena melihat *hilāl* (bulan sabit) Ramadhan dan berbuka puasa juga karena melihat *hilāl*.

Di samping itu juga ada yang berpendapat bahwa rukyat tidak semata-mata melihat dengan mata tetapi dapat juga berarti melihat dengan ilmu (rasio) melalui hasil perhitungan ilmu hisab. Dalam konteks historitas, pada kasus hadits rukyat terlihat adanya upaya Rasulullah Saw untuk memahami bahasa masyarakat Madinah. Seperti dalam hadits: “*idza raitum al-hilāl*” adalah didahului munculnya pertanyaan yang ditujukan kepada Rasulullah Saw berkaitan dengan perselisihan antara dua kelompok dalam menentukan bulan, di mana kelompok pertama menganggap bulan Sya'ban dan kelompok yang lain menganggap bulan Ramadhan. Respons yang diberikan Rasulullah Saw adalah: “*idza raitum al-hilāl*”. Persoalan yang muncul pada hadits di atas bukan terletak pada rukyat tetapi lebih mengarah pada proses penentuan awal bulan Qamariyah. Dalam setting masyarakat Madinah di mana hadits-hadits tentang rukyat muncul di Madinah, dan rukyat dalam pengertian melihat dengan mata telanjang cocok dengan masyarakat Madinah (Azhari, 2002). Tetapi dalam setting masyarakat Mekkah, maka rukyat dengan pengertian melihat dengan mata telanjang tidak cocok dengan kondisi masyarakat Mekkah yang sudah mengenal ilmu pengetahuan antara lain dalam bidang astronomi (Quraish Shihab, 1997). Dengan menggunakan teori *al-ibratu bi umumi al-lafzhi la bi hususi as-sababi* dan *al-ibratu bi hususi as-sababi la bi umumi al-lafdzi*, maka didapatkan dua macam pengertian rukyat. Dengan menggunakan teori pertama, rukyat tidak hanya dipahami dalam konteks masyarakat Madinah tetapi juga dalam konteks masyarakat

Mekkah, sehingga rukyat tidak semata-mata melihat dengan mata telanjang. Sedangkan dengan teori kedua menjadikan makna rukyat menurut setting masyarakat Madinah *an sich*, sehingga rukyat berarti melihat dengan mata telanjang (Azhari, 2002).

*Ru'yatul hilāl* adalah metode praktis untuk membuktikan apakah bulan sabit baru (*hilāl*) terlihat atau tidak. Jika dalam astronomi objek langit yang biasa dirukyat dianjurkan di atas sudut 15 derajat, maka *ru'yatul hilāl* dilakukan saat *irtifa'* bulan masih sangat rendah, dan dilakukan setiap tanggal 29 Sya'ban atau Ramadhan tanpa melihat sudah ijtima' atau belum. Kriteria *imkān ar- ru'yah* setiap negara-negara Islam berbeda-beda. Khusus di Indonesia, kriteria yang digunakan dan disepakati adalah kriteria yang berdasarkan kesepakatan MABIMS (Menteri-menteri Agama Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia, dan Singapura) yang melahirkan tiga kesepakatan, yaitu: (1) tinggi bulan minimum 2 derajat; (2) jarak bulan matahari minimum 3 derajat; dan (3) umur bulan saat maghrib minimum 8 jam. Selanjutnya telah muncul pula kesepakatan baru dari hasil pertemuan para menteri agama di negara Mabims tsb dengan ketinggian 3 derajat dan jarak bumi matahari (elongasi) 6,4 darjah. Di samping aspek perbedaan kriteria *imkānur ru'yat* yang bias menyebabkan perbedaan, maka aspek lain yang menjadi sumber perbedaan adalah kesaksian, keberlakuan hasil rukyat dalam wilayah geografis (*mathla'*) (Amhar, 2002).

### 3. Metode Hisab

Hisab atau ilmu hisab merupakan padanan dari ilmu falak yakni salah satu cabang ilmu astronomi terapan yang membahas penentuan waktu ibadah dengan cara menghitung posisi matahari dan bulan terhadap bumi. Penentuan awal bulan dan awal tahun dengan menggunakan ilmu hisab adalah sebagai alternatif dalam penentuan awal Ramadhan, Syawwal, dan Dzulhijjah (Abdurrahman, 2003). Ada dua metode hisab yang lazim digunakan, yaitu hisab urfi dan hisab hakiki. Hisab urfi berasal dari penyimpulan rata-rata lamanya umur bulan Qamariyah. Metode ini menentukan umur bulan-bulan ganjil 30 hari dan umur-umur bulan genap 29 hari. Sedangkan hisab hakiki, menentukan bahwa bulan baru dipastikan masuk bila pada waktu maghrib *hilāl* diperhitungkan berada di atas ufuk. Penggunaan *hilāl* sebagai patokan untuk setiap datangnya awal bulan, didasarkan pada QS. Al-Baqarah [2]: 189 yang berbunyi:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهِلَةِ ۗ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ  
 الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأَتُوا  
 الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

*Artinya:*

“Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang bulan sabit) Katakanlah, “Itu adalah (penunjuk) waktu bagi manusia dan (ibadah) haji.” Bukanlah suatu kebajikan memasuki rumah dari belakangnya, tetapi kebajikan itu adalah (kebajikan) orang yang bertakwa. Masukilah rumah-rumah dari pintu-pintunya, dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.” (QS. Al-Baqarah [2]: 189).

Secara astronomis *hilāl* (*crescent*) adalah penampakan bulan paling kecil yang menghadap ke bumi. Keadaan tersebut dapat dicapai beberapa saat di sekitar *ijtima'* karena pada saat itu sudut pandang matahari dan bulan paling kecil. T. Djamaluddin (2003) mendefinisikan *hilāl* sebagai berikut: *Hilal adalah bulan Tsabit pertama yang teramati di ufuk barat sesaat setelah matahari terbenam, tampak sebagai goresan garis-garis cahaya yang tipis, dan bila menggunakan teleskop dengan pemrosesan citra bisa tampak sebagai garis cahaya tipis di tepi bulatan yang mengarah ke matahari.*

Dari beberapa pengertian di atas tentang *hilāl*, maka hakekat dari awal bulan baru atau awal bulan Qamariyah adalah *wujûd al-hilāl* yang dapat diketahui dengan rukyah dan hisab atau keduanya sekaligus. Oleh karenanya rukyah dan atau hisab itulah yang menjadi dasar untuk menetapkan awal bulan Qamariyah. Berbagai kriteria untuk menentukan masuknya bulan baru Qamariyah mulai berkembang, dan perkembangannya ini juga melahirkan perbedaan internal dalam metode hisab, seperti perbedaan tentang *ijtima'* (*konjungsi*) di mana ada yang berpandangan dengan sistem *ijtima' qabla alghurûb* dan ada yang memakai dengan sistem *ijtima' qabla al-fajr*. Begitu juga perbedaan tentang ketinggian *hilāl* yang dikaitkan dengan umur bulan, yakni tenggang waktu antara terbenam matahari dan saat terjadinya *ijtima'* Bahkan konsep *wujûd al-hilāl* mengalami perkembangan yang semula pengertian *wujûd al-hilāl* adalah matahari terbenam lebih dahulu dari pada bulan dengan standart ukuran yang dijadikan pembatas adalah ufuk *mar'i*. Kemudian muncul pengertian bahwa *wujûd al-hilāl* itu apabila pada saat matahari terbenam, bulan berada pada posisi di atas ufuk hakiki (Fathurohman, 2002).

## C. Hasil dan Pembahasan

### 1. Metode Penetapan Awal Hari Raya Umat Islam (Bulan Qomariyah) Menurut Nahdlatul Ulama (NU)

Dalam menentukan awal bulan Qamariyah yang ada hubungannya dengan ibadah, NU berpegang pada beberapa hadits yang berhubungan dengan rukyat. Di samping hadits, NU juga berpegang pada pendapat para ulama yaitu para Imam Mazhab selain Hambali, di mana imam mazhab tersebut menyebutkan bahwa awal Ramadhan dan Syawal ditetapkan berdasarkan

*ru'yah al-hilāl* dan dengan *istikmal* (al-Jaziry, 1986). Pendapat ini sesuai dengan yang dikemukakan oleh Imam Nawawi dalam Kitabnya *al-majmu' syarh al-Muhazzab*, Ibn Hajr dalam Kitabnya *Hawasiyy Tuhfah Muhtaj*, dan Syekh Ramli dengan Kitabnya *Nihayah al-Muhtaj*. Penetapan ini diambil berdasarkan alasan-alasan syar'i yang dipandang kuat untuk dijadikan pedoman peribadatan yang dapat dipertanggungjawabkan (Masroerie, 2002). Untuk melacak metode yang digunakan NU dalam menentukan awal bulan Qamariyah, maka ada tiga fatwa yang berkaitan dengan metode rukyat yang digunakan organisasi ini. Fatwa pertama tahun 1954 sebagaimana dikutip Hooker berisi dua pernyataan; (a) menentukan waktu berdasarkan hisab tidak digunakan pada masa Nabi dan *Khulafaur Rasyidin*; (b) tidak dibolehkan membuat pernyataan publik untuk menentukan awal puasa berdasarkan hisab tanpa adanya pengumuman dari Menteri Agama. Hal ini dilakukan "untuk mencegah keributan di kalangan umat Islam. Fatwa kedua tahun 1983, isinya juga berisi tidak ada kewajiban untuk menerima penentuan puasa dengan cara hisab (Hooker, 2003). Adapun fatwa ketiga yang dibuat pada tahun 1987 isinya lebih terperinci dan merujuk pada hasil fatwa tahun 1983.

Berikut adalah ringkasan dari fatwa tersebut sebagaimana diringkas oleh Hooker. Melihat bulan (*ru'yah*) sebagai dasar untuk menetapkan tanggal puasa telah dilakukan oleh Nabi Muhammad dan Khulafa al-Rasyidin dan dilakukan oleh empat mazhab. Sementara itu penghitungan berdasarkan ilmu falak tidak pernah diajarkan oleh Nabi dan kesahihannya ditentang para ulama. Pernyataan public tentang penanggalan puasa berdasarkan penghitungan ilmu falak oleh hakim atau gubernur tidak ditegaskan oleh keempat mazhab. NU adalah organisasi yang mengikuti jalan dan ajaran Nabi, para sahabat dan ulama. Musyawarah Nasional Alim Ulama (18-21 Desember 1983) telah membuat sebuah keputusan untuk mengikuti metode melihat bulan guna menetapkan awal Ramadhan dan Idul Fitri yang disahkan oleh Muktamar NU ke 27 (1984). Dan agar ada keseragaman di kalangan warga NU, dan dengan tujuan termasuk menetapkan Idul Adha, Musyawarah Nasional Alim-Ulama pada 15-16 Nopember 1987 memutuskan sebagai berikut: Penanggalan yang diumumkan oleh hakim atau gubernur boleh dikukuhkan jika didasarkan pada metode melihat Bulan.

NU telah lama mengikuti pendapat para ulama bahwa satu penanggalan yang pasti harus ditetapkan untuk Indonesia dengan mengabaikan perbedaan aspek bulan di seluruh negeri. Melaksanakan *ru'yah* merupakan kewajiban agama dalam pandangan empat imam mazhab kecuali Hanbali yang menganggapnya bermamfaat saja. Pelaksanaan *ru'yah* oleh pemerintah sudah cukup bagi seluruh masyarakat muslim di Indonesia. Komisi Hisab dan *Ru'yah* dalam NU harus melaksanakan prinsip *ru'yah* dengan menentukan awal bulan Sya'ban, awal ramadhan dan melakukan *ru'yah* pada malam 30 Syawal dan 30 Dzulqā'idah kemudian melaporkan penemuannya tentang awal

“Dzulhijjah” kepada pemerintah karena pemerintah sering tidak memberikan pengumuman yang terperinci mengenai tanggal tersebut. Hasilnya harus disebarluaskan NU wilayah dan cabang di seluruh Indonesia. Semua warga NU di segala lapisan harus diinstruksikan untuk meneliti siaran pemerintah mengenai tanggal tersebut, jika penanggalan itu didasarkan pada ru'yah, harus diikuti, tetapi jika berdasarkan hisab, bisa diabaikan, dan tanggal yang benar adalah hari setelah disebarluaskannya pengumuman tersebut. Pendekatan ini sesuai dengan keputusan NU sebelumnya dan UUD 1945 (Pasal. 29 [2]).

Rukyah yang dijadikan dasar adalah hasil rukyah di Indonesia dan berlaku seluruh Indonesia (*wilāyatul hukmi*), sehingga jika di salah satu bagian dari wilayah Indonesia dapat disaksikan *hilāl*, maka *ulūl amr* dapat menetapkan awal bulan berdasarkan rukyah yang berlaku seluruh Indonesia. Penetapan yang dilakukan pemerintah dengan tidak memakai rukyah, maka yang dipakai adalah rukyat yang dilakukan masyarakat, khususnya warga NU.

## 2. Metode Penetapan Awal Hari Raya Umat Islam (Bulan Qomariyah) Menurut Muhammadiyah

Dalam menetapkan awal dan akhir bulan qamariyah yang ada pelaksanaannya dengan ibadah umat islam di Indonesia khususnya, Muhammadiyah mendasarkan pendapatnya pada beberapa ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi Saw. Ayat al-Qur'an yang dijadikan dasar adalah Q.S. Yunus (10);5, dan al-Baqaroh (2);185, sedang hadits-hadits yang digunakan antara lain yang diriwayatkan imam Bukhari dan Muslim yaitu: *lā tashûmû hatta tarawu al-hilāl wa lā tufthirû hatta tarawhu fain ghumma 'alaikum faqdlurûlah* (janganlah kamu berpuasa sehingga kamu melihat hilal, dan jangan pula kamu berbuka sehingga kamu melihat *hilāl* (Rohmat, 2014). Bila *hilāl* tertutup awan maka kamu perkirakanlah (kadarkanalah). Adapun kata ru'yah sebagaimana yang terdapat dalam hadits riwayat imam Bukhari: *"shûmû liru'yatihi wa afthirû liru'yatihi"* (Puasalah karena melihat tanggal atau berbukalah karena melihat tanggal), dipahami dengan akal, sehingga rukyat bisa berarti melihat dengan mata telanjang, dan bisa juga melihat dengan akal (ilmu pengetahuan). Dalam Himpunan Putusan Tarjih (HPT) disebutkan: *"as-saumu wa al-fithru bi ar-ru'yah wa lā māni'a bi al-hisāb"* (berpuasa dan id Fitrah itu dengan ru'yah dan tidak berhalangan dengan hisab). Muhammadiyah juga memakai rukyat jika antara hasil rukyat berbeda dengan hasil hisab. Hal ini dapat dilihat pada Himpunan Putusan Majelis Tarjih yang berbunyi: "Apabila ahli hisab menetapkan bahwa bulan belum tampak (tanggal) atau sudah wujud tetapi tidak kelihatan, padahal menyataannya ada orang yang melihat pada malam itu, manakah yang *mu'tabar*. Majelis Tarjih memutuskan bahwa rukyatlah yang *mu'tabar*."

Keputusan di atas menegaskan bahwa apabila hasil perhitungan hisab menyebutkan hilal belum wujud, atau sudah wujud tetapi tidak dirukyat, maka yang dijadikan pedoman adalah hasil rukyat. Pandangan ini dipegang oleh Muhammadiyah sampai pada Munas tarjih ke-25 tahun 2000 yang menegaskan bahwa rukyat dan hisab sama kedudukannya sebagai dasar untuk menentukan awal bulan Qamariyah. Kedudukan hisab sama dengan rukyat diperkuat kembali dalam keputusan Munas tarjih ke-26 tahun 2003 dengan disertai dalil Al-Qur'an dan Hadits Nabi Saw.

Sejalan dengan perkembangan ilmu astronomi, Muhammadiyah mulai menggunakan hisab yang pada awalnya dipelopori oleh KH. Siraj Dahlan. Mula-mula metode hisab yang digunakan untuk menentukan awal bulan Qamariyah dengan sistem *ijtima' qablal ghurûb*, yaitu ketika hari itu terjadi *ijtima'* (bulan mati), maka waktu sesudah terbenamnya matahari adalah awal bulan meskipun *hilâl* tidak wujud pada saat matahari tenggelam. Maksudnya bila pada hari terjadinya *ijtima'* matahari terbenam lebih dahulu dari bulan, maka senja itu dan esoknya ditetapkan sebagai tanggal 1 bulan baru Qamariyah. Tetapi bila bulan terbenam lebih dahulu dari matahari, maka senja itu dan keesokan harinya ditetapkan sebagai malam terakhir dari bulan Qamariyah yang sedang berlangsung. Karenanya menurut Basith Wahid (1995), bahwa *wujûd alhilâl* mengandung pengertian: (1) sudah terjadi *ijtima' qablal ghurûb*, dan (2) posisi bulan sudah positif di atas ufuk *mar'i*.

### 3. Metode Penetapan Awal Hari Raya Umat Islam (Bulan Qomariyah) Menurut Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Dalam fatwa Majelis Ulama Indonesia disebutkan bahwa penentuan awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah dilakukan berdasarkan metode rukyat dan hisab (Sado, 2015). Fatwa tersebut tidak hanya berisi tentang metode penetapan awal bulan Qamariyah, tetapi juga tentang anjuran untuk mengikuti keputusan pemerintah dalam penentuan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah. Fatwa tersebut berisi empat butir, yaitu: (a) penetapan awal bulan dengan metode rukyat dan hisab, (b) pemerintah Indonesia mempunyai otoritas dalam penentuan awal bulan Qamariyah, (c) pelaksanaan ibadah haji berdasarkan hasil rukyat dan hisab di Indonesia, dan (d) kewajiban umat Islam untuk menaati ketetapan pemerintah tentang penetapan awal bulan Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah. Dalil yang digunakan dalam fatwa-fatwa tersebut bersumber dari Al-Qur'an, hadits, kaedah fiqh dan pendapat Imam. Dua dari tiga hadits yang dijadikan sumber fatwa berkaitan dengan metode penetapan awal bulan Qamariyah, sedangkan hadits yang satunya menjadi dasar untuk taat kepada pemerintah. Hadits terakhir yang disebutkan di atas diriwayatkan oleh Bukhari dari Irbadh bin Sariyah yaitu: *"alaikum bi al-sam'i wa 'ath-thô'ati wa in wa lâ 'alaikum 'abdun habsyiyun"* (Wajib bagi kalaian untuk taat (kepada pemimpin), meskipun

yang memimpin kalian itu seorang hamba sahaya Habsyi). Satu-satunya ayat Al-Qur'an yang dijadikan dalil dalam fatwa MUI tersebut adalah QS. An-Nisa [4]; 59 yang kandungannya bukan tentang konsep hisab-rukya, tetapi tentang kewajiban taat kepada Allah, Rasul-Nya, dan *ulû al-amr*. Ayat ini diperkuat lagi dengan kaedah fiqh: "*Hukmu al-hâkim ilzâmu wa yarfa'u al-khilâf*" (Keputusan pemerintah itu mengikat (wajib dipatuhi) dan menghilangkan silang pendapat).

#### 4. Metode Penetapan Awal Hari Raya Umat Islam (Bulan Qomariyah) Menurut Pemerintah Republik Indonesia

Di Indonesia penetapan awal bulan Qamariyah secara resmi dilakukan oleh Menteri Agama dalam sidang Itsbat yang dihadiri berbagai utusan Ormas Islam. Kebijakan yang dilakukan oleh pemerintah untuk penetapan awal bulan Qamariyah selain Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah dilakukan berdasarkan metode hisab. Sedangkan untuk awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah dilakukan berdasarkan metode hisab-rukya. Peran hasil hisab sangat besar pengaruhnya terhadap laporan rukya. Jika semua sistem hisab sepakat *hilâl* masih di bawah ufuk, maka selalu *hilâl* dilaporkan tidak terlihat, dan begitu juga sebaliknya jika semua sistem hisab sepakat menyatakan *hilâl* sudah di atas ufuk, maka hampir selalu *hilâl* dilaporkan terlihat. Adapun jika ahli hisab tidak sepakat, sebagian menyatakan *hilâl* di atas ufuk, sebagian lainnya menyatakan *hilâl* di bawah ufuk, maka seringkali *hilâl* dilaporkan terlihat.

Proses penetapan awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah dimulai dengan data yang ada pada Badan Hisab Rukya baik di Pusat maupun di Daerah, kemudian Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama seluruh Indonesia melaksanakan rukya dengan mengundang unsur-unsur dari ulama, ormas Islam, Perguruan Tinggi, Badan Meteorologi dan Geofisika (BMG), Instansi terkait, dan para ahli. Hasil rukya tersebut kemudian dilaporkan kepada Menteri Agama untuk selanjutnya dibawa dan dibahas dalam sidang Itsbat yang dihadiri berbagai unsur ormas Islam. Pada sidang Itsbat itu diputuskan hasil penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah yang selanjutnya Menteri Agama mengumumkan secara terbuka kepada seluruh masyarakat Muslim Indonesia (Widiana, 2002). Kriteria *imkânur ru'yat* yang dipakai oleh pemerintah adalah kriteria yang disepakati bersama MABIMS (Menteri-menteri Agama Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia, dan Singapura), yakni saat ini adalah (1) tinggi bulan minimum 3 derajat, (2) jarak bulan-matahari minimum 6,4 derajat.

## 5. Metode Penetapan Awal Hari Raya Umat Islam (Bulan Qomariyah) Menurut IPTEK (Astronomi)

Setiap menjelang awal Ramadhan, perbedaan dalam mengawali dan mengakhiri puasa seakan menjadi pertanyaan yang tidak kunjung usai. “Persaingan” antara hisab versus rukyat dalam menentukan awal bulan Hijriah bagaikan menu rutin yang banyak dibicarakan orang. Disadari atau tidak, permasalahan tersebut merupakan bagian dari kehidupan bangsa ini. Oleh karena itu, memahami akar permasalahan yang ada dapat membantu dalam menentukan sikap.

Hisab yang berarti menghitung dan rukyat yang berarti melihat, dalam arti sempit, merupakan sebuah cara yang digunakan untuk menentukan masuknya awal bulan Hijriah, seperti Ramadhan dan Syawal. Dalam pandangan masyarakat luas, keduanya merupakan dua metode yang saling bertolak belakang. Padahal, dari sudut pandang astronomi, hisab dan rukyat bagaikan dua mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Pandangan masyarakat luas tersebut mungkin dikarenakan kedua konsep tersebut digunakan oleh dua ormas Islam terbesar di Indonesia, yaitu NU dan Muhammadiyah. Dalam pemahaman umum, diakui atau tidak, pendapat/ajaran yang berasal dari kedua ormas tersebut sering kali “bertentangan”.

Hisab dalam arti luas dapat diterjemahkan sebagai sebuah metode atau sistem perhitungan yang diperoleh dari penalaran analitik maupun empirik. Sedangkan rukyat dapat diterjemahkan sebagai sebuah pengamatan sistematis yang didasarkan atas data yang ada. Hisab bukanlah sebuah metode yang muncul secara tiba-tiba. Sebab, adanya hisab diawali dari rukyat yang panjang. Benar tidaknya sebuah hisab tentunya harus diuji secara langsung melalui pengamatan (rukkyat) terhadap fenomena alam yang dihisab. Sebagus dan sebaik apa pun sebuah metode hisab, jika tidak sesuai dengan fenomena yang dihisab tentu tidak dapat dikatakan benar. Demikian juga halnya dengan rukyat. Pelaksanaan rukyat yang tidak pernah menghasilkan sebuah sistem atau metode perhitungan (hisab) yang dapat membantu dalam pelaksanaan rukyat berikutnya merupakan rukyat yang sia-sia. Karena, apa yang dilakukan hari ini tidak lebih baik daripada apa yang pernah dilakukan. Oleh karena itu, kombinasi hisab dan rukyat merupakan kombinasi harmonis agar ilmu falak di Indonesia dapat berkembang. Sesuai dengan asalnya, ilmu falak yang tidak lain merupakan bagian dari astronomi modern saat ini merupakan *observational sains*.

Sebuah *observational sains* merupakan sains yang berkembang atas dasar pengamatan. Dengan kata lain, menafikan rukyat yang notabene merupakan proses pengamatan bagaikan menghilangkan ruh dari jasad. Hal ini bahkan dapat mengakibatkan ilmu falak menjadi sesuatu yang tidak menarik dan sulit untuk dipahami. Kecenderungan itu dapat dilihat dari pandangan kaum santri di pesantren, yang umumnya dari kalangan NU,

bahwa ilmu falak merupakan ilmu yang sulit dan tidak menarik. Hal ini bisa diakibatkan karena rukyat jarang bahkan tidak pernah dipraktikkan kecuali ketika menjelang awal dan akhir Ramadhan.

IPTEK sesuai dengan watak dan pengalamannya selalu menilai dan mengukur segala sesuatu dari sisi akurasi dan kedekatannya dengan kenyataan. Oleh karena itu, wajar kalau iptek memandang rukyah sebagai sesuatu yang memiliki banyak kelemahan. Atas dasar penilaian tersebut, maka iptek berkeinginan untuk mengambil peran dalam hal penentuan awal Ramadhan sebagaimana yang telah dilakukannya selama ini dalam berbagai aspek kegiatan. Beberapa alternatif solusi iptek telah ditawarkan. Tawaran penggunaan ilmu *hisab* (perhitungan) dengan metodologi astronomi modern kini sudah diterapkan. Hampir semua ormas Islam memiliki ahli *hisab* yang menguasai perhitungan astronomi, tanpa meninggalkan kekayaan intelektual para ulama terdahulu yang mengembangkan metode sederhana ilmu *hisab*. Generasi mudanya kini banyak yang menguasai pemrograman komputer sehingga sanggup mengembangkan sendiri program-program komputer, termasuk untuk metode klasik yang biasanya dilakukan secara manual. Namun ilmu *hisab* saja masih tetap belum menyelesaikan masalah.

Hitungan *hisab* itu kini bisa diotomatisasi dengan pemrograman dalam komputer. Dengan demikian berbagai kesalahan manusia bisa dieliminasi. Salah satu contoh program komputer yang khusus dikembangkan untuk hisab kalender Hijri adalah *software* (*Mawaaqit*) yang semula dikembangkan oleh Club Astronomi Al-Farghani bersama ICMI Orsat Belanda dan kemudian dilanjutkan di Bakosurtanal. *Hisab* dipakai untuk memprediksi posisi, arah dan waktu untuk rukyatul hilal. Rukyah tetap dilakukan karena tetap akan ada faktor cuaca yang tak mungkin bisa *dihisab*. Sedang teknologi observasi dikembangkan untuk membantu rukyah agar terhindar dari salah atau untuk mengenali bulan sabit meskipun cahayanya masih lemah. Misalnya telah dikembangkan “teleskop rukyah”, yakni sensor (kamera) digital baik aktif maupun pasif yang citranya kemudian diperkuat dan bahkan juga telah dipikirkan untuk menggunakan *platform pesawat terbang* sehingga *rukyah* bisa dilakukan di atas awan. Perkembangan iptek seperti sekarang ini akan mempermudah manusia melihat (merukyah) dan atau menghitung (menghisab) suatu objek, baik posisinya maupun kandungan yang ada di dalamnya. Selain itu iptek juga merupakan salah satu alat efektif untuk penyempurnaan ibadah kita kepada Allah Swt.

## **6. Kompromistik untuk Menyamakan Keputusan antara Madzhab NU dan Madzhab Muhammadiyah dalam Menetapkan Awal Bulan Qomariyah**

NU dan Muhammadiyah merupakan organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia. Namun demikian dalam perspektif sosiologis kedua organisasi

tersebut dilihat dari segi kekuatan kekuasaan dan wewenang yang dimiliki serta dilihat dari segi jumlah pengikutnya keduanya dapat diposisikan sebagai *dominant group* (kelompok yang menguasai) dan *subordinate group* (kelompok yang dikuasai). Dilihat dari berbagai aspek tersebut di atas, NU, terutama pada tahun-tahun tertentu, tampil sebagai *dominant group* dan Muhammadiyah sebagai *subordinate group*. Pada saat itu, NU tampil sebagai *dominant group* bukan hanya karena jumlah pengikutnya yang lebih besar daripada Muhammadiyah, tapi juga karena Menteri Agama RI berasal dari kelompok mereka. Keputusan awal Bulan Qamariyah pada tahun-tahun tertentu (khususnya awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah) berbeda antara kedua organisasi tersebut. Biasanya Muhammadiyah menentukan lebih awal, jauh sebelum pemerintah melakukan sidang itsbat awal-awal bulan tersebut yang dihadiri oleh seluruh perwakilan Ormas Islam. Ini menunjukkan bahwa Muhammadiyah sering menampilkan budaya-relasi konfrontatif ketika tidak sedang tampil sebagai penguasa terhadap NU yang sedang berkuasa. Padahal perbedaan itu bisa disatukan jika kedua Ormas terbesar itu mengedepankan budaya-relasi kompromistik yang dibangun lewat musyawarah demi tercapainya persatuan dan kesatuan umat Islam. Musyawarah dan persatuan serta kesatuan umat Islam merupakan prinsip ajaran Islam yang sangat vital namun sudah banyak dilupakan oleh kedua Ormas terbesar di Indonesia ini karena mereka telah terobsesi dengan kepentingan subjektif masing-masing.

Menurut teori konflik Dahrendorf (Ritzer, 2004:153), pada dasarnya masyarakat tidak dapat menghilangkan konflik, tetapi yang perlu diperhatikan adalah bagaimana konflik menjadi fungsional dan mendukung terjadinya perubahan dalam proses perkembangan dan kemajuan. Dahrendorf (Sukanto, 1988: 79) mengemukakan ciri-ciri konflik sebagai berikut:

- a. Sistem sosial senantiasa berada dalam keadaan konflik.
- b. Konflik-konflik tersebut disebabkan karena adanya kepentingan-kepentingan yang bertentangan yang tidak dapat dicegah dalam struktur sosial masyarakat.
- c. Kepentingan-kepentingan itu cenderung berpolarisasi dalam dua kelompok yang saling bertentangan.
- d. Kepentingan-kepentingan yang saling bertentangan mencerminkan diferensiasi distribusi kekuasaan di antara kelompok-kelompok yang berkuasa dan dikuasai.
- e. Penjelasan suatu konflik akan menimbulkan perangkat kepentingan baru yang saling bertentangan, yang dalam kondisi tertentu menimbulkan konflik.
- f. Perubahan sosial merupakan akibat-akibat konflik yang tidak dapat dicegah pada berbagai tipe pola-pola yang telah melembaga.

Menurut Paloma, (1992: 109-110) untuk menghindari terjadinya konflik negatif dapat dilakukan melalui katup penyelamat (*safety valve*), yaitu suatu mekanisme khusus yang dapat dicapai untuk mencegah terjadinya konflik. Fungsi katup penyelamat untuk meredakan permusuhan, tanpa itu hubungan antara pihak yang bermusuhan akan semakin tajam. Katup penyelamat dapat berbentuk: lembaga adat, lembaga agama, perkumpulan pemuda, atau lembaga-lembaga kemasyarakatan lainnya. Selanjutnya Coser (dalam Jhonson, 1986: 196) mengemukakan bahwa, konflik negatif fungsional, dapat diselesaikan dengan memilih alternatif hukuman (*punishment*), yaitu: (1) dengan kekerasan secara fisik dan drastis, atau (2) secara lemah lembut dan dengan pendekatan moral termasuk melalui agama, dalam menyadarkan diri serta mengubah sikap dan tingkah lakunya. Inilah yang dimaksud dengan revitalisasi peranan agama dalam menyatukan pendapat yang sering berbeda antara NU dan Muhammadiyah dalam menentukan awal Bulan Qamariyah.

Masyarakat merupakan suatu sistem yang mempunyai bagian-bagian saling tergantung dan saling membutuhkan satu sama lain, setiap bagian mempunyai fungsi yang berbeda-beda, tapi berfungsi bersama-sama untuk kepentingan kehidupan bersama. Dalam teori struktural fungsional disebutkan bahwa masyarakat merupakan suatu sistem yang terdiri dari bagian-bagian atau elemen-elemen yang saling berkaitan dan saling menyatu dalam keseimbangan. Perubahan yang terjadi pada suatu bagian akan membawa perubahan pula terhadap bagian yang lain. Asumsi dasarnya adalah bahwa setiap struktur dalam sistem sosial fungsional terhadap yang lain. Sebaliknya, kalau tidak fungsional maka struktur itu tidak akan ada atau akan hilang sama sekali.

Selanjutnya penyelesaian konflik alternatif pertama oleh Coser (Jhonson, 1986: 199) disebut penyelesaian konflik melalui pendekatan represif. Penyelesaian konflik alternatif kedua disebut penyelesaian konflik melalui pendekatan persuasif. Pendekatan persuasif dapat dilakukan diantaranya, dengan cara bimbingan dan penyuluhan atau melalui pertemuan-pertemuan lainnya. Dalam kaitan perbedaan antara NU dan Muhammadiyah dalam menentukan awal Bulan Qamariyah digunakan pendekatan persuasif dan pemerintah bertindak sebagai aktor dalam memberikan bimbingan, penyuluhan, dan pertemuan-pertemuan yang menyelesaikan masalah perbedaan di antara kedua ormas itu dengan cara bermusyawarah.

Dalam menghadapi keragaman saat ibadah dewasa ini, di mana belum ada otoritas yang legitimate bagi seluruh kaum muslimin, maka salah satu solusi alternatif adalah:

- a. Keterlibatan peran penguasa yang 'keputusannya mampu menghentikan perbedaan' (*Amrul Imam Yarfa'u Khilaf*) sangat dinanti-nanti. Terlepas pengertian pemerintah yang agamis dan non agamis dalam pemerintahannya, tapi yang jelas negara kita mayoritas umat Islam.

Nantinya, penguasa ini, yang dalam fiqh Siyasa disebut khalifah, berkewajiban mengadopsi (tabbani) sejumlah hal, misalnya:

- 1) Landasan syar'ie rukyat dan rukyat global
- 2) Salah satu metode hisab yang terbukti akurat
- 3) Salah satu kriteria imkan
- 4) Syarat-syarat rukyat yang dapat diterima
- 5) Solusi untuk masalah zone dalam rukyat global
- 6) Metode penyebaran informasi rukyat
- 7) Pemberlakuan hari ibadah dan sanksinya

- b. Adanya apresiasi terhadap fatwa MUI nomor 2/2004 tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah.

Fatwa MUI menyatakan bahwa penentuan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah dilakukan berdasarkan metode *rukyat* (pengamatan hilal, bulan sabit pertama) dan *hisab* (perhitungan astronomi) oleh pemerintah cq Menteri Agama dan berlaku secara Nasional. Ini menegaskan bahwa kedua metode yang selama ini dipakai di Indonesia berkedudukan sejajar. Keduanya merupakan komplemen yang tidak terpisahkan. Masing-masing punya keunggulan, namun juga punya kelemahan kalau berdiri sendiri. Otoritas diberikan kepada pemerintah sebagai *Ulil Amri* yang wajib ditaati secara syariat. Fatwa MUI juga menegaskan bahwa seluruh umat Islam Indonesia wajib menaati ketetapan Pemerintah RI tentang penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah.

Otoritas syar'iyah, pemerintah RI (dalam hal ini dilaksanakan oleh Menteri Agama) tentu tidak boleh dilaksanakan secara sembarang. Karenanya fatwa itu menyatakan wajib bagi menteri Agama berkonsultasi dengan Majelis Ulama Indonesia, ormas-ormas Islam, dan instansi terkait. Hasil rukyat dari daerah yang memungkinkan hilal di rukyat walau pun di luar wilayah Indonesia yang mathla'-nya sama dengan Indonesia dapat dijadikan pedoman oleh Menteri Agama RI. Ini menyatakan bahwa di mana pun ada kesaksian hilal yang mungkin dirukyat dalam wilayah hukum Indonesia (*wilayatul hukmi*), maka kesaksian tersebut dapat diterima. Juga kesaksian lain di wilayah sekitar Indonesia yang telah disepakati sebagai satu mathla', yaitu negara-negara MABIMS (Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia, dan Singapura).

- c. Kriteria rasional yang dapat diterima semua pihak

Terkait dengan otoritas yang diberikan kepada Pemerintah, fatwa MUI juga memberikan rekomendasi agar Majelis Ulama Indonesia mengusahakan adanya kriteria penentuan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah untuk dijadikan pedoman oleh Menteri Agama dengan membahasnya bersama ormas-ormas Islam dan para ahli terkait. Kriteria tersebut adalah batasan ketinggian, umur bulan, jarak bulan-matahari, atau beda waktu terbenam bulan dan matahari yang memungkinkan

hilal terlihat berdasarkan data-data rukyatul hilal terdahulu dan hisab astronomi. Jadi kriteria tersebut adalah titik temu antara metode hisab dan rukyat.

Dalam penentuan kriteria bersama, tidak semata-mata pertimbangan syariat yang lebih utama, akan tetapi astronomis pun perlu menjadi bahan pertimbangan sebagai kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini. Karena hanya mereka (orang-orang astronomi) yang mengetahui dan memahami berapa derajat sesungguhnya hilal dapat dilihat. Kita Percayakan saja kepada mereka, karena hanya mereka yang memahinya perjalanan benda-benda di angkasa. Sehingga tidak heran bila saat ini pun kapan terjadinya gerhana bulan dan matahari dll yang sampai pada hitungan menit dan detik dapat terdeteksi salah satu pendapat mereka yang dewasa ini telah berkembang dan telah dapat disampaikan kepada Pemerintah dan Ormas-ormas Islam (Muhammadiyah, NU, Persis), bahwa menurut kacamata ulama Astonomi tentang ketinggian hilal yang dapat dilihat secara langsung minimum 8 jam umur bulan dan tinggi bulan minimum tergantung beda azimuth bulan-matahari di suatu wilayah Indonesia. Bila beda azimuthnya nol (bulan tepat berada di atas matahari saat terbenam), maka tinggi bulan minimum 8,3 derajat. Sedangkan bila beda azimuth bulan matahari 6 derajat, tinggi bulan minimumnya 2,3 derajat. Kriteria ini masih terlalu rendah dibandingkan dengan kriteria astronomi internasional, tetapi mempunyai landasan ilmiah dan dapat diterapkan dengan sistem hisab lama.

Jadi, kalau pendapat tersebut bersipat rasional dan dapat diuji kebenarannya, saya pikir perlu diakui oleh semua pihak (Ormas Islam dan Pemerintah) dan dijadikan dasar dalam menetapkan awal bulan qomariyah, sehingga kesatuan dan persatuan umat dapat terwujud dengan baik tanpa muncul polemik yang berkepanjangan yang dapat meresahkan umat secara keseluruhan.

Di kalangan ahli hisab rukyat di Indonesia ada pemikiran untuk mengkaji ulang semua kriteria yang selama ini digunakan, terutama yang digunakan oleh ormas-ormas besar yang berpengaruh luas di masyarakat. Kita patut bersyukur dengan adanya keterbukaan ormas-ormas Islam (setidaknya yang diungkapkan oleh para wakil mereka dalam pertemuan hisab rukyat) untuk mengkaji ulang kriteria mereka berdasarkan ilmu pengetahuan, khususnya astronomi. Hal itu merupakan langkah maju untuk mencari kebenaran objektif yang tidak terbelenggu sikap *taklid* sebagian kalangan yang sekadar mengikut pendapat para ulama pendahulu secara buta. Harus diakui bahwa sikap taklid bisa mengunci mati pintu menuju titik temu. Dengan sikap taklid, masing-masing pihak merasa pendapat yang diikutinya selama ini telah mutlak benarnya, kadang diperparah dengan sikap bangga diri dengan merendahkan pendapat pihak lain.

Padahal di kalangan ahli hisab rukyat yang memahami perkembangan ilmu astronomi ada kesadaran bahwa kriteria tersebut bersifat *ijtihadiah* yang mungkin berubah dengan penemuan-penemuan baru. Dalam ilmu pengetahuan, seperti juga dalam konsep ijtihadiah dalam fiqih, tidak ada pendapat yang dianggap benar secara mutlak. Karena bisa jadi, dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan pemahaman manusia, pendapat yang semula dianggap benar tidak lagi tepat untuk zaman sekarang. Perlu ada pembaruan. Harus ada upaya semua pihak untuk mengkaji ulang kriteria masing-masing menuju titik temu kriteria yang disepakati bersama. Apakah kriteria yang telah ditawarkan oleh LAPAN Bandung dengan kriteria hisab rukyat didasarkan pada hasil analisis ilmiah astronomis atas data rukyat Indonesia yang mendekati kriteria astronomi internasional, yaitu umur hilal minimum 8 jam dan tinggi bulan minimum tergantung beda azimut bulan-matahari di suatu wilayah Indonesia. Bila beda azimutnya nol (bulan tepat berada di atas matahari saat terbenam), maka tinggi bulan minimum 8,3 derajat. Sedangkan bila beda azimut bulan matahari 6 derajat, tinggi bulan minimumnya 2,3 derajat. Kriteria ini masih terlalu rendah dibandingkan dengan kriteria astronomi internasional, tetapi mempunyai landasan ilmiah dan dapat diterapkan dengan sistem hisab lama. Atau optie lain menurut forum MABIMS.

Opsi-opsi tersebut semestinya dikaji di masing-masing ormas Islam, mana yang dapat diusulkan untuk menjadi kriteria bersama yang disepakati untuk menggantikan kriteria ormas yang berbeda-beda. Pilihan masing-masing sebaiknya tidak tunggal, tetapi ada alternatif lain di antara opsi tersebut untuk lebih memudahkan menuju titik temu. Pilihan tersebut akan dibawa dalam pertemuan nasional yang lebih besar untuk mencari kriteria bersama yang disepakati sebagai kriteria hisab rukyat Indonesia. Dengan kriteria hisab rukyat Indonesia yang disepakati, semua kalender Islam, termasuk taqvim standar dan kalender yang diterbitkan masing-masing ormas Islam, dapat seragam. Alangkah baiknya bila kemudian Kriteria Hisab Rukyat Indonesia tersebut dapat segera diimplementasikan sehingga Ramadhan, Idul Fitri, dan Idul Adha di masa yang akan datang tidak terjadi lagi perbedaan, sehingga akan terjadi integrasi intern di kalangan umat Islam.

## D. Penutup

Penetapan awal puasa dan hari raya dengan menggunakan metode hisab dan rukyat adalah merupakan produk hukum dari para ulama atau mujtahid. Sebagai sebuah produk hukum ia menjadi pedoman bagi umat Islam dalam melaksanakannya berdasarkan keyakinan masing-masing. Dengan dasar keyakinan yang dimiliki, maka setiap orang mempunyai kebebasan dalam melaksanakan ibadah puasa dan hari raya baik pelaksanaannya

itu merujuk pada hasil hisab ataupun rukyat. Pemerintah dalam hal ini Menteri Agama mempunyai wewenang dalam menetapkan awal puasa dan hari raya, dan dalam rangka ketertiban pelaksanaan ibadah dengan merujuk pada kemaslahatan ummat berdasarkan pada kaedah fiqh: *tasharruf al-imām manûthun bil maslahāh* (kebijakan pemimpin harus berorientasi pada kemaslahatan rakyat).

Secara metodologis, NU dan Muhammadiyah memiliki perbedaan metode dalam penetapan awal Bulan Qomariyyah (khususnya Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah). NU berpegang pada *rukyat*, sedangkan Muhammadiyah pada metode *hisab*. Perbedaan tersebut berimplikasi pada dinamika hubungan NU dan Muhammadiyah, yaitu hubungan keharmonisan dan ketidakharmonisan keduanya terkait isu penetapan awal Bulan Qomariyyah.

Integrasi intern umat Islam dalam dinamika hubungan sosial NU dan Muhammadiyah akan terjadi apabila pemahaman kedua ormas tersebut telah sama dan sepakat dalam memandang IPTEK sebagai solusi alternatif penetapan awal Bulan Qomariyyah, disamping diperlukan keterlibatan pemerintah dalam membuat kebijakan secara tegas untuk terwujudnya harmonisasi umat islam dalam menyelenggarakan ibadah; dan kriteria yang rasional yang dapat diterima semua oleh kedua madzhab tersebut, serta menghormati dan menghargai perbedaan dan saling menjaga konflik untuk terwujudnya kerukunan kedua madzhab tersebut demi terciptanya kemaslahatan bersama bagi masyarakat indonesia.

## E. Daftar Pustaka

- Abdurrahim. (2002). *Penetapan Awal Bulan Qamariyyah Perspektif Muhammadiyah*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan PPI.
- Abdurrahman, A. (2003). *Manhaj Tarjih Muhammadiyah Metodologi dan Aplikasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Jāziri, A. (1986). *Kitāb 'Alā Mazāhib al-'Arba'ah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Amhar, F. (2002). *Pengantar Memahami Astronomi Rukyat Mencari Solusi Keseragaman Waktu-waktu Ibadah*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan PPI.
- Arifin, M. T. (1987). *Gagasan Pembaharuan Muhammadiyah*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Azhari, S. (2002). Memahami Model Muhammadiyah dalam Menentukan Awal Bulan Qamariyyah (Sebuah Pendekatan Historis). *Profetik: Jurnal Pemikiran Agama dan Masyarakat*, VI(1).
- Azhari, S. 2006. *Penggunaan Sistem Hisab dan Rukyat di Indonesia (Studi tentang Interaksi NU dan Muhammadiyah)*, Yogyakarta, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.
- Azhari, S. (2006). Karakteristik Hubungan Muhammadiyah dan NU dalam Menggunakan Hisab dan Rukyat. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 44(2), 453-486.

- Blau, P. M. (1975). *Approaches to Study of Social Structure*, New York: The Free Press.
- Bogatta, E. F., & Borgatta, M. L. (1984). *Encyclopedia of Sociology*. New York: Mac Millan Publishing Company
- Bruinessen, M. V. (1999). *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Cambell, T. (1994). *Tujuh Teori Sosial, Sketsa, Penilaian, Perbandingan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Coser, L. A. (1956). *The Function of Social Conflict*. New York: Free Press.
- Coser, L. A. (1977). *Master of Sociological Thought*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Dahrendorf, R. (1973). *Class and Class Conflict in Industrial Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Depag RI. (1983). *Pedoman Perhitungan Awal Bulan Qomariyah dengan Ilmu Ukur Bola*, Jakarta: Bagian Proyek Pembinaan Administrasi Hukum dan Peradilan Agama.
- Dewi, E. R. (2017). Studi analisis terhadap pandangan Nahdlatul Ulama tentang ulil amri dan implikasinya dalam konteks penentuan awal bulan Ramadhan, hari raya Idul Fitri dan hari raya Idul Adha. *Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo*.
- Dhofier, Z. (1994). *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Djamaluddin, T. (2003). Pengertian dan Perbandingan Mazhab tentang Hisab Rukyat dan Mathla': Kritik terhadap Teori Wujudul Hilal dan Mathla'Wilayatul Hukmi. *Musyawahar Nasional Tarjih ke-26 PP Muhammadiyah*, 1-5.
- Djamaluddin, T. (2005). *Menggagas Fiqih Astronorni*, Bandung: Kaki Langit.
- Djamaluddin, T. (2003). *Pengertian dan Perbandingan Madzhab Tentang Hisab Rukyat dan Mathla' (Kritik terhadap Teori Wujudul Hilal dan Mathla' Wilayatul Hukmi)*. Munas Tarjih Muhammadiyah ke-26. Padang.
- Fathurohman, O. (2002). Hisab Muhammadiyah: Konsep, Sistem, Metode, dan Aplikasinya. *Workshop Nasional Metodologi Penetapan Awal Bulan Model Muhammadiyah, 19-20 Oktober 2002 di MSI UMY*.
- Garna, J. K. (1992). *Teori-Teori Perubahan Sosial*. Bandung: Program Pascasarjana UNPAD.
- Gibb, H. A. R., & Kramers, J. H. (1974). *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: EJ Brill.
- Hooker, M. B. (2003). *Islam Mazhab Indonesia Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*. Bandung: Teraju Mizan.
- Jamaludin, D. (2018). Penetapan Awal Bulan Kamariah dan Permasalahannya di Indonesia. *Al-Marshad: Jurnal Astronomi Islam Dan Ilmu-Ilmu Berkaitan*, 4(2).

- Jayusman, J. (2015). Sejarah Perkembangan Ilmu Falak sebuah Ilustrasi Paradoks Perkembangan Sains dalam Islam. *Al-Marshad*, 1(1), 268371.
- Johnson, D. P. (1990). *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Jakarta: Gramedia.
- Masroerie, A. G. (2002). *Penetapan Awal Bulan Qamariyah Perspektif Nahdlatul Ulama*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan PPI.
- Merton, R. K. 1968. *Social Theory and Social Structure*, NewYork: i ree Press.
- Muthohar, A. S. (2015). Penyatuan Alamanak Hijriah Nasional Perspektif Nahdlatul Ulama. *Skripsi Sarjana Hukum Islam, Semarang, Perpustakaan UIN Walisongo Semarang*.
- Nothingham, E. K. (1985). *Agama dan Masyarakat, Suatu Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: Rajawali.
- Parsons, T. (1951). *Social System*. New York: The Free Press.
- Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action*, New York: McGraw-Hill.
- Praja, J. S. (2009). *Filsafat Hukum Islam*, Tasikmalaya: Lathifah Press.
- Rahman, F., Pujiono, P., & Muslifah, S. (2020). Penentuan Awal Bulan Kamariah Untuk Ibadah. *FENOMENA*, 107-138.
- Ritzer, G., & Douglas J. Goodman, D. J. (2009). *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Modern*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Rohmat, H. (2014). Penentuan Awal Bulan Qamariyah Menurut Muhammadiyah. *Ijtima'iyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, 7(1), 127-148.
- Ruskanda, F. (1995). *Teknologi Rukyah secara Objektif*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Sado, A. B. (2015). Analisis Fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2004 tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah dengan Pendekatan Hermeneutika Schleiermacher. *Istinbath: Jurnal hukum Islam IAIN Mataram*, 14(1), 41845.
- Seff, S. M. (2007). Hisab-Rukyat Sebagai Metode Penetapan Awal Bulan Qomariyah. *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 6(1).
- Summa, Amin. *Penetapan Awal Bulan Qamariyah Berdasarkan Qur'an dan Sunnah*. Workshop Nasional Metodologi Penetapan Awal Bulan Qamariyah Model Muhammadiyah. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan PPI, 2002.
- Supriatna, E. (2008). *Hisab dan Rukyat (Penetapan Awal Bulan Qomariyyah)*, Bandung: Lemlit UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Syah, S. M. (2002). *Imkanur-Rukyat atau Wujudul-Hilal*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan PPI.
- Syihab, M. Q. (1997). *Mukjizat al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Ulum, M. (2015). Fatwa Ulama NU (Nahdlatul Ulama) dan Muhammadiyah Jawa Timur Tentang Hisab Rukyat. *Syaikhuna: Jurnal Pendidikan dan Pranata Islam*, 6(2), 1-37.

- Wachid, B. (1995). *Hisab untuk Menentukan Awal dan Akhir Ramadhan*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Weber, M. (1964). *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Free Press.
- Widiana, W. (2002). *Kebijakan Pemerintah dalam Penetapan Bulan Qamariyah*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan PPI.
- Yudha, A. E. P. (2017). *Perancangan observatorium hisab-rukyat dengan pendekatan ilmu falak dan ilmu astronomi: Paradoks metafisika* (Doctoral dissertation, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim).



## Bagian 5

# ALOKASI NILAI-NILAI (*VALUES ALLOCATION*) HUKUM ISLAM SUBSTANTIF DALAM PRAKTIK BERBANGSA DAN BERNEGARA

Oleh:

**Prof. Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag., CSEE.**

Guru Besar Ilmu Hukum Islam Fakultas Syari'ah dan Hukum  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

### *Abstract*

*This article seeks to elaborate on the value allocation of substantive Islamic law in the practice of the nation and state in Indonesia. The purpose of writing this article is to increase our insight, horizon, and thoughts about the most reasonable relationship between Islam and the Unitary State of the Republic of Indonesia. This article was written using my reflections while studying and exploring various currents of thought about the relationship between religion and the state. I also use a number of ideas and thoughts from classical and contemporary Muslim scholars to support and strengthen my thesis on the allocation of substantive Islamic legal values in the practice of the nation and state in Indonesia. In my view, the most plausible relationship between Islam and the state is through the allocation of substantive Islamic values into the legal system and legislation in Indonesia.*

*Keywords: Values, Islamic Law, Substantive Islam*

### Abstrak

Artikel ini berupaya mengelaborasi alokasi nilai-nilai (*values allocation*) hukum Islam substantif dalam praktik berbangsa dan bernegara di Indonesia. Tujuan penulisan artikel ini adalah untuk meningkatkan wawasan, horizon, dan pemikiran kita tentang hubungan yang paling masuk akal antara Islam dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Artikel ini ditulis dengan menggunakan refleksi saya selama mengkaji dan mendalami berbagai arus pemikiran tentang hubungan agama dan negara. Saya juga menggunakan sejumlah ide dan pemikiran para cendekiawan Muslim klasik dan kontemporer untuk mendukung dan memperkuat tesis saya tentang alokasi nilai-nilai hukum Islam substantif dalam praktik berbangsa dan bernegara di Indonesia. Dalam pandangan saya, hubungan yang paling masuk akal antara Islam dan negara adalah melalui alokasi nilai-nilai Islam substantif ke dalam sistem hukum dan perundang-undangan di Indonesia.

Kata Kunci: Nilai-Nilai, Hukum Islam, Substantive Islam

## A. Pendahuluan

Introduksi dan implementasi hukum Islam ke dalam sistem hukum positif Indonesia, sesungguhnya selalu berhadapan dengan berbagai problematika, baik problem akademis, ideologis maupun praktis. Problematika akademis terjadi karena selama berpuluh-puluh tahun para pakar dan akademisi hukum “hanya” mempelajari hukum-hukum positif yang secara objektif sebagian besarnya merupakan warisan pemerintahan kolonial. Pemerintah kolonial, terutama Belanda, telah mewariskan produk-produk hukum (pidana, perdata dan ketatanegaraan) kepada bangsa Indonesia yang sampai saat ini sebagian masih diterapkan sebagai hukum positif.

Secara ideologis bangsa Indonesia juga masih berhadapan dengan berbagai tuduhan, kecurigaan dan kekhawatiran pihak-pihak tertentu terhadap upaya introduksi dan implementasi hukum Islam. Ketika Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama ditetapkan, tidak sedikit kecurigaan dialamatkan kepada umat Islam (Arifin, 1996). Istilah-istilah semacam fundamentalis, anasionalis, kurang patriotis dan lain-lain sering dialamatkan kepada mereka yang mendukung Islamisasi hukum positif Indonesia.

Adapun problem yang bersifat praktis berkaitan dengan kesiapan umat Islam dalam rangka implementasi hukum Islam. Umat Islam memang masih harus meninjau keberislamannya, dalam arti, betulkah bangsa Indonesia telah memeluk agama Islam dalam arti yang sesungguhnya? Apakah benar umat Islam Indonesia menghendaki diberlakukannya hukum Islam sebagai hukum positif? Bukankah di kalangan pemimpin umat sendiri masih terjadi

polemik tentang perlu tidaknya introduksi dan implementasi hukum Islam ke dalam hukum positif?

Polemik tersebut sesungguhnya memiliki akar sejarah yang cukup panjang terutama dalam konteks perbincangan (*discourse*) hubungan agama dan negara. Adalah para pemikir muslim periode klasik dan pertengahan yang memiliki pandangan yang berbeda mengenai hubungan agama dan negara (kekuasaan). Imam Ibnu Rabi', Imam Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah (Sjadzali, 1990), yang memandang bahwa kekuasaan kepala negara merupakan mandat Allah yang diserahkan kepada mereka yang terpilih sehingga merupakan *khalifah* di muka bumi. Karena kekuasaan merupakan mandat Allah, maka hukum-hukum yang berlaku adalah hukum-hukum Allah dan rasul-Nya dan bukan dari karya manusia. Adapun Abu Hasan Al-Mawardi (Sjadzali, 1990) berpendapat bahwa kekuasaan kepala negara berasal dari kontrak sosial yang melahirkan hak dan kewajiban kepala negara dan rakyatnya.

Bahkan para pemikir Muslim kontemporer seringkali bertentangan secara tajam dan menimbulkan perdebatan panjang dan terkesan "kasar". Secara umum para pemikir Muslim kontemporer terbagi ke dalam tiga kelompok. Kelompok pertama berpandangan sangat anti Barat dan berpendapat bahwa ajaran Islam sudah mengatur semua bidang kehidupan manusia, termasuk dalam sistem hukum dan politik. Sistem hukum dan politik yang ideal menurut mereka, adalah sistem yang dipraktikkan pada masa Nabi dan Khulafa al-Rasyidin. Kelompok diwakili oleh Muhammad Rasyid Ridla, Sayyid Qutb dan Abul A'la Al-Maududi (Sjadzali, 1990). Mereka kerap disebut sebagai pendukung paradigma integralistik (*unifed paradigm*). Paradigma integralistik adalah suatu paradigma yang menempatkan agama dan negara sebagai kesatuan yang utuh. Wilayah agama meliputi politik atau negara sekaligus. Karenanya, menurut paradigma ini, kepala negara adalah pemegang kekuasaan agama dan kekuasaan politik. Pemerintahannya diselenggarakan atas dasar "kedaulatan Ilahi" (*divine sovereignty*), karena pendukung paradigma ini meyakini bahwa kedaulatan berasal dan berada di "Tangan Tuhan".

Dalam pandangan Abul A'la Al-Maududi, *syari'ah* adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan, tidak ada yang lebih dan tidak ada yang kurang (Al-Maududi, 1998). Sementara itu, Mohammad Natsir menegaskan bahwa seorang Islam hidup di atas dunia ini dengan cita-cita kehidupan supaya menjadi seorang hamba Allah dengan arti yang sepenuhnya, yakni hamba Allah yang mencapai kejayaan dunia dan kemenangan di akhirat (Natsir, 1982). Dunia dan akhirat tidak mungkin dapat dipisahkan dari ideologi mereka. Selanjutnya didalihkan bahwa negara sebagai kekuatan dunia merupakan sesuatu yang mutlak bagi Al-Qur'an, sebab hanya dengan itulah aturan-aturan dan ajaran-ajarannya dapat dilaksanakan dalam kehidupan nyata. Bagi Natsir,

negara adalah alat bagi Islam untuk melaksanakan hukum-hukum Allah demi keselamatan dan kesentosaan manusia. Karena itu Natsir membela prinsip persatuan agama dengan negara (Natsir, 1982).

Zainal Abidin Ahmad dalam pidatonya di depan Majelis Konstituante, mengajukan dua alasan pokok mengapa Islam dipilihnya sebagai dasar negara. *Pertama*, kelompok penguasa harus mendapat persetujuan dari golongan rakyat mayoritas, dan *Kedua* golongan minoritas haruslah terjamin hak-haknya. Syarat pertama, menurutnya, sudah jelas, sebab mayoritas rakyat Indonesia adalah penganut Islam, tetapi bila dilihat dari sudut pandang politik, alasan semacam ini bersifat ilusif. Ahmad mengutip pendapat seorang penulis yang mengatakan bahwa dalam Islam “..agama untuk Tuhan, dan tanah air untuk manusia bersama” (Ahmad, 1956), dengan tidak memandang agama, perbedaan ras, kecenderungan politik mereka dan lain-lain. Adapun tentang prinsip kedua, Ahmad menjamin bahwa dalam suatu negara Islam seperti yang diciptakan Nabi Muhammad Saw., di Madinah, warga negaranya tidak hanya terdiri dari umat Islam, tetapi juga orang munafik dan Yahudi. Mereka semua menikmati status yang sama. Kaum non muslim tersebut dinamakan sebagai “*mu’ahid*” (Ahmad, 1956). Mereka ini adalah orang-orang yang bukan muslim yang telah berjanji setia kepada negara Islam, yaitu golongan minoritas dalam negara Islam, dan Allah Swt., menjamin hak atas keselamatan jiwa mereka.

Kelompok kedua berbeda secara diametral dengan kelompok pertama. Menurut kelompok ini, agama Islam memiliki kedudukan yang sama dengan agama lain, yang tidak mencampuri kehidupan bernegara dan pemerintahan. Termasuk ke dalam kelompok ini di antaranya adalah Syekh Ali Abdul Raziq, penulis buku “*Al-Islām wa Ushūl al-Hukm*”. Kelompok ini kerap diidentifikasi sebagai paradigma sekularistik. Tokoh pemikir dalam lingkup paradigma ini, yaitu Ali Abdul Raziq menegaskan bahwa Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintah tertentu, tidak pula mendasarkan kepada kaum muslim suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah, tetapi Islam telah memberikan kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial, dan ekonomi yang kita miliki dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman (Raziq, 1982).

Adapun kelompok ketiga berbeda dengan kedua kelompok sebelumnya. Mereka berpendapat bahwa Islam hanya menyediakan seperangkat prinsip dasar, tata nilai dan moral dan etika dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, sedangkan realisasinya bergantung pada *ijtihad* masing-masing dari masyarakat bangsa yang berlainan. Salah satu tokoh dari kelompok ini adalah Muhammad Husein Haikal, yang menulis “*Al-Hukumah al-Islāmiyah*” yang diterbitkan oleh penerbit terkenal *Dār Al-Maārif* Kairo tahun 1983. Kelompok ketiga ini biasa disebut sebagai pendukung paradigma simbiotik.

Paradigma ini menempatkan relasi agama dan negara bersifat timbal balik dan saling memerlukan (Haikal, 1983). Dalam hal ini agama memerlukan negara, karena dengan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya, negara juga memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral spiritual. Meminjam gagasan Al-Mawardi, kepemimpinan negara merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian dalam memelihara agama dan mengatur dunia. Argumen ini didukung oleh Ibnu Taimiyah yang menyatakan bahwa sesungguhnya adanya kekuasaan yang mengatur urusan manusia merupakan kewajiban agama yang terbesar, sebab tanpa kekuasaan negara, agama tidak bisa berdiri tegak.

## B. Introduksi dan Implementasi Hukum Islam ke dalam Sistem Hukum Positif Indonesia

Bagaimana dengan pandangan umat Islam Indonesia tentang introduksi dan implementasi hukum Islam ke dalam sistem hukum positif Indonesia? Menurut penulis, umat Islam Indonesia pun memiliki karakter dan corak pandangan yang berlainan satu sama lain dalam memandang hubungan negara dengan agama. Ketiga model cara pandang para pemikir muslim kontemporer (*integralistik*, *sekuleristik*, dan *simbiotik*) tersebut di atas dapat digunakan untuk memotret peta pandangan umat Islam Indonesia berkenaan dengan relasi agama dan negara.

Dalam pandangan saya, pandangan umat Islam Indonesia tentang introduksi dan implementasi hukum Islam ke dalam hukum positif dilakukan dengan pertama-tama dimulai dengan mengadakan dialog dan diskusi yang intens dengan mengedepankan kaidah-kaidah ilmiah dan akademis, yaitu jujur, objektif, terbuka dan berkesinambungan (Gafur, 2008).

Upaya berikutnya untuk mengintroduksi dan implementasi hukum Islam relatif telah dilakukan secara arif dan bertahap (*tadarruj*). Umat Islam Indonesia memiliki kesadaran bahwa usaha yang tergesa-gesa apalagi dengan cara pemaksaan hanya akan mengundang reaksi yang kurang positif. Sikap bijak, hati-hati dan *tadarruj* telah diperkenalkan oleh umat Islam Indonesia.

Upaya yang lain dilakukan memilah dan memilih aspek-aspek hukum Islam yang mana yang akan ditawarkan untuk diimplementasikan dalam sistem hukum positif Indonesia. Sampai saat ini setidaknya bangsa Indonesia telah berhasil melakukan introduksi dan implementasi hukum Islam di bidang perkawinan (UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan), bidang pendidikan (UU Nomor 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional yang telah diubah menjadi Undang-undang Nomor 20 Tahun 2003), bidang peradilan (UU Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama), UU Nomor 8 Tahun 2019 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji dan Umrah, UU Nomor 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, UU Nomor 33 Tahun

2014 tentang Jaminan Produk Halal, UU Nomor 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, dan UU Nomor 18 Tahun 2019 tentang Pesantren.

Upaya lain yang juga dilakukan umat Islam Indonesia untuk mengintroduksi dan implementasi hukum Islam bermuara pada upaya pencapaian kemaslahatan manusia, baik selaku pribadi maupun masyarakat. Upaya ini ditempuh karena umat Islam Indonesia menyadari bahwa kemaslahatan adalah puncak dari tujuan syari'ah Islam. Tidak ada sesuatu yang disyari'atkan kecuali bertujuan mencapai kemaslahatan ini. Kemaslahatan yang diwujudkan melalui hukum-hukum Islam dan ditetapkan berdasarkan dalil-dalil yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun Al-Hadis adalah kemaslahatan bersama, bukan kemaslahatan bagi seseorang atau segelintir orang. Dalam ushul fiqh, kemaslahatan yang seperti ini dinamakan kemaslahatan hakiki (yang sesungguhnya). Dalam perspektif Izzuddin Abd al-Azis ibn Abdussalam (t.t.:16) disebutkan:

جلب المصالح ودرء المفساد

*Artinya:*

“Menarik kemaslahatan dan menghindari kemafsadata.”; dan:

اختبار الاصلح فالاصلح الا صلح

*Artinya:*

“Memilih yang paling masalahat, maka yang paling maslahat adalah yang maslahat.”

Secara ekstrem Imam Najmuddin Ibn Sa'id Al-Thufi menjadikan kemaslahatan itu sebagai dalil syara' yang bebas dari teks Al-Qur'an dan hadis.

المصلحة دليل شرعى مستقل عن النصوص

*Artinya:*

“Maslahat merupakan dalil syar'i mandiri yang keujjahannya tidak bergantung pada konfirmasi nash, tetapi hanya bergantung pada akal pikiran.”

Kemaslahatan ini mengacu kepada pemeliharaan terhadap lima hal, yaitu (1) memelihara agama (*hifdzu al-din*), (2) memelihara jiwa (*hifdzu al-nafs*), (3) memelihara harta (*hifdzu al-mal*), (4) memelihara akal (*hifdzu al-'aql*) dan (5) memelihara nasab (*hifdzu al-nasl*). Kemaslahatan yang mengacu kepada lima elemen utama kehidupan itu mengasumsikan bahwa manusia hanya dapat hidup apabila lima pilar tadi ditegakkan. Tanpa terpeliharanya lima hal ini, maka usaha untuk mencapai kehidupan yang sejahtera, aman, damai dan tenteram akan sulit dicapai.

## C. Tipologi Introduksi Hukum Islam ke Dalam Sistem Hukum Positif Indonesia

Upaya-upaya introduksi dan implementasi hukum Islam ke dalam hukum positif dapat dipetakan ke dalam beberapa tipologi, yaitu tipologi similariti, paralelisasi, komplementasi, komparasi, konflik, dan tipologi terakhir yang saya rekomendasikan, yaitu tipologi alokasi nilai-nilai (*values allocation*).

Tipologi similarisasi yaitu umat Islam Indonesia yang menyamakan begitu saja konsep-konsep hukum positif dengan konsep-konsep hukum Islam. Misalnya menyamakan konsep pajak dengan konsep zakat. Tipologi paralelisasi, yaitu umat Islam Indonesia yang memandang paralel konsep-konsep hukum Islam dengan konsep-konsep hukum positif karena kemiripan konotasinya tanpa menyamakan keduanya. Misalnya, konsep musyawarah kerap diparalelkan dengan konsep demokrasi.

Tipologi komplementasi, yaitu umat Islam Indonesia yang memandang konsep-konsep hukum positif dan konsep-konsep hukum Islam saling mengisi dan saling memperkuat satu sama lain, tetapi “tetap mempertahankan eksistensi masing-masing”. Kalimat tetap mempertahankan eksistensi masing-masing dalam pandangan Ian G Barbour (1990:9) disebut dengan kategori independen (*independency*) atau dalam pandangan John F Haught (1995:11) disebut dengan kontras (*contrast*). Misalnya kedudukan komisi fatwa di dalam organisasi ke-Islaman di Indonesia (MUI, NU, Muhammadiyah, Persis, dan lain-lain) dijelaskan dengan teori keseimbangan kekuasaan dalam ilmu politik. Kategori komplementasi ini tampak saling mengabsahkan antara konsep-konsep hukum positif dan konsep-konsep hukum Islam.

Tipologi berikutnya adalah komparasi, yaitu umat Islam Indonesia yang seringkali membandingkan antara konsep-konsep hukum positif dengan konsep-konsep hukum Islam tentang gejala-gejala yang sama. Misalnya Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) dibandingkan dengan Majelis Syura.

Tipologi selanjutnya adalah konflik, yaitu umat Islam Indonesia yang memandang bahwa hukum-hukum positif secara keseluruhan bertentangan hukum-hukum Islam, bukan hanya karena isi kandungan hukum positif, melainkan karena hukum positif bersumber dari sesuatu di luar Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Tipologi inilah yang kerap menggaungkan dan memperjuangkan berdirinya sistem pemerintah Islam, baik dalam bentuk *khilafah*, *dār al-Islām*, atau negara Islam Indonesia (NII).

Tipologi terakhir --yang juga penulis rekomendasikan-- adalah alokasi nilai-nilai Islam substantif, yakni umat Islam Indonesia yang menempatkan diskursus relasi hukum Islam dengan hukum positif pada tataran nilai. Pendekatan ini menekankan pentingnya alokasi nilai-nilai Islam substantif dalam proses introduksi dan implementasi hukum Islam di Indonesia. Pendekatan alokasi nilai-nilai Islam substantif ini lebih menekankan pada

upaya untuk membangun pandangan dunia Islam yang holistik, sebagaimana konsep Mehdi Golshani (2007) dan Osman Bakar (2003).

## D. Pentingnya Alokasi Nilai-Nilai Substantif

Berbagai polemik dan perdebatan tentang introduksi dan implementasi hukum Islam ke dalam sistem hukum positif Indonesia sesungguhnya dapat diatasi dengan mengambil jalan tengah, yaitu alokasi nilai-nilai (*values allocation*) substansial Islam. Pendekatan alokasi nilai-nilai (توزيع القيم, تخصيص القيم, *values allocation*) Islam substantif adalah proses menyediakan, membagikan, dan memberikan seperangkat nilai-nilai substansial Islam pada sistem hukum positif di Indonesia. Gagasan alokasi nilai-nilai substansial Islam saya gunakan untuk memberikan keseluruhan proses alokasi prinsip-prinsip dasar hukum Islam yang menempatkan nilai-nilai substansial Islam sebagai landasan diskursus akademik serta proses legislasi hukum di lembaga legislatif.

Lalu, nilai-nilai substansial Islam manakah yang perlu dialokasikan dalam setiap proses akademik maupun proses legislasi oleh lembaga legislatif kita? Nilai-nilai substansial Islam yang penulis maksud adalah *tauhid*, keikhlasan, keadilan, persamaan, musyawarah, moderasi (*wasathiyah*), kebaikan, kejujuran, kesucian, tanggung jawab, dan *akhlak karimah*. Nilai-nilai substantif Islam tersebut bersifat mendasar, fundamental, esensial, universal, abadi, mondial, dan tidak terikat oleh konteks. Nilai-nilai substantif Islam itu harus ditegakkan dalam kondisi apa pun, di mana pun dan kapan pun. Setiap pemimpin umat Islam memiliki kewajiban untuk menegakkan dan berupaya mewujudkan nilai-nilai substantif Islam.

## E. Penutup

Akhirnya, saya ingin menegaskan bahwa umat Islam Indonesia seharusnya menjadi mercusuar bagi dunia Islam dengan mewujudkan umat Islam yang kreatif dalam membangun dialog yang cerdas antara hukum Islam dan hukum positif.

Apabila umat Islam Indonesia berhasil dalam proses alokasi nilai-nilai Islam substantif dalam proses introduksi dan implementasi hukum Islam ke dalam sistem hukum positif Indonesia, insya Allah Indonesia akan menjadi trendsetter bangsa-bangsa Islam lain dalam membangun sistem hukum yang modern tetapi tetap berpijak pada prinsip-prinsip dasar syari'ah Islam.

## F. Daftar Pustaka

Abdussalam, Abd al-Azis ibn Abdussalam (t.t.) *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*. Beirut: Dar al-Fikr

- Ahmad, Zainal Abidin (1956). *Membentuk Negara Islam*. Jakarta: Widjaya
- Al-Maududi, Abul A'la (1998) *Al-Khilafah wa Al-Mulk*, diterjemahkan oleh Muhammad Al-Baqir dengan judul *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*. Bandung: Mizan.
- Al-Maududi, Abul A'la (1998). *The Islamic Laws and Constitution*, diterjemahkan oleh Asep Hikmat menjadi *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*. Bandung: Mizan
- Al-Thufi, Najmuddin Ibn Sa'id (t.t.) *Al-Intisharat al-Islamiyyah fi 'Ilm al-Muqaranah al-Adyan*, Pentahqiq Ahmad Hujazi al-Saqi, Mesir: Mathba'ah Dar al-Bayan
- Arifin, Busthanul (1996). *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya*. Jakarta: Gema Insani Press
- Bakar, Osman (2003) "Reformulating a Comprehensive Relationship Between Religion and Science: An Islamic Perspective". *Islam & Science: Journal of Islamic Perspective on Science*, Volume 1, Juni 2003, Number 1
- Bakar, Osman (2008) *Tauhid dan Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, terjemahan dari "Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science". Bandung: Pustaka Hidayah, 2008
- Barbour, Ian G (1990) *Religion in an Age of Science*. Kanada: HarperCollins
- Fuad, Mahsun (2005). *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS
- Ghofur, Abdul (2008). *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Golshani, Mehdi (2004) *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*, terjemahan dari "Issues in Islam and Science". Bandung: Mizan Media Utama
- Golshani, Mehdi (2007) "Science for Humanity: an Islamic Perspective". *Islam & Science: Journal of Islamic Perspective on Science*, Volume 3, Winter 2007, Number 2
- Haikal, Muhammad Husein (1983) *Al-Hukumah al-Islamiyah*. Kairo: Dar Al-Maarif
- Haight, John F (1995) *Science and Religion: From Conflict to Conversation*. New Jersey: Paulist Press
- Natsir, Muhammad (1982). *Dunia Islam dari Masa ke Masa*. Jakarta: Panji Masyarakat
- Raziq, Ali Abd (1982) *Al-Islam wa Ushul al-Hukm*. Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah
- Sjadzali, Munawwair (1990). *Islam dan Tata Negara*. Jakarta: Universitas Indonesia Press
- Wahid, Marzuki & Rumadi (2001) *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS Malik Ibrahim).





## Bagian 6

# MEMBANGUN HUMAN CAPITAL PENDIDIKAN MERAH KEUNGGULAN KOMPETITIF

**Oleh:**

**Prof. Dr. H. A. Rusdiana, M.M.**

Guru Besar Ilmu Manajemen Pendidikan Fakultas Tarbiyah dan  
Keguruan  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

### ***Abstract***

**S**uperior and competitive universities are a necessity. Urgent in terms of regulatory requirements and demands of community needs. In terms of regulation, because Law Number 12 of 2012, requires every higher education institution to be accredited. The aim is to provide assurance that accredited higher education institutions have met the quality standards set by the Government, so that they are able to provide protection for the community from higher education providers who do not meet the standards. It requires a high commitment from the perpetrators. Due to a person's commitment to being in the area of human capital, it does not just happen, but through a process and is determined by four influencing factors, namely: personal, job characteristics, structural characteristics, employee work experience greatly influences the level of employee commitment to the organization. Employees who have only worked for a few years and employees who have worked in the organization for decades have different levels of commitment. The question then is, how to build one's commitment? Gaol (1981) offers a human capital development (HC) framework that focuses on developing

*knowledge, skills, abilities and skills. To manage the four HC developments, Wallace & Szilgy (1982) First; identify the need for development; Second; introduction to problem areas; Third; identify barriers; Fourth; development strategy selection; fifth; program implementation, Sixth; evaluation of change and development. With the establishment of the four components of HC a person can be ascertained as a big capital of the organization. A person is formed and positioned as human capital, can run other organizational resources. In other words, all problems in the organization can be solved.*

*Keywords: knowledge, expertise, abilities and skills.*

### **Abstrak**

**P**erguruan tinggi unggul dan kompetitif, menjadi suatu keniscayaan. Mendesak dari segi keharusan regulasi dan tuntutan kebutuhan masyarakat. Dari segi regulasi, karena UU Nomor 12 tahun 2012, mengharuskan setiap institusi perguruan tinggi terakreditasi. Tujuannya untuk memberikan jaminan bahwa institusi perguruan tinggi yang terakreditasi telah memenuhi standar mutu yang ditetapkan oleh Pemerintah, sehingga mampu memberikan perlindungan bagi masyarakat dari penyelenggara perguruan tinggi yang tidak memenuhi standar. Untuk hal itu diperlukan komitmen yang tinggi dari para pelakunya. Dikarenakan komitmen seseorang berada di area human capital, tidak terjadi begitu saja, melainkan melalui proses dan ditentukan oleh empat faktor yang memengaruhinya, yaitu: personal, karakteristik pekerjaan, karakteristik struktur, pengalaman kerja karyawan sangat berpengaruh terhadap tingkat komitmen karyawan pada organisasi. Karyawan yang baru beberapa tahun bekerja dan karyawan yang sudah puluhan tahun bekerja dalam organisasi tentu memiliki tingkat komitmen yang berlainan. Persoalan kemudian, bagaimana upaya membangun komitmen seseorang? Gaol (1981) menawarkan framework pengembangan human capital (HC) fokus pada pengembangan pengetahuan, keahlian, kemampuan dan keterampilan. Untuk mengelola keempat pengembangan HC tersebut, Wallace & Szilgy (1982) Pertama; mengidentifikasi kebutuhan untuk melakukan pengembangan; Kedua; pengenalan bidang permasalahan; Ketiga; mengidentifikasi hambatan; Keempat; pemilihan strategi pengembangan; kelima; pelaksanaan program, Keenam; evaluasi perubahan dan pengembangan. Dengan terbangunnya empat komponen HC seorang dapat dipastikan sebagai modal besar organisasi. Seorang dibentuk dan diposisikan sebagai human capital, dapat menjalankan sumber daya organisasi yang lainnya. Dengan kata lain, semua persoalan dalam organisasi, dapat diselesaikan.

**Kata Kunci:** Pengetahuan, Keahlian, Kemampuan, Keterampilan.

## A. Pendahuluan

Jika suatu organisasi/lembaga, termasuk lembaga pendidikan diibaratkan sebagai pohon, maka manusia adalah getah yang membuat organisasi tumbuh dan berkembang secara berkelanjutan. Apabila suatu organisasi diibaratkan sebagai tubuh, maka manusia adalah darah yang mengalir ke seluruh bagian tubuh, sehingga tubuh mampu mempertahankan kehidupan, melaksanakan misi, tumbuh, dan berkembang serta meraih visi dan cita-cita. Tentu bukan sekedar getah, juga bukan sekedar darah, tetapi getah dan darah yang mengandung sari makanan dan zat-zat yang dibutuhkan oleh jaringan tubuh. Pada setiap organisasi/lembaga, sari makanan dan zat-zat yang dibutuhkan memungkinkan organisasi dapat mempertahankan hidup serta tumbuh dan berkembang. Sari makanan dan zat-zat tersebut merupakan energi potensial yang melekat pada diri manusia dan sering disebut sebagai human capital.

Human capital, dalam skala mikro (lembaga pendidikan), adalah kekayaan pendidikan yang tersimpan pada diri setiap personil dalam segala aspek dan wujudnya (Rusdiana, 2020: 30). Dalam skala makro atau negara, menurut World Economic Forum (2013), human capital adalah keterampilan dan kapasitas yang berada di masyarakat dan digunakan untuk kegiatan produktif sehingga menjadi faktor penting keberhasilan pembangunan ekonomi dalam jangka panjang. Human capital adalah sekumpulan sumberdaya yang meliputi pengetahuan, kebiasaan, bakat, keahlian dan keterampilan, kemampuan, pengalaman, kecerdasan, pelatihan, kebijakan, dan kearifan, serta kepribadian dan atribut sosial, seperti adat-istiadat dan budaya yang dimiliki oleh individu atau masyarakat. Sumberdaya tersebut menunjukkan kapasitas masyarakat untuk menghasilkan nilai ekonomi dan kesejahteraan individu, perusahaan, organisasi, komunitas, bangsa dan negara.

Lebih lanjut, human capital dapat diklasifikasi dan diidentifikasi dalam dua dimensi, yaitu dimensi kuantitatif (tangible) yakni jumlah manusia (termasuk jumlah penduduk usia produktif yang melimpah atau bonus demografi) yang terlibat dalam proses penciptaan nilai; dan dimensi kualitatif (intangible) yakni kemampuan, sikap, dan bakat serta komitmen personil/manusia. Dimensi intangible human capital meliputi setidaknya tiga aspek utama yakni kompetensi, sikap, dan kecerdasan intelektual (Roos, J., et al., 1998); yang dapat diringkas lagi menjadi dua aspek yakni kompetensi dan komitmen. Human capital secara matematik merupakan perkalian antara kompetensi dengan komitmen atau  $HC = x C = CC = 2C$  (Ulrich, 1998 dalam Nasih, 2014:3).

Hal demikian, dalam bahasa agama disebut sebagai al-qowiy dan al-amīn (al-qowiyu al-amīn). Al-Qowiy artinya kuat, yang mencakup kompetensi, profesionalisme dan sejenisnya. Al-Amīn artinya amānah, dapat dipercaya. Qowiyyun amīn adalah karakter Nabi Musa A.S. yang diabadikan dalam

(QS. Al-Qashash [28]:26). Dalam dunia bisnis, para pakar entrepreneur, menyebutkan bahwa modal utama bukanlah uang, melainkan kepercayaan. Integritas! Itulah yang membuat Nabi Muhammad SAW., dapat sukses dalam setiap perniagaannya hingga mengantarkan kepada kegemilangan, tiada lain adalah karena terpercaya (al-Amīn).

Dimensi human capital yang pertama adalah kompetensi. Kompetensi seseorang tergambar atas kemampuannya yang untuk menjalankan semua tugas dan fungsi yang diemban dengan baik. Kompetensi merupakan energi dan kekuatan yang memungkinkan seseorang untuk mencapai kinerja lebih baik pada satu atau lebih aspek pekerjaan. Kompetensi menggambarkan tingkat kecerdasan seseorang. Menurut Roos, et al (1998), terdapat tiga aspek kompetensi yakni pengetahuan (knowledge), kecerdasan (agility) dan kemampuan teknis (skills). Seseorang dengan kecerdasan dan keahlian yang memadai selalu berusaha memperluas, menambah dan memperdalam pengetahuan, mengasah kemampuannya, dan menciptakan hasil melebihi atau minimal sesuai dengan yang diharapkan (Senge,1990). Seseorang dengan kompetensi tinggi mempunyai ciri:

1. Berilmu, menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi yang relevan dengan tugas dan pekerjaan yang diemban;
2. Pembelajar, mempunyai kecerdasan tinggi dengan selalu mengupdate ilmu pengetahuan dan teknologi yang dimiliki, terbuka, berfikir sistematis, adaptif, inovatif, berani mengambil resiko, dan fleksibel;
3. Pengamal ilmu, menerapkan pengetahuan dan keahlian yang dimiliki dalam semua kegiatan termasuk dalam memilih metode, proses, dan prosedur yang tepat serta menganalisis dan memecahkan masalah secara ilmiah;
4. Pekerja-bersama, mampu bekerja sama, saling percaya dan berempati serta berinteraksi dengan baik dengan orang lain dalam organisasi.

Dimensi kedua human capital adalah komitmen. Komitmen merujuk pada tingkat keinginan seseorang untuk tetap menjadi bagian dari dan memberikan yang terbaik untuk organisasi atau komunitas dalam segala situasi dan kondisi. Seseorang dengan komitmen tinggi akan berpegang teguh pada adagium *right or wrong is my country*, dan tidak hanya berada dan menjadi bagian organisasi bila menguntungkan secara pribadi serta segera meninggalkan atau bahkan memusuhi organisasi bila dirasa organisasi mempunyai masalah, merugi atau tidak menguntungkan lagi. Komitmen seseorang sangat penting bagi organisasi karena akan mendorong terciptanya keserasian, harmoni, sinergi, dan integrasi karena setiap orang mempunyai motivasi dan semangat yang sama yakni kemajuan organisasi.

Kedua aspek human capital terintegrasi tersebut tentunya menjadi satu kesatuan dan tidak mungkin dipilah apalagi dipisah, karena kompetensi tanpa komitmen tidak akan memberikan manfaat apapun bagi organisasi

karena kepentingan yang diusung hanya kepentingan pribadi. Seseorang dengan kompetensi tinggi tetapi komitmen rendah akan berusaha untuk menggunakan kompetensinya hanya memaksimalkan pencapaian kepentingan pribadi meskipun merugikan organisasi. Begitu juga sebaliknya, komitmen tinggi tanpa kompetensi juga tidak akan memberikan nilai dan kontribusi maupun keuntungan apapun bagi organisasi. Mereka biasanya hanya nunut urip dan tidak melakukan apapun karena mereka tidak mempunyai kemampuan. Bukankah dikatakan, "kompetensi tanpa komitmen adalah musuh, komitmen tanpa kompetensi adalah lumpuh." Banyak orang berpengetahuan tinggi dan sangat cerdas, tetapi karena tidak memiliki komitmen yang cukup, mereka justru mengeruk sumberdaya dan kekayaan (negara) hanya untuk kepentingan pribadi. Demikian juga sebaliknya, banyak orang yang berkomitmen serta bernasionalisme tinggi, tetapi tidak mempunyai kemampuan, keahlian, keterampilan maupun kebiasaan dan perilaku yang baik, mereka justru menjadi beban bagi bangsa dan negara.

## B. Human Capital dalam Pesespektif Manajemen Pendidikan

Peran strategis human capital dalam kehidupan sosial ekonomi dan pendidikan tidak perlu dipertanyakan lagi. Saat ini, konsepsi tentang pengelolaan pendidikan (sebagai unit bisnis), telah mengalami perubahan total dibandingkan dengan masa awal revolusi industri. Dahulu, kemampuan finansial customer belum seberapa tinggi. Kemampuan finansial yang tidak terlalu tinggi menyebabkan selera, permintaan, dan tuntutan *customer* tidak macam-macam. Dalam kondisi demikian, menjual layanan pendidikan serta *cost leadership* (kepemimpinan biaya), menjadi satu-satunya strategi. Tidak ada dan tidak diperlukan strategi lain. Kemampuan lembaga pendidikan untuk melaksanakan transaksi bisnis, baik internal maupun eksternal, secara murah dan lancar menjadi kunci keberhasilan. Kemampuan untuk memanfaatkan keuntungan yang diperoleh dari skala dan lingkup keekonomian serta mendirikan unit usaha baru/jurusan-jurusan baru yang dapat menghasilkan produk standar secara masal dan efisien juga menjadi penentu keberhasilan lembaga pendidikan, penciptaan nilai, dan kesejahteraan pemilik. Kelangsungan hidup dan perkembangan lembaga pendidikan (unit bisnis) banyak ditentukan oleh kemampuan lembaga pendidikan untuk menjual produk yang dapat dihasilkan (*technology push*) dengan harga yang relatif murah. Inilah yang disebut sebagai teori ekonomi biaya transaksi perusahaan (*the transaction costs economy theory of the firm*) (Riordan & Williamson, 1985; Argyres & Liebeskind, 1999).

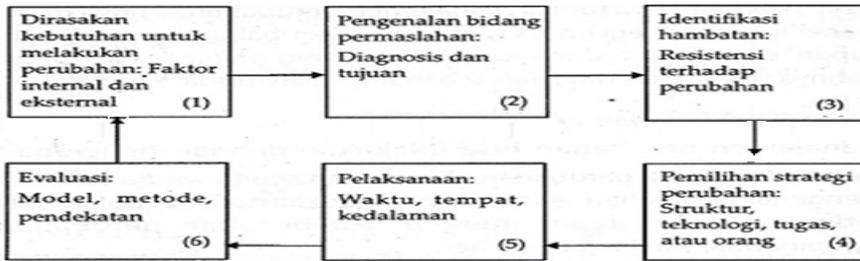
Situasi terus berkembang, seiring dengan meningkatnya kemampuan keuangan, selera dan tuntutan customers mengalami perubahan. Kebutuhan

dan tuntutan mengalami peningkatan, tidak hanya satu macam tapi bermacam-macam. Lembaga pendidikan dituntut untuk mampu menghasilkan berbagai macam produk yang bermutu dan tidak hanya menjual apa yang bisa dibuat. Strategi unit bisnis pun harus disesuaikan menjadi membuat apa yang bisa dijual. Lembaga pendidikanpun tidak lagi cukup hanya dengan mendirikan jurusan jurusan baru (*financial capital*) tetapi harus mulai mempertimbangkan faktor produksi atau sumberdaya yang lain. Sumberdaya lembaga pendidikan tidak hanya tanah, gedung, dan jurusan atau physical (tangible) assets, tetapi juga manusia, manajemen, dan metode atau *intangible assets*, dijadikan taruhannya.

Semua kekayaan dan sumberdaya organisasi/lembaga pendidikan harus dikelola dan dimanfaatkan secara efisien, efektif, dan optimal agar tujuan pendidikan serta keuntungan dapat diraih. Tuntutan kemudian adalah “kemampuan suatu organisasi/lembaga pendidikan untuk mengelola dan mengkombinasikan secara optimal setiap sumberdaya yang dimiliki baik tangible maupun intangible merupakan kunci keunggulan bersaing bagi organisasi/lembaga dalam rangka menciptakan nilai bagi lembaga dan kesejahteraan bagi pemiliknya” (Wernerfelt, 1984). Pandangan ini dikenal sebagai *resource-based theory of the firm* (RBT), yang selanjutnya dapat disebut “teori pengembangan berbasis sumber daya organisasi”.

Selanjutnya, dalam konteks manajemen pendidikan disebut manajemen pengembangan organisasi lembaga pendidikan. Sebagai mata kuliah inti pada program Studi S2 MPI Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Substansinya bahwa; (1) manajemen perubahan dan pengembangan sebagai upaya yang dilakukan untuk mengelola dari akibat yang ditimbulkan karena terjadi perubahan dalam organisasi pendidikan, (2) merupakan proses secara sistematis dalam merapikan pengetahuan, sarana dan sumber daya yang diperlukan untuk memengaruhi perubahan pada orang yang akan terkena dampak perubahan tersebut. (Wibowo 2006, dalam Rusdiana, 2013).

Esensi penting menerapkan manajemen pengembangan dalam suatu organisasi guna memahami dan dapat menerapkan strategi untuk melakukan perubahan dan perkembangan budaya organisasi dimulai dari dunia pendidikan menjadi salah satu factor berubahnya kehidupan sosial, ekonomi dan sebagainya dalam satu Negara. Proses perubahan dan pengembangan organisasi yang direncanakan dikonsepsikan Wallace & Szilgy dalam (Rusdiana, 2016); mencakup 6 tahapan, sebagaimana digambarkan pada gambar berikut:



Gambar 1: Proses perubahan & Pengembangan Organisasi

Sumber: Wallace & Szilgy 1982 (dalam Rusdiana, 2016).

Gambar 1 di atas, mengisaratkan bahwa keenam langkah tersebut, perlu dipatuhi oleh para pengembang organisasi lembaga pendidikan, (1) mengidentifikasi kebutuhan untuk melakukan perubahan pengembangan; (2) pengenalan bidang permasalahan; (3) mengidentifikasi hambatan; (4) pemilihan strategi pengembangan; (5) pelaksanaan program, dan (6) evaluasi perubahan dan pengembangan. Rupanya keenam langkah tersebut pernah dilakukan oleh para pengembang IAIN menjadi UIN.

### C. Human Capital dalam Perspektif Mutu dan Keunggulan Kompetitif

Bagi setiap institusi/lembaga, mutu merupakan agenda utama dan meningkatkan mutu merupakan tugas yang paling penting. Mutu dalam pandangan seseorang terkadang bertentangan dengan mutu dalam pandangan orang lain, sehingga tidak aneh jika ada dua pakar yang tidak memiliki kesimpulan yang sama tentang bagaimana cara menciptakan institusi yang baik. Organisasi-organisasi yang menganggap serius pencapaian mutu, memahami bahwa sebagian besar rahasia mutu berakar dari mendengar dan merespon secara simpatik terhadap kebutuhan dan keinginan para pelanggan dan klien. Dalam konteks Total Quality Management (TQM), mutu merupakan sebuah filosofi dan metodologi yang membantu institusi untuk merencanakan perubahan dan mengatur agenda dalam menghadapi tekanan-tekanan eksternal yang berlebihan. TQM sebagai metodologi maksudnya perbaikan/peningkatan berkelanjutan dan manajemen Just-I-Time. Prinsip dasar JIT adalah meningkatkan kemampuan perusahaan/lembaga secara terus menerus untuk merespon perubahan dengan meminimasi pemborosan.

Suyadi P. (2004) dalam Ibrahim & Rusdiana, (2021), mengaskan bahwa, TQM sebagai filosofi digunakan untuk meningkatkan kesadaran akan pentingnya mutu dan untuk mengubah sikap para karyawan, dalam menghasilkan produk bermutu dengan sifat *quality conformance*." Apa yang dimaksud dengan *quality conformance*? Istilah itu secara harfiah

berarti kesesuaian dengan selera konsumen. Artinya, para produsen harus membuat produk dengan mutu yang sesuai dengan kebutuhan para konsumen. Tujuannya, agar produk yang dibuat dapat laku dijual karena produk tersebut mempunyai mutu yang sesuai dengan kebutuhan konsumen, contohnya produk handphone (HP), dibuat karena dapat memenuhi kebutuhan konsumen yang selalu bergerak dari tempat satu ke tempat lain. Oleh karena itu, desain HP harus mudah, dibawa secara mudah, dan mudah pula pengoperasiannya. Bahkan HP saat ini sudah mempunyai fungsi yang banyak, seperti kamera, mengirim e-mail, dan sebagainya. Dasar dari filosofi mutu produk mempunyai beberapa prinsip sebagai berikut. Tidak ada pendekatan tunggal untuk memecahkan masalah mutu produk dalam suatu organisasi. Produk bermutu prima hanya dihasilkan oleh perusahaan (organisasi) yang mempunyai struktur organisasi yang baik, proses produksi yang andal, dan manajemen pembelian bahan baku yang juga sangat baik.

Adapun cara terbaik dapat dilakukan lembaga pendidikan agar dapat bersaing unggul kompetitif dalam persaingan global adalah dengan menghasilkan kualitas yang terbaik. Untuk menghasilkan kualitas yang terbaik diperlukan upaya perbaikan berkesinambungan terhadap kemampuan manusia, proses, dan lingkungan. Menurut Pall yang dikutip Tunggal, A.W. 1993 (dalam Ibrahim dan Rusdiana, 2021), cara terbaik agar dapat memperbaiki kemampuan komponen tersebut secara berkesinambungan adalah dengan menerapkan TQM. Manfaat dari penerapan TQM dalam perusahaan dapat meningkatkan labanya melalui dua rute yang tergambar dalam gambar berikut:



Gambar: 2 Manfaat Penerapan TQM

Sumber: Tunggal AW,1993 (Ibrahim & Rusdiana, 2021),

Dasar pemikiran perlunya TQM sangatlah sederhana, yakni bahwa cara terbaik agar dapat bersaing dan unggul dalam persaingan global adalah dengan menghasilkan kualitas output yang terbaik. Untuk menghasilkan kualitas terbaik diperlukan upaya perbaikan berkesinambungan terhadap kemampuan manusia, proses dan lingkungannya. Cara terbaik agar dapat

memperbaiki kemampuan komponen-komponen tersebut secara berkesinambungan adalah menerapkan TQM dan penjaminan mutu.

Tidak berhenti sampai di situ, karena kemajuan teknologi terutama teknologi informasi membuat peta dan kondisi lingkungan bisnis berubah total. Kemampuan finansial meningkat tajam. Selera masyarakat berubah nyata. Kebutuhan hidup berkembang pesat. Karena konsumen adalah raja dan raja tidak mungkin salah, maka lembaga pendidikan agar tetap dapat mempertahankan kelangsungan hidup, beroperasi, tumbuh dan berkembang. "Setiap lembaga harus menyesuaikan diri dengan lingkungan baru yang terus berubah tersebut, dengan menjadikan organisasi/lembaga/perusahaan berbasis pengetahuan, atau yang disebut dengan *knowledge-based firm*. (Sveiby, 2001; Nonaka, 1991). Kebutuhan finansial manusia merupakan faktor utama dan faktor penting karena merupakan sumber ide yang sangat berharga bagi lembaga/organisasi. "Personil adalah modal dasar di mana semua tangga kegiatan dimulai. Uang dapat berbicara tetapi tidak dapat berpikir. Mesin mungkin dapat melaksanakan pekerjaan dengan lebih baik daripada manusia, tetapi ia tidak dapat menciptakan atau melakukan kreasi" (Stewart, 1997). Manusia merupakan sumber-daya kritis bagi organisasi/ lembaga karena kemampuannya untuk mengungkit, men-direct, mengelola, dan mentransformasikan sumberdaya uang dan fisik guna menciptakan nilai dan selanjutnya membuahkan keuntungan finansial bagi organisasi/ lembaga.

Manusia merupakan "infrastruktur sumber inovasi (*learning and growth*) yang memungkinkan organisasi/ lembaga untuk mampu melakukan operasi utama dalam rantai nilai (*value chain*) secara optimal." (Kaplan & Norton, 1996; Mulyadi, 2001). Keunggulan kompetitif yang diciptakan manusia mempunyai "struktur yang demikian kompleks serta interaksi yang rumit yang tidak mudah ditiru oleh manusia organisasi/ lembaga yang lain" (Walker, 2001). Dengan begitu, karir dan keprofesian personil/ human capital perlu dikelola, dikembangkan, dimanfaatkan secara optimal dan berkelanjutan. Peluang untuk itu sangat terbuka. Kebijakan manajemen moderen pengembangan lembaga pendidikan saat ini sangat memungkinkan.

Substansi pengembangan human capital, penyiapan individu untuk memikul tanggung jawab yang berbeda atau yang lebih tinggi di dalam organisasi, erat kaitannya dengan peningkatan kapasitas individu yakni *knowledge, skills, intellectual* dan atau emosionalnya, hal itu diperlukan untuk menunaikan pekerjaan yang lebih baik (Ismail, 2016). Pengembangan ini dilakukan karena setiap karyawan membutuhkan suatu ilmu yang berkaitan dengan peningkatan keterampilan, pengalaman, keahlian, dan kemampuan, dengan harapan para tenaga pendidikan dapat meningkatkan karirnya. Persiapan karir inilah, yang dimaksud dengan pengembangan tenaga pendidikan. Untuk hal itu. Gaol dalam Rusdiana (2020), menawarkan framework pengembangan human capital, dibangun atas empat komponen yakni, pengetahuan, (*knowledge*), keahlian (*expertise*), kemampuan (*ability*),

dan keterampilan (*skill*), yang menjadikan manusia atau karyawan sebagai modal atau asset suatu organisasi”. Keempat komponen tampak pada gambar berikut:



Gambar 3: Framework pengembangan Hman capital

Sumber: Rusdiana 2020

Dengan terpenuhinya empat komponen tersebut dalam organisasi, maka seorang karyawan, dapat dipastikan sebagai modal keuntungan yang lebih besar, dari pada sebuah organisasi yang hanya menganggap seorang karyawan sebagai sumber daya atau human resource. Seorang karyawan diposisikan sebagai human capital, dapat menjalankan sumber daya organisasi yang lainnya. Dengan kata lain, semua persolan dalam organisasi, dapat diselesaikan.

## D. Human Capital dalam Perspektif Bangsa dan Negara

Dalam perspektif bangsa dan negara, peran human capital (manusia) dalam penciptaan nilai berupa kemakmuran dan kesejahteraan juga sangat strategis. Menurut teori ekonomi klasik, terdapat tiga sumber kesejahteraan (*key source of wealth*) yakni, Pertama, tanah dan sumberdaya alam yang terkandung di dalamnya (*natural resources*). Kedua, modal termasuk pabrik, gedung dan bangunan serta mesin dan peralatan (*the accumulation and reinvestment of possessions*), dan Ketiga, sumberdaya manusia termasuk semua energi potensial yang melekat padanya (*labor/human capital*).

Pada masa sebelum revolusi industri, peran sumberdaya alam sangat dominan. Kesejahteraan diraih melalui maksimalisasi penguasaan dan pengelolaan sumberdaya alam. Karena sumber-daya alam bersifat terbatas,

sedangkan kesejahteraan dan kepuasan tidak terbatas, maka dilakukanlah ekspansi dengan menjajah dan mengkoloni 'negara' lain. Tujuannya jelas. Sesuai namanya, koloni berasal dari bahasa latin *colonia* yang berarti tanah. Tanah jajahan.

Ketika sumber-sumber kesejahteraan dikuasai dan dieks-ploitasi, terkumpullah banyak harta kekayaan. Uang lebih banyak beredar dan berfungsi baik sebagai alat tukar maupun penyimpan kekayaan. Tabungan pun menjadi semakin besar. Agar terus dapat berkembang, uang tidak disimpan di bawah banta tetapi disimpan dalam bentuk kekayaan (*assets*) produktif. Berdirilah kemudian banyak perusahaan. Jadilah modal sebagai satu-satunya sumberdaya yang dinilai paling berperan dan penentu dalam penciptaan nilai dan kesejahteraan menggeser peranan sumberdaya alam yang sebelumnya dominan (De Geus, 1997). Penambahan modal dalam proses penciptaan kekayaan material akan meningkatkan efisiensi dan efektivitas kegiatan ekonomi serta memaksimalkan kesejahteraan pemilik. Kesejahteraan pun beralih ke pihak yang menguasai, mengendalikan, dan mempunyai akses terhadap permodalan. Pihak yang tidak menguasai modal tidak dapat dengan mudah menjadi sejahtera. Kekayaan, kini berpihak pada pemilik modal. Kemampuan untuk menyediakan modal (*finance*) menjadi komoditas yang paling langka dalam proses produksi. Modal juga berperan sebagai pengendali faktor produksi yang lain termasuk pengendali manusia.

Sayangnya, modal, pabrik dan mesin-mesin produksi pun tidak lepas dari keterbatasan. Dari berbagai pengamatan, ditemukanlah hukum tingkat hasil yang semakin menurun atau *the law of deminishing returns*. Semakin besar aset yang dikuasai organisasi/lembaga semakin kecil marjin yang dihasilkannya, meskipun jumlah absolute yang diperoleh relatif tetap besar. Laju percepatan tingkat hasil akan menurun setelah dicapai kapasitas optimum. Penambahan modal (faktor produksi) pada tingkat kapasitas yang telah mencapai titik optimum akan memberikan tambahan hasil yang semakin menurun atau lebih rendah dibandingkan dengan yang dapat dihasilkan oleh faktor produksi sebelumnya. Titik optimum tidak dapat digeser dengan meningkatkan penguasaan atas aset atau modal keuangan tetapi hanya mungkin digeser dengan cara peningkatan kualitas dan kapasitas manusia dan teknologi yang digunakan (Pressman, 1999).

Sesungguhnya, pemikiran tentang pentingnya human capital dalam proses penciptaan nilai sudah lama berkembang, bahkan jauh sebelum buku Adam Smith maupun Karl Marx diterbitkan. Banyak nilai-nilai dan ajaran yang diwariskan para Nabi kepada kita. Misalnya, untuk mengarungi kehidupan ini, agar selamat sentosa dan bahagia sejahtera, manusia harus mempunyai bekal. Dan sebaik-baiknya bekal adalah *taqwa* (*intangible*) bukan uang maupun harta benda (*tangible*). Derajat dan kualitas kehidupan seseorang akan terangkat naik apabila ia berilmu atau menguasai ilmu pengetahuan, berperilaku salih, dan beriman. Siapa pun yang menginginkan kehidupan

dunianya sejahtera maka harus bermodal ilmu pengetahuan. Maka, agar berhasil, jadilah manusia berilmu pengetahuan, atau jadilah penyebar ilmu pengetahuan, atau jadilah pencari ilmu pengetahuan, atau jadilah manusia yang mencintai ilmu pengetahuan. Jangan menjadi orang kelima yakni orang yang bodoh yang tidak berilmu pengetahuan.

Dua belas abad setelah masa kenabian berakhir, barulah Adam Smith mengungkapkan bahwa human capital sangat diperlukan dalam proses penciptaan nilai dan kesejahteraan. Menurutnya, human capital adalah keseluruhan kemampuan yang berguna yang diperoleh oleh masyarakat termasuk bakat yang secara terus menerus dipelihara, diasah, dan dikembangkan melalui pendidikan, pelatihan, magang dan penambahan pengalaman (Brezis, 2003). Human capital merupakan modal yang ditempatkan pada posisi yang sama dengan mesin dan modal lainnya, serta menjadi penentu keberhasilan implementasi konsep pembagian pekerjaan.

Pengakuan terhadap pentingnya human capital mengalami peningkatan ketika hukum keterbatasan modal terbukti. Agar asset dapat dioperasikan secara optimal dan diperoleh pertumbuhan yang berkelanjutan, diperlukan kreativitas dan inovasi. Terdapat tiga fenomena dan sumber pertumbuhan yakni (1) kombinasi atau inovasi baru, (2) kredit dan realokasi sumberdaya, dan (3) kewirausahaan (Spechler, 1990). Kombinasi atau inovasi produk baru dapat dilakukan melalui pengenalan produk baru, pengenalan metode baru, membuka pasar baru, menguasai sumber bahan baku maupun bahan setengah jadi baru. Kewirausahaan juga menjadi sumber pertumbuhan dan kesejahteraan. Peran kewirausahaan dalam perekonomian dan perusahaan sangat penting dan strategis dalam melindungi keuntungan perusahaan melalui persaingan non harga. Perusahaan yang dipimpin oleh leader yang mempunyai jiwa kewirausahaan yang kuat akan berkembang melalui berbagai invensi dan inovasi.

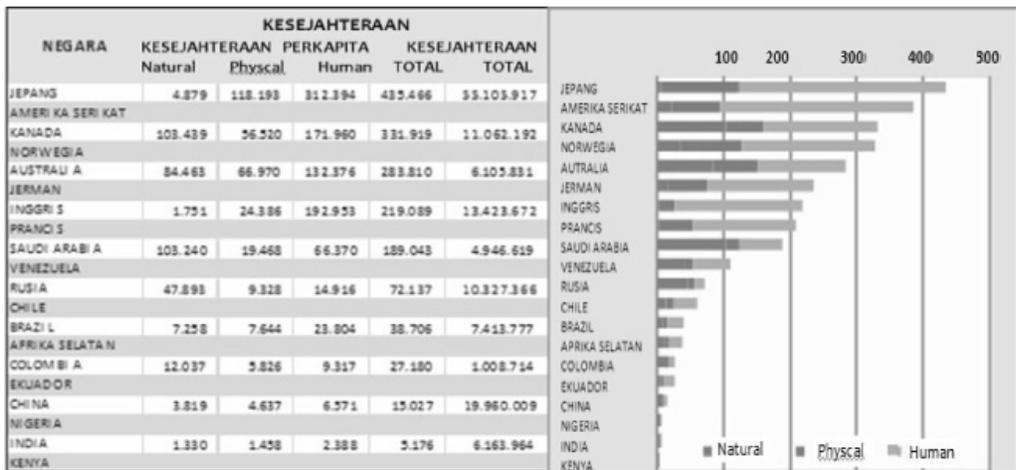
Kewirausahaan memindahkan sumberdaya ekonomi dari kawasan produktivitas rendah ke kawasan produktivitas yang lebih tinggi dan hasil yang lebih besar. Kewirausahaan telah mengubah Amerika dan menjadikannya sebagai negara yang mampu menciptakan lapangan kerja lebih dari 40 juta setahun. Sementara, sektor-sektor ekonomi tradisional justru kehilangan 5 juta lapangan kerja permanen akibat tidak berkembangnya sektor tersebut. Kewirausahaan mempunyai kekuatan yang sangat besar untuk pertumbuhan ekonomi dan keberhasilan usaha melalui proses inovasi, pembaruan, dan teknologi informasi yang mampu merubah ancaman dan ketidakpastian menjadi peluang bisnis yang menjanjikan (Drucker, 1985: 23).

Referensi standar tentang human capital baru muncul pada tahun 1964 saat buku berjudul 'Human Capital' yang ditulis oleh Becker dipublikasikan. Menurut Becker (1994), human capital mempunyai posisi yang sama dan tidak di bawah faktor produksi lain seperti pabrik dan mesin. Investasi dapat dilakukan pada human capital melalui pendidikan, pelatihan, dan

layanan kesehatan. Karena ada tambahan biaya atau investasi pada manusia, maka dipastikan akan diperoleh tambahan output. Saat ini, ketika *knowledge economy* berkembang pesat meninggalkan ekonomi sumberdaya alam dan ekonomi produksi, pengakuan terhadap penting dan strategisnya human capital semakin berkembang.

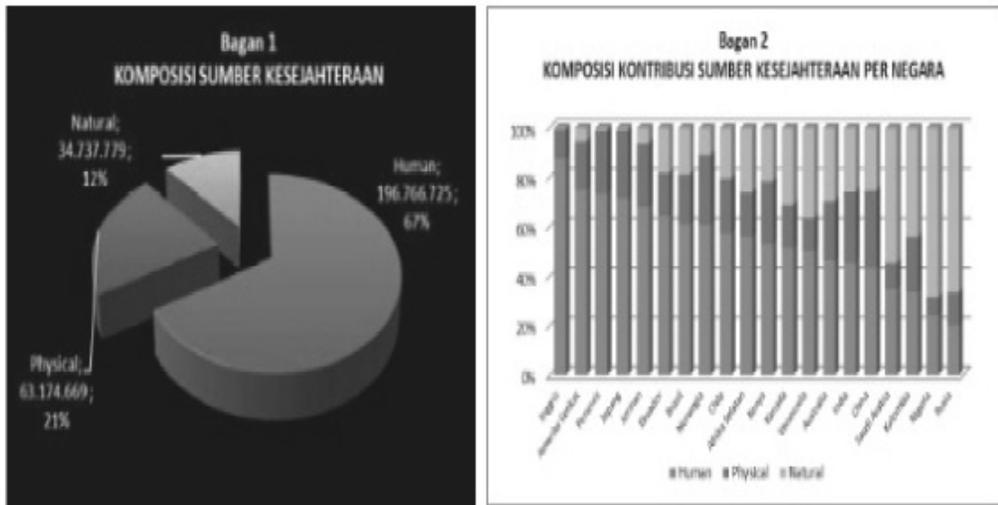
Teori pertumbuhan modern pun menyatakan bahwa human capital merupakan faktor penting pertumbuhan. Human capital merupakan sumberdaya strategis karena beberapa alasan yakni, berbeda dengan sumber daya alam dan fisik, human capital tidak terdeplesi meski digunakan secara terus-menerus. Penggunaan human capital secara berulang justru menambah nilai dan menyebabkan human capital berkembang. Human capital, khususnya pengetahuan, dapat dialihkan dan dibagi tanpa mengurangi nilai asalnya.

Saat ini, peran strategis human capital dalam penciptaan nilai dan kesejahteraan tidak perlu diragukan. Sesuai dengan laporan *Cambridge University* (UNEP UNU-IHPD, 2019), kesejahteraan suatu negara dapat diungkapkan melalui neraca kesejahteraan yang merepresentasikan kontribusi setiap sumber kesejahteraan negara (capital) yang meliputi sumberdaya alam (natural), sumberdaya fisik (physical) dan sumberdaya manusia (human). Neraca kesejahteraan tersebut secara sederhana dapat diungkapkan sebagaimana terlihat dalam gambar berikut:



Gambar 4. Neraca Kesejahteraan (Sumber: UNEP UNU-IHPD, 2019).

Berdasarkan neraca kesejahteraan diketahui bahwa rata-rata dari 20 negara yang dilaporkan, dan \$294,7 triliun nilai kesejahteraan yang diciptakan, 66,77% atau \$196,8 trilyun dihasilkan oleh human capital, sedangkan physical capital dan natural capital hanya berkontribusi sebesar 37,33% kesejahteraan atau senilai \$97,9 triliun. Kontribusi setiap sumberdaya dan atau modal digambarkan sebagaimana Bagan 1 dan Bagan 2.



Bagan 5 dan 6 Kontribusi setiap sumberdaya dan atau modal

(Sumber: UNEP UNU-IHPD, 2019, diolah).

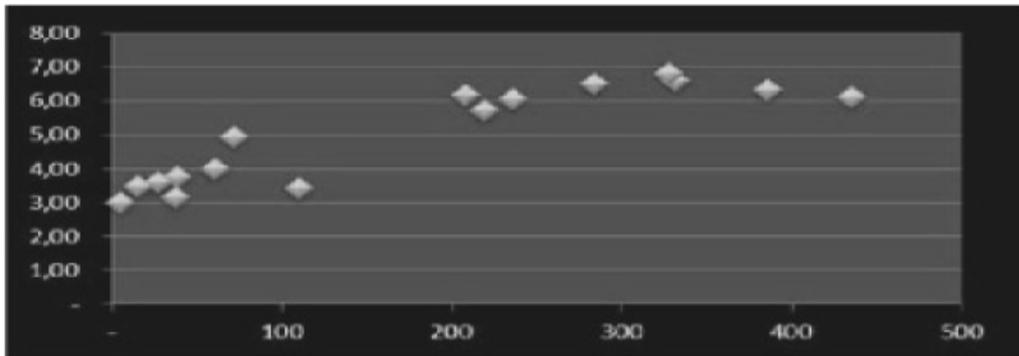
Negara yang menghasilkan nilai kesejahteraan terbesar adalah Amerika Serikat dengan nilai kesejahteraan yang diciptakan mencapai \$117,8 triliun. Kontribusi setiap modal/sumberdaya terhadap penciptaan kesejahteraan bangsa Amerika adalah 75,4% atau \$88,9 triliun dihasilkan oleh human capital, 18,96% atau \$22,3 triliun dihasilkan oleh physical capital dan hanya 5,6% dihasilkan oleh natural capital. Pada sisi lain, negara yang menghasilkan nilai kesejahteraan terendah adalah Kenya yakni hanya \$0,122 triliun atau hanya \$122,8 milyar. Kontribusi setiap sumber kesejahteraan di Kenya adalah \$30,5 milyar atau 24,8% dihasilkan oleh physical capital, \$65,6 milyar atau 53,4% dihasilkan oleh human capital, dan \$26,7 milyar atau 21,7% dihasilkan oleh natural capital. Negara dengan kontribusi human capital terhadap kesejahteraan tertinggi adalah:

Inggris	HC 88,1%	NC 0,8%
Amerika Serikat	HC 75,4%	NC 5,8%
Prancis	HC 73,9%	NC 1,3%
Jepang	HC 71,1%	NC 1,1%
Jerman	HC 68,6%	NC 6,2%

Sebaliknya negara dengan kontribusi human capital terhadap kesejahteraan terendah adalah:

Rusia	HC 20,7%	NC 66,4%
Nigeria	HC 24,9%	NC 68,6%
Colombia	HC 34,3%	NC 44,3%
Saudi Arabia	HC 35,1%	NC 54,6%
China	HC 43,7%	NC 25,4%

Pada sisi lain, meskipun dari sisi nilai Amerika Serikat menghasilkan nilai kesejahteraan total tertinggi namun tidak demikian untuk nilai kesejahteraan perkapita. Nilai kesejahteraan perkapita penduduk Amerika berada di bawah kesejahteraan perkapita penduduk Jepang. Jepang menjadi negara dengan nilai kesejahteraan perkapita tertinggi dengan nilai \$435.466 disusul oleh Amerika Serikat dengan nilai \$386,351; Kanada \$331,919; Norwegia \$327,621 dan Australia \$283.810. Sedangkan negara dengan nilai kesejahteraan perkapita terendah dialami oleh Kenya dengan nilai kesejahteraan perkapita hanya \$3,194 atau hanya 0,73% dari nilai kesejahteraan perkapita masyarakat Jepang. Bila dibalik, masyarakat Jepang mempunyai nilai kesejahteraan perkapita 136 kali masyarakat Kenya. India pada urutan kedua dengan \$5.176 disusul oleh Nigeria (\$5,924); China (\$15.027) dan Ekuador (\$25.613). Catatan khusus patut diberikan kepada China. Negara dengan GNI cukup besar ini ternyata mempunyai nilai kesejahteraan perkapita hanya setara dengan 3,45% kesejahteraan perkapita masyarakat Jepang. Artinya, masyarakat Jepang 29 kali lebih sejahtera atau sekurang-kurangnya mempunyai nilai kesejahteraan perkapita dibandingkan masyarakat China. Peran strategis dan penting human capital terhadap penciptaan nilai kesejahteraan bangsa dan negara juga dapat dilihat dari korelasi yang terjadi antara kedua hal tersebut, sebagaimana direpresentasikan pada gambar berikut:



Gambar 5. Relasi Tingkat Kesejahteraan dengan Indeks Human Capital

(Sumber: UNEP UNU-IHPD, 2019, diolah).

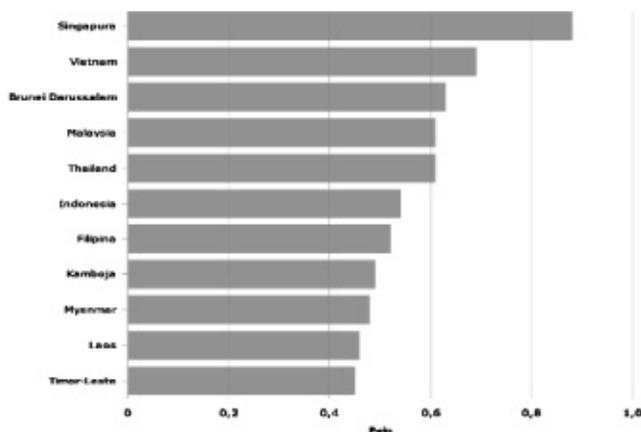
Berdasarkan gambar tersebut diketahui bahwa negara-negara dengan nilai kesejahteraan perkapita tinggi adalah negara-negara yang memiliki indeks human capital yang tinggi pula. Jepang, misalnya. Negara dengan nilai kesejahteraan tertinggi ini mempunyai indeks human capital 6,12 (skala 0-9); sedangkan Amerika Serikat mempunyai indeks human capital 6,34 disusul Kanada (6,61), Norwegia (6,83) dan Australia (6,52). Sebaliknya, India yang mempunyai nilai kesejahteraan perkapita sangat rendah juga adalah negara yang memiliki indeks human capital yang rendah pula yakni 3,02 diikuti oleh China (3,48), Kolombia (3,6), dan Afrika Selatan

(3,76). Secara statistik, bila nilai kedua hal tersebut dianalisis, diperoleh gambaran bahwa adjusted  $r^2$  hubungan antara indeks human capital dengan kesejahteraan perkapita adalah 0,800. Hasil ini mengindikasikan bahwa secara statistik variasi yang terjadi pada nilai kesejahteraan perkapita mampu dijelaskan sebesar 80% oleh indeks human capital. Sisanya, yakni 20% dijelaskan oleh variabel yang lain, misalnya, physical capital, dan natural capital.

Kesimpulannya, adalah jelas bahwa kesejahteraan suatu bangsa tidak lagi ditentukan oleh banyaknya sumberdaya alam (*natural*) yang dikuasai atau dimiliki oleh bangsa tersebut. Natural capital hanya berkontribusi kurang lebih 11% terhadap penciptaan nilai kesejahteraan suatu bangsa. Penentu tingkat kesejahteraan suatu bangsa saat ini adalah human capital yang dimiliki bangsa tersebut. Human capital berkontribusi kurang lebih 80% terhadap penciptaan nilai kesejahteraan suatu bangsa.

## E. Human Capital Indonesia

Dari sisi jumlah, penduduk Indonesia memang paling banyak dibandingkan dengan negara-negara ASEAN lainnya. Ditambah dengan bonus demografi, jumlah penduduk usia produktif Indonesia tidak mungkin tertandingi. Sayangnya, dari sisi kualitas penduduk Indonesia belum sekelas jumlahnya. Indeks human capital Indonesia baru berada pada posisi 0,6 dari maksimal nilai 1,0 yang mungkin diperoleh. Nilai tersebut relatif masih rendah untuk negara Indonesia yang sebesar ini, sebagaimana digambarkan pada gambar berikut:



Gambar 6. Indeks Modal Manusia Indonesia

Sumber: World Bank, 2020

Singapura berada di posisi pucuk Indeks Modal Manusia (Human Capital Index/HCI) secara global dengan 0,88 poin. Sehingga menempatkannya

menjadi juara pula di Asia Tenggara. Singapura dianggap unggul meningkatkan kualitas pendidikan berkelas dunia. Kualitas kesehatan pun juga meningkat, sehingga harapan hidupnya tinggi. Pada 2020, Indonesia di bawah Singapura menghasilkan 0,54 poin sama seperti HCI pada 2018 silam. Posisinya berada di bawah Vietnam (0,69 poin), Brunei Darussalam (0,63 poin), Malaysia (0,61 poin), dan Thailand (0,61 poin). (Baca: Indeks Modal Manusia Singapura Tertinggi di Dunia) HCI yang mencakup 174 negara, melihat bahwa perkembangan kondisi kesehatan dan pendidikan di suatu negara mampu membentuk produktivitas pekerja generasi selanjutnya. Hal tersebut dihitung dari beberapa komponen, seperti tingkat kematian dan stunting anak di bawah lima tahun, kuantitas dan kualitas pendidikan, serta kemampuan bertahan usia dewasa.

Indeks human capital Indonesia yang masih rendah diidentifikasi mempunyai kaitan erat dengan kondisi sosial ekonomi bangsa. Memang harus diakui bahwa daya saing Indonesia menurut Global Competitiveness Report tahun 2019 oleh World Economic Forum, peringkat daya saing Indonesia berada pada tingkat 50 dari 141 negara. Hal ini masih sedikit dibawah Malaysia dan Thailand. Serta Singapura yang berada di peringkat pertama. Suharso mengatakan, dampak pandemi Covid-19 memberi tekanan yang besar pada sektor ketenagakerjaan Indonesia. Sebagai informasi, pada periode Agustus 2020 terdapat sekurang-kurangnya 29 juta penduduk usia kerja yang terdampak pandemi Covid-19 dan tingkat angka pengangguran terbuka 7,07 % atau sebanyak 9,77 juta orang menganggur. (Suharso, M 2020). Bersamamaan dengan penduduk miskin, kelompok tersebut masih sangat rentan terhadap peningkatan harga bahan pangan, permasalahan kesehatan yang tak terduga, dan bencana alam.

Menghadapi permasalahan dan tantangan yang demikian berat, tidak ada jalan lain bagi bangsa ini kecuali harus secara terus-menerus melakukan evolusi yang dipercepat terhadap pengembangan human capital. Manusia adalah pusat pemecahan masalah. Human capital adalah pemicu dan sekaligus navigator. Permasalahan yang ada tidak cukup dihadapi secara konvensional sebagaimana yang selama ini telah dilakukan. Hal tersebut tidak salah tetapi pasti tidak membuahkan hasil optimal. Negara-negara seperti Jepang, Singapura, Malaysia, dan Korea Selatan telah melakukan percepatan evolusi pengembangan human capital tersebut sekian puluh tahun yang lalu. Korea Selatan, misalnya. Tahun 1950, Korea Selatan adalah negara miskin. Gross Domestic Product (GDP) per kapita pada akhir Perang Korea kurang dari USD 800. Dalam waktu kurang lebih 40 tahun, GDP perkapita Korea Selatan meningkat hampir sepuluh kali, yaitu menjadi USD 7.235. Keberhasilan ekonomi Korea Selatan dapat diraih berkat tersedianya tenaga kerja terdidik dan mempunyai kompetensi sehingga meningkatkan produktivitas. Reformasi pasar yang mendorong pertumbuhan hanya terjadi

pada perekonomian yang memiliki human capital yang tepat untuk menyerap perkembangan baru secara efisien. Korea Selatan telah menjadi salah satu negara dengan pertumbuhan tercepat di dunia (Maksymenko, 2009).

Kondisi tersebut memungkinkan untuk secara substansial mempersempit kesenjangan pendapatan perkapita dengan negara maju lainnya. Di samping itu, belanja sosial juga dapat mendorong pertumbuhan jangka panjang yang berkelanjutan di Korea Selatan, dengan berfokus salah satunya pada meningkatkan produktivitas (Elekdag, 2012). Korea Selatan melakukan investasi yang mengesankan pada human capital (khususnya pendidikan). Hasilnya, antara tahun 1960 hingga pertengahan tahun 1990-an, Korea Selatan mengalami pertumbuhan ekonomi tertinggi di dunia dengan distribusi pendapatan yang paling merata. Maka, jadilah Korea Selatan menjadi seperti saat ini.

Indonesia dapat melakukan langkah yang kurang lebih sama. Beberapa langkah yang perlu mendapatkan perhatian lebih adalah (1) memberikan perhatian lebih terhadap pembangunan pendidikan dengan meningkatkan public expenditure on education yang selama ini masih rendah, (2) meningkatkan kualitas sumberdaya manusia melalui program pendidikan dan pelatihan sehingga diperoleh tenaga kerja terdidik atau skilled labor dan *employee training* yang memadai baik jumlah maupun kualitas, berkompotensi dan mempunyai daya saing tinggi, dan (3) mendorong inovasi dan pengembangan teknologi melalui penyediaan dana dan anggaran yang cukup bagi kegiatan research and development (R&D), khususnya R&D yang menghasilkan teknologi maupun produk yang bernilai ekonomis. Termasuk dalam upaya ini adalah Pemerintah bersedia membeli teknologi yang dihasilkan untuk disebarluaskan penggunaannya kepada masyarakat serta membeli dan memproduksi produk-produk baru hasil penelitian.

## F. Peran Perguruan Tinggi (PT)

Pendidikan tinggi (PT), sebagai bagian dari sistem pendidikan nasional memiliki peran strategis dalam mencerdaskan kehidupan bangsa dan memajukan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora serta kebudayaan dan pemberdayaan bangsa Indonesia yang berkelanjutan;

UU Nomor 12 tahun 2012; meyakini bahwa Pendidikan Tinggi berfungsi, mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa; mengembangkan Sivitas Akademika yang inovatif, responsif, kreatif, terampil, berdaya saing, dan kooperatif melalui pelaksanaan Tridharma; dan mengembangkan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dengan memperhatikan dan menerapkan nilai Humaniora. Fungsi lain PT, untuk meningkatkan daya

saing bangsa dalam menghadapi globalisasi di segala bidang, diperlukan pendidikan tinggi yang mampu mengembangkan ilmu pengetahuan teknologi serta menghasilkan intelektual, ilmuwan, dan/atau profesional yang berbudaya dan kreatif, toleran, demokratis, berkarakter tangguh, serta berani membela kebenaran untuk kepentingan bangsa; untuk menjamin penyelenggaraan pendidikan tinggi diperlukan pengaturan sebagai dasar dan kepastian hukum; salah satunya diwujudkan dengan akreditasi nasional.

Dari itulah setiap institusi perguruan tinggi terakreditasi. Tujuannya untuk memberikan jaminan bahwa institusi perguruan tinggi yang terakreditasi telah memenuhi standar mutu yang ditetapkan oleh Pemerintah, sehingga mampu memberikan perlindungan bagi masyarakat dari penyelenggara perguruan tinggi yang tidak memenuhi standar.

Sesuai dengan tugas dan fungsinya, PT., sejatinya:

1. PT dapat berperan aktif dalam upaya memajukan kesejahteraan bangsa melalui pengembangan human capital. Sebagaimana difahami, human capital merupakan perkalian antara kompetensi dengan komitmen. Sesuai dengan value organisasi,
2. PT secara konsisten dan terus menerus berusaha untuk menghasilkan lulusan yang *excellence with morality*. Ini harga mati dan tidak bisa ditawar, digeser, direduksi, apalagi dieliminasi. Lulusan dan civitas akademika PT., harus dijamin kualitas ilmu, amal, dan moralitasnya. Lulusan dan civitas akademika PT harus dipastikan menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi yang relevan dengan tugas dan pekerjaan yang diemban; mempunyai kecerdasan tinggi dengan selalu meng-update ilmu pengetahuan dan teknologi yang dimiliki, terbuka, berfikir sistematis, adaptif, inovatif, berani mengambil resiko, dan fleksibel.
3. PT mampu menerapkan pengetahuan dan keahlian yang dimiliki dalam semua kegiatan, termasuk dalam memilih metode, proses, dan prosedur yang tepat serta menganalisis dan memecahkan masalah secara ilmiah.
4. PT mampu bekerjasama, saling percaya dan berempati serta berinteraksi dengan baik dengan orang lain dalam organisasi. Di samping itu, harus pula dipastikan bahwa nilai dan ajaran agama dijadikan sebagai dasar dan pedoman berperilaku serta mempunyai komitmen moral tinggi, setia dan cinta tanah air, bangsa dan negara.
5. Peran lain yang juga dapat dilakukan oleh PT., adalah mendorong riset dan pengembangan (R&D) secara lebih masif, terstruktur dan sistematis. Riset dan pengembangan diarahkan pada riset inovatif yang menghasilkan teknologi maupun produk-produk baru yang bermanfaat bagi kehidupan manusia, bangsa dan negara. Riset tersebut harus mendapatkan pendanaan yang cukup dan negara harus memenuhinya. Secara teknis, peran serta PT. dapat diwujudkan melalui pengembangan Pusat penelitian yang mampu menampung dan mengakomodasi semua minat yang penelitian yang sangat beragam. Di samping itu,

pengembangan pusat pendidikan dan pelatihan serta assessment center dan pusat sertifikasi dan standarisasi kompetensi juga dapat dipertimbangkan.

Dengan berperan aktif dalam pengembangan human capital melalui pembelajaran dan riset berkualitas, PT., akan terhindar dari status sebagai “menara gading” dan berbalik menjadi “menara cahaya yang menyinari, menerangi, dan mencerahkan”. Menjadi menara dan sumber air yang menenangkan, menyejukkan dan menyegarkan. Menjadi menara energi yang menguatkan dan memberdayakan. Menjadi menara Base Tranceiver Station (BTS) yang memancarkan dan menyebarkan kebenaran, kebaikan, dan kesejahteraan bagi umat manusia, nusa, bangsa, dan negara.

Dari itu semua, kita berharap kehadiran dan keberadaan UIN Sunan Gunung Djati Bandung di usia yang ke 54 ini, diakui secara nyata dan terang-benderang memberikan kemanfaatan, kemaslahatan dan kesejah-teraan bagi umat manusia. Dengan demikian UIN Sunan Gunung Djati Bandung akan menjadi yang terbaik. Karena yang terbaik di antara kita adalah yang paling memberikan kemanfaatan untuk kehidupan umat manusia.

## G. Penutup

Perguruan tinggi (PT) unggul, dan kompetitif menjadi suatu keniscayaan. Mendesak dari segi keharusan regulasi dan tuntutan kebutuhan masyarakat. Dari segi regulasi, karena UU Nomor 12 tahun 2012, mengharuskan setiap institusi perguruan tinggi terakreditasi. Tujuannya untuk memberikan jaminan bahwa institusi perguruan tinggi yang terakreditasi telah memenuhi standar mutu yang ditetapkan oleh Pemerintah, sehingga mampu memberikan perlindungan bagi masyarakat dari penyelenggara perguruan tinggi yang tidak memenuhi standar. Sebuah perguruan tinggi yang unggul dan berkualitas harus terukur sesuai dengan standar akreditasi nasional bahkan internasional. “Tanpa terpenuhinya standar minimal tersebut dipastikan suatu perguruan tinggi akan mengalami kerancuan tata kelola (*good governance*), dalam hal perencanaan, proses pengelolaan hingga evaluasi pada bidang kurikulum, mutu SDM, mutu lulusan, mutu pembelajaran, mutu sarana prasarana, dan sebagainya”.

Secara implementatif, konseptual, setiap perguruan tinggi dengan tanggung jawab utama menjalankan tugas Tri Darma Perguruan Tinggi (pendidikan, penelitian dan pengabdian kepada masyarakat), didedikasikan untuk: (1) menguasai, memanfaatkan, mendiseminasikan, mentransformasikan, dan mengembangkan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni (IPTEK); (2) mempelajari, mengklarifikasikan dan melestarikan budaya, serta (3) meningkatkan mutu kehidupan masyarakat.

Atas dasar itulah, setiap perguruan tinggi, tidak terkecuali Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI), secara otonom diharuskan berkemampuan mengelola diri sendiri secara optimal dalam rangka menjamin serta meningkatkan mutu secara terus menerus dan berkelanjutan, melalui berbagai program akademik dan non akademik serta memberikan layanan yang memuaskan kepada masyarakat. Upaya tersebut dimaksudkan agar penjaminan dan peningkatan mutu suatu perguruan tinggi siap bersaing dengan perguruan tinggi yang lain, bahkan mampu menembus ranking unggulan secara internasional. Dengan fokus utama pada pengembangan human capital para pengelolanya.

Dengan terbangunnya empat komponen HC pengetahuan, (*knowledge*), keahlian (*expertise*), kemampuan (*ability*), dan keterampilan (*skill*), yang menjadikan manusia atau karyawan sebagai modal atau asset suatu organisasi". Seorang dapat dipastikan sebagai modal besar organisasi. Seorang dibentuk dan diposisikan sebagai human capital, dapat menjalankan sumber daya organisasi yang lainnya. Dengan kata lain, semua persoalan dalam organisasi, dapat diselesaikan. Wallahu A'lam Bissawab.

## H. Daftar Pustaka

- Argyres, N.S. dan Liebeskind, J.P. 1999. *Contractual Commitments, Bargaining Power, and Governance Inseparability: Incorporating*
- Bart, C.K. 2001. *Measuring the Mission Effect in Human Intellectual Capital*. Journal of Intellectual Capital, No. 3. Vol. 2. hal 320-330
- Becker, Gary. 1994. *Human Capital: A theoretical and empirical analysis with special reference to Education*. The University of Chicago Press.
- Brezis, ES, and Young W. 2003. *The new views on demographic transition: areassessment of Malthus's and Marx's approach to population*. Euro. J. History of Economic Thought 10:1 25-45 Spring.
- Crocker, R. 2006. *Human Capital Development and Education*. Canadian Policy Research Networks, Inc.
- De Geus, A. 1997. *The Living Company: Habits for Survival in a Turbulent Business Environment*. Massachusetts: Harvard Business School Press.
- Drucker, P.F. 1985, *Innovation and Entrepreneurship: Practice and Principles*, New York: Harper & Row Publishers.
- Drucker, P.F. 1988. *The Coming of the New Organization*, Harvard Business Review on Knowledge Management, Harvard Business School Press.
- Elekdag, S.2012. *Social Spending in Korea: Can it Foster Sustainable and Inclusive Growth?* International Monetary Fund.
- Garvin, D.A., 1993, *Building a Learning Organization*, Harvard Business Review on Knowledge Management, Harvard Business School Press.
- Hamel, G., dan C.K. Prahalad, 1994, *Competing for the Future*, Massachusetts: Harvard Business School Press.

- Anonimous, t.t. *History into Transaction Cost Theory*. *Academy of Management Review*, No.1, Vol.14, hal: 49 - 63.
- Kaplan, R.S, dan D.P. Norton. 1996. *The Balanced Scorecard: Translating. -----, Strategy into Action*, Massachusetts: Harvard Business School Press. -----, 2001. *The Strategy-Focused Organization: How Balanced Scorecard Companies Thrive in the New Business Environment*, Massachusetts: Harvard Business School Press.
- Maksymenko, S. 2009. *Vulnerabilities and Building Resilience, 2014, Economic Reforms, Human Capital, and Economic Growth in India and South Korea: A Cointegration Analysis*. Department of Economics University of Pittsburgh.
- Mavridis, D.G., 2004, *The Intellectual Capital Performance of the Japanese Banking Sector*, *Journal of Intellectual Capital*, Vol. 5 No. 1: hal: 92 - 114.
- McKinsey, GI. 2012. *The Archipelago Economy: Unleashing Indonesia's Potential*.
- Mulyadi. 2001. *Balanced Scorecard: Alat Manajemen Kontemporer untuk Pelipatganda Kinerja Keuangan Perusahaan*, Jakarta: Penerbit Salemba Empat.
- Nasih, M. 2005. *Pengaruh Aset dan Ekuitas terhadap Human Cost dan Intellectual Capital serta Kinerja Non Keuangan Bank sebagai Lembaga Intermediasi dan Kinerja Keuangan pada Industri Perbankan di Indonesia.*, Disertasi. Universitas Airlangga.
- Nonaka, I., 1991, *The Knowledge-Creating Company*, *Harvard Business Review on Knowledge Management*, Harvard Business School Press, hal 21-45.
- Ibrahim Tatang & A. Rusdiana, 2021. *Manajemen Mutu Terpadu Capital*. Bandung Yarama Widya.
- Iriani Ismail, 2016. *Faktor-Faktor Pengembangan SDM Terhadap Kinerja Pegawai*. *Jurnal Neo-Bis*. 10: 2 (Oktober, 2016). 216.
- Porter, M.E. 1993. *Competitive Advantage*, Collier Macmillan Publishers.
- Pressman, St., 1999, *Lima Puluh Pemikir Ekonomi Dunia*, Terjemahan, Jakarta: Murai Kencana.
- Riordan, M.H. and Williamson, O.E. 1985. *Assets Specifity and Economic Organization*. *International Journal of Industrial Organization*, No.4. Vol.3, hal: 365 - 378.
- Roos, J., et al., 1998, *Intellectual Capital: Navigating the New Business Landscape*, London: MacMillan Press Ltd.
- Rusdiana, Ahmad. 2016. *Pengembangan Organisasi Lembaga Pendidikan*. Bandung: Pusta Setia.
- Rusdiana, Ahmad & Ibrahim, Tatang. 2020. *Manajemen Pengembangan Human Capital*. Badung Yarama Widya.
- Senge, Peter M. 1994. *The Fifth Discipline: The Art and Practice of the Learning*. Organization, USA - New York: Doubleday

- Soubbotina, TP. 2004. *Beyond Economic Growth-An Introduction to Sustainable Development*, Second Edition, The World Bank Washington DC.
- Spechler, M.C. 1990. *Perspective in Economic Thought*. McGraw-Hill Publishing Company.
- Stewart, Th. A. 1997. *Intellectual Capital*. London: Nicholas Brealy Publishing.
- Sveiby, K.E. *A Knowledge Based Theory of the Firm to Guide in Strategy Formulation*, Journal of Intellectual Capital, 4(2) (Feb 2021):344-358.
- Tsai, W., dan Ghoshal, S. *Social Capital and Value Creation: The Role of Intrafirm Network*, Academy of Management Journal, 41(4) (April 1998): 464-478.
- Ulrich, D., 1998, Intellectual Capital = Competence x Commitment, Sloan anagement Rewiew, Winter (Juni 1998) 15 - 26.
- UNDP. 2014. *Human Development Report 2014-Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience*.
- UNEP. UNU-IHPD. 2012. *Inclusive Wealth Report 2012, Measuring Progress Toward Sustainability*. Cambridge University Press.
- Walker, D.Ch. 2001. *Exploring the Human Capital Contribution to Productivity, Profitability, and the Market Evaluation of the Firm*, Dissertation, Webster University.
- Williams, S.M., *Is Intellectual Capital Performance and Disclosure Practices Related*, Journal of Intellectual Capital, 3(2) (Feb 2001):192-203.
- Wernerfelt, B. 1984, *A Resource-based View of the Firm*, *Strategic Management Journal*, No. 5 Vol. 2, hal. 171-180.
- Word Bank. 2014. *Indonesia Menghindari Perangkap*, Jakarta, 2014. *World Economic Forum*. 2013. *The Human Capital Report*, GenevaSwitzerland. <http://www.bimac.fi/nic/nic2011nhc>.
- World Bank. 2020. *Indeks Modal Manusia Indonesia Peringkat Keenam di Asia Tenggara*. <https://databoks.katadata.co.id/publish/2020/09/18>.
- Suharso, 2020, *Daya saing sumber daya manusia Indonesia masih tertinggal. Tersedia dalam:* <https://newssetup.kontan.co.id/news/>.





## Bagian 7

# MEMBENTUK KARAKTER *ÛLÛ AL-ALBÂB*: MODEL INTERNALISASI NILAI-NILAI IMTAK DAN IPTEK DI KALANGAN SISWA MADRASAH ALIYAH

(Studi Kasus pada Islamic Boarding School MAN Insan  
Cendekia Serpong)

Oleh:

**Prof. Dr. Hj. Yayan Rahtikawati, M.Ag.**

Guru Besar Ilmu Pendidikan Islam Fakultas Adab dan Humaniora,  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung (yrahtikawati@uinsgd.ac.id)

### Abstrak

Artikel ini menjelaskan tentang urgensi dan proses sistem pendidikan *ûlû al-albâb*, yakni pendidikan yang mampu mengintegrasikan antara ipteks dan imtak. Pembahasannya terdiri dari dua hal, yakni a) gambaran pendidikan yang berorientasi pada pembentukan karakter *ûlû al-albâb*, dan b) implementasi model pendidikan demikian dengan mengambil contohnya di *Islamic Boarding School* Madrasah Aliyah Negeri Insan Cendekia (IBS MAN ICS). Teori yang digunakan dalam tulisan ini adalah teori pendidikan Islam, madrasah, dan boarding school. Sedangkan metode yang digunakan adalah *etnografi*. Terdapat beberapa simpulan dari artikel ini. *Pertama*, IBS merupakan implementasi sistem pendidikan terintegrasi terbaik saat ini di Indonesia, karena pendidikan model ini mengintegrasikan imtak dan ipteks dan imtak. *Kedua*, untuk level siswa muslim di tingkat sekolah menengah, orientasi pendidikan lebih pada upaya penguatan soft skill, yakni religius, pembelajar, cinta ipteks, disiplin, jujur, saling menghormati, dan cinta NKRI. *Ketiga*, pola pendidikan demikian perlu simultan pada jenjang pendidikan berikutnya, baik S1, S2, maupun S3. Namun, sayang belum tersedia sistem pendidikan di PT yang menerapkan sistem demikian secara full.

Kata Kunci: Karakter, Nilai, Ulul Albab, Madrasah

## A. Pendahuluan

Mempersiapkan generasi penerus yang berkualitas merupakan salah satu keharusan dan tuntutan, baik sebagai bagian dari “amanat iman” sebagaimana disebutkan dalam QS. An-Nisa [4]: 9, maupun sebagai tuntutan sosial-kebangsaan (*socio-nation needs*). Ikhtiyarnya dimaksudkan untuk membentuk peradaban umat Islam yang lebih baik, terlebih di tengah-tengah kompetisi global dan disrupsi revolusi industri 4.0 atau *society* 5.0. Perubahan cepat dalam bidang sains dan teknologi menuntut antisipasi dan prevensi cepat dari bangsa ini agar dapat menjadi bangsa yang mandiri dan maju.

Salah satu ikhtiyar untuk mencetak generasi penerus tersebut adalah melalui pendidikan unggul dan berkualitas. Dalam kehidupan keseharian, kita cukup sering menemukan peristiwa langsung atau berita tentang patologi sosial yang menimpa penduduk warga bangsa ini, khususnya kalangan milenial. Peristiwa tersebut berupa tawuran, pencurian, pembunuhan, perzinahan, perkosaan, narkoba, maupun tindakan kriminalitas lainnya. Masa sekarang, pemberitaannya cukup massif seiring majunya teknologi informasi, yang terkadang menimbulkan sikap apatis, pesimis, dan permissive di kalangan masyarakat.

Selebihnya, sekarang ini umat Islam Indonesia lebih senang membicarakan politik, dibanding keilmuan. Padahal membicarakan politik banyak menemukan “ketidaknyamanan historis” bagi umat Islam, karena lebih banyak memberi prosa pada pembahasan konflik, pergantian kekuasaan, dan peperangan yang “berdarah-darah”, hatta itu berbicara sejarah pada masa *khulafâ al-râsyidûn*.

Pada sisi terbalik, pembahasan tentang pencapaian dimensi dinamika sains dan teknologi dari peradaban Islam, kurang banyak tersentuh. Padahal, sejarah Islam pernah menorehkan tokoh-tokoh ilmuwan muslim dengan sejumlah invensionnya, seperti al-Jazari (robotik), Ibn Haitham (optik dan kamera), al-Khawarizmi (aljabar dan teleskop), Ibn Sina (kedokteran), al-Zahrawi (alat bedah), Ibn Firnas (aeromodeling) dan Ibn Khaldun (ilmu sosial-ekonomi). Mereka banyak menorehkan tinta emas melalui karya ilmiah ‘magnum opus’ dan discoverinya masing-masing dan kontribusinya menjadi fundamental peradaban, baik masa klasik, pertengahan, maupun modern (Tamin Ansary, 2009, Saiful Hadi, 2012).

Menurut Stanton (1994) menyebutkan bahwa kemajuan IPTEKS di dunia Islam tersebut terkait dengan lembaga pendidikan yang dikembangkan oleh para penguasa dan masyarakat muslim. Namun menurut Azyumardi Azra (1994), capaian bidang sains dari para ilmuwan muslim sulit dihubungkan dengan keberadaan lembaga pendidikan Islam tradisional, termasuk madrasah. Pada masa kekhalifahan Islam sejak *Khulafâ al-Rasyidin* hingga Turki Utsmani, madrasah justeru menjadi lembaga yang kontra terhadap sains.

Pada sisi ini, adalah cukup urgen untuk mendesain pendidikan yang mampu membentuk kepribadian *ûlû al-âlbâb*, khususnya di kalangan Milenial.

Hal ini karena beberapa faktor. *Pertama*, kalangan milenial merupakan kalangan yang masih mencari dan membentuk jati diri. Kepribadiannya umumnya berada pada sisi transisi, yakni semangat dalam pencarian identitas kebaikan, namun sekaligus rapuh terpengaruh keburukan. *Kedua*, kalangan ini merupakan harapan bagi masa dengan bangsa ini untuk proyeksi tahun 2050. *Ketiga*, kalangan ini masih dapat diarahkan dan dibentuk kepribadiannya melalui pendidikan.

Paparan di bawah ini menyajikan pembahasan mengenai dua hal, yakni kebutuhan untuk melahirkan pribadi *Ūlū al-Ālbāb* dan model pendidikan yang mengarah pada pembentukan pribadi *Ūlū al-Ālbāb* tersebut. Pada paparan ini, lembaga pendidikan yang dijadikan sample adalah *Islamic Boarding School (IBS) MAN Insan Cendikia Serpong* (selanjutnya disingkat IBS MAN ICS). Pemilihan IBS MAN ICS sebagai model didasarkan bahwa lembaga pendidikan ini merupakan merupakah salah satu madrasah unggulan yang dimiliki oleh Kementerian Agama RI, yang berbasis asrama, dan memiliki keunggulan dalam penguatan sains dan teknologi.

Terdapat sejumlah karya tulis yang lebih dahulu publish dibanding artikel ini. Jika ditulis *keyword* “MAN Insan Cendikia Serpong” pada mesin pencari *Google Scholar*, maka disebutkan ada sekitar 359 tulisan mengenai MAN ICS ini dalam berbagai varian tulisan, baik jurnal, maupun yang lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa MAN ICS memiliki daya tarik dan keunggulan tersendiri untuk dilakukan penelitian. Beberapa yang perlu disebut dalam tulisan ini di antaranya “*Relasi Sains dan Agama: Model Integrasi Iptek dan Imtak Pada Pembelajaran Sains di MAN Insan Cendekia Serpong* (Away Baidhowi, 2008), *Sistem Pendidikan Islamic Boarding School, Studi Etnografi pada MAN IC Serpong, Tangerang Selatan, Banten* (Rahtikawati, 2013), *Pengembangan Madrasah Aliyah Akademik, Studi MAN Insan Cendekia Serpong* (Juju Saepudin, 2018), dan *Are We Islamic Young Sholars? Profiling Excellent Student at Madrasah* (Toyibah dan Dewi Nursuci, 2019), dan *Implementasi Konsep Pendidikan Ulul Albab dalam QS. Ali Imran ayat 190-191 di MAN Insan Cendekia Serpong* (Nadra Ulfa, 2020).

## B. Pembahasan

Perubahan dalam bidang berbagai aspek kehidupan sangatlah cepat dan “radikal”, baik politik, ekonomi, sosial, budaya, maupun dalam bidang sains dan teknologi. Bagi generasi baby boomer (lahir tahun 1960an) atau generasi XY (lahir setelah 1965-an dan 1970an), perubahan serba cepat tersebut teralami dan *turning point*-nya sangat terasa. Masa-masa tahun 2000an ke sini, fabrikasi digital membawa perubahan drastis pada sektor kehidupan, termasuk dalam duni pendidikan. Pendidikan tidak lagi bertumpu pada guru (*Teacher based learning*) tetapi *student bases learning*. Beberapa

peran guru digantikan dengan media digital. Demikian pula hal lainnya. Oleh karena itu, tidak sedikit pakar pendidikan yang memprediksi bahwa “sekolah fisik” akan mengalami degradasi peran, tergantikan oleh sekolah digital melalui *artificial intelligence*.

Namun demikian, tentunya banyak dimensi pendidikan tidak dapat tergantikan oleh alat dan media. Salah satunya adalah pendidikan yang menguatkan aspek kecerdasan dan *soft skill* khususnya akhlak karimah. Model pendidikan ini masih merupakan potensi “sisi keunggulan” dari pendidikan terintegrasi antara IMTAK dan IPTEKS. Sistem pendidikan yang berupaya untuk mengintegrasikan antara pendidikan imtak dan pendidikan ipteks masih langka di Indonesia. Umumnya, sistem pendidikan yang berada di lembaga pendidikan masih bertumpu pada salah satunya saja, yakni antara pendidikan ipteks (diwakili oleh sekolah/madrasah) atau pendidikan imtak (diwakili oleh pesantren). Oleh karena itu, pada pertengahan tahun 90-an muncul gagasan dan inisiasi formulasi pendidikan terintegrasi antara IMTAK dan IPTEKS oleh Prof. Bj Habibie melalui *Islamic Boarding School* MAN IC. Hingga kini model ini masih terus dikembangkan, dan tentunya, perlu terus dimatangkan agar mampu menghasilkan calon ilmuwan Muslim yang memiliki karakteristik *ûlû al-albâb*.

Bagian ini akan membahas beberapa hal, yakni gambaran tentang pendidikan yang berorientasi pada pembentukan karakter *ûlû al-albâb*, serta implementasi model pendidikan demikian dengan mengambil contohnya di *Islamic Boarding School* MAN ICS.

## 1. Urgensi Pendidikan yang Membentuk Karakter *ûlû al-Albâb* (Keseimbangan IMTAK dan IPTEKS)

Pada hakikatnya, keluarga harus berperan dalam pendidikan anak, karena mereka lebih banyak hidup bersama di lingkungan keluarga. Selain itu, secara teoretis, perilaku orang dewasa terdekat lebih berpengaruh pada pembentukan karakter anak dibanding perilaku guru (Isnawati, 2019:114). Namun dengan pergeseran perilaku hidup manusia modern, peran keluarga banyak yang mengalami pergeseran (*shifting of role*), yakni keluarga sangat sedikit memerankan fungsinya sebagai “*al-madrasah al-ûlû wa al-asâsiyah*” (sekolah pertama dan utama) bagi anak-anaknya. Dalam kondisi ini, maka lembaga pendidikan memiliki tanggung jawab besar, yakni menjadi “poros utama” dalam proses pendidikan dan pembentukan karakter anak. Sekalipun demikian, peran keluarga tetap harus dikuatkan perannya agar tetap menjadi “penyemaian karakter baik” bagi anak-anaknya (Nuggraha et. Al, 2021:15-21).

Pendidikan formal yang diselenggarakan di Indonesia lebih banyak diorientasikan untuk membentuk orang-orang cerdas dan profesional. Hasilnya, banyak ilmuwan dan profesional yang lahir, sebagaimana dapat

kita saksikan. Namun, banyak di antaranya tersandung praktek kolusi, korupsi, dan nepotisme. Sementara itu pendidikan non-formal, terutama melalui lembaga pendidikan Islam tradisional, seperti pesantren dan madrasah diniyah, lebih banyak menghasilkan para ulama yang *tafaqquh fi al-dîn*. Namun, umumnya mereka kurang memiliki kapasitas keilmuan dalam bidang sains, teknologi, dan dunia profesi. Fenomena ini masih menunjukkan adanya dualisme sistem, tujuan, *output* dan *outcomes* pendidikan, yakni pendidikan umum dan pendidikan keagamaan (Wahab, 2016:220). Pendidikan umum lebih berorientasi pada pembentukan kecerdasan bidang IPTEKS, sedangkan pendidikan keagamaan lebih berorientasi pada pembentukan iman dan takwa (IMTAK). Oleh karena itu, bangsa ini sangat memerlukan sebuah model pendidikan yang mampu mensinergikan antara IPTEKS dan IMTAK. Dalam artikel ini, karakteristik pribadi yang memiliki keseimbangan antara IPTEKS dan IMTAK diistilahkan dengan *ulû al-albâb*, (Muhtifah, dkk., 2022:240, Munir, 2018:45).

#### a. Karakteristik *Ulû al-Albâb*

Keberadaan *ulû al-albâb* ini mendapatkan justifikasi normatifnya dari Al-Qur'an, sebagaimana disebutkan dalam ayat.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي  
الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ  
فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا  
عَذَابَ النَّارِ

*Artinya:*

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), “Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia; Mahasuci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka.” (QS. Âli Imrân [3]:190-191).

Dalam Al-Qur'an, *term* ini seringkali memiliki interrelasi dengan *term* *ulû al-abshâr* dan *ulû al-'ilm*. Misal penggunaan *term* *ulû al-abshâr* termaktub dalam QS. Âli Imrân [3]:13; QS. An-Nûr [24]:44. Sedangkan *ulû al-'ilm* terdapat pada QS. Âli Imrân [3]:17). *Ulû al-albâb* sering dimaknai sebagai *dzawi al-'aql*, sebagaimana pendapat Jalâl al-Dîn al-Suyuthi (1995). Para Mufassir memberikan penafsiran bahwa konsep *Ulûl Albâb* dalam QS. Âli Imrân [3]:190-191 di atas diproyeksikan sebagai proses *ikhityâr* manusia untuk menggapai *ridha* Allah Swt. Realisasinya dalam bentuk penggunaan akal dan hatinya untuk menghamba kepada Allah Swt., dijelaskan secara

rinci dalam QS. Âli ‘Imrân [3]: 190-191. Sejalan dengan hal tersebut, M. Quraish Shihab (2011: 372) memberikan pandangan bahwa *ûlû al-albâb* maknanya lebih luas dari sekedar memiliki akal, tetapi memiliki kemampuan seimbang (dan massimal) antara *dzikr* dan *fikr*.

Dalam Bahasa Indonesia, term *ûlû al-albâb* seringpula diidentikkan dengan “cendekiawan muslim”, sebagaimana pendapat dari Alie Yafie, Bj Habibie, atau M. Dawam Raharjo (1996:552). Selain itu, term “pakar” (berasal dari *fakkâr*) pun digunakan sebagai ekuivalennya, sebagaimana digunakan oleh Andi Hakim Nasution. Di Indonesia, term cendekiawan muslim dan pakar lebih *prefer* untuk dipilih dibanding kata *ulamâ*. Hal ini karena di Indonesia kata *ulamâ* memiliki konotasi spesifik, yakni sebagai “ahli agama Islam” saja.

### b. Leveling *ûlû al-Albâb*

Sebagai sebuah karakter, *ûlû al-albâb* merupakan sifat yang melekat sebagai sebuah hasil dari sebuah proses, baik melalui pembiasaan (*character acquisition*) maupun pendidikan (pembiasaan terbimbing). Oleh karena itu, karakter *ûlû al-Albâb* bukan sesuatu yang “*bim-salabim*” atau sekaligus terbentuk, tetapi merupakan hasil yang semestinya dicapai secara bertahap. Tahapannya sesuai dengan level (*maqâmât*) dan kondisi (*ahwâl*), sesuai dengan tingkat usia dan kematangan (*maturity*) jiwa seseorang. Untuk memudahkan penilaian (*assessment*) atau pengukuran (*measurement*), penyusun mengajukan tahapan pembentukan *ûlû al-albâb* sebagaimana tergambar dalam tabel 1 di bawah ini.

Tabel 3 Level *ûlû al-Albâb*

NO	FASE USIA	DIMENSI	
		IMTAK	IPEKS
1	Anak-Anak Awal (0-6 Tahun)	<ul style="list-style-type: none"> <li>Pembiasaan praktik etika sosial keagamaan dengan model peniruan dari orang dewasa</li> <li>Pembiasaan ibadah formal</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Pembiasaan belajar</li> <li>Pembiasaan kesungguhan dalam belajar hal-hal mudah</li> <li>Pengenalan pengetahuan dan teknologi tingkat dasar</li> </ul>
2	Anak-Anak (7-13 Tahun)	<ul style="list-style-type: none"> <li>Pembiasaan praktik etika sosial keagamaan disertai pengetahuan dasar etika (Adab)</li> <li>Pembiasaan ibadah formal disertai dengan pengetahuan tingkat dasar</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Pembiasaan belajar</li> <li>Pembiasaan kesungguhan dalam belajar hal-hal mudah</li> <li>Pengenalan pengetahuan dan teknologi tingkat dasar disertai dengan penguatan literasi</li> </ul>

NO	FASE USIA	DIMENSI	
		IMTAK	IPEKS
3	Remaja (14-18 Tahun)	<ul style="list-style-type: none"> <li>Penguatan praktik etika sosial keagamaan, disertai dengan pengetahuan dan pemahaman</li> <li>Pembiasaan ibadah formal disertai dengan pengetahuan dan pemahaman tingkat menengah</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Penguatan jiwa pembelajar</li> <li>Penguatan kesungguhan dalam belajar hal-hal mudah</li> <li>Pengenalan pengetahuan dan teknologi tingkat dasar disertai dengan penguatan literasi dan ketertarikan pada penelitian tingkat awal</li> </ul>
4	Dewasa Awal (18-40 Tahun)	<ul style="list-style-type: none"> <li>Penguatan praktik etika sosial keagamaan sebagai uswah hasanah bagi yang lain</li> <li>Pembiasaan ibadah formal disertai dengan pengetahuan dan pemahaman</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Penguatan jiwa pembelajar</li> <li>Penguatan kesungguhan dalam belajar hal-hal mudah</li> <li>Pengenalan pengetahuan dan teknologi tingkat dasar disertai dengan penguatan literasi dan ketertarikan pada penelitian tingkat awal</li> </ul>
5	Dewasa lanjutan (40 Tahun ke atas)	<ul style="list-style-type: none"> <li>Penguatan praktik etika sosial keagamaan sebagai uswah hasanah bagi yang lain</li> <li>Penguatan pelaksanaan ibadah formal disertai dengan pengetahuan, pemahaman, dan kemampuan menyampaikan kepada yang lain berdasarkan profesi dan konteks masyarakat (audiens)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Penguatan jiwa pembelajar dan profesionalisme</li> <li>Penguatan kesungguhan dalam pengembangan keilmuan, teknologi, dan seni</li> <li>Pengenalan ipteks pengetahuan dan teknologi tingkat <i>advance</i></li> </ul>

Berdasarkan pada pembagian level di atas, tujuan pembentukan karakter *Ūlū al-albâb* untuk siswa Madrasah Aliyah berada pada level ketiga, yakni masa remaja (usia 14-18 tahun).

## 2. Pendidikan Karakter *Ūlū al-Albâb* di Kalangan Siswa Madrasah Aliyah

*Subbân al-yaum wa rijâl al-ghad*, pemuda hari ini adalah pemimpin di masa yang akan datang. *Mahfûdat* tadi merupakan salah satu tata nilai yang hidup di kalangan umat Islam. Semua bangsa memiliki pandangan dan tata nilai yang sama, sekalipun dengan rumusan berbeda. Oleh karena itu, upaya kaderisasi generasi penerus menjadi bagian dari denyut gerak sebuah bangsa atau negara, baik pada level keluarga maupun pada *scope* yang lebih luas. Salah satunya adalah melalui pendidikan bagi kalangan remaja, sebagaimana dilaksanakan oleh madrasah. Steenbrink mencatat bahwa madrasah menjadi salah satu jantung pendidikan di Indonesia, selain sekolah dan pesantren (Karel A. Steenbrink, 1986). Namun, alumni madrasah di ruang publik belum banyak menampakkan kiprahnya, baik

dalam kepemimpinan politik, ekonomi, dan IPTEKS, kecuali di Kementerian Agama RI., dan sedikit kasus di tempat lain. Kiprah mereka lebih banyak ditunjukkan pada sektor sosial-kemasyarakatan-keagamaan. Hal ini berlangsung di negara lain, seperti Pakistan dan Bangladesh (A. Karim, 2018:1-8).

Sebagaimana di MA lainnya, orientasi pendidikan di MAN ICS menghasilkan calon-calon ilmuwan Muslim atau ilmuwan-ilmuwan muda (*youth scholar*) (Toyyibah and Suci, 2018). Hal ini berbeda dengan sistem pendidikan pesantren yang memproyeksikan lulusannya untuk *tafaqquh fi al-dîn*. Untuk mencapai hal tersebut, madrasah memiliki tanggung jawab yang cukup berat. Ia harus terus melakukan inovasi agar terus bertahan dan memiliki keunggulan, terlebih pada masa disrupsi dan bencana (seperti Covid-19) (Salim dan Mustakim, 2021:155-166). Upaya yang ditempuh dapat melalui globalisasi, yakni *globalization with local flavor* yang mana pada pendidikan Islam, tidak terlepas dari pengembangan pendidikan lokal melalui pendekatan *global value chain* dan *upgrading produk lulusan pendidikan* (Kusmawati dan Surachman, 2019:98).

### 3. Model Internalisasi *Ūlû al-Albâb*; Studi Kasus di IBS MAN IC Serpong

Di Indonesia, telah cukup banyak lembaga yang menyelenggarakan pendidikan yang memiliki keseimbangan pembelajaran IPTEKS dan IMTAK, baik pesantren maupun madrasah. Untuk sekedar menyebut contoh pesantren, misalnya adalah Ponpes Amanatul Ummah, baik di pusat (Surabaya) maupun cabang-cabangnya. Sedangkan, untuk contoh madrasah adalah sejumlah 22 IBS MAN IC, selain IBS MAN IC yang ada di Serpong.

#### a. Sekilas tentang IBS MAN Insan Cendekia Sebagai Lembaga Pendidikan Pembentuk *Ūlû al-Albâb*

Kemunculan MAN ICS, yang berlokasi di Serpong Tangerang Banten, dapat disebutkan sebagai *blessing in disguise* bagi Kementerian Agama RI. Hal ini karena *historical root* dari madrasah ini, yang awalnya dibentuk diinisiasi oleh BPPT dan berada di bawah Kemendikbud dengan nama sebagai SMU IC. Perintisannya dilakukan oleh B.J. Habibie yang saat itu menjabat Menristek dan Kepala BPPT tahun 2006. Saat itu, BPPT menggulirkan program penyetaraan IPTEK, khususnya bagi sumber daya manusia yang berada di madrasah, melalui program *Science and Technology Equity Programme (STEP)* yaitu program penyetaraan sains dan teknologi bagi lembaga pendidikan formal yang berada di lingkungan pondok pesantren.

Perintisan MAN IC ini, yang semula bernama SMU IC, pernah mendapatkan tuduhan miring sebagai proyek ICMI-nisasi pendidikan, terlihat dari akronim dari nama madrasah ini, yakni IC. Ada pula yang menghubungkannya dengan isu Islamisasi ilmu pengetahuan dari kalangan “islamis” di tengah-tengah menguatnya kaum Muslim menengah di akhir

pemerintahan orde baru di bawah Soeharto. Namun terlepas dari hal tersebut, sebagai pengasas MAN ICS ini, Prof. Habibie memiliki visi bahwa “untuk bisa meningkatkan kualitas SDM Indonesia, khususnya anak didik yang sedang duduk di bangku sekolah, bangsa Indonesia membutuhkan tiga point penting, yakni kebudayaan, pengetahuan, dan pendidikan (Rakhtikawati, 2019).

Pandangan ini merupakan salah satu pilar yang disematkan Habibie dalam pengembangan pendidikan di Indonesia, khususnya MAN ICS. Dalam koridor ini, Habibie, pendidikan memiliki relevansi kuat dengan kebudayaan dan pengetahuan, yakni dengan proses kebudayaan sebagai *transmission of good value* dan proses transfer pengetahuan sebagai *transfer of knowledge*. Dengan demikian, aspek budaya (*culture*) dan kebudayaan (*transmission of good value*) merupakan salah satu komponen penting dalam pendidikan dan pembelajaran.

Sebagai *prototype* bagi madrasah aliyah, MAN ICS menjadi *centre for excellence* (pusat unggulan) dan *magnet school* (sekolah magnet) yang didedikasikan untuk siswa yang berlatar belakang pesantren dan atau madrasah tsanawiyah. Tujuannya adalah agar siswa terpilih ini dapat dibentuk menjadi SDM yang berkualitas tinggi dalam keimanan dan ketakwaan, menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi, dan mampu mengaktualisasikan diri dalam kehidupan masyarakat, seperti termaktub dalam visi sekolah tersebut.

Setidaknya, ada 2 (dua) alasan utama tentang perintisan dan pendirian MAN ICS ini (Kemenag, 2020).

*Pertama*, lemahnya penguasaan Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam (MIPA) kalangan pesantren, khususnya siswa Madrasah Aliyah, disebabkan oleh lemahnya pemahaman kurikulum dan proses pembelajaran, rendahnya kualitas guru, serta kurangnya sarana dan prasarana.

*Kedua*, Penguasaan teknologi dan percepatan informasi abad 21 menuntut kualitas sumber daya manusia untuk menghadapi tantangan global. Mereka yang berhasil dalam menghadapi tantangan kompetisi global adalah mereka yang cerdas dalam arti mampu berpikir ke depan, kreatif, inovatif, mampu menjalin kerjasama, memiliki kepekaan terhadap lingkungan, dan mampu mengubah hambatan menjadi peluang serta percaya diri.

Pertama kali berdiri sekolah ini bernama Sekolah Menengah Umum (SMU) Insan Cendekia (IC), sebagaimana juga SMU IC Gorontalo (Supiana, 2008:90). Keberadaannya ditumpukan sejumlah label proyektif, yakni sebagai *prototype* IBS unggulan dan *magnet school*. Sistem pendidikan terintegrasi di sekolah ini dikonstruksi oleh latar alamiah (*natural setting*) dan tuntutan sosio-kultural serta mengikuti politik pendidikan Indonesia. Dengan demikian, sekolah ini sekalipun diharapkan menjadi model sekolah/madrasah lainnya di Indonesia, namun dalam upaya internalisasi nilai-nilai IPTEK dan IMTAK, tetap mengedepankan pendekatan yang humanis, inovatif, kreatif, dan progressif. Salah satu acuan normatifnya adalah KMA Nomor 60 Tahun

2015. MAN ini menerapkan sekolah berasrama dengan model kepesantrenan. Desainnya adalah madrasah berasrama, yakni madrasah yang memiliki asrama, mewajibkan siswa-siswinya untuk tinggal di asrama dalam jangka waktu yang telah ditentukan, dan memiliki program terpadu antara program madrasah dan program keasramaan. Program terpadu ini dimaksudkan untuk membentuk proses dan output (siswa-siswi) yang memiliki keseimbangan antara IPTEK dan IMTAK (Wawancara, Suwardi, 2015).

### **b. Internalisasi Karakter Ulû al-Albâb di IBS MAN ICS**

Sistem pendidikan yang didesain dan diimplementasikan di IBS MAN ICS bersifat integratif yang memadukan pendidikan iptek dan imtak, serta mengintegrasikan pendidikan formal dan nuansa kepesantrenan, penjelasannya adalah sebagai berikut.

#### *1) Ulû al-Albâb sebagai Tujuan Pendidikan di IBS MAN ICS*

Tujuan MAN ICS adalah mewujudkan sumber daya manusia yang berkualitas tinggi dalam keimanan dan ketakwaan, menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi serta mampu mengaktualisasikannya dalam masyarakat. Sesuai namanya, pada rumusan singkat, salah satu tujuan MAN ICS adalah membentuk *insan cendekia* yang memiliki keseimbangan IMTAK dan IPTEK. Secara spesifik, tujuannya adalah untuk membentuk calon saintis muslim (Toyyibah and Suci, 2018). Dengan melihat karakteristik insan cendekia di atas, maka pada dasarnya kolokasi tersebut dapat diekuivalenkan dengan istilah *ûlû al-Albâb*.

Dalam konteks IBS MAN ICS, term *ûlû al-albâb* ini diekuivalenkan dengan *insan cendekia*. *Insan* (Bahasa Arab) artinya manusia, sedang *cendekia* berarti tajam pikiran, lekas mengerti jika diberi tahu sesuatu; cerdas; pandai; cepat mengerti situasi dan pandai mencari jalan keluar (pandai menggunakan kesempatan, cerdik, terpelajar, orang yang memiliki sikap hidup yang terus menerus meningkatkan kemampuan berfikirnya untuk dapat mengetahui atau memahami sesuatu. Pemaknaan cendekia (wan) menurut Habibie (2012:149) adalah sebagai berikut:

“Cendekiawan adalah siapa saja yang sangat peduli terhadap lingkungannya, baik manusia atau seisi jagad raya alam semesta ini. Mereka harus peduli apa saja. Kalaupun dia seorang Guru Besar/Profesor, Doktor, dan meraih hadiah nobel, tetapi dia tidak peduli pada sekiranya, hanya peduli pada laboratorium dan penelitiannya saja, bagi saya dia adalah seorang ahli atau pakar saja. Bukan seorang cendekiawan. Mereka yang tidak peduli terhadap kehidupan lingkungannya dan hanya kepada buku dan ilmunya saja, dia bukan cendekiawan.”

Tujuan di atas tentunya berpijak pada tata nilai kelembagaan, yakni visi dan misi MAN ICS. Tata nilai ini telah dirumuskan secara terukur, konseptual, menjangkau ke masa depan (*visioner*), sesuai dengan kebutuhan masyarakat (*need assessment*), dan melibatkan *stake holders*. Sebagian

tata nilai yang dirumuskan merupakan hasil adaptasi dari tata nilai kepesantrenan. Visi dari MAN ICS ini adalah “*Mewujudkan sumber daya manusia yang berkualitas tinggi dalam keimanan dan ketakwaan, menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi, serta mampu mengaktualisasikannya dalam kehidupan bermasyarakat.*” (Tim Penyusun, 2019:22).

Berdasarkan visi di atas dapat dilihat secara eksplisit bahwa MAN ICS berusaha membentuk SDM yang berkualitas tinggi dalam *keimanan dan ketakwaan, menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi*, atau memiliki keseimbangan IMTAK dan IPTEK. VMT MAN ICS ini lahir sebelum ada institusinya, sehingga SDM guru dan tenaga kependidikan dapat memahami tata nilai tersebut melalui serangkaian sosialisasi dan internalisasi. Tata nilai ini menjadi kesepakatan, kesepahaman, dan *guide line* bersama seluruh sivitas akademika MAN ICS.

Adapun Misi MAN ICS adalah sebagai berikut. *Pertama*, menyiapkan calon pemimpin masa depan yang menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi, mempunyai daya juang tinggi, kreatif, inovatif, dan mempunyai landasan iman dan takwa yang kuat. *Kedua*, meningkatkan pengetahuan dan kemampuan profesional tenaga pendidik dan kependidikan sesuai perkembangan dunia pendidikan. *Ketiga*, menjadikan MAN ICS sebagai lembaga pendidikan berstandar internasional yang bertatakelola baik dan mandiri. *Keempat*, menjadikan MAN ICS sebagai sekolah/madrasah model dalam pengembangan pengajaran IPTEK dan IMTAK bagi lembaga pendidikan lainnya. Agar misi MAN ICS dapat dioperasionalkan, kinerja, dan hasil pelaksanaannya dapat dievaluasi, maka masing-masing misi akan dijabarkan ke dalam tujuan-tujuan, dan sasaran-sasaran yang dapat diukur.

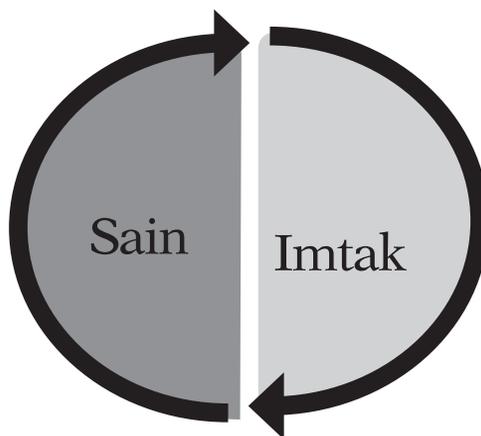
## 2) *Orientasi Pendidikan Integratif dari Kurikulum IBS MAN ICS untuk mencapai Karakter Ulû al-Albâb*

Kurikulum IBS MAN ICS didesain sebagai kurikulum terintegrasi, yakni terdiri dari: 1) Integrasi antara pendidikan iptek dan imtak; 2) Integrasi antara program siang (madrasah: lebih banyak diorientasikan pada iptek, selain karakter) dan program sore/malam (keasramaan: lebih banyak diorientasikan pada imtak, selain juga untuk menunjang pembelajaran iptek); 3) Integrasi antara guru madrasah dan guru asrama, yakni dalam bentuk *collaborative teaching*, sekalipun masih terus disempurnakan; 4) Integrasi antara sekolah “formal” dan nuansa kepesantrenan.

Sistem pendidikan di IBS MAN ICS didesain secara terintegrasi (*integrated system*) antara sistem pendidikan di madrasah formal dan sistem pendidikan keasramaan (*boarding*), yang menyeimbangkan pendidikan IPTEK dan IMTAK. Menurut Persahini Sidik, keseimbangan antara keduanya ini menjadi salah satu tujuan dari MAN ICS dan ciri pembeda dari sekolah lainnya. Ia menjelaskan: tapi yang pasti adalah visi kita visi utama waktu membentuk sekolah ini penyetaraan imtak dan IPTEK-nya, jadi diharapkan

anak-anak yang cerdas dalam IPTEK-nya cerdas juga dalam IMTAK, sehingga nanti ketika mereka menjadi seorang pemimpin di masyarakat atau menjadi teladan atau panutan di masyarakat, kedua hal ini tidak pernah hilang. Jadi anak ini cerdas IPTEK dan IMTAK-nya jangan sampai cerdas IMTAK-nya tapi tidak cerdas IPTEK-nya. Jadi harus seimbang, jadi karena sekolah ini dulu dicetuskan oleh Prof. Habibie dia sangat konsen sekali, kita ini harus cerdas IPTEK-nya, tapi jangan sampai ketika menjadi seorang pemimpin hilang. Jadi nilai-nilai yang baiknya tidak ada, nilai-nilai keislamannya tidak dilirik itu yang diharapkan pada perkembangan selanjutnya misalnya itu misi ini dikembangkan bahwa kita tidak hanya sekedar dilingkup lokal, tapi masuk ke era global juga, memang kalau kami lihat anak-anak kami tersebar di berbagai negara, mudah-mudahan di negara-negara lain mereka juga bisa melakukan hal-hal yang sama, itu untuk misi (Wawancara, Persahini Sidik, 2020).

Sebagaimana dikemukakan oleh Pershasini Sidik, bahwa kemas kurikulum IBS MAN IC itu terintegrasi. Menurutnya, kalau antara kurikulum madrasah dan kurikulum asrama itu tidak sejalan, maka tidak akan menghasilkan yang terbaik (Wawancara, Persahini Sidik, 2020). Pada beberapa dokumen disebutkan bahwa kurikulum MAN ICS menggunakan kurikulum Kemendikbud (SMA) dan kurikulum Kemenag (MA) yang diperkaya sesuai dengan visi dan misi madrasah. Artinya, struktur program kurikulum diperkaya dengan penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi (program pemantapan IPTEK) dan peningkatan kualitas keimanan dan ketakwaan (IMTAK). Pada sisi ini, upaya integrasi materi keagamaan dan sains sudah dipraktekkan, sekalipun masih bersifat spacial atau particular (Mukhibat, 2013:7).



Gambar 1 Kurikulum MAN ICS Standar Nasional Plus, bernuansa pengembangan dan penyetaraan IPTEK dan IMTAK

Untuk mencapai hal tersebut, pengelola madrasah melakukan penambahan jam tatap muka untuk bidang tertentu, yakni matematika, fisika, kimia,

biologi, pendidikan agama islam, dan bahasa Arab (Tim Penyusun 2021). Persahini Sidik menuturkan “Untuk kurikulum, kalau untuk kurikulum secara umum saya pikir hampir sama dengan sekolah-sekolah lain. Kemudian bedanya kita madrasah. Madrasah itu pasti agamanya dikembangkan menjadi ada SKI-nya, ada bahasa Arab-nya, ada Fiqih, ada Aqidah, Qur’an Hadits seperti itu (Wawancara, Persahini, 2020). Dengan demikian, saat ini kurikulum madrasah yang diterapkan di MAN ICS berbasis pada Standar Isi dengan Kurikulum 2013, dan memiliki nilai tambah yang diadopsi atau diadaptasi dari keunggulan sistem pendidikan pesantren di Indonesia (Tim Penyusun, 2021).

Kurikulum tersebut telah diperkaya dengan dengan penguasaan “*Basic knowledge of science and technology*, pemantapan IPTEK dan peningkatan kualitas IMTAK. Kurikulum formal (di kelas) didesain 38 jam perminggunya, dengan improvisasi. Jadi standarnya satu minggu itu 38 jam, yang lebihnya kita improvisasi, kemudian yang kedua ini kan sama malam kegiatan itu (asrama) (Wawancara, Perhisani, 2020). Susunan program kurikulum sebagai berikut:

- a) Pendidikan agama Islam yang mencakup mata pelajaran Al-Qur’an-Hadits, Aqidah-Akhlaq, Fiqih Islam dan Sirah Nabawi, masing-masing 2 jam.
- b) Mata pelajaran Matematika, Fisika, Kimia dan Biologi [MAFIKIBI], masing-masing ditambah 2 jam sebagai responsi.
- c) Mata pelajaran bahasa Arab dan bahasa Inggris masing-masing 4 jam pelajaran dan Komputer 2 jam pelajaran.
- d) Selain kurikulum di atas masih ada kegiatan keagamaan yang diarahkan untuk meningkatkan kualitas Iman dan Takwa.

Dapat dikatakan bahwa kurikulum MAN ICS adalah Standar Isi plus, yang bernuansa pengembangan dan penyetaraan IPTEK dan IMTAK. Isi kurikulum ICS ini, sejak SMU ICS hingga kini, senantiasa didesain (dikembangkan) untuk menyeimbangkan IPTEK dan IMTAK. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Kastolan bahwa kurikulum MAN ICS hampir tidak mengalami perkembangan signifikan sejak masih menjadi SMU ICS, karena kurikulum yang ada telah mampu mengantarkan MAN ICS untuk dapat mencapai visi, misi, dan tujuannya secara efektif (Wawancara, Kastolan 2022).

Dengan demikian, struktur kurikulum MAN ICS meliputi dua bentuk aktivitas (program), yakni 1) program (pembelajaran) siang hari yang meliputi seluruh mata pelajaran madrasah dan 2) program (pembelajaran) sore dan malam hari yang meliputi pembelajaran agama bersifat aplikatif dan psikomotor (Tim Penyusun, 2021:1). Kegiatan asrama merupakan upaya pembinaan hati agar ingat selalu kepada Allah, sedangkan kegiatan formal sekolah yang berupaya dalam penguasaan sains dan teknologi adalah upaya

pembinaan berfikir peserta didik mengenai ciptaan Allah. Pada pelaksanaannya, MAN ICS tetap mempertahankan struktur kurikulum (mata pelajaran) yang didesain Kemenag RI. Namun, proporsi waktu untuk masing-masing mata pelajaran disesuaikan, agar dapat memberikan proporsi lebih besar untuk mata pelajaran MAFIKIBI (IPTEK) (Baidhowi, 2015).

Perhasini Sidik (2019) menuturkan mengenai proses desain kurikulum, yang memberikan porsi waktu lebih untuk pembelajaran MAFIKIBI (IPTEK), tanpa mengabaikan proporsi pembelajaran mata pelajaran lainnya. Jadi kata pemerintah itu 2 jam kita berikan dispensasi 1 jam jadi satu jam jadi untuk beberapa bidang studi Matematika, Fisika, Kimia, Biologi itu diberi *porsi* lebih. Kemudian untuk bidang studi masing-masing diberi *porsi* lebih IPS, Matematika, Ekonomi, Sosiologi, Geografi itu ada *porsi* lebihnya, jadi *porsi* lebihnya tidak disitu. Memang ada beberapa pembelajaran yang akhirnya dipadatkan. Misalnya, kalau pemerintah menyampaikan bahwa matpel tertentu harus dilaksanakan 2 jam karena memang ada *porsi* yang dilebihkan, maka ada yang diputus. Tapi bukan berarti nilainya menjadi berkurang yang kami tahu yang kami pelajari, kalau muatan materinya banyak di perangkat-perangkat pemerintah berkaitan dengan norma-norma yang harus di kewarga negaraan, sehingga harusnya PKN ini bisa ditanggulangi bersama dengan guru agama, masalah teori-teori itu ternyata setelah kita tidak jauh berbeda dengan yang disampaikan guru susulan, sehingga inikan sudah ada *balance*, karena kita potong menjadi satu jam tapi bukan berarti semua materi bisa hilang tidak juga, adalah anak ini mungkin perkembangannya dari sisi materi kita baru mulai ini dan sudah mulai berjalan. Tapi tahun sebelumnya itu tidak, kenapa karena kita tahu itukan masih tidak 45 menit sehingga perminggu, (Wawancara, Perhasini, 2021).

Kurikulum keasramaan dan keagamaan dikelola oleh guru-guru asrama dan guru-guru *team teaching* agama. Programnya diarahkan untuk penguatan IMTAK, karenanya sasarannya lebih pada ranah afektif dan psikomotor, yakni program pembinaan keasramaan dan keagamaan di asrama disusun untuk menunjang tumbuhnya ruh keagamaan disertai praktek *ubudiyah* dan *akhlakul karimah* pada siswa-siswi Madrasah. Programnya meliputi pembinaan dan keterampilan disiplin hidup berasrama, pembinaan *salimul aqidah*, *shohihul ibadah* dan *akhlakul karimah* (Wawancara, Pachruradji, 2021).

Secara eksplisit, MAN ICS ingin menghadirkan dan mewujudkan keseimbangan nilai-nilai *rabbaniyyah* dan nilai-nilai kemanusiaan (*insaniyyah*). Nilai-nilai *rabbaniyyah* terdiri dari jiwa *rabbaniyyah*. Di antara nilai-nilainya itu adalah *iman*, *islam*, *ihsan*, *ihlas*, *tawakkal*, *syukur*, dan *sabar*. Sedangkan nilai-nilai kemanusiaan (*insaniyyah*) di antaranya; *silaturahmi*, *ukhuwah*, *al-musawah*, *adil*, *husnuzh zhan*, *tawadlu*, *alwafa*, *insyirah*, *al-amanah*, *iffah*,

*qayyimah, infaq, tawâsut (moderat)* (Bamualim *at. al.*, 2021: 203-231). Untuk menyimpulkan nilai-nilai tersebut, dan untuk memudahkan dalam sistem sosialisasi, maka nilai-nilai tersebut diformulasikan oleh MAN ICS dengan istilah *proaktif, kreatif, dan inovatif* (Tim Penyusun, 2019:21).

### 3) *Hidden Curriculum Sebagai Program Penguatan Karakter Uû al-Albâb*

Salah satu keunggulan dari desain sistem pendidikan yang dilaksanakan IBS MAN ICS ini adalah penerapan *hidden curriculum*-nya. MAN ini memilih pola sekolah bernuansa religius (Islam) dan berasrama (*boarding*). Oleh karena itu, MAN IC dikenal dengan model *Islamic Boarding School* (IBS). Dalam *term* yang lebih familiar, madrasah berasrama ini dikenal dengan sebutan *Islamic Boarding School* (IBS). Dengan demikian, untuk MAN ICS dapat dilekatkan kata IBS ini. Secara leksikal, IBS terdiri dari tiga kata, yakni *islamic, boarding* dan *school*. *Boarding school* adalah sekolah berasrama di mana siswa, bahkan guru dan karyawan sekolah, tinggal di asrama. Kata *islamic* diikuti *boarding school* memberikan arti bahwa sekolah berasrama tersebut bersifat Islam, atau berciri khas nilai-nilai islami. Dengan kata lain, IBS sekolah berasrama yang bernuansa Islam.

Dalam *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Han Wehr (1974) menerjemahkan *boarding school* sebagai madrasah dakhiliyyah, yakni sekolah yang menyediakan fasilitas tempat tinggal, aktivitas, makan, dan tidur dalam waktu yang lama secara teratur. IBS dapat diterjemahkan ke dalam bahasa Arab *Madrasah al-Dakhiliyyah al-Islamiyah* atau sekolah Islam berasrama (Baalbaki, 1996). Pada sisi lain, MAN ICS, meminjam istilah Muhaimin (2009:103), dapat disebut pula sebagai Madrasah Terpadu, yakni Madrasah yang memadukan sistem madrasah dengan pesantren.

Nuansa madrasah berasrama sangat terasa di madrasah ini. Misalnya, pada sisi sebelah kanan, terdapat sebuah tugu yang bertuliskan "*Kampus Prestasi, Mandiri, dan Islami*." Berdasarkan pada tulisan ini dan kebiasaan, Sivitas akademika MAN ICS menyebut kompleks madrasah ini dengan sebutan kampus (*campus*), yang merujuk pada tempat belajar pemilihan kata kampus ini, menurut Suwardi, Kepala Madrasah MAN ICS, memberikan konotasi netral (atau inklusif) dan prestatif. Disebut netral, karena kata kampus ini lebih netral dibanding kata madrasah, yang berkonotasi "eksklusif" Islam. Kata kampus pun berkonotasi prestatif akademik, karena dalam konteks Indonesia kata kampus identik dengan tempat pendidikan atau belajar dan identik pula dengan pendidikan [yang berkualitas] tinggi atau bahkan kompleks yang dimiliki oleh universitas/ perguruan tinggi (KBBI, 2008).

Tabel: 1 Perbedaan antara Pesantren dan *Islamic Boarding School*

NO	UNSUR	PESANTREN SALAFI	PESANTREN MODERN	BOARDING SCHOOL (MAN ICS)
1.	Pendidik	Kyai dan Ustad (Kyai oriented)	Kyai dan Ustad (Kyai oriented dan kolegial)	Guru dan Ustadz, tidak ada unsur kyai
2.	Mesjid	Ada, diperuntukkan untuk ibadah ritual bagi sivitas pesantren dan masyarakat, bahkan terkadang digunakan untuk pengajian masyarakat umum	Ada, diperuntukkan untuk ibadah ritual bagi sivitas pesantren dan masyarakat, bahkan terkadang digunakan untuk pengajian masyarakat umum	Dikhususkan untuk ibadah ritual sivitas akademika MAN ICS, sekalipun sekali-kali digunakan untuk tempat diskusi, peringatan, dan pengajian, tetapi tidak diperuntukkan masyarakat umum
3.	Majelis Taklim	Sebagian Pesantren Modern memiliki Bangunan khusus Majelis Taklim untuk pengajian Masyarakat umum	Sebagian Pesantren Modern memiliki Bangunan khusus Majelis Taklim untuk pengajian Masyarakat umum	Tidak ada
4.	Peserta Didik	Santri	Santri atau Siswa	Siswa
5.	Pondok (asrama)	Pondok	Pondok	Asrama
6.	Kajian Kitab Kuning (Turats)	(Kutub Turats)	Lebih dioientasikan pada kajian kutub Mu'ashirah	Lebih dioientasikan pada kajian kutub Mu'ashirah)
7.	Pembelajaran Bahasa Arab	Orientasi Pada Qawaid wa Tarjamah	Orientasi Pada Keterampilan Berbahasa Arab ( <i>Maharat</i> )	Orientasi Pada Keterampilan Berbahasa Arab ( <i>Maharat</i> )
8.	Pembelajaran Bahasa Inggris	Umumnya tidak ada, kecuali pada beberapa pesantren salafiyah	Menjadikan bahasa Inggris sebagai program pembelajaran utama, bahkan di antaranya melebihi bahasa Arab	Menjadikan bahasa Inggris sebagai program pembelajaran utama, bahkan di antaranya melebihi bahasa Arab, Terutama untuk kelas <i>Bilingual</i>
9.	Tujuan	Mencetak ulama yang <i>Tafaqquh fi al-Din</i>	Mencetak calon Intelektual-Ulama	Mencetak calon Saintis-Muslim

Di antara *hidden curriculum* yang ada di sini adalah terkait dengan pembudayaan nilai-nilai bersama yang mewujudkan menjadi budaya sekolah (*school culture*). Dalam sistem IBS di MAN ICS, *school culture* dimaksudkan mewujudkan dalam bentuk a) Visi dan Misi MAN ICS; b) Tata Nilai yang dianut dan dikembangkan di MAN ICS; c) Norma-norma dalam bentuk tata tertib bagi semua sivitas akademika MAN ICS. Pada praktiknya, IBS MAN ICS berusaha mewujudkan budaya madrasah/sekolah (*culture school*) unggulnya sebagai berikut, yakni:

- a) Aqidah kuat dan taat beribadah dengan shalat berjamaah di masjid lima waktu shalat, serta mengamalkan amalan-amalan sunnah (*iqâmat al-wâjib wa ihyâ al-sunnah*);
- b) Santun, hormat pada yang lebih tua dan sayang pada yang muda serta membiasakan menebar senyum dan *afsyus salam* (menebar salam) kepada siapa saja;
- c) Mencintai lingkungan dengan menjunjung etika lingkungan, memupuk rasa cinta lingkungan dan turut menjaga lingkungan hijau;
- d) Menjaga adab pergaulan putra-putri (tidak berjabat tangan dan bersentuhan antara putra-putri yang bukan mahram, tidak berduaan apalagi ber-*khalwat*);
- e) Kejujuran dalam semua aspek, dilatihkan dan dibiasakan dengan tidak pernah menyontek dan berbuat curang dalam semua kegiatan;
- f) Disiplin, mandiri, bertanggung jawab, kreatif, kritis dan inovatif tercermin dari ucapan dan perilaku;
- g) Berprestasi dengan membiasakan semangat kompetisi secara sehat baik di internal madrasah maupun eksternal, seperti lomba-lomba ke luar madrasah;
- h) Ukhuwah Islamiyah (baik ketika masih aktif di IBS MAN ICS maupun sesudah menjadi alumni);
- i) Mencintai belajar dan pekerjaan;
- j) Menghargai dan apresiasi terhadap nilai-nilai seni.

Keunggulan dari Budaya Madrasah MAN IC Serpong terdiri dari a) Menjadi Madrasah Efektif, b) Lingkungan MAN ICS yang kondusif, c) memicu keunggulan dalam bidang prestasi akademik dan non-akademik, c) menumbuhkan etos studi dan kiprah alumni MAN ICS. MANICS pun memiliki *sister school*, yakni *Xavier College Adelaide* (Australia) dan *Stow-Manroe Falls High School* (USA). Hal ini untuk memenuhi standar MBI, karena salah satu ciri yang seringkali dituntut atau menjadi *trade marketnya* SBI adalah punya sekolah saudara (*sister school*) di negara maju. Tuntutan ini menjadi sebuah kebutuhan untuk memfasilitasi peserta didik mengenal dan berinteraksi dengan saudara-saudaranya di Negara-negara lain. Secara sosiologis, keberadaan *sister school* berfungsi sebagai wahana introduksi antarbudaya, tradisi, bahasa, dan lainnya.

Selain itu, tingkat competitiveness pun terbangun karena lokasi strategis madrasah ini. Keberadaan sekolah-sekolah di kompleks BSD dan sekitarnya, khususnya sekolah asing memberikan efek kompetitif pula pada pembentukan iklim budaya kompetitif bagi siswa MAN ICS. Terdapat beberapa sekolah asing di sekitar BSD ini, yakni Universitas Swiss German (*Swiss-German University-SGU*) BSD. Sekolah pada sisi ini, MAN ICS seolah-olah mendapatkan kompetitor langsung, yakni sekolah yang berafiliasi dan dikelola oleh institusi dari luar negeri, khususnya German. Dengan kata

lain, mereka mendapatkan *smelling* dan *direct competition* dari lembaga ini, sebagai standar keberhasilan pendidikannya.

Keberadaan MAN ICS pada masyarakat multietnis, multikultur, dan multiagama memberikan efek pada beberapa hal. *Pertama*, sivitas akademika MAN ICS terbiasa dengan masyarakat plural, multikultur, dan multiagama untuk menumbuhkembangkan toleransi, multikulturalisme, dan pluralisme. *Kedua*, MAN ICS pun mempunyai misi dan kontribusi pada upaya menjaga pluralisme, multikulturalisme, dan kerukunan hidup umat beragama (Wawancara, Perhisani Sidik, 2021).

#### 4) *Keunggulan sistem pendidikan IBS MAN ICS dalam Mewujudkan Karakter Ūlū al-Albāb*

Secara kelembagaan, MAN ICS memiliki keunggulan akademis dan non akademis. Misalnya, Madrasah ini berada pada peringkat atas dalam Ujian Tulisan Berbasis Komputer (UTBK), yakni peringkat ke-1 (tahun 2021) dan peringkat ke-2 (tahun 2020). Keunggulan ini berakar dari sistem pendidikan yang dirancang oleh MAN ICS sebagaimana terinci di bawah ini:

- a) Input Guru. Sebagaimana pengembangan SDM di MAN IC secara di seluruh Indonesia (Rahman, 2015), guru-guru IBS MAN ICS merupakan guru-guru terseleksi dan terpilih, sebagaimana diamanatkan oleh UU nomor 14 Tahun 2005 tentang guru dan dosen, baik dari kompetensi pedagogis, profesional, kepribadian, dan sosial. Sebagian besar guru MAN ICS merupakan guru-guru yang diseleksi ketat oleh BPPT. Mereka berasal dari lulusan dari perguruan tinggi utama di tanah air, antara lain ITB, UI, UGM, IPB, IKIP dan lain-lain). Mereka adalah guru yang profesional; memiliki kompetensi *high quality*; dan memiliki sertifikat pendidik internasional. Kelebihan lain para guru MAN ICS adalah komitmen mereka dalam pengembangan diri (rata-rata telah menyelesaikan pendidikan Strata 2 dan Strata 3). Mereka juga memiliki komitmen yang tinggi untuk memajukan MAN ICS. Disamping itu, mereka hidup sederhana, jujur dan setia kepada MAN ICS sekalipun mereka hidup dalam keterbatasan. Mereka ikhlas dan mengabdikan dirinya sepenuh-penuhnya untuk kebaikan dan kemajuan siswa-siswi MAN ICS. Terakhir, mereka menempatkan diri sebagai *role model* dan *life model* penerapan iptek dan imtak;
- b) Input Siswa. Sejak awal berdirinya hingga kini, MAN ICS menyeleksi secara ketat calon siswanya dengan mengadakan tes seleksi yang dilaksanakan di kota-kota besar di seluruh Indonesia. Oleh karena itu, input siswa ke madrasah ini merupakan calon siswa yang *excellent*, serta para siswanya memiliki self-adjustment yang reratanya terkategori tinggi (Batubara, dkk., 2021:283). Calon siswa MAN ICS harus memenuhi beberapa syarat pokok, selanjutnya diseleksi secara ketat melalui Tes Bakat Skolastik (TBS). Ketatnya persaingan untuk masuk dan diterima

menjadi siswa MAN ICS dapat dilihat dari tingginya rasio antara pendaftar dan siswa yang diterima. Pendaftar ICS sebanyak 2.577 orang, sedangkan yang diterima sebanyak 120 orang atau rasionya sama dengan 1:21.48. Rasio siswa yang berlatar belakang pesantren antara pendaftar dan yang diterima adalah sebesar 96: 1.583 atau sama dengan 1:16,49. Sedangkan rasio siswa yang berlatar belakang non-pesantren antara pendaftar dan yang diterima lebih tinggi lagi, yaitu sebesar 24:984 atau sama dengan 1:41,0.

- c) Proses pendidikan. Dari segi proses, sistem pendidikan IBS MAN ICS memiliki keunggulan sebagai berikut: 1) Manajemen Kelembagaan Profesional, Program Terintegrasi, dan Madrasah Efektif; 2) Budaya Kompetitif, Prestatif, dan Jaminan Kualitas; 3) Pembentukan Kemandirian, Keikhlasan, Kesederhanaan, dan Multikultural; 4) Fasilitas berbasis IT yang cukup lengkap (Munirah and Arif, 217) 5) Lingkungan MAN ICS yang kondusif; dan 6) Efektivitas Transportasi. Dengan 6 (enam) keunggulan tersebut, proses pendidikan di IBS MAN ICS telah berhasil melakukan reformasi budaya akademik yang efektif, sehingga mampu menciptakan dan melahirkan siswa-siswi yang unggul, kompetitif, jujur, kreatif, pro aktif, inovatif, haram-menyontek, anti-*game*, dan haram pornografi;

Sistem yang didesain oleh IBS MAN ICS direspon baik oleh para alumni. Sebanyak 70,2% alumni mengemukakan pandangan bahwa sistem yang dilaksanakan oleh IBS MAN ICS terkategori sangat baik. Namun demikian, sebagian alumni menyatakan bahwa sistem tersebut adalah biasa-biasa saja (27,2%), bahkan ada yang menilainya tidak baik sekalipun dengan jumlah yang tidak signifikan (2,6%). Hasil tabulasi respondennya seperti di bawah ini.

5) *Karakteristik Ūlū al-Albāb Outcomes MAN ICS: Keseimbangan antara IPTKS dan IMTAK*

Salah satu keunggulan dari MAN ICS adalah dari segi output dan outcomes. Dari segi manajemen mutu, MAN ini memiliki kualifikasi mutu sangat baik, sebagaimana ditunjukkan oleh tulisan Apud (2017). Dari segi prestasi akademik dan non-akademik, MAN ICS telah mengukir banyak prestasi di tingkat nasional dan internasional. Proses dan pencapaian tersebut melalui tahapan yang rumit dan panjang, antara lain:

- a) Setiap siswa dibimbing dan dilatih membuat peta diri dan memproyeksikan dirinya ke masa depan. Mereka harus memiliki orientasi akademik, sosial dan studi lanjut. Dengan demikian, sejak awal para siswa-siswi MAN ICS telah memiliki orientasi yang jelas untuk masa depannya;
- b) Prestasi akademik dan non-akademik tersebut didapat melalui serangkaian kerja keras tanpa lelah dan kerja cerdas melalui pembentukan klub-klub belajar. Mereka dilatih melalui lomba-lomba dan aktifitas sosial

kemasyarakatan. Iklim dan budaya kompetisi dihidup-hidupkan dan dijadikan kebiasaan yang mendarah daging. Mereka yang berprestasi diberi dukungan dan penghormatan yang baik di hadapan seluruh siswa dalam upacara bendera sehingga dapat memberikan dorongan dan inspirasi kepada siswa-siswi lainnya;

- c) Sedangkan dari sisi *product marketing*, MAN ICS memiliki sistem yang baik untuk “memasarkan” alumni-alumninya agar dapat dikenal dan diterima oleh PT-PT favorit di dalam dan luar negeri. Keunggulan dalam *product marketing* tersebut yaitu dengan memanfaatkan jejaring pribadi guru maupun institusi di dalam dan di luar negeri. Para lulusan MAN ICS yang berprestasi bagus, dengan mudah terhubung dan dapat diterima oleh perguruan tinggi utama di tanah air maupun di luar negeri.

Dilihat dari segi output (*fresh graduate*), siswa MAN ICS dari tahun ke tahun lulus UN 100%, diterima lebih dari 90% melanjutkan studi ke PTN, termasuk PTN favorit yaitu ITB, UI, UGM, Unpad, IPB. Sebagian kecil melanjutkan ke PT di luar negeri dan PT Swasta. Oleh karena itu, MAN ICS mewujud menjadi lembaga pendidikan efektif.

6) *Capaian Karakter Ūlū al-Albāb dari Para Alumni MAN ICS bidang Ipteks*

Berikut adalah beberapa hasil tabulasi responden terkait dengan formulasi karakter *ūlū al-albāb* bidang pencapaian bidang ipteks dari para alumni IBS MAN ICS (jumlah responden 151 orang). Alumni yang paling lama adalah lulusan angkatan 1999. Dari segi pendidikan, sebagaimana pada diagram tersebut, para alumni MAN ICS dapat terbagi pada dua kategori, yakni studi lanjut (36 orang; 24,8%) dan bekerja (112; 75,2%). Studi lanjut sebanyak 36 orang, baik yang mengambil program magister (49; 77,8%) dan doktoral (14 orang; 22,2%). Sementara, alumni bekerja pada sektor swasta/profesional (58,8%), ASN (13,4%), BUMD (6,7%), pengusaha/bisnis (5,9%), akademisi (5%), dan sektor lainnya. Dapat dikatakan, angka-angka ini menunjukkan bahwa desain pendidikan di MAN ICS berhasil dalam mengantarkan alumninya untuk studi lanjut, bekerja (profesional), dan pengembangan masyarakat.

7) *Capaian Karakter Ūlū al-Albāb dari Para Alumni MAN ICS dalam bidang Imtak*

Dari segi pencapaian karakter Imtak, mayoritas alumni IBS MAN IC menjalankan ibadah sholat berjama'ah (50,3%), membaca al-Qur'an (93,4%), puasa sunnah (37%), dan ta'lim (63,6%). Mayoritas perempuannya tetap mengenakan jilbab (96,6%). Beberapa di antaranya menjadi imam (73,5%), penceramah (2,6 %), khatib (70,1%), ustadz (1,3%), dan pengurus yayasan (6,6%). Presentase-presentasi tersebut menunjukkan bahwa pendidikan imtak yang dilaksanakan oleh IBS MAN ICS berkontribusi pada pembentukan imtak bagi alumni-alumninya.

Sekalipun demikian, nampak pula bahwa sebagian alumni MAN ICS abai dengan aspek ibadah, misalnya tidak membaca al-Qur'an (6,6%), tidak mengenakan jibab (bagi perempuan; 3,4 %), dan tidak terbiasa shaum sunnah (62,3%). Hal ini merupakan indikator bahwa pendidikan yang didesain masih memiliki "bolong-bolong".

## C. Penutup

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan beberapa hal. Karakter *Ūlū al-albâb* merupakan hasil proses pendidikan yang integratif, holistik, simultan, dan kolektif. Untuk kalangan siswa Madrasah Aliyah, karakteristik *Ūlū al-albâb* tentunya masih dalam tahap pemula, yakni sebagai calon saintis muslim. Tujuannya lebih pada penguatan soft skill, yakni religius, berakhlak karimah, cinta sains, pembelajar, disiplin, moderat, dan cinta NKRI. Sistem pendidikan yang diterapkan oleh IBS MAN ICS telah mengarah pada pencapaian karakteristik *Ūlū al-albâb* tersebut. Tergambar pada hasil *tracer study*, para alumni (*output* dan *outcomes*) dari MAN ini telah menunjukkan pencapaian level *Ūlū al-albâb* tingkat menengah, yakni ketaatan normatif terhadap ajaran Islam dan peran strategis dalam menjalani profesi dan studi lanjut.

## D. Daftar Pustaka

- Afwadzi, Benny, and Miski Miski. "Religious Moderation in Indonesia Higher Education: Literature Review." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 22, no. 2 (2021): 203–231.
- Ansary, Tamim. *Dari Puncak Baghdad, Sejarah Dunia Versi Islam*. Jakarta: Serambi, 2009.
- Apud, Apud. "Manajemen Mutu Pendidikan MAN Insan Cendekia." *Tarbawi: Jurnal Keilmuan Manajemen Pendidikan* 4, no. 02 (2018): 171.
- Azra, Azyumardi. "Pendidikan Tinggi Islam Dan Kemajuan Sains (Sebuah Pengantar)." In *Pendidikan Tinggi Dalam Islam*, v–xxiii. Jakarta: Logos, 1994.
- Baidhowyi, Away. *Relasi Sains Dan Agama: Model Integrasi Iptek Dan Imtak Pada Pembelajaran Sains Di MAN Insan Cendekia Serpong*. Jakarta Selatan: PPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- Bamualim, Chaider S., Hilman Latief, Irfan Abubakar, Mohamad Nabil, Rita Pranawati, and Wawan Setiawan. *Muslim Youth Millennials*, 2018. <http://www.gesvilsa.com/agesvet/news/mayo2016/AAHA Trends Enero 2016, artículo sobre los milenials.pdf>.
- Batubara, Juliana, Darwin Darwin, and Ikhwanuddin Ikhwanuddin. "Students' Self-Adjustment with Boarding School Environment in MAN Insan Cendekia Lubuk Alung." *Al-Ta lim Journal* 28, no. 3 (2021): 283–294.

- Habiie, B.J. *Habibie Dan Ainun*. Jakarta: THC Mandiri, 2012.
- Hadi, Saiful. *125 Ilmuwan Muslim Pengukir Sejarah*. Jakarta: Inti Media, 2012.
- Isnawati, Iis. "Pengaruh Kualitas Keberagaman Orang Tua Terhadap Motivasi Belajar PAI Siswa." *Atthulab: Islamic Religion Teaching and Learning Journal* 2, no. 2 (2019): 114–230.
- Karim, M Abdul. "Some Notes on Madrasah Education in Bangladesh: A Historical Description." *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)* 1, no. 1 (2018): 1–8.
- Kurnianingsih, Indah dkk. "Prototipe Literasi Informasi Berbasis Web Sebagai Upaya Peningkatan Kemampuan Literasi Siswa MAN Insan Cendekia." *EduLib* 7, no. 1 (2017). <http://ejournal.upi.edu/index.php/edulib/article/view/7542/4871>.
- Kusmawati, Heny, and Anista Ika Surachman. "Glokalisasi Kurikulum Pendidikan Agama Islam Madrasah Aliyah Keagamaan Di Era Revolusi Industri 4.0." *Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar* 6, no. 2 (2019): 98.
- Mahalli, Jalal al-Din al, and Jalal al-Din al Suyuthi. *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim Li Al-Imam Al-Jalalayn*. Jakarta: Al-Hikmah, 1995.
- Muhtifah, Lailial, Erwin Mahrus, and Nur Rahmiani. "E-Learning Flipped Classroom: Instituting an Integrated Islamic Education Paradigm for Character Building." *Nazhruna: Jurnal Pendidikan Islam* 5, no. 1 (2022): 244–260.
- Mukhibat, Mukhibat. "Islamisasi Pengetahuan Dan Model Pengembangannya Pada Madrasah" 7 (2013).
- Munir, Misbahul. "Membingkai Kepribadian Ulul Albab Generasi Milenial." *Ta'Limuna*. 7, no. 1 (2018): 45–59.
- Nugraha, Tubagus Chaeru, Rosaria Mita Amalia, Fahmy Lukman, and Davidescu Cristiana. "Family Literacy and Revitalization of Islamic Values In Indonesia." *Jurnal Kajian Peradaban Islam* 4, no. 1 (2021): 15–21.
- Prasetya, Senata Adi, Hanun Asrohah, Siti Firqo Najiyah, and Syaiful Arif. "Epistemic Rationality In Islamic Education: The Significance for Religious Moderation in Contemporary Indonesian Islam." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 22, no. 2 (2021): 232–263.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahman, K. A. "Rekrutmen Tenaga Pendidik Dalam Peningkatan Mutu Madrasah Aliyah Negeri Insan Cendekia Jambi." *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam* 9, no. 1 (2015): 23–38.
- Rahtikawati, Yayan. *Sistem Pendidikan Islamic Boarding School, Studi Etnografi Pada MAN IC Serpong, Tangerang Selatan, Banten*. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2013.
- Saepudin, Juju. "Pengembangan Madrasah Aliyah Akademik (Studi MAN Insan Cendekia Serpong)." *Penamas* 31, no. 01 (2018): 125–148.

- Salim, Ahmad, and Muh Mustakim. "Madrasah Reposition in Building Community Trust in Covid-19 Era Disruption." *Al-Ta lim Journal* 28, no. 2 (2021): 155–166.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Misbah, Jilid 2*. Jakarta Selatan: Lentera Hati, 2011.
- Solong, Najamuddin Petta, Munirah Munirah, and Muh. Arif. "Effective School Management at Man Insan Cendekia Gorontalo." *Lentera Pendidikan : Jurnal Ilmu Tarbiyah dan Keguruan* 23, no. 1 (2020): 22.
- Stanton, Chares Michael. *Pendidikan Tinggi Dalam Islam*. Jakarta: Logos, 1994.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Toyyibah, Toyyibah, and Dewi Nur Suci. "Are We Islamic Young Scholars? Profiling Excellent Students at Madrasah." *Al-Ta lim Journal* 26, no. 2 (2019): 175–190.
- Ulfah, Nadra. *Implementasi Konsep Pendidikan Ulul Albab Dalam QS Ali Imran Ayat 190-191 Di MAN Insan Cendekia Serpong*. Jakarta: IIQ Jakarta, 2020.
- Wahab, Abdul. "Dualisme Pendidikan Di Indonesia." *Lentera Pendidikan : Jurnal Ilmu Tarbiyah dan Keguruan* 16, no. 2 (2016): 220–229.
- Yusmaliana, Desfa, and Hendro Widodo. "Reconstruction of Islamic Education Curriculum in The Disruption Era." *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)* 2, no. 1 (2019): 50–57.
- Zuhdi, Muhammad. "Construction of Dual Curriculum in Indonesian Education System During the New Order Government." *Tarbiya: Journal of Education in Muslim Society* 2, no. 1 (2015): 48–20.





## Bagian 8

# ARAH BARU ILMU KEBIJAKAN PENDIDIKAN ISLAM

Oleh:

**Prof. Dr. H. Bambang Qomaruzzaman, M.Ag.**

Guru Besar Ilmu Kebijakan Pendidikan Fakultas Ushuluddin  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

### Abstract

Ilmu Kebijakan Pendidikan Islam masih tergolong baru dalam khazanah Pendidikan Islam. Kebaruan ini menyebabkan abainya praktisi dan akademisi pendidikan Islam terhadap kebijakan-kebijakan Pendidikan Islam yang diproduksi oleh Negara. Padahal semenjak Indonesia berdiri, nasib pendidikan Islam masih tidak jauh berbeda dengan pada masa penjajahan colonial Belanda: termarginalkan. Paper ini mengemukakan pentingnya ilmu Kebijakan Pendidikan Islam bagi pengembangan keilmuan Islam, sekaligus menawarkan pendekatan maqashid syar'iah untuk perumusan dan analisis Kebijakan Pendidikan Islam. Pendekatan Maqashid Syar'iyah untuk Ilmu Kebijakan Pendidikan akan menghadirkan kebijakan Pendidikan Islam yang dapat memenuhi lima kebutuhan dasar manusia, sehingga akan terhindar dari diskriminasi.

*Kata Kunci: Pendidikan, Kebijakan, Politik, Pemerintah*

## A. Pendahuluan

Ilmu Kebijakan Pendidikan cenderung baru dalam ranah Ilmu Pendidikan Islam, Ilmu Kebijakan pendidikan lebih dekat dengan ranah Ilmu Politik (nenek moyang dari Ilmu Kebijakan) atau Ilmu Kebijakan Publik. Namun pendidikan di dunia modern selalu terkait dengan politik dan keputusan politik, karena itu praktek Pendidikan selalu terkait dengan politik. Misalnya, penentuan kurikulum pendidikan (dalam arti apa tujuan pendidikan, bagaimana harus dilakukan, juga kenapa praktek pendidikan tertentu) yang sah dan harus dilakukan ditentukan oleh pemerintah melalui keputusan politik. Dari sinilah, pendidikan tak bisa dipisahkan dari praktek kebijakan politik atau politik kebijakan. Satu contoh paling hangat adalah ihwal RUU Sisdiknas yang diajukan Kementrian Ristekdikbud pada tahun ini, 2022, atau Peraturan mengenai KKNI yang memengaruhi wajah pendidikan (juga pendidikan Islam di Perguruan Tinggi Agama Islam) Indonesia.

Ilmu Kebijakan Publik sebagai sandaran bagi Ilmu Kebijakan Pendidikan berada di wilayah ilmu politik dan pemerintahan. Fokusnya pada pengurusan dan penyelesaian masalah yang terjadi ruang publik, karena pengaturan ruang publik merupakan tanggung jawab Negara maka pengaturannya harus dilakukan oleh keputusan politik Negara. Dari sinilah muncul pengertian Kebijakan Publik sebagai *“whatever governments choose to do or not to do”* sebagaimana dikemukakan Thomas R. Dye (2014:3) dalam *Understanding Public Policy*. Dye meyakini bahwa kebijakan publik mutlak terkait dengan pemerintah, karena itu ia menegaskan segala urusan publik yang ditangani dan atau dibiarkan oleh pemerintah adalah kebijakan publik. Melalui perspektif Dye ini, dapat dikemukakan bahwa Pendidikan merupakan urusan publik yang harus diatur oleh Negara melalui kebijakan tertentu.

Pada sisi lain, praktek pendidikan di dunia Islam atau khususnya Pendidikan Islam di Indonesia sejak awal telah hidup di tengah masyarakat. Pendidikan agama merupakan kewajiban setiap individu, karena itu ada atau tidaknya kebijakan dari pemerintah mengenai pendidikan tetap saja praktek pendidikan Islam berlangsung di tengah masyarakat. Pendidikan Al-Qur'an, misalnya, berlangsung di rumah-rumah (dengan orangtua sebagai pengajarnya) dan di masjid-masjid, tanpa harus didasarkan pada kebijakan pendidikan dari pemerintah. Fakta lain menunjukkan bahkan pada saat berada di bawah penjajahan pemerintah Kolonial Belanda, yang tidak mengurus pendidikan Islam, praktek pendidikan agama Islam tetap berlangsung. Fakta ini menunjukkan hal sebaliknya bahwa pendidikan Islam di Indonesia bukanlah urusan kebijakan pemerintah.

Pada titik ini, definisi David Easton tentang kebijakan publik dapat digunakan. Bagi Easton (1965:21) kebijakan merupakan *“the authoritative allocation of values for the whole society”*, jadi Kebijakan publik terkait

dengan pengalokasian nilai yang otoritatif untuk seluruh masyarakat tanpa harus terkait dengan pemerintahan. Peran pemerintah sebagai produser kebijakan dapat diganti dengan pemilik otoritas, seperti kyai, orang tua, atau masyarakat (Easton, 1965:212). Pada Kebijakan Pendidikan Islam yang diacu dan diuruti oleh praktisi pendidikan Islam di Indonesia sumber otoritasnya tidak hanya dari keputusan pemerintah, namun juga dari pemegang wewenang agama di tengah masyarakat. Hal ini disebabkan karena posisi pendidikan Islam pada masyarakat Islam merupakan kewajiban mutlak bagi personal (*fardlu 'ain*) dan penyelenggaraannya merupakan kewajiban masyarakat yang dapat diwakilkan (*Fardlu kifayah*), sehingga kebijakan pendidikan Islam ditentukan oleh pihak bewenang yang bukan selalu berarti pemerintah. Pada titik ini definisi Dye dapat berubah menjadi *whatever authority choose to do or not to do*.

Perubahan definisi ini diperlukan untuk menganalisis posisi Ilmu Kebijakan Publik pada Ilmu Pendidikan Islam khususnya di Indonesia. Perumusan Ilmu Kebijakan Pendidikan Islam dapat saja dilakukan secara serampangan, misalnya dengan mengikuti logika Ilmu Kebijakan Publik. Salah satu Prinsip Kebijakan Publik menegaskan bahwa Kebijakan Publik berpijak pada persoalan publik yang harus dipecahkan oleh pemerintah dengan sejumlah keputusan atau penanganan. Bila prinsip ini diadopsi secara utuh dalam Ilmu Kebijakan Pendidikan Islam maka di dalamnya ada penerimaan bahwa semua urusan pendidikan Islam merupakan urusan pemerintah yang harus bertumpu pada kebijakan pemerintah saja, lalu menafikan pemegang otoritas agama.

Paper ini merasa perlu untuk mendudukan Ilmu Pendidikan Islam dalam kerangka Ilmu-Ilmu Keislaman sekaligus juga dalam Ilmu Kebijakan Publik. Untuk itu akan dikemukakan beberapa pembicaraan mengenai sejarah kebijakan Pendidikan Islam di Indonesia, Maqashid Shar'iyah sebagai model pendekatan Kebijakan Pendidikan Islam, dan Contoh Pembacaan Mqashid Syar'iyah atas Kebijakan Pendidikan Islam di Indonesia.

## **B. Sejarah Kebijakan Pendidikan Islam di Indonesia**

Untuk dapat memotret relasi Pendidikan Islam di Indonesia dengan kebijakan Pendidikan pemerintah, tinjauan sejarah dibutuhkan. Sejarah pendidikan Islam di Indonesia menunjukkan paling tidak 4 (empat) fenomena relas ini. *Pertama*, Pendidikan Islam di Indonesia pertama kali muncul dari para penyebar Islam pada saat Nusantara berada di bawah kekuasaan-kerajaan lokal. Hasil dari pengajaran para penyebar pertama inilah yang melahirkan komunitas Islam yang kemudian mendirikan kekuasaan baru di Nusantara, yakni berdirinya Kesultanan-kesultanan Islam. Timbal baliknya kesultanan Islam ini memberikan ruang bagi pengembangan Islam melalui dakwah dan pendidikan.

Fase ini disebut Ismail Fajrie Al-Attas (2021) sebagai fase Kraton sebagai pusat Islam yang berakhir sampai abad ke-19, pasca kekalahan Pangeran Diponegoro di perang Jawa pada 1825-1830. Dalam pandangan Fajrie Al-Attas, perang Jawa ini adalah babak terakhir Islam keraton (Islam dengan pengaruh kuat Tarekat Syattariyah) yang kalah oleh gerak zaman roda kapitalisme dan kolonialisme yang waktu itu semakin memasuki wilayah Jawa. Islam Kraton ini berorientasi pada pembelajaran Islam yang mengakomodir kepercayaan sebelumnya yang cenderung pada pemahaman *wihdat al-wujud*. Ini dapat terlihat diantaranya dari bacaan favorit Pangeran Diponegoro *Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi* karya Fadlullah al-Burhanpuri.

Pasca Perang Diponegoro, Islam Kraton ini “dibersihkan” oleh pemerintah kolonial. Belanda menganggap perpaduan antara Islam dan keraton Jawa berbahaya sekali untuk stabilitas pemerintah, oleh karenanya harus dipisahkan. Nancy Florida (2020) melihat ada upaya-upaya purifikasi keraton-keraton Jawa (Surakarta dan Yogyakarta) dari pengaruh-pengaruh Islam dengan penguatan lokalisme, seperti Javanisme melalui penerjemahan kitab-kitab Jawa kuno, kakawin, sastra kakawin sebelum Islam dan lain-lain untuk menutupi kesusatraan dan teks-teks Islam yang sudah diproduksi dengan luar biasa di keraton Mataram semenjak Sultan Agung. Pasca-Perang Jawa, Kraton sebagai pusat Islam menjadi hilang dan runtuh.

*Kedua*, pada abad yang sama, banyak orang Jawa menjadi santri di Makkah. Pada abad 19 itu, di Makkah sendiri terjadi pergeseran orientasi Islam dari tasawuf spekulatif (seperti Tarekat Syattariyah) menjadi tasawuf berorientasi syariat seperti Tarekat Naqshabandiyah, Qadiriyyah, Samaniyyah, dan lain-lain yang biasa disebut lebih reformis. Orientasi pembelajaran tasawuf berorientasi syariat ini adalah untuk masyarakat awam: bagaimana mencerdaskan masyarakat awam dengan tidak terfokus mengajarkan tasawuf tetapi bagaimana mengajarkan masyarakat awam menjadi muslim yang baik secara syar’i. Jadi, pembelajaran lebih banyak menekankan misalnya *tasawuf akhlaqi*, dan mengajarkan *fiqh al-‘ibadah* (cara shalat, cara wudlu, hukum zakat dan lain-lain) dan teks-teks aqidah yang lebih simpel. Hal ini menjadi penting untuk diajarkan daripada membaca tentang martabat tujuh, martabat lima, tajalli tuhan di alam semesta ala Ibnu ‘Arabi. Konteks Makkah abad 19 ini memengaruhi banyak santri-santri dari Jawa, ketika Ketika mereka kembali ke Jawa mereka mengkritisi banyak guru-guru lokal yang masih berorientasi kepada Islam keraton seraya menawarkan kitab-kitab baru seperti *‘Aqidah al-‘Awwam* dan *mukhtasar-mukhtasar* ilmu fikih (Al-Attas, 2022).

Pada pertengahan Abad 19, Nusantara juga didatangi para ulama dan habaib yang semakin banyak yang mengajarkan masyarakat awam tentang bagaimana cara shalat, wudlu, dan lainnya. Salah satu yang paling terkenal dari orang-orang yang diundang untuk datang dan mengajar ini adalah Syekh Salim bin Sumayr yang untuk pengajaran Islam di Nusantara

menulis kitab kecil yang bisa mengajarkan Islam dari dasar yaitu *Safinah al-Najah*. Selain itu, ada juga Habib Abdullah bin Umar bin Yahya yang juga datang atas undangan para saudagar Hadrami di Indonesia dan banyak menulis kitab yang ditujukan untuk orang-orang awam seperti *Safinah al-Salah*. Habib Abdullah ini juga yang membawa untuk pertama kalinya kitab *Sullam al-Tawfiq* ke Nusantara. Kitab *Sullam al-Tawfiq* ditulis oleh sang paman dari jalur ibu yaitu Habib Abdullah bin Husain bin Thohir. Ketiganya adalah kitab yang merangkum bab keimanan (tentang ilmu akidah) secara sederhana misalnya tentang sifat dua puluh, makna dari kalimat syahadat, fikih ibadah dasar dan juga tasawuf akhlaqi. Jadi, dalam satu kitab terdapat banyak pembahasan. Para habaib yang mengajar di Nusantara saat itu seperti mengatakan: “Sudahlah dari pada pusing menggunakan rujukan kitab *Tuhfah al-Mursalah* (yang digunakan oleh Pangeran Diponegoro), pakai kitab ini saja sudah cukup terutama untuk orang-orang di zaman ini yang awam agama.”

Pada tengah abad ke-19 perubahan pergerakan Islam dari yang tadinya terpusat di keraton berubah menjadi menyebar ke kampung-kampung dan desa-desa baik di pesisir maupun di pedalaman melahirkan banyak langgar yang berkembang menjadi pesantren. Di tempat-tempat inilah kita melihat munculnya kurikulum baru yang akhirnya dianggap sebagai kurikulum *ahl sunnah wal jamaah* yang dipahami sekarang ini. Lebih dari itu, kurikulum di pesantren ini terdiri dari kitab-kitab tidak berbahasa Jawa, akan tetapi berbahasa Arab. Pada akhirnya, Islam menjadi sebuah agama dengan jumlah massa yang besar melalui aktivisme habaib dan para kiai melalui pondok pesantren dan kitab populer yang dikarang yang menjadi kurikulum dasar studi keislaman di Nusantara.

Orientasi Islam untuk Awam juga dapat menjadi dasar pemahaman yang menjelaskan alasan Syaikh Nawawi Al-Bantani memberikan syarah terhadap *Safinah al-Najah*, *Risalah al-Jami'ah*, dan *Sullam al-Tawfiq*. Ini menunjukkan bahwa Syekh Nawawi memiliki kesamaan visi untuk menguatkan dakwah kepada masyarakat awam. Penulisan syarah tiga kitab di atas dapat dianggap sebagai sumbangan Syekh Nawawi terhadap buku ajar Pendidikan Islam di Nusantara. Syekh Nawawi al-Bantani menyarahi kitab-kitab tersebut untuk membantu para ulama dan para pendidik di Nusantara agar bisa mengajarkan kitab-kitab tersebut kepada masyarakat secara luas. Tujuannya agar kitab-kitab tersebut bisa dibaca di langgar dan pondok pesantren sebagai kurikulum *ibtidaiyyah*. Tidak semua orang mau dan mampu belajar sampai ke *Minhaj al-Talibin* atau *Fath al-Mu'in* karena kedua kitab tersebut hanya untuk kelas khusus. Jika berbicara kitab yang bisa digunakan untuk masyarakat umum ialah *Safinah al-Najah*, *Risalah al-Jami'ah*, dan *Sullam al-Tawfiq*. Ini sudah cukup. Dan ini menjadi embrio dari apa yang kita sebut sebagai ahli *sunnah wal jamaah* masa ini.

Ahli *Sunnah Wal Jamaah* adalah satu mazhab pemikiran dan pembelajaran Islam yang membangun *Jemaah* atau ummat melalui pelaksanaan dan pemeliharaan Tradisi (*Sunnah*). Sunnah dan syariat menjadi pusat dalam pengajaran Islam mazhab Ahl Sunnah Wal-Jamaah ini. Dari sunnah (tidak hanya Hadits) dalam arti yang lebih luas sebagai tradisi keagamaan Islam yang terpelihara dari guru ke murid dan tersambung sampai Rasulullah ini *jamaah* disatukan. Berdasarkan sunnah ini juga otoritas dibangun, bahwa seorang ulama atau Kyai yang dapat menjadi rujukan keislaman adalah mereka yang melaksanakan sunnah secara baik.

*Ketiga*, Pada fase selanjutnya, pembelajaran Islam berhadapan dengan kebijakan politik Belanda. Pada zaman itu, kebijakan pendidikan memiliki makna negatif: kebijakan untuk pengaturan dan penguasaan. Pendidikan Islam dimaknai secara politis oleh Kolonial Belanda, karena dianggap mendorong perlawanan terhadap penjajahan. Atas dasar itu setahun setelah Geger Cilegon 1888, F Holle –Penasehat Honorer untuk Urusan Pribumi – pada 1890 menyarankan agar pendidikan Islam di Jawa, diawasi secara ketat. F Holle meyakini bahwa pemberontakan para kyai Banten ditengarai telah dimotori oleh para haji dan guru agama.

F. Holle yang sejak tahun 1871 diangkat Pemerintahan Belanda sebagai Penasihat Honorer untuk Urusan Pribumi memang cukup banyak menyarankan kebijakan yang mengawasi aktivitas ummat Islam di Indonesia. F. Holle mengusulkan agar pemerintah mewaspadaikan para Haji yang telah pulang dari tanah suci, dan pengawasan Tarekat. Holle pada dasarnya menganggap para Haji dan Guru Agama sebagai bahaya terbesar yang dimiliki oleh Islam. Holle juga mendorong penulisan aksara latin dengan menggunakan bahasa daerah (dalam hal ini bahasa Sunda) untuk menghentikan laju penggunaan bahasa Arab Jawi di masyarakat.

Kemudian, pada tahun 1904, seiring dengan pemberlakuan politik etis, Snouck Hurgronje mengusulkan agar pengawasan tersebut meliputi izin khusus dari bupati, daftar guru dan murid, dan bahwa pengawasan itu dilakukan oleh bupati dengan membentuk suatu panitia. Pada 19 November 1905 diterapkanlah kebijakan ordonansi guru yang bertujuan untuk mengatur pelaksanaan pengawasan Belanda terhadap pembelajaran agama Islam di tanah Jawa dan Madura, kecuali Surakarta dan Yogyakarta. Dua puluh tahun sesudahnya, kebijakan itu disusul dengan kebijakan Ordonansi Guru kedua yang dikeluarkan pada 1925. Berbeda dengan yang pertama, ordonansi guru 1925 ini hanya mewajibkan para guru agama untuk melaporkan diri. Kendati begitu, sesungguhnya dua kebijakan itu memiliki fungsi dan tujuan yang sama, yaitu dijadikan media oleh pemerintah kolonial Belanda untuk mengawasi dan mengontrol sepak terjang para pengajar dan penganjur agama Islam.

Selain ordonansi guru, pemerintah kolonial juga mengeluarkan ordonansi lain yang bertujuan untuk mengawasi tumbuhnya sekolah-sekolah swasta

di Hindia Belanda. (*Toezicht Ordonnantie Particulier Onderwijs*) lewat Stadsblaad 1932 No. 494 yang lebih populer dengan ordonansi sekolah liar (*Wilde Scholen Ordonnantie*). Peraturan itu menetapkan bahwa para guru yang akan mengajar di sekolah swasta yang bersubsidi maka harus meminta izin kepada pegawai distrik setempat. Pelamar harus alumni dari sekolah pemerintah atau sekolah swasta bersubsidi dan tidak akan mengganggu ketenangan dan ketertiban pemerintah kolonial. Ordonansi ini juga dimaksudkan untuk mencegah pengaruh politik pada sekolah-sekolah swasta yang disebut “sekolah liar” (2007).

Labeling “sekolah liar” kepada pendidikan Islam khususnya menunjukkan bentuk arogansi dan penganaktirian pemerintah kolonial Belanda terhadap pendidikan Islam di Indonesia. Ordonansi Sekolah Liar tersebut membatasi bahkan mematikan sekolah-sekolah swasta termasuk pesantren. Sebagai dampaknya menurut Tilaaar (2000:169) pendidikan Islam termasuk pesantren termarginalisasi. Kebijakan Pendidikan Kolonial Belanda memandang pendidikan pesantren tidak begitu penting dan berbahaya. Oleh karena itu, sesudah 1927, bentuk pendidikan pesantren tidak dimasukkan dalam laporan resmi pemerintah kolonial Belanda.

Kebijakan-kebijakan pendidikan pemerintah kolonial Belanda menunjukkan upaya pembatasan dan penguasaan. Secara khusus kebijakan penyelenggaraan pendidikan yang diberikan oleh pemerintah kolonial Belanda dijadikan instrumen yang ampuh untuk mengurangi dan akhirnya mengalahkan pengaruh Islam di Indonesia. Benda (1985: 48) menyatakan, “Bilamana bertanding dengan daya tarik pendidikan Barat dan persekutuan kultural Barat, maka Islam hanyalah menjadi pihak yang kalah”. Pada 1890, C. Snouck Hurgronje (1857-1936) mencatat bahwa jumlah pendidikan pesantren bertambah, akan tetapi duapuluh tahun berikutnya disaksikan pendidikan Barat mulai meraih kemenangan dalam perlombaan melawan saingannya yang Islam. Tujuan dari semua upaya ini sesuai dengan filsafat kolonialisme Hurgronje ialah menjadikan Indonesia modern yang terbaratkan (*westernized Indonesia*), bukan Indonesia modern yang Islam. Melalui usaha pengembangan sekolah-sekolah, pemerintah kolonial Belanda menjalankan “politik asosiasi” sebagaimana dianjurkan oleh Snouck Hurgronje, antara lain melalui pelajaran sejarah Hindia-Belanda agar tampak supremasi Belanda atas bangsa pribumi (2009:267).

Terhadap kebijakan seperti ini, umat Islam tidak tinggal diam – terutama terhadap ordonansi Guru 1925. Banyak reaksi dilancarkan oleh kalangan pribumi terhadap ordonansi tersebut. Kongres Al Islam 1926 (1- 5 Desember) di Bogor menolak cara pengawasan terhadap pendidikan agama ini. Kewajiban melapor kepada pemerintah Belanda itu oleh guru-guru agama Islam dinilai memberatkan karena lembaga pendidikan Islam pada umumnya --termasuk pesantren-- tidak memiliki administrasi dan sarana yang memadai. Kongres Al-Islam 1926 ini menolak bentuk

pengawasan pemerintah kolonial Belanda dan menuntut agar pemerintah kolonial Belanda segera mencabutnya. Akan tetapi, pemerintah kolonial Belanda tetap tidak mau mencabut Ordonansi dengan Stadsblaad 1925 itu. Bahkan, sebaliknya pada Januari 1927 peraturan yang semula hanya berlaku bagi Jawa, diberlakukan untuk Aceh, Sumatera Utara, Palembang, Tapanuli, Manado, Lombok. Pada 1930-an diberlakukan juga di Bengkulu.

Kebijaksanaan pemerintah kolonial Belanda dalam mendirikan sekolah-sekolah yang diskriminatif ini menghasilkan tanggapan menarik yang dicatat Benda (1985:123) sebagai pertumbuhan dan konsolidasi peradaban pesantren di Indonesia. Pada tahap awal, sikap yang sangat diskriminatif dari pemerintah kolonial Belanda mendorong banyak para kiai mengadakan “*uzlah*” (mengasingkan diri) ke desa-desa terpencil. Mereka memindahkan pesantren-pesantrennya ke tempat pemukimannya yang baru itu (Kafrawi, 1978:34). Pendidikan Islam kemudian terdorong sifat ketertutupan dan ortodoksi, dan menjadi milik rakyat pinggiran/pedesaan. Pendidikan Islam tersebut mempunyai konotasi pendidikan “*kampung*” yang identic dengan keterbelakangan dan sangat ortodoks. Itulah sebabnya sampai sekarang, pesantren pada umumnya berada di desa-desa. Para kiai dan santri “*mengisolir*” diri, namun tetap dengan semangat antikolonialisme. Berkenaan dengan hal ini Saifuddin Zuhri menulis sebagai berikut.

“Kadang-kadang sikap radikal ini membawa kerugian bagi dunia pesantren. Mereka tidak ikut “*menikmati*” kultur yang didatangkan kaum penjajah. Orang lain pandai berbahasa Belanda sedang sebagian besar kaum santri tidak. Orang bisa mengambil manfaat dari peradaban yang datang menyertai penjajahan, kaum santri apriori menolaknya. Berhubung dengan itu, banyak di kalangan bangsa kita sendiri yang mencemoohkan sikap pesantren ini. Padahal sikap yang diambil dunia pesantren mempunyai latar belakang untuk keselamatan kebudayaan santri kita, dan untuk membendung pengaruh kolonial Belanda yang tujuannya bukan saja mencapai keuntungan kulltur mereka, tetapi juga politik dan ekonomi mereka. Apa boleh buat, dunia pesantren menjadikan dirinya laksana lilin yang member terang alam sekeliling, walaupun dirinya sendiri hancur luluh menjadi korban (Zuhri, 2021).

Pada tahun 1920-an muncul gerakan pendidikan dan social (Tjandrasasmita 2009: 268). Sekolah-sekolah yang berbasis keagamaan Islam muncul. Sekolah-sekolah itu didirikan oleh para ulama, seperti Syekh Muhammad Djamil Djambek, Haji Abdul Karim Amrullah, dan Haji Abdullah Ahmad di Minangkabau. Sementara itu, di Jawa muncul juga sekolah-sekolah berbasis keagamaan Islam yang didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah. KH. Hasyim Asy’ari dan KH Wahid Hasyim, pendiri NU juga mengembangkan lembaga pendidikan Islam berbentuk pesantren dan madrasah.

KH Wahid Hasyim, sebagai salah satu tokoh pendidikan Islam, adalah orang pertama yang melakukan modernisasi Pendidikan Pesantren. Aboebakar Atjeh menyatakan bahwa salah satu keinginan Kiai Wahid Hasyim adalah mengadakan revolusi dalam dunia pendidikan pesantren. Cara kuno yang hanya terjadi dengan mendengar dan menggantungkan makna pada kitab-kitab fiqih Islam sudah mulai ditinjau kembali oleh Wahid Hasyim. Tahun 1935 KH. A. Wahid Hasyim mendirikan sebuah madrasah modern yang dinamakan Madrasah Nizhamiyah. Dalam Madrasah tersebut, selain diajarkan pelajaran agama, juga diajarkan beberapa ilmu pengetahuan umum, seperti pelajaran Bahasa Inggris atau Bahasa Belanda. Madrasah ini untuk beberapa saat hanya terdiri dari satu kelas dengan jumlah murid yang terbatas hingga mencapai 29 orang. Seiring perjalanan waktu, kemudian faedah Madrasah ini mulai terasa oleh beberapa orang. Karena di samping melihat anak-anak Kiai mampu berbahasa Arab, juga lancar berbahasa Belanda dan Inggris. Institusi ini dengan sistem tradisional yang masih terus berjalan di Pesantren Tebuireng, sementara madrasah Nizhamiyah menggunakan kurikulum 70% pelajaran umum (seperti aritmatika, sejarah, geografi, dan ilmu pengetahuan alam) dan 30% pelajaran agama.

Kebijakan Pemerintah kolonial Belanda yang memisahkan pendidikan Islam dari sistem pendidikan umum merupakan konsekuensi logis dari kebijakan pemerintah kolonial Belanda yang anti-Islam (Stenbrink, 1996:6). Sejak pemisahan tersebut, lembaga pendidikan Islam mengambil jalan sendiri lepas dari gubernemen, tetap berpegang pada tradisinya sendiri, meskipun tetap terbuka terhadap perubahan, yakni pesantren. Pertumbuhan pesantren yang antiimperialis Belanda menurut Geertz (1971:68) membangkitkan santri *Insurrection* (Pemberontakan Santri). Pemberontakan santri yang terjadi dari 1820-1880 tercatat sebanyak empat kali. Berkaitan dengan hal ini Geertz memaparkan sebagai berikut.

*In West Sumatra in 1821-28, a band of pilgrim zealots, outraged by the heterodoxy of local customs and bent on the establishment of theocratic government, massacred the Indicated royal family and a large number of village officials and were only checked finally by a Dutch military invasion. In Central Java in 1826-30, a disappointed claimant to the Javanese throne proclaimed himself the Mahdi (that is, the Muslim Messiah) and launched a full-scale Holy War against the colonial government and its agents. In Northwest Java in the 1840s and 1880s, popular outburst incited by local ulamas wiped out nearly the whole of the resident European community and most of the important Javanese civil servants. In North Sumatra in 1873-1903, the Atjehnese, combining memories of a corsair past, a general contempt for foreigners of all varieties, and a conception of themselves as the keenest Muslims in Asia, embroiled the Dutch in battle for thirty years.*

Ada banyak reaksi keras atas ordonansi tersebut, bukan hanya datang dari penduduk bumiputera, tetapi juga dari pihak Belanda sendiri. Ch. O Van Der Plas pada 1934 berpendapat bahwa ordonansi tersebut tiada gunanya. Dia memandang bahwa demi penyederhanaan dan efisiensi, hendaknya pemerintah Hindia Belanda menghapuskan ordonansi guru yang dinilainya hanya menghabiskan kertas ini. Pada akhirnya, ordonansi guru kehilangan urgensinya dan betapapun terpaksa menghilang dari peredaran.

*Keempat*, Era 1930-an merupakan puncak penjajahan Belanda. Masa itu muncul sejumlah tokoh pergerakan yang memandang penting posisi lembaga pendidikan sebagai pemupuk nasionalisme. Lembaga Pendidikan Islam seperti Pesantren kembali diperbincangkan sebagai pilar nasionalisme, walaupun sebelumnya dianggap tidak penting dan ketinggalan zaman. Goenawan Mangoenkoesoemo, salah satu tokoh Budi Oetomo, misalnya pernah mengusulkan dalam Kongres Boedi Oetomo di Yogyakarta pada 1930 untuk membuat program pengawasan pesantren. Usulan ini ditolak oleh peserta kongres berkat keberatan yang disampaikan Soetomo yang gigih mengangkat pesantren dan menghargainya sederajat bahkan melebihi kualitas sekolah modern. Baginya, pesantren bukan hanya khusus untuk masa lalu, tapi juga bisa hadir dan berperan di masa kini hingga masa depan. Berikut penuturannya.

“Pesantren dan pondoknja memberi pengadjaran lahir-batin bagi moeridmoeridnja. Pengadjaran dan pendidikan jang diberikan itoe joega jang didjalankan (di sekolah-sekolah modern), dipakai sehari-hari di dalam prijaji dan pegawai peroesahaan asing, akan tetapi ketjewanya, tidak pesantren itoe.”

Karena pemoeda-pemoeda dari golongan apa sadja mempujai persatoean di dalam mentjari dan mendapatnja bekal goena hodoepnja, oleh karena itoe, sikap rohaninja anggota masjarakat kita pada masa poerbakala itu adalah tiada begitoe bertjerai berai. Sedang sang kiai sebagai goeroe dan pemegang obor jang menerangi doenia lahir dan gaib mempoenjai pengaroeh jang besar, agar soepaja masing-masing golongan anggota masjarakat kita dapatlah hidoep dengan tenteram dan damai...

Sekolah setjara Barat jang diberikan kepada kita dapat mentjoekooepi kepandaian bagi mereka jang soeka bekerja sebagai member kesempatan goena mentjerdaskan (mengolah) sekalian tabiat jang berhoeboengan dengan boedi ataoe keperloean soekma, sedang keboedajaan kita tidak ataoe sedikit sekali diperhatikannja.

Karena itoelah, pemoeda-pemoeda hasil sekolahan ini kebanjakan mempunjai sifat loba (logstisch-materialistisch), dan kegemarannja akan bekerdja merdeka kian lama kian berkoerang-koerang semangatnja... Karena sang malaise ini dengan akibat penoetoeapan beberapa matjam

sekolahan bagi kita dengan menyoerangkan pengaruh Barat, ada member kesempatan bagi kita goena mengatoer dan membentoeok oedjoed masjarakat kita jang sesoeai dengantjita-tjita, kemaoean dan kekoean kita (Ahmad Baso, 2012:21-22).

Pada 1930-an terjadi perdebatan antara pihak yang pro dan kontra pesantren dalam media yang kemudian dikenal dengan Polemik Kebudayaan. Mereka yang pro pesantren antara lain ialah dr. Soetomo, Ki Hadjar Dewantara, dr. Wahidin Soedirohoesodo, dan Sutopo Adiseputro. Sedangkan mereka yang kontra pesantren antara lainialah Sutan Takdir Alisyahbana, Gunawan Mangunkusumo, dan Notosoeroto (Baso, 2012:17-45). Takdir Alisyahbana yang menola Pesantren melontarkan kecaman bahwa kembali ke pesantren berarti kembali kepada *“anti intelektualisme, antiindividualisme, antiegoisme, antimaterialistik”* Bagi Takdir, pendidikan pesantren sama dengan jahiliah karena mengikuti tradisi: *“Traditie menjadi undang-undang besi yang tiada dapat dilanggar orang.”*

*Kelima*, Pada masa Kemerdekaan Pendidikan Islam mulai mendapatkan perhatian, walaupun masih terbatas pada pendidikan Madrasah. Pada Rapat Badan Pekerja Komite Nasional Indonesia Pusat (BPKNIP) tanggal 22 Desember 1945 diputuskan bahwa dalam rangka memajukan pendidikan dan pengajaran di negeri ini, pendidikan di langgar-langgar dan madrasah-madrasah dianjurkan agar berjalan terus dan diperpesat. Lalu ada kesadaran pentingnya memasukkan pendidikan agama pada sekolah negeri, seperti dikemukakan Menteri Pendidikan Pengajaran dan Kebudayaan (PP&K) yang pertama Ki Hadjar Dewantara. Kemudian dalam rapat tertanggal 27 Desember 1945, Badan Pekerja Komite Nasional Indonesia Pusat (BP-KNIP) mengusulkan kepada kementerian PP&K agar mengusahakan pembaharuan pendidikan dan pengajaran di Indonesia yang sesuai dengan rencana pokok usaha pendidikan dan pengajaran, meliputi sepuluh persoalan; termasuk di dalamnya masalah pengajaran agama, madrasah dan pondok pesantren. Pada Sidang Pleno KNIP (sebagai parlemen sementara Indonesia) tanggal 25 – 27 November 1945 disulkan perlunya keterpisahan urusan agama dengan kementerian pendidikan, pengajaran dan kebudayaan. Lalu pada 3 januari 1946 pemerintah mengumumkan bahwa Kementerian Agama didirikan tersendiri yang di dalamnya diantaranya mengelola urusan Pendidikan Islam, putusan ini diperkuat Surat Keputusan Menteri PP&K, No. 104. Tertanggal 1 Maret 1946 yang di antara tugasnya terkait dengan pendidikan agama (Islam) adalah: (a) Hendaknya pelajaran agama diberikan pada semua sekolah dalam jam pelajaran dan di Sekolah Rakyat (SR) diajarkan mulai kelas IV, (b) Guru agama disediakan oleh Kementerian Agama dan dibayar oleh Pemerintah, (c) Guru agama harus mempunyai pengetahuan umum, (d) Pesantren dan madrasah harus dipertinggi mutunya, (e) Tidak perlu bahasa Arab. Kemudian pendidikan Islam menemukan eksistensinya ketika TAP

MPRS No. 2 tahun 1960 menetapkan bahwa: “Pemberian pelajaran agama pada semua tingkat pendidikan, mulai dari Sekolah Dasar sampai dengan Perguruan Tinggi Negeri”, di samping pengakuan bahwa “Pesantren dan Madrasah sebagai lembaga pendidikan yang otonom di bawah pembinaan Departemen Agama”.

Kebijakan Negara, dalam hal ini Kementerian Agama, mencetak wajah Pendidikan Islam di Indonesia seperti Madrasah untuk tidak dimarginalkan dalam system Pendidikan Nasional. Salah satunya dapat dilihat dari sejumlah kebijakan Mentrei Agama KH. A. Wahid pada rentang jabatan Mentrei kabinet Republik Indonesia Serikat (RIS20 Desember 1949 – 06 September 1950), Kabinet Natsir (06 September 1950 – 27 April 1951) dan Sukiman Sumiryo (27 April 1951 – 03 april 1952). Selama menjabat sebagai Menteri Agama RI, KH. A. Wahid Hasyim mengeluarkan beberapa keputusan yang mempengaruhi sistem pendidikan Indonesia di masa kini, *Pertama*, mengeluarkan peraturan pemerintah tertanggal 20 Januari 1950, yang mewajibkan pendidikan dan pengajaran agama di lingkungan sekolah umum, baik negeri maupun swasta. *Kedua*, mendirikan Sekolah Guru dan Hakim Agama di Malang, Banda-Aceh, Bandung, Bukittinggi, dan Yogyakarta. *Ketiga*, mendirikan Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN) di Tanjungpinang, Banda-Aceh, Padang, Jakarta, Banjarmasin, Tanjungkarang, Bandung, Pamekasan, dan Salatiga, mendirikan Sekolah Tinggi Islam di Jakarta (tahun 1944), yang pengasuhannya ditangani oleh KH. Kahar Muzakkir. *Keempat*, pada tahun 1950 memutuskan pendirian Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) yang kini menjadi STAIN/IAIN/UIN/ serta mendirikan wadah Panitia Haji Indonesia (PHI).

Salah satu yang menarik dari kebijakan Wahid Hasyim adalah dikeluarkannya Peraturan Menteri Agama No. 1 tahun 1946 (tentang pemberian bantuan madrasah) (Stenbrink, 1996:96), dalam peraturan ini diberi penekanan bahwa madrasah ahrus memberikan pengajaran mata pelajaran umum minimal sepertiga dari jumlah jam secara keseluruhan. Mata Pelajaran umum itu meliputi Bahasa Indonesia, Berhitung dan Membaca serta Menulis untuk madrasah tingkat rendah, sedangkan untuk madrasah lanjutan diberi tambahan, Ilmu Bumi, Sejarah, Kesehatan, Tumbuh-tumbuhan dan Alam. Kebijakan KH. Wahid Hasyim ini merupakan upaya supaya tidak terjadi dualisme yang tajam antara madrasah dan sekolah, sekaligus penataan jenjang pendidikan madrasah yang bertahap (rendah, dan lanjutan).

Setelah itu Departemen Agama melakukan penataan madrasah sebagai lembaga pendidikan formal, seperti dalam Keputusan Menteri Agama (KMA) No. 1 tahun 1952, setelah munculnya Undang-Undang Pendidikan tahun 1950. Berdasarkan KMA ini pendidikan madrasah dilaksanakan dalam tiga tingkat yaitu, tingkat dasar 6 tahun (Madrasah Ibtidaiyah), tingkat menengah pertama 3 tahun (Madrasah Tsanawiyah), tingkat menengah atas 3 tahun (Madrasah Aliyah). Dalam peraturan itu, ketiga tingkat madrasah minimal

harus mengajarkan tiga mata pelajaran akademik yang diajarkan di sekolah umum dan mengikuti standar kurikulum Departemen Agama. Lalu pada tahun 1958 muncul Madrasah Wajib Belajar (MWB) yang ditempuh selama delapan tahun. MWB memuat kurikulum terpadu antara aspek keagamaan, pengetahuan umum, dan ketrampilan.

Kelima fase sejarah pendidikan Islam di Indonesia ini menunjukkan bandul sumber otoritas Pendidikan Islam antara otoritas kyai dan otoritas pemerintah. Pada fase Islam Kraton, sumber kebijakan pendidikan di tangan para wali/penyebarkan Islam yang dikuatkan oleh pemerintah (para sultan). Pada fase ini kyai sebagai sumber otoritas bekerjasama dengan pemerintah. Fase kedua, Kyai dan Habaib menjadi sumber otoritas pendidikan Islam dengan orientasi agar masyarakat awam mendapatkan pemahaman dasar-dasar keislaman. Fase ini tidak ada pemerintahan, Kyai dan habaib menjadi pemegang otoritas kebijakan pendidikan Islam di Indonesia. Fase Ketiga, pemerintah kolonial Belanda mengeluarkan kebijakan pengaturan dan penyingkiran pendidikan Islam di Indonesia berhadapan dengan perjuangan para Kyai untuk mempertahankan otoritas Pendidikan Islam melalui penguatan pendidikan pesantren dan sekolah modern awal. Fase Keempat, cakrawala pengetahuan Indonesia mulai dirasuki paham nasionalisme dan modernism, pendidikan Islam tidak hanya berhadapan dengan kebijakan kolonial melainkan juga berhadapan dengan pemikiran nasionalisme modernisme.

Bagaimana kebijakan Pendidikan Islam pada masa Orde lama, Orde Baru, dan Orde Reformasi? Kebijakan Pendidikan Islam di Indonesia masih menyisakan banyak masalah, tidak semua aspek pendidikan Islam diatur oleh pemerintah. Pendidikan Islam seperti madrasah tetap saja menjadi pendidikan kelas dua, terutama dalam pembiayaan dan manajemen. Pada masa orde Baru ada beberapa kebijakan yang mulai mengurus madrasah secara lebih intens seperti yang terlihat pada kebijakan kurikulum madrasah.

Kebijakan pendidikan pada masa Orde Baru seperti terlihat pada kurikulum MA 1973, 1984, dan 1994 memperlihatkan Tarik-menarik antara pemerintah dan otoritas masyarakat. Pada tahun 1975, tepatnya tanggal 24 Maret 1975, dikeluarkan Surat Keputusan Bersama (SKB) Nomor 6/1975 dan Nomor 037/U/1975 antara Menteri Agama, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, dan Menteri Dalam Negeri tentang Peningkatan Mutu Pendidikan pada Madrasah. Latar belakang lahirnya SKB 3 Menteri bermula dari keluarnya Keputusan Presiden Nomor 34/1972, tanggal 18 April 1972, tentang Tanggungjawab Fungsional Pendidikan dan Latihan, yang sebagian isinya menyatakan bahwa semua lembaga pendidikan di Indonesia berada di bawah tanggungjawab Departemen P & K, termasuk lembaga pendidikan agama. Kepres ini mendapatkan penentangan dari masyarakat sehingga melahirkan SKB Nomor 6/1975 dan Nomor: 037/U/1975. SKB Tiga Menteri ini menekankan bahwa madrasah harus mengajarkan 30%

pelajaran agama dan 70% pelajaran umum kurikulum tahun 1975. SKB Tiga Menteri diperkuat dengan SKB Dua Menteri –kurikulum 1984– pada akhirnya muncul UUSPN No. 2 tahun 1989 yang mengakui madrasah sebagai sub sistem pendidikan nasional, yakni sebagai sekolah berciri khas Islam. Akhirnya Madrasah disebut sebagai sekolah umum berciri khas Islam –kurikulum MA tahun 1994– dimana kurikulum MA hampir sama persis dengan kurikulum SMA kecuali dalam mata-mata pelajaran untuk menunjukkan ciri khas ke-Islamannya.

Pada Masa Reformasi Kebijakan pendidikan pada era reformasi – kurikulum MA 2004 dan 2006– mengalami banyak perubahan dibanding dengan masa Orde Lama dan Orde Baru. Kebijakan Madrasah dalam UU Nomor 20 tahun 2003 memperkuat posisi madrasah atas penyempurnaan UU Nomor 2 tahun 1989, di antara indikatornya madrasah disebutkan secara eksplisit yang tidak ditemukan dalam undang-undang sebelumnya. Selain madrasah, pesantren dan Raudlatul Athfal juga masuk ke dalam sistem pendidikan Nasional UU No. 20 Tahun 2003 ini, satu perkembangan yang menunjukkan pengakuan pemerintah atas eksistensi dan fungsi pendidikan islam. Sejalan dengan itu, maka berbagai perundang undangan dan peraturan yang merupakan turunannya, seperti UU No. 14 Tahun 2005 tentang guru dan dosen, peraturan pemerintah No. 19 tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan, peraturan Pemerintah No. 74 Tahun 2005 tentang sertifikasi guru dan Dosen, bukan hanya mengatur tentang guru dan dosen yang berada di bawah kementerian Pendidikan Nasional saja, melainkan juga tentang guru, dosen, standar nasional pendidikan juga jumlah guru dan dosen pada tahun 2018.

Bila diamati perjalanan kebijakan kurikulum madrasah sejak munculnya undang-undang pendidikan pertama tahun 1950 sampai munculnya Undang-Undang Pendidikan No. 20 tahun 2003, telah mengalami berkali-kali pergeseran. Kebijakan pergeseran ini menunjukkan upaya memasukkan sistem pendidikan Islam seperti madrasah agar dapat diterima oleh sistem persekolahan umum yang berada di bawah otoritas Departemen Pendidikan Nasional. Kurikulum pendidikan agama Islam yang semakin dipersempit membuat madrasah hanyalah “berciri khas agama Islam” menunjukkan pemihakan pemerintah terhadap orientasi umum daripada agama. Untuk mengimbangi itu pemerintah masa reformasi memberikan perhatian khusus pada pendidikan pesantren sebagaimana terdapat pada UU No. 18 tahun 2019 yang belum juga jelas implementasinya sampai tahun ini.

Pendidikan Agama Islam dalam aspek lain, berada dalam posisi yang ambigu dan tetap sebagai kelas kedua. Hal ini terlihat pada alur regulasi penanggung jawab pendidikan agama. Hal ini terlihat pada Peraturan Pemerintah No. 29 Tahun 1990, pasal 11 ayat (1) dan (2) yang menyebutkan: “Pengelolaan pendidikan menengah sebagai bagian dari sistem pendidikan adalah tanggung jawab menteri” –dalam hal ini Mendikbud. Dengan

demikian Keputusan Menteri Agama (KMA), harus merujuk dan menjabarkan keputusan Mendikbud. Posisi hierarki seperti ini akan berimplikasi di segala hal terkait dengan perkembangan Pendidikan Agama Islam.

PP di atas berbeda dengan Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 55 Tahun 2007 tentang pendidikan Agama dan pendidikan Keagamaan. Pada Bab I pasal 11 PP tersebut dikemukakan, “Menteri adalah menteri yang menyelenggarakan urusan pemerintahan di bidang pendidikan”; lalu dalam pasal 12 PP yang sama disebutkan, “Menteri Agama adalah menteri yang menyelenggarakan urusan pemerintahan di bidang agama”; lalu pada ayat (2) dikemukakan: “Tanggung jawab sekolah menengah keagamaan dilimpahkan oleh Menteri kepada Menteri Agama”. Namun PP ini bertentangan dengan Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan No. 0489/U/1992 pasal 1 butir 6: “Madrasah Aliyah adalah SMU yang berciri khas agama Islam yang diselenggarakan oleh Departemen Agama”.

Semua ini menunjukkan bahwa pada satu sisi otoritas pendidikan Agama Islam seperti berada sepenuhnya di bawah kementerian agama, tetapi realitasnya tidak karena dari sisi anggaran pendidikan, kucuran dana di madrasah adalah nomor dua setelah sekolah baik secara urutan maupun secara kuantitas. Ini jelas bahwa secara hirarkis, nampaknya interpretasi kebijakan pendidikan Islam merupakan bagian dari kebijakan kementerian Pendidikan, yakni: Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan baru Keputusan Menteri Agama sebagai tindak lanjut dari Keputusan Mendikbud. Dalam bahasa politik kebijakan Menteri Agama tentang madrasah tetap menduduki posisi nomor dua setelah sekolah.

### **C. Maqashid Shar’iyah sebagai Model Pendekatan Kebijakan Pendidikan Islam**

Lalu bagaimana arah baru Kebijakan Pendidikan Islam di Indonesia? Praktek Pendidikan Islam di Indonesia belum menganggap penting Kebijakan Pendidikan. Pendidikan Islam masih dimaknai dalam kerangka proses pembelajaran biasa: “guru mengajarkan agama Islam pada murid.” Hal-ihwal politik pendidikan tidak menjadi perhatian praktisi atau akademisi pendidikan Islam, ini terbukti dari minimnya tanggapan akademisi Pendidikan Islam dari UIN yang menanggapi RUU Sisdiknas dari perspektif Ilmu Pendidikan Islam atau Khazanah Ilmu Keislaman. Padahal kebijakan pendidikan adalah aturan dan system nilai yang mengikat aktivitas pendidikan di suatu negara. Pengabaian terhadap kebijakan pendidikan akan berakibat pada semakin menjauhnya praktek Pendidikan Islam dari nilai dasar ajaran Islam.

Pengabaian atas kebijakan pendidikan juga diidap oleh wakil rakyat dan para pejabat eksekutif, satu gejala yang terjadi karena belum berkembangnya Ilmu Kebijakan Pendidikan Islam. Ilmu Kebijakan Pendidikan masih

dianggap sebagai ilmu baru, asing, dan tidak perlu. Walaupun diajarkan di prodi Manajemen/Administrasi Pendidikan Islam, bentukannya masih mengadopsi (bukan mengapropriasi) Ilmu Kebijakan Pendidikan dan Ilmu Kebijakan Publik. Untuk itu perlu dirumuskan Ilmu Kebijakan Pendidikan Islam yang khas.

Ilmu Kebijakan Pendidikan merupakan turunan dari Ilmu Kebijakan Publik yang multidisiplin, memiliki banyak pendekatan yang digunakan di dalamnya. Teori-teori Kebijakan Publik berasal dari Filsafat, Politik, Ekonomi, bahkan analisis Wacana. Perkembangan Teori Kebijakan menunjukkan dinamika yang lintas ilmu dan ragam pendekatan yang terus akan berkembang. Ada sejumlah pendekatan yang menunjukkan hal itu. Pada mulanya Perumusan Kebijakan didekati sebagai pendekatan rasional dalam memecahkan masalah, kemudian muncul pendekatan pembuatan *game theory* yang mempertimbangkan interaksi strategis para aktor pembuat kebijakan (dengan penekanan besar pada kekuasaan, kepentingan pemangku kepentingan, dan perilaku strategis (dalam menerima, menolak, memenangkan, mengalahkan, atau negosiasi suatu kebijakan. Demikian pula ada model *garbage can* yang melihat adanya sejumlah kepentingan yang ditumpuk pada satu kebijakan, sebagaimana “tempat sampah” yang menerima semua muntahan para aktor politik. Beberapa penulis berpendapat bahwa model *Game Theory* dan *Garbage can* saja tidak cukup untuk menjelaskan pembuatan kebijakan dan perubahan kebijakan, karena itu model analisis wacana digunakan untuk memahami kerumitan kebijakan publik. Kebijakan pada pendekatan model wacana dipandang adalah ‘dokumen kebijakan’ tekstual tentang perilaku dan ideologi yang diharapkan yang dikemukakan actor penyusunnya.

Secara sederhana, model analisis kebijakan sebagai wacana memandang Analisis Kebijakan sebagai Teks hasil pertarungan ideologi dan kepentingan. Sebagai Teks, suatu kebijakan dipahami sebagai komunikasi antara pembuat kebijakan dan praktisi, dengan mempertimbangkan “apakah maksud pembuat kebijakan dalam teks tersebut ‘dipahami’ dan dapat diimplementasikan?” Lebih dari itu, pada teks tersebut (pada pasal dan ayat) terdapat ‘pernyataan operasional atas nilai tertentu’ (*operational statements of values*) (M. Kogan, 1975:55). Hal ini berarti menempatkan kebijakan pendidikan dalam ranah nilai dan politik, juga dalam konteks pertanyaan mendasar yang lebih luas tentang “apa”, “nilai apa”, dan “untuk siapa” pendidikan itu, “siapa yang memutuskan”, dan “siapa yang diuntungkan dan dirugikan”

Ada logika dalam gagasan ini bahwa kebijakan mencerminkan atau merupakan bagian dari konteksnya. Ini berarti, ideologi, agama, budaya, perubahan ekonomi dan sosial mempengaruhi konteks pembuatan kebijakan. Maka pada satu teks kebijakan terdapat perebutan nilai-nilai itu yang terus-menerus, konflik pasang surut nilai terjadi di dalamnya. Rein dan Schön (1993) ada proses ‘penamaan dan pembedaan’ (*naming and praming*), dan persepsi aktor tentang realitas di dalam kebijakan. Proses ‘penamaan dan

pembingkaiannya' ini tergantung pada karakter, nilai, dan orientasi pembuatnya yang berbeda mengenai tentang realitas. Para penyusun dan pemutus kebijakan itulah yang membingkai masalah kebijakan secara berbeda. Pada bingkai tersebut terdapat 'sistem kepercayaan' (P.A. Sabatier, 1988:129-168), atau 'paradigma kebijakan' (Hall: 1993). Bingkai inilah yang menggiring apa yang dipercayai dan tidak. Bingkai adalah, cara mempercayai sesuatu yang berisi inti kebijakan dari sistem kepercayaan, norma dan nilai dari sistem sejenis yang terkait erat dengan budaya, identitas, dan ideologi. Teori framing ini menyiratkan bahwa aktor tidak cenderung untuk mengubah bingkainya pada pikiran dan perilakunya, sehingga pada teks kebijakan niscaya ditemukan bingkai tertentu.

Saat teks kebijakan dianggap sebagai wacana, maka seperti dikemukakan Fairclough (1989:22-23) berlaku hukum wacana di dalamnya. *Pertama*, Wacana membentuk dan dibentuk oleh masyarakat. *Kedua*, Wacana membantu membentuk dan mengubah pengetahuan beserta objek-objeknya, hubungan sosial, dan identitas sosial. *Ketiga*, Wacana dibentuk oleh hubungan kekuasaan dan terkait dengan ideologi. *Keempat*, pembentukan Wacana menandai adanya tarik ulur kekuasaan. Dari konsep Kebijakan sebagai wacana ini muncul beberapa konsekuensi. *Pertama*, setiap teks kebijakan secara bersamaan memiliki tiga fungsi, yaitu representasi, relasi, dan identitas. *Kedua*, ada proses diskursif saat teks kebijakan dikembangkan dan ditafsirkan. Praktik wacana meliputi cara-cara para perumus kebijakan memproduksi dan membingkai teks kebijakan. Hal ini berkaitan dengan perumus kebijakan itu sendiri selaku pribadi; sifat jaringan kerja perumus kebijakan dengan aktor lainnya, pola kerja institusi, seperti cara merumuskan masalah, menentukan solusi, memilih solusi, sampai menentukan isi dari kebijakan. *Ketiga*, wacana adalah praktik sosial atau 'praktik yang diatur' yang terjadi dalam konteks sosio historis tertentu. Oleh karena itu, organisasi dan institusi dalam setting apapun membentuk wacana dan sebaliknya. Praktik sosial-budaya menganalisis tiga hal yaitu ekonomi, politik (khususnya berkaitan dengan isu -isu kekuasaan dan ideologi) dan budaya (khususnya berkaitan dengan nilai dan identitas) yang juga mempengaruhi institusi media dan wacananya. Pembahasan praktik sosial budaya meliputi tiga level, yaitu: level situasional, institusional, dan sosial. Level situasional berkaitan dengan produksi dan konteks situasinya. Level institusional berkaitan dengan pengaruh institusi secara internal maupun eksternal. Level sosial berkaitan dengan situasi yang lebih makro, seperti sistem politik, sistem ekonomi, dan sistem budaya masyarakat secara keseluruhan.

Perspektif Analisis Wacana menegaskan bahwa pembuatan kebijakan, kegagalan terjadi ketika para pembuat kebijakan tidak berhasil mewujudkan "makna bersama" yang memungkinkan mereka mengatasi masalah yang mereka hadapi. Kebijakan Pendidikan Islam, dengan demikian, harus memuat "makna bersama" ini, makna yang relative sedikit bias pemihakan pada

nilai tertentu. Di dunia Islam, dari tradisi Fiqh, ‘makna bersama’ yang harus terdapat satu Produk Hukum adalah *maqashid al-syar’iyah*. Semua produk Hukum Agama dan Kebijakan Politik Islam dianggap benar dan Islami jika didasarkan pada *maqashid al-syar’iyah*.

Secara bahasa, “*maqshid*” (jamaknya *maqashid*) berarti tujuan, prinsip, maksud, dan akhir. “Maqashid” hukum Islam berarti tujuan di balik keputusan-keputusan atau hukum secara Islami. Dengan demikian *maqasid* dalam Hukum Islam bermakna tujuan atau sasaran di balik peraturan atau keputusan yang ada dalam Islam. Hukum yang dimaksud adalah syaria’at yang mengatur keseluruhan kehidupan umat Islam. Jadi, setiap hukum syariat tidaklah sekadar perintah larangan saja, melainkan memiliki maksud. Karena pembuat hukum syariat itu adalah Allah, maka setiap ketetapan Allah memiliki maksud.

Tradisi Keilmuan Islam menetapkan ada 5 maksud pada setiap ketentuan hukum Allah. Kelima hal itu adalah yakni *Hifdz al-Din* (menjaga agama), *Hifdz al-‘aql* (menjaga akal), *Hifdz al-nafs* (menjaga jiwa), *hifdz al-nasl* (menjaga keturunan), dan *hifdz al-mal* (menjaga harta). Kelima penjagaan (*Adh-dharuriyat al-khams*). Kelima hal ini adalah maksud Tuhan dalam setiap penetapan setiap perintah dan larangan.

Berdasarkan kelima aspek ini, kualitas suatu putusan dan pemikiran dinilai. Jika bersesuaian dengan lima hifdz ini, maka putusan dan pemikiran itu baik dan sesuai dengan syariat; jika tidak bersesuaian, maka putusan itu dinilai tidak baik. Kebijakan public atau kebijakan pendidikan, jika ingin menjadi bagian dari proses produksi hukum Islam, dapat menggunakan kelima kriteria ini. Dengan kata lain, dalam evaluasi kebijakan Publik/Pendidikan, kelima hal ini menjadi standard nilai.

*Maqasid al-shari’ah* adalah tujuan yang dikehendaki oleh pembuat hukum (*maqasid al-shari’*) dari larangan atau perintah yang ada dalam *nash* (Al-Qur’an-Sunnah). Siapa pembuat hukum yang dimaksud? *Maqashid al-syari’ah* merupakan gagasan dasar pada setiap ayat, dengan kata lain setiap ayat perintah dan larangan secara niscaya memiliki maksud. Paling tidak, bagi Ibn Asyur ada tiga cara untuk memahami maksud dan tujuan dari ayat Al-Qur’an. *Pertama*, ayat mengenai perintah dan larangan menyiratkan adanya maksud dari pembuat hukum. Al-Qur’an memiliki ayat-ayat yang tidak hanya deskriptif, melainkan banyak mengemukakan ayat-ayat perintah dan larangan. Setiap “perintah” pasti menghendaki terlaksananya isi “perintah” itu, maka konsekuensinya terlaksananya “perintah” merupakan tujuan *syar’i*. Larangan juga memiliki logika yang sama, setiap “larangan” menghendaki tidak dilakukannya apa yang dilarang. *Kedua*, *‘illat-‘illat* perintah dan larangan menunjukkan maksud pembuat hukum. Misalnya *illat* bagi nikah adalah untuk *kemaslahatan* keturunan, lalu *illat* jual adalah untuk kemaslahatan pemanfaatan barang yang dibeli. *Ketiga*, setiap hukum memiliki tujuan asli (*maqashid ashliyyati*) dan tujuan yang mengikuti (*maqashid tabi’ah*).

Tujuan-tujuan itu ada yang dinyatakan secara eksplisit dalam *nash*, ada yang tersirat, dan ada pula yang bisa diketahui dengan pengamatan dan penelitian secara seksama atas *nash* yang ada.

Pemikiran *maqasi al-syari'ah* lebih sering dikaitkan pemikiran fiqh dan diasingkan dari kajian Ilmu lain seperti Ushuludin dan pendidikan. Padahal ada beberapa tokoh ulama yang terkait dengan ilmu Ushuluddin yang menjadi peletak dasarnya, diantaranya Hakim Turmudzi (ulama Hadits dan tasawuf), al-Amiri (teolog dan Filsuf), dan al-Ghazali. Literatur Islam menunjukkan bahwa Hakim Turmuzi adalah orang yang dianggap pertama kali mengangkat isu tentang *'illat*, rahasia, dan hikmah dari hukum. Seperti dikemukakan dalam kitabnya *Al-Shalat wa Maqashidiha* dan *al-Hajj wa Asraruha*, Hakim Turmuzi mengemukakan cara memandang hukum dari maksud dan tujuannya. Setelah Hakim Turmudzi ini muncul al-Qaffal al-Kabir atau Abu Bakar al-Qaffal Al-Shashi (w.365H) melalui kitab *Mahasin al-Syara'I fi Furu' al-Shafi'iyun Kitab fi Maqashid al-Syari'ah*. Pada kitab ini ia menegaskan aspek-aspek kebajikan dan keindahan syariat Islam, saat itu ia menggunakan istilah *mahasin al-Syara'i*, belum *maqashid al-syari'ah*.

Kemudian hadirlah Abu Al-Hasan Al-Amiri (w.381), seorang filsuf dan ahli kalam yang menuliskan *maqashid* dalam kitab *al-'Ilam bi manaqib al-Islam*. Pada kitab ini ia menegaskan untuk membangun kehidupan individu dan social yang baik dipastikan adanya lima pilar yang harus ditegakkan, yang tanpanya kemaslahatan tidak akan pernah terealisasi. Lima hal itu adalah *mazjarah qatl al-nafs* (sanksi hukum untuk pembunuhan jiwa), *mazjarah akhdh al-mal* (sanksi hukum untuk pencurian harta), *mazjarah hatk al-satr* (sanksi hukum untuk membuka aib), *mazjarah thalib al-'ird* (sanksi hukum untuk perusakan atau pencelaan kehormatan), dan *mazjarah khal' al-baydhah* (sanksi hukum untuk pelepasan kehoramatan dan ketulusan). Lima poin inilah yang kemudian menjadi cikal bakal *al-dharuriyyat al-khams* dalam pemikiran al-Juwayni, al-Ghazali, dan sebagainya.

Imam al-Haramayn Abd al-Malik al-Juwayni, gurunya al-Ghazali, walaupun ia tidak secara khusus menulis tentang *maqashid*, memapankan dasar-dasar *maqashid al-syari'ah* dengan membagi kemaslahatan menjadi tiga tingkatan hierarkis, yakni *dharuriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*. Kajian al-Juwayni ini mendorong munculnya pemikir kemudian yang berpikir lebih sistematis, misalnya al-Ghazali, Ibn Rusyd, Abu Bakar ibn 'Arabi, Fakhr ad-Din al-Razi, Ibn Taymiyyah, dan sebagainya.

Al-Ghazali, melalui kitab *al-Musyasyfa fi ilm al-Ushul*, dianggap sebagai pengkaji *maqashid al-syari'ah* yang cukup luar biasa terutama karena ia menjabarkan aspek *dharuriyyat* menjadi *al-dharuriyyat al-khams*, yang tanpanya *mashlahah* dinyatakan tidak ada. Dialah yang pertama menjelaskan secara memadai urutan *hifdz al-Din*, *hifdz al-nafs*, *hifdz al-'aql*, *hifdz al-nasl*, dan *hifdz al-mal* sebagai hal-hal yang harus dilindungi dalam islam. Kemudian, al-'Amidi dalam Kitab *al-Ihkam fi Ushulu al-Ahkam* menguji susunan *al-*

*dharuriyyat al-khams*, dan mengubah susunannya dengan menempatkan posisi “*hifdz nasl* (menjaga keturunan)” di atas “*hifdz al-‘aql* (menjaga akal)”. Lalu Al- ‘Izz bin ‘Abd as-Salam (1986:143) dalam kitab *Qawa’id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam* menyatakan kaidah “setiap perbuatan yang berhenti dari upaya mewujudkan tujuannya adalah batil” (*kullu tasharruf taqa’ada ‘an tashhil maqashidihi fa huwa bathil*), inilah yang menjadi landasan konseptual kajian *maqashid al-syari’ah*.

Barulah setelah itu muncul al-Syatibi (w. 790 H/1388M) dalam kitabnya *al-I’tisham* dan *al-Muwafaqat fi Ushulu al-Syari’ah*. Al-Syatibi membahas *maqashid al-syari’ah* secara komprehensif, sehingga ia dikaitkan dengan teori ini. Al-Syatibi menyatakan bahwa derajat ijtihad hanya bisa diperoleh oleh orang-orang yang memiliki dua karakter. *Pertama*, orang yang memahami *maqashid al-syari’ah* secara sempurna, dan *kedua*, melaksanakan proses *istinbath* hukum islam dengan mendasarkan pada pemahamannya atas *maqashid al-syari’ah* itu sendiri, yakni kemaslahatan.

Standar kemaslahatan itu terwujud dengan terealisasinya tiga kebutuhan pokok; *primer* (*daruriyyah, necessity*), *skunder* (*hajiyah, need*), dan *tersier* (*tahsiniiyyah, luxuries*). *Darûriyât* artinya harus ada demi kemaslahatan hamba Allah. Jika kemaslahatan yang bersifat *dzarûriyah* itu tidak terpelihara, maka kedamaian dunia dan akhirat tidak akan terwujud. Kebutuhan primer (*adh-dharuriyyah*) terwujud jika ada jaminan terhadap kelanggengan lima hal pokok (*mabadi’ al-khoms, ushul-khoms, adh-dharuriyyat al-khoms*), yakni *hifdzu al-diin* (menjaga agama), *hifdzu al-nafs* (menjaga jiwa), *hifdzu al-maal* (menjaga harta), *hifdzu al-aql* (menjaga akal), *hifdzu al-nasl* (menjaga keturunan) dan *hifdzu al-syarf* (menjaga kehormatan). Menurut as-Syatibi, masing-masing tingkatan melayani dan melindungi level di bawahnya dan begitu seterusnya sehingga pada setiap tingkatan memiliki hubungan yang erat. Terpenuhinya kelima kebutuhan ini adalah *maqasid al-syari’ah* yang sesungguhnya. Al-Syatibi menuliskan bahwa yang menentukan *masalahah* adalah *shari’* (sang pembuat hukum, yakni Allah). Sementara maksud dari *Hâjiyât* adalah kebutuhan untuk menghilangkan kesempitan, seperti *rukhsah* (keringanan) untuk tidak berpuasa bagi orang sakit. *Tahsinât* berarti keburuhan untuk kebaikan kehidupan dan menghindarkan keburukan, seperti akhlak yang mulia, dan menutup aurat.

Pemikiran *maqashid syari’ah* ini mendapatkan pengembangan dari banyak pemikir Islam, di antaranya oleh pemikir Muslim Kontemporer Jasser Auda (2007). Ia mengemukakan kritik bahwa *maqashid al-syariah* klasik bersifat individual yakni *protection* (perlindungan) dan *perservation* (*pelestarian*). Jika bersifat individual, maka standard nilai hukum ini tak bisa dilibatkan dengan persoalan kontemporer. Dalam hal, sifat individual *maqashid* yang hanya melindungi dan melestarikan tidak bisa digunakan untuk mengevaluasi kebijakan publik. Untuk itu Jasser Auda mendorong

*maqashid* lebih bersifat universal, kemasyarakatan dan kemanusiaan (hak asasi manusia dan kebebasan).

Jasser Auda pemikir syari'ah kontemporer mengajukan pembagian ruang lingkup *maqashid*:

1. *General maqashid* yaitu *maqashid* yang ditujukan pada keseluruhan hukum Islam termasuk di dalamnya *dzaruriyat* dan *hajiyyat* (ditambah keadilan dan fasilitasi sebagai tujuan baru);
2. *Partial maqashid* yaitu *maqashid* yang ditujukan pada keputusan tertentu, seperti tujuan untuk menemukan kebenaran dalam mencari sejumlah saksi dalam kasus pengadilan tertentu, tujuan untuk mengurangi kesulitan dalam membiarkan orang yang sakit untuk berbuka puasa, dan tujuan untuk memberi makan orang miskin dalam hal melarang orang-orang Muslim untuk menyimpan daging selama hari-hari raya Idul adha.
3. *Spesific maqashid* yaitu *maqashid* yang ditujukan pada bagian tertentu dari hukum Islam, misalnya kesejahteraan anak dalam keluarga, pencegahan kriminal dalam hukum pidana, pencegahan monopoli dalam hukum transaksi keuangan.

Setelah itu, Jasser Auda melakukan reorientasi *maqashid al-syari'ah* klasik menuju *maqashid al-syari'ah* kontemporer. Apa yang semula bersifat "protection" (perlindungan) dan "preservation" (pelestarian) menuju *maqashid al-syari'ah* yang bersifat "development" (pengembangan) dan "right" (kebebasan). Perubahan orientasi ini dapat digambarkan pada bagan berikut:



Gambar 1 Reorientasi *Maqashid* Klasik menuju *Maqashid* Kontemporer

Berdasarkan gambar di atas dapat dilihat pengembangan *maqashid* klasik yang dilakukan oleh Jasser Auda menuju *maqashid* kontemporer. Jika *maqashid* klasik lebih bersifat usaha pencegahan, maka *maqashid* kontemporer Jasser Auda lebih bersifat pengembangan dan pemberian perlindungan terhadap hak asasi manusia. Kemudian jika *maqashid* klasik lebih bersifat individual maka *maqashid* kontemporer ini lebih mengedepankan aspek sosial kemasyarakatan.

Perluasan *maqashid* yang lebih meluas ini memungkinkan untuk dijadikan inti nilai dan “makna bersama” dari kebijakan public/pendidikan yang islami/syar’i. Kebijakan Pendidikan atau Kebijakan Publik harus menjadi bagian dari penilaian Hukum Islam. Karena, seperti dikemukakan Jasser Auda, hukum Islam merupakan kemudi yang menjadi penggerak masyarakat yang adil, berdaya cipta, berkembang, manusiawi, spiritual, bersih, kohesif, ramah, dan sangat demokratis. Dengan demikian, penyertaan prinsip hukum Islam dalam kebijakan public akan mengemudikan kebijakan publik seperti Kebijakan Pendidikan Islam ke arah kemaslahatan. Dari sini dapat dibuat sejumlah prinsip dasar penilaian mengenai islami atau tidak Islam suatu kebijakan publik/pendidikan.

Tujuan dari kebijakan Pendidikan Islam dalam hal ini adalah *protection*” (perlindungan), *preservation*” (pelestarian), *development*” (pengembangan) dan *right*” (kebebasan) terhadap lima aspek kebutuhan manusia: keyakinan, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kebijakan pendidikan juga harus memuat keempat aktivitas utama (yang memuat adalah *protection*”, *preservation*”, *development*” dan *right*”) terhadap lima kebutuhan manusia. *Ta’lim* yang Islami adalah *ta’lim* yang pertama-tama memberikan perlindungan dan pelestarian lima hal yang menjadi kebutuhan dasar manusia. Kemudian, setelah itu *ta’lim* Islami mendorong pengembangan dan kebebasan orang per orang dalam memenuhi lima kebutuhan dasarnya.

Kebijakan pendidikan Islam /publik yang berbasis *maqâshid al-syarî’ah* memiliki agenda sebagai berikut: *Pertama*, memelihara kehidupan (*hifzh al-nafs*), yang berarti menjaga kelestarian umat dari ancaman yang datang baik dari dalam ataupun luar negeri. *Kedua*, menjaga akal (*hifzh al-’aql*), berarti pendidikan harus menggalakkan rasionalitas, pendidikan, dan memerangi kebodohan. *Ketiga*, menjaga agama (*hifzh al- dîn*): memberi kebebasan pendidikan beragama kepada pemeluk agama untuk meyakini dan melaksanakan ajaran agamanya. *Keempat*, menjaga kehormatan (*hifzh al-’irdl*), menjaga harga diri umat dan negara melalui pendidikan baik dari penajahan maupun tekanan pihak luar. *Kelima*, menjaga harta (*hifzh al-mâl*), melindungi sumber daya alam negara dan memanfaatkannya demi kepentingan pendidikan. Prinsip-prinsip *maqashid al-Syari’ah* ini dapat dijadikan pendekatan dalam menyusun dan menganalisis Kebijakan Publik dan atau kebijakan pendidikan.

Khusus untuk Kebijakan Pendidikan Islam, perumus kebijakan buka hanya pemerintah namun pemegang otoritas keagamaan. Karena itu pelibatan pemegang otoritas keagamaan, dalam penyusunan kebijakan pendidikan, mutlak diperlukan. Kebijakan Pendidikan pada konteks ini mendapatkan perluasan definisi menjadi *whatever authority choose to do or not to do*.

## D. Penutup

Ilmu Kebijakan Pendidikan Islam merupakan ilmu baru dalam Ilmu Pendidikan Islam yang harus terus dikembangkan. Kehadiran Ilmu ini memberikan kesadaran baru bahwa praktek pendidikan harus memikirkan otoritas dan pemerintah sebagai perumus aturan dan ideology pendidikan Islam. Pengabaian Ilmu Pendidikan Islam sama dengan pengabaian terhadap masuknya nilai lain atau ideology lain dalam system pendidikan Islam. Padahal pendidikan Islam telah berkembang sebagai aspirasi otoritas keulamaan dan tanggung jawab ummat Islam, bukan sebagai kebijakan dan kepentingan pemerintah. Untuk itulah dibutuhkan model pendekatan Kebijakan Pendidikan Islam berdasarkan teori Islam seperti *maqashid Syar'iyah*.

Melalui *Maqashid Syar'iyah* ini dapat terumus kebijakan yang menghasilkan "makna bersama" yang tidak diskriminatif. Selama ini, kebijakan pendidikan Islam di Indonesia masih gagal merumuskan makna bersama dalam kerangka *maqashid syar'iyah* ini, misalnya dapat dikatakan *bahwa* menjadikan agama hanya sebagai sisipan dan kelas dalam Sistem Pendidikan Nasional menunjukkan pengingkaran terhadap *hifdz al-din*, *hifdz al-Aql*, *Hifd al-Nafs*, dan *Hifdz al-Nasl*. RUU Sisdiknas 2022 dapat dianalisis dengan pendekatan ini, seraya akan menghasilkan Kebijakan yang memberikan kesetaraan pendidikan Islam dalam Sistem Pendidikan Nasional.

## E. Daftar Pustaka

- Ahmad Baso, (2012), *Pesantren Studies 2a: Kosmopolitanisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial*. Jakarta: Pustaka Afid.
- Al 'Izz bin Abdiul Al-Salam, (1986), *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Vol. 2, Al-Kulliyat al-Azhariyah, Beirut.
- Easton, (1965), *A Systems Analysis of Political Life*, New York, John Wiley & Sons, Inc.
- Easton, (1965), *Systems Analysis*, New York, Alfred.
- Geertz, Clifford, (1971), *Islam Observed Religious Development in Marocco and Indonesia*. United States of America: Phoenix Edition.
- Harry J. Benda, (1985), *Bulan Sabit dan Matahari Terbit Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*. (Terjemahan Daniel Dhakidae). Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya.

- Ibn Asyur, (tt.) *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah.*, Tp.
- Ismail Fajrie Al-Attas, (2021), *What Is Religious Authority? Cultivating Islamic Communities in Indonesi*, Princeton University Press.
- Ismail Fajrie Al-Attas (2022), *Sejarah Hubungan Habaib dan Nahdlatul Ulama (NU)*, Tebuireng: Journal of Islamic Studies and Society Vol. 2, No.2, 2022
- Jasser Auda, (2007), *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (digital book), London: the International Institut of Islamic Thought.
- Kafrawi, H., (1978), *Pembaharuan Sistim Pendidikan Pondok Pesantren sebagai Usaha Peningkatan Prestasi Kerja dan Pembinaan Kesatuan Bangsa*.Jakarta: Cemara Indah.
- Maurice Kogan, (1975), *Educational Policy making: A Study of Interest Groups and Parliamen*, Routledge, London.
- Nancy K. Florida, (2020), *Jawa-Islam di Masa Kolonial, Suluk, Santri, dan Pujangga Jawa*, Buku Langgar, Yogyakarta.
- Putuhena, M. Shaleh. (2007), *Historiografi Haji Indonesia*.Yogyakarta: LKiS.
- Paul A. Sabatier, (1988), *An Advocacy Coalition Framework of Policy Change and the Role of Policy-Oriented Learning Therein*, Vol. 21, No. 2/3, Policy Change and Policy-Oriented Learning: Exploring an Advocacy Coalition Framework.
- Peter A. Hall, Policy Paradigms, (1993), *Social Learning, and the State: The Case of Economic Policymaking in Britain*, Comparative Politics, Vol. 25, No. 3 (Apr., 1993).
- Rein, M and D. A. Schön (1993), 'Reframing policy discourse', in F. Fischer and J. Forester (eds.), *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*, Durham, NC: Duke University Press.
- Saifudin Zuhri, (2001), *Guruku Orang-orang dari Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.
- Steebrink, Karel A, (1996), *Pesantren Madrasah Sekolah Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*. terjemahan Karel A. Steenbrink dan Abdurrahman. Jakarta: LP3ES.
- Thomas R Dye, (2014). *Understanding Public Policy*, Fourth edition, Pearson Education Limited 2014, Edinburg Gate, England.
- Tilaar, H.A.R. (2000), *Paradigma Baru Pendidikan Nasional*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- Tjandrasasmita, Uka, (2009), *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.



## Bagian 9

# SOSIOLOGI DAKWAH DAN MASYARAKAT DYSTOPIA DI ERA METVERSE

**Oleh:**

**Prof. Dr. H. Ahmad Sarbini, M.Ag., MMC.**

Guru Besar Ilmu Sosiologi Dakwah Fakultas Dakwah dan Komunikasi  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung, (ahmadsabini@uinsgd.ac.id)

### *Abstract*

*This study uses a da'wah sociological analysis. The sociology of da'wah is a combined development of sociology and da'wah studies. The purpose of using da'wah sociological analysis is to reveal a variety of social phenomena in the metaverse era, such as the construction of social interactions, social change, and distopian society model. This study uses a critical method to uncover, explain, and criticize social conditions of the so-called distopian society in the metaverse era with various consequences of a complex social world. The results of this study would change human consciousness and minimize adverse social impacts brought about by the symptoms of technological disruption in the metaverse era by strengthening the orientation of da'wah movement. Likewise, the results of this study are expected to be an academic reference in making da'wah policies in the metaverse era. The results of the study conclude about historical traces of the metaverse discourse development, the influence of technological schemes that build social interaction, the character of distopian society as a da'wah problem, and da'wah orientation in face of social change in the metaverse era.*

Keywords: Metaverse, Dystopia, Sociology of Da'wah.

### Abstrak

Kajian ini menggunakan analisis sosiologi dakwah. Sosiologi dakwah merupakan pengembangan ilmu dari kombinasi teori sosiologi dan dakwah. Penggunaan analisis sosiologi dakwah diharapkan dapat mengungkap gejala-gejala sosial yang muncul di era metaverse, seperti konstruksi interaksi sosial, perubahan sosial dan model masyarakat distopia. Penelaahan ini menggunakan metode kritis. Metode yang bertujuan untuk mengungkapkan, menjelaskan dan mengkritisi narasi-narasi tentang kondisi sosial yang terjadi pada masyarakat distopia dalam era metaverse. Juga untuk memahami dan menjelaskan berbagai konsekuensinya terhadap dunia sosial yang kompleks di era metaverse, baik yang diinformasikan secara struktural maupun kultural melalui media-media teknologi. Hasil dari kajian ini diharapkan dapat mengubah kesadaran manusia dan meminimalisir konsekuensi sosial yang merugikan akibat gejala disrupsi teknologi di era metaverse dengan menguatkan kembali orientasi gerakan dakwah. Selain itu hasil kajian ini diharapkan dapat menjadi rujukan akademik dalam membuat kebijakan dakwah di era metaverse. Simpulan dari kajian ini telah menunjukkan jejak sejarah perkembangan pemakaian istilah metaverse, pengaruh skema teknologi yang telah menkonstruksi interaksi sosial, karakter masyarakat distopia sebagai problem dakwah, dan orientasi dakwah yang perlu didesain dalam menghadapi perubahan sosial di era metaverse.

Kata kunci: Metaverse, Distopia, Sosiologi Dakwah.

## A. Pendahuluan

Dalam sejarahnya, masyarakat selalu diberi definisi dan simbol yang berbeda pada setiap tahap (era) perkembangannya. Hingga akhir dasawarsa ini misalnya setidaknya dikenal ada 5 tahap perkembangan masyarakat, yakni: Era *Society* 1.0, Era *Society* 2.0, Era *Society* 3.0, Era *Society* 4.0, dan Era *Society* 5.0.

Masyarakat Era *Society* 1.0, didefinisikan sebagai kelompok orang yang berburu dan berkumpul hidup berdampingan secara harmonis dengan alam. Pada era ini manusia hidup berpindah-pindah dan sangat menggantungkan hidupnya kepada kekuatan alam. Masyarakat Era *Society* 2.0 didefinisikan sebagai kelompok orang yang hidup berbasis pada budidaya pertanian. Di era ini manusia mulai menetap dan membangun sarana dan prasarana kehidupan secara lebih kompleks. Masyarakat Era *Society* 3.0 didefinisikan sebagai kelompok orang yang mulai mempromosikan industri dan mulai membangun media-media produksi secara massif guna memenuhi kebutuhan manusia yang terus meningkat. Masyarakat Era *Society* 4.0 didefinisikan

sebagai masyarakat informasi yang mengalami proses transformasi dari industri konvensional ke era industri berbasis teknologi digital dan internet. Hubungan sosial pada masyarakat era ini secara menonjol ditandai model-model interaksi yang memanfaatkan *internet of things*, *big data*, *artificial intelligence*, *cloud computing*, dan *additive manufacturing*. Sementara masyarakat Era *Society* 5.0 didefinisikan sebagai masyarakat yang berusaha menciptakan model-model hubungan sosial untuk kembali berpusat pada manusia (Fukuhama, 2018).

Masyarakat Era *Society* 5.0 sesungguhnya merupakan pengembangan gagasan yang sengaja dimunculkan sebagai resolusi atas dampak negatif yang timbul dari model-model hubungan sosial yang serba digital pada masyarakat Era *Society* 4.0. Sebab dengan inovasi teknologi yang dipadukan dengan kecanggihan internet, di satu sisi revolusi industri yang terjadi pada Era *Society* 4.0 diakui telah banyak memberikan manfaat kepada masyarakat: komunikasi yang cepat dan *real time*, akses informasi tanpa batas, peluang yang terbuka untuk pengembangan model-model bisnis baru dengan menggunakan platform digital, dan lain-lain, sehingga masyarakat benar-benar merasakan setiap pekerjaan yang mereka miliki dapat dilakukan dengan lebih baik, cepat, efektif, dan efisien. Namun di sisi lain, model-model hubungan sosial yang serba digital pada Era *Society* 4.0 ternyata telah “merampas” kesempatan (hak) manusia untuk secara inten berinteraksi langsung secara fisik dengan sesamanya. Sementara, dalam teori ilmu sosial, interaksi secara fisik ini menjadi salah satu syarat utama terjadinya hubungan sosial yang dinamis dan harmonis dalam kehidupan masyarakat. Berkurangnya sentuhan atau interaksi secara fisik, kualitas kepekaan sosial akan terus menurun, kohesitas dan solidaritas sosial akan memudar, dan pada gilirannya akan menimbulkan ketegangan-ketegangan dalam kehidupan di masyarakat.

Selain itu, massifnya penggunaan teknologi canggih dalam berbagai sektor kehidupan manusia, khususnya pada sektor industri telah mengurangi keterlibatan atau bahkan menggantikan peran manusia di dalamnya. Situasi ini jelas akan menimbulkan masalah sosial yang serius dimana manusia akan mudah kehilangan pekerjaan dan sulit mendapatkan akses pada sektor-sektor industri karena perannya sudah tergantikan oleh mesin. Era *Society* 5.0 digagas disamping untuk mengatasi dampak negatif dari massifnya penggunaan teknologi pada Era *Society* 4.0, juga sebagai upaya untuk menciptakan suatu kehidupan sosial yang berkualitas dengan dukungan kecanggihan teknologi sambil tetap mempertahankan dan menghargai nilai-nilai kemanusiaan yang tinggi.

Dalal Mulhis Estetia (2010), misalnya, menulis: Penemuan-penemuan teknologi komunikasi telah menyebabkan hubungan antarbangsa semakin erat. Hal itu telah pula memicu serangkaian perubahan sosial di tengah masyarakat sebagai akibat langsung dari keamatan komunikasi dan situasi

saling terkoneksi. Atas dasar itu, tidaklah mungkin suatu masyarakat mengisolasi diri dari masyarakat lain. Akibatnya, perubahan apapun yang terjadi di suatu masyarakat akan menimbulkan pengaruh dan dampak terhadap masyarakat lain.

Gagasan pemaduan pengembangan masyarakat industri pada Era *Society* 4.0 dan Era *Society* 5.0 telah menjadi diskursus penting di kalangan para ilmuwan dunia. Malah akhir-akhir ini, sebagai konsekuensi dari diskursus pengembangan masyarakat Era *Society* 4.0 dan Era *Society* 5.0, telah memunculkan kembali gagasan konsep pengembangan masyarakat Era Metaverse, yang ide awalnya telah muncul belasan tahun yang lalu. Konsep ini kembali dikembangkan untuk mencoba penciptaan suatu teknologi yang mampu mengkoneksikan cara komunikasi manusia dan interaksi sosial melampaui batas-batas ruang dan waktu. Era metaverse dipandang sebagai tren baru budaya interaksi sosial dalam dunia kehidupan yang berbasis pemanfaatan teknologi.

Istilah Metaverse (Yunani) terdiri atas dua kata, berasal dari kata *meta*, yang berarti *melampaui* dan *verse*, yang berarti *alam semesta* (Neal Stephenson, 1992). Metaverse dapat diartikan sebagai dunia nyata yang diciptakan melalui konvergensi antara dunia virtual dengan dunia realitas. Melalui konvergensi, dunia virtual berinteraksi dengan dunia nyata pada tingkat yang sepenuhnya baru. Dalam konteks perkembangan teknologi informasi, metaverse merupakan langkah evolusioner berikutnya setelah munculnya internet dan media sosial.

Metaverse tidak hanya mengubah cara seseorang terhubung ke internet, tetapi juga apa yang disambungkannya ke internet. Dengan menggunakan instrumen teknologi, manusia dapat masuk ke dalam dunia virtual dan melakukan aktivitas di dalamnya layaknya di dunia nyata. Metaverse adalah suatu dunia rekaan (virtual) kreasi manusia yang di dalamnya manusia dapat beraktivitas seperti di dunia nyata dengan dukungan teknologi dan fasilitas yang jauh lebih canggih yang diciptakan manusia. Di era metaverse, batas antara dunia nyata dan dunia maya menjadi tipis dan kabur, sehingga boleh jadi karena demikian merasa nyamannya berselancar di dunia virtual seseorang bisa saja lupa bahwa sesungguhnya ia sedang berada di dunia maya (Fakhrudin, 2021).

Dalam analisis sosial, kemunculan era metaverse ini, di satu sisi merupakan kemajuan dari inovasi teknologi, tetapi di sisi lain model hubungan sosial di era metaverse sangat potensial melahirkan masyarakat *dystopia* (distopia). Distopia adalah gambaran suatu keadaan atau kelompok masyarakat yang memiliki kualitas hidup yang sangat buruk, suatu komunitas atau masyarakat yang tidak diinginkan, tidak didambakan, atau terkesan menakutkan. *Dystopia* juga ditunjukkan untuk menyebut suatu komunitas (masyarakat) fiksi atau imajinatif yang tercerabut dari dunia nyata. Istilah *dystopia* sendiri berasal dari istilah *utopia*, yang pada awalnya diciptakan

oleh Thomas More. *Utopia* berasal dari kata Yunani *ou* (tiada) dan *topos* (tempat). Pada abad ke-17, istilah ini mulai diterapkan untuk menyebut tempat ataupun masyarakat yang dianggap baik, sempurna atau ideal. *Dystopia* diciptakan sebagai antonim dari makna *utopia*, yang dimaksudkan sebagai tempat atau masyarakat yang buruk (Wikipedia, 2021).

Jadi, dibalik kecanggihan yang dilahirkan dari konsep metaverse, di dalamnya banyak menyimpan misteri kehidupan yang serba *absurd*. Tidak seperti pada dunia nyata, dalam dunia virtual perilaku baik dan jahat menjadi tidak bermakna, nilai-nilai moral, hukum, dan agama tidak berlaku. Karena manusia hidup dalam dunia khayalan, maka segala sesuatunya menjadi sangat buruk, tidak menyenangkan, semua orang tidak bahagia dan ketakutan (Fanani, 2021). Terjadinya situasi psikologis seperti ini sangat logis, karena pengertian metaverse itu sendiri adalah tempat yang membuat ketagihan, penuh kekerasan, tidak memiliki kepastian, dan memungkinkan timbulnya dorongan terburuk pada diri seseorang dalam menjalankan kehidupan (Brian Mercant, 2021).

Dalam konteks inilah, analisis sosial dengan menggunakan pendekatan sosiologi dakwah menjadi hal yang amat penting. Di satu sisi dapat mempertajam kemampuan membaca gambaran (peta) kehidupan sosial di era metaverse berikut kemampuan mendiagnosa dampak sosial yang ditimbulkannya. Di sisi lain, secara lebih jauh juga untuk mendesain konsep-konsep strategis dalam upaya melakukan penetrasi pesan-pesan yang sarat dengan kandungan nilai-nilai moral keagamaan (Islam) dalam kehidupan dunia virtual di era metaverse.

Selanjutnya, kajian ini akan berfokus pada penelaahan sosiologi dakwah terhadap kelahiran model masyarakat distopia yang muncul dari dampak adanya pengembangan teknologi di era metaverse. Metode telaah yang digunakan adalah penelitian kritis. Metode yang berupaya untuk mengungkapkan, menjelaskan dan juga mengkritisi narasi-narasi yang terkait dengan era metaverse dan dampaknya terhadap kehidupan sosial. Penelitian kritis berupaya menyelidiki narasi-narasi yang terkait dengan fokus kajian yang dilakukan dengan tujuan untuk memahami dan menjelaskan berbagai konsekuensi terhadap dunia sosial yang kompleks, baik yang diinformasikan secara struktural ataupun kultural melalui beragam media teknologi informasi. Tujuan pokok dari pendekatan kritis ini adalah untuk menggugah atau “mengubah” kesadaran manusia dan meminimalisir konsekuensi-konsekuensi sosial yang merugikan (Dubravka, 2007).

Penelitian kritis selalu berusaha mencapai perubahan sosial emansipatoris dengan menjelaskan tatanan sosial sedemikian rupa sehingga menjadi penghubung (saluran) yang mengarahkan terjadinya transformasi pada tatanan sosial tersebut. Karenanya, kajian kritis tentang sosiologi dakwah dan masyarakat distopia di era metaverse ini diharapkan menjadi saluran dalam memberikan argumentasi kepada beragam kelompok sosial

(masyarakat) yang terkait dengan isu-isu sosial di era metaverse. Selain pendekatan kritis, dalam pencarian data penelaahan, kajian ini menggunakan juga metode etnografi virtual. Metode yang didasarkan atas pengkajian terhadap informasi yang berkembang di internet tentang masyarakat distopia di era metaverse (Fay, 1987).

Etnografi virtual digunakan untuk menganalisis interpretasi dan reinterpretasi data dalam ruang internet sebagai sebuah cara sekaligus medium dalam mengamati kehidupan sosial yang terjadi di dunia virtual (Hine, 2001). Selain itu, metode etnografi virtual juga digunakan sebagai upaya menganalisis bagaimana interaksi individu serta kelompok sosial dalam memahami realitas kehidupan virtual (Rob Shield, 2003).

## B. Hasil Kajian dan Pembahasan

### 1. Sosiologi Dakwah dan Perubahan Sosial di Era Metaverse

Revolusi teknologi terus berkembang dengan kecepatan yang sangat tinggi. Hal ini telah memicu masyarakat untuk terus beradaptasi dan mengikuti kemajuan-kemajuan perkembangan teknologi terbaru. Bukan hanya beradaptasi dengan instrumen teknologi yang sudah dikenal sehari-hari seperti iPad, jam tangan pintar, pelacak kebugaran, *earphone* nirkabel sejati, media sosial, dan lain-lain, tapi juga kehidupan masyarakat dipacu untuk beradaptasi dengan instrumen teknologi terbaru di era metaverse yang menawarkan secara massif berbagai pengalaman sosial yang berbasis dunia *virtual reality*. Terlebih model hubungan sosial melalui dunia *virtual reality* ini disebut-sebut (diprediksi) akan mendominasi kehidupan sehari-hari masyarakat ke depan.

Hal ini antara lain seperti digambarkan oleh Charlotte Edwards, istilah metaverse kembali menjadi perbincangan hangat publik ketika CEO Facebook, Mark Zuckerberg, menjelaskan visinya untuk masa depan raksasa media sosial dan akan memformalkan fokus perusahaan pada metaverse. Zuckerberg dalam presentasinya di konferensi tahunan perusahaan Connect telah mengumumkan bahwa perusahaan tersebut mengubah citranya menjadi “*Meta*” dan memerinci bagaimana perusahaannya bertujuan untuk membangun versi baru internet. Metaverse dalam bayangan Mark Zuckerberg, adalah konstruksi interaksi sosial dimana orang-orang akan merasakan pengalaman dunia virtual mendekati dunia nyata. Metaverse menurut Zuckerberg merupakan tempat di mana manusia berada di dalam internet dan bukan hanya sekadar melihat tetapi terasa lebih dekat dengan dunia nyata melalui pengalaman dunia digital. Zuckerberg bahkan berambisi bahwa ciptaan metaverse versinya merupakan evolusi berikutnya dari konektivitas digital, dimana semua hal mulai bersatu dengan mulus. Metaverse dianggapnya sebagai sebuah semesta kedua yang dapat membuat

hidup manusia di ruang virtual persis dengan kehidupan fisik yang nyata. Menanggapi gagasan metaverse Zuckerberg, direktur *firma konsultan Future Today Institute*, Melanie Subin, mengatakan bahwa sebagian besar orang pada tahun 2030 akan menghabiskan sebagian besar waktunya di dunia *metaverse* (Charlotte Edwards, 2022).

Menurut Preeti Vasishta (2021), perkembangan teknologi di era metaverse ini akan terus melanjutkan transformasinya dan melahirkan dampak sosial yang mempengaruhi kehidupan individu dan masyarakat pada berbagai tingkatannya. Misalnya, dalam lima tahun ke depan, pemilik Facebook (Mark Zuckerberg) memiliki rencana untuk menciptakan instrumen teknologi baru di era metaverse berupa internet 3D yang menghubungkan dunia digital tempat orang dapat berkumpul dalam platform realitas virtual. Pembaruan instrumen teknologi ini dipercaya para ahli bahwa dalam kurun waktu yang tidak lama, yakni pada awal tahun 2025, perubahan besar akan segera terjadi pada kehidupan sosial dimana masyarakat akan lebih didorong oleh teknologi dalam menciptakan tantangan yang lebih besar terkait dengan isu-isu sosial, seperti ketidaksetaraan, demokrasi, ikatan keluarga, persaudaraan sosial, otoritarianisme, miss-informasi, model komunikasi, dan interaksi sosial.

Lanjut Preeti (2021), untuk memahami dan mengantisipasi dampak yang ditimbulkan dari perubahan besar ini diperlukan analisis sosiologis. Terutama tentang isu-isu yang berkembang pada media sosial dan dunia *virtual reality* yang menyangkut perubahan-perubahan sosial dalam kehidupan masyarakat yang terjadi akibat penggunaan instrumen teknologi baru pada dunia virtual. Hasil Analisis sosiologis ini dapat menjadi rekomendasi yang dihadirkan untuk membuat kebijakan sosial yang berkaitan dengan cara mengatasi tantangan-tantangan sosial yang mungkin muncul pada tahun-tahun mendatang.

Secara spesifik, dalam konteks sosiologi dakwah, perkembangan teknologi yang semakin canggih di era metaverse juga akan mempengaruhi masyarakat *mad'u* sebagai sasaran dakwah. Eksistensi dakwah akan mengalami aksentuasi yang semakin menantang, baik aktivitas maupun pengembangan keilmuannya yang disebabkan terjadinya perubahan situasi sosial akibat disrupsi teknologi. Termasuk tantangan untuk terus mampu beradaptasi dengan perkembangan teknologi. Kemampuan para pemangku dakwah beradaptasi dengan perkembangan teknologi, pada gilirannya, akan mampu memanfaatkan kecanggihan teknologi sebagai media dakwah yang efektif, malah ia akan menjadi salah satu faktor penentu (*trendsetter*) keberhasilan dakwah di era metaverse (Yudi Latif, 2011).

Dengan demikian, sosiologi dakwah sebagai disiplin pengembangan ilmu dakwah yang mengkaji beragam teori sosial Islam tentang dakwah dan mengkaji perilaku dan kehidupan bersama manusia dalam perspektif dakwah dapat menjadi landasan analisis sosial yang kuat dan akurat

dalam memahami fenomena perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat *mad'u*, sekaligus menawarkan solusi tindakan dakwah yang tepat di tengah problematika sosial yang dihadapi masyarakat *mad'u* di era metaverse (Ahmad Sarbini, 2021).

## 2. Konstruksi Interaksi Sosial di Era Metaverse

Metaverse merupakan sebuah ide yang dibangun untuk mempertemukan model komunikasi dan interaksi sosial dalam ruang-ruang virtual. Konsep metaverse ini merupakan sebuah langkah pengembangan dari teknologi yang sudah ada sebelumnya. *Metaverse* adalah era komunikasi yang menjadikan teknologi virtual sebagai rumah raksasa, yang didalamnya menunjukkan adanya konstruksi interaksi sosial yang bersifat lentur dan aktif, akan tetapi sangat rapuh dan memilukan (Carroll Lewis, 2010).

Metaverse digambarkan semacam internet digital yang diperbaharui menjadi manifestasi realitas sosial bersifat aktual, tetapi berbasis virtual. Metaverse merupakan jaringan luas dari dunia virtual tiga dimensi (3D) yang bekerja secara real time, persisten dan mendukung kesinambungan objek, identitas, sejarah, model pembayaran dan hak yang sama dari semua pengguna. Dunia metaverse ini dialami secara serempak dengan jumlah pengguna yang tidak terbatas. Era kehidupan metaverse telah menempatkan semua orang di dalam versi internet virtual tanpa batas akhir. Artinya, konstruksi interaksi sosial orang-orang akan terus-menerus berada di dalam akses-akses ruang internet dengan miliaran komputer yang saling terkoneksi di antara mereka secara *real-time* (Matthew Ball, 2021).

Berdasar hasil kajian akademik yang dilakukan tahun 2006-2007, diprediksi terdapat empat skenario besar yang mungkin terjadi pada era metaverse, yakni: *Augmented Reality*, *Lifelogging*, *Virtual Worlds*, dan *Mirror Worlds*.

*Pertama*, *Augmented Reality*, diartikan sebagai teknologi *imersif* (melingkupi) yang bisa melacak berbagai posisi pengguna secara otomatis. Teknologi ini berfungsi untuk membantu pengguna dalam mendapatkan informasi mengenai suatu tempat atau suatu benda secara instan. *Kedua*, *Lifelogging* disebutkan sebagai penggunaan teknologi AR (*Augmented Reality*) yang fokus pada sisi komunikasi, memori, dan observasi dari pengguna yang memungkinkan dapat merekam segala sesuatu yang terjadi secara 3D. *Ketiga*, *Virtual Worlds* merupakan bagian dari sistem yang mengadopsi berbagai elemen sosial dan ekonomi masyarakat yang hidup di dunia nyata ke dunia virtual. *Keempat*, *Mirror Worlds* merupakan teknologi yang menampilkan gambaran bumi dilengkapi dengan informasi detail yang terkait dengan tempat-tempat yang ditampilkan (Ellavie Ichlasa Amalia, 2021).

Jejak istilah metaverse yang diuraikan di atas merupakan perkembangan secara evolusi tentang makna, nilai, ide, konsep, dan gagasan di era

metaverse yang terkait dengan eksistensi manusia beserta kehidupan sosialnya. Perkembangan metaverse ini secara tidak langsung telah menjadi stimulus terhadap terjadinya perubahan perilaku manusia dalam melakukan interaksi sosial. Ide, gagasan, konsep, nilai-nilai bahkan norma-norma yang dikembangkan di era metaverse telah menjadi stimulus bagi banyak orang untuk melakukan perubahan dalam melakukan interaksi sosial di antara mereka. Perubahan interaksi sosial ini, merupakan tanggapan dan respon mekanis terhadap alat teknologi komunikasi di era metaverse.

Proses perubahan perilaku tersebut merupakan cermin dari tindakan sosial dalam beradaptasi dan berintegrasi dengan alat teknologi di era metaverse yang merupakan penemuan-penemuan mutakhir mengenai hubungan-hubungan dan hal-hal baru. Salah satu hal baru yang dikembangkan di era metaverse ini adalah *platform virtual*. *Platform virtual* yang menawarkan pengembangan dan pengoperasian simulasi digital dalam model tiga dimensi (3D) yang imersif, lingkungan, dan dunia dimana pengguna dapat menjelajahi, membuat, bersosialisasi, dan berpartisipasi dalam berbagai pengalaman sosial di dunia maya secara *real-time*. Semua hal baru yang ditawarkan di era metaverse ini secara sosiologis akan mengkonstruksi berbagai interaksi sosial di lingkungan masyarakat digital (Parsons, 1975).

Konstruksi interaksi merupakan hasil adanya perubahan sosial yang disebabkan oleh penemuan dan penerapan teknologi baru (inovasi) dan kontak dengan budaya luar yang bersifat maya. Menurut William Fielding Ogburn, penerapan teknologi baru ini merupakan sumber utama perubahan sosial. Oleh karena itu, aspek perkembangan teknologi, didalamnya terdapat inovasi-inovasi baru yang canggih akan lebih cepat berpengaruh terjadinya perubahan sosial dibanding dengan faktor-faktor penyebab lainnya (Adiwikarta, 1988). Berpijak kepada pandangan ini, menurut Michael Heim (1993), secara umum perkembangan teknologi di era metaverse akan melahirkan konstruksi interaksi sosial masyarakat digital yang dipengaruhi oleh 6 karakter realitas virtual, sebagai berikut:

*Pertama*, konstruksi interaksi sosial yang dipengaruhi oleh konsep *simulation* yang ditawarkan oleh teknologi era metaverse. Pengguna internet sebagai masyarakat digital memperlihatkan interaksi sosial dalam realitas virtual yang berbentuk simulasi dari kehidupan nyata. Era metaverse yang menunjukkan perkembangan teknologi digital yang semakin canggih akan menjadi alat simulasi interaksi sosial para penggunanya, yang mereka anggap nyata seperti kehidupan riil dan bersifat *real-time*. Bahkan lebih ekstrim, konstruksi interaksi sosial dengan orang-orang di berbagai wilayah dalam dunia nyata dianggap imajinasi, ilusi dan fantasi, di dunia virtual dapat diwujudkan menjadi seolah-olah nyata dengan bantuan teknologi simulasi. Oleh karena itu, konstruksi interaksi sosial pada masyarakat digital lebih cenderung dilakukan secara maya dan kekuatan fantasinya sangat tinggi.

*Kedua*, konstruksi interaksi sosial yang dipengaruhi oleh aplikasi-aplikasi teknologi atau situs-situs jejaring sosial. Dalam realitas virtual, interaksi sosial antara pengguna hampir semuanya menggunakan perangkat digital. Perangkat digital ini mampu menyediakan ruang bagi pengguna untuk berinteraksi dengannya melampaui batas-batas teritorial wilayah. Oleh karena itu, konstruksi interaksi sosial di era metaverse akan dipengaruhi oleh banyak model dengan menggunakan aplikasi-aplikasi atau situs-situs jejaring sosial, seperti WhatsApp, Facebook, Twitter, Google Meet, Zoom, dan lain-lain. Sehingga karakter interaksi sosial masyarakat digital di era *metaverse* ini bersifat efisien, mekanik, dan sangat cepat.

*Ketiga*, konstruksi interaksi sosial di era metaverse akan dipengaruhi oleh realitas buatan (*artificiality*). Perkembangan kapasitas teknologi digital di era *metaverse* semakin diperbaharui kecanggihannya sehingga mampu melakukan proses otomatisasi dalam ruang-ruang teknis operasional virtualnya. Perkembangan teknologi di era metaverse ini telah menciptakan realitas virtual yang dapat bekerja secara independen dari campur tangan manusia secara langsung. Situasi ini tentu berdampak kepada konstruksi interaksi sosial yang tidak benar-benar dilakukan bersama manusia secara riil tetapi dilakukan hanya dengan cara mengoperasikan teknologi secara otomatis melalui bantuan algoritma. Algoritma dalam teknologi digital di era metaverse memiliki kemampuan mempelajari dan menganalisis perilaku penggunanya. Kemampuan dalam mekanisme algoritma ini dapat mengaburkan batas antara fakta dan fiksi mengenai interaksi sosial sesama pengguna, dengan cara menciptakan interaksi sosial dalam realitas baru versi algoritma sendiri.

*Keempat*, konstruksi interaksi sosial di era metaverse akan dipengaruhi oleh *immersion*. Dunia maya yang digagas di era metaverse akan memberikan pengalaman perseptual bagi penggunanya, seolah berada dan dikelilingi oleh lingkungan atau ruangan nyata. Pengguna akan mengalami semacam perasaan kehadiran (*the sense of presence*). Semua aktifitas interaksi sosial akan dipengaruhi oleh perasaan seolah-olah hadir dan terlibat dalam *virtual reality*.

*Kelima*, konstruksi interaksi sosial di era metaverse akan dipengaruhi oleh mekanisme *telepresence*. Realitas maya sangat memungkinkan manusia hadir dari jarak jauh tanpa menghadirkan fisik riilnya. Artinya, interaksi sosial yang dihadirkan seolah nyata di dunia virtual dan merasakan sensasi berada di tempat lain (*a sensation of being elsewhere*). Sensasi ini didapatkan salah satunya melalui bantuan teknologi *remote control* yang menghubungkan pengguna dengan objek-objek virtual atau bahkan juga dengan mesin di dunia nyata. Sensasi ini juga dapat dihasilkan dari keikutsertaan secara *online* dalam sebuah *event* yang diadakan di tempat-tempat berbeda. Perkembangan teknologi digital yang makin canggih ini dapat membangun interaksi sosial yang dilakukan seseorang dalam bentuk hologram di satu

tempat, sementara fisik dirinya berada di tempat yang berbeda. Pada konteks ini, salah satu karakter interaksi sosial dalam masyarakat digital di era metaverse ditandai dengan adanya hubungan komunikasi jarak jauh antar manusia yang bersifat mekanik dan maya.

*Enam*, konstruksi interaksi sosial di era metaverse akan dipengaruhi oleh *networked communication*. Karakter masyarakat digital di era metaverse hampir semua dilakukan dalam proses komunikasi melalui jaringan teknologi informasi. Artinya, interaksi sosial yang terbangun antara orang-orang tidak bertemu langsung dalam sebuah komunikasi riil, akan tetapi dilakukan melalui jaringan teknologi informasi. Melalui teknologi komunikasi jaringan, konstruksi interaksi sosial di era metaverse kebanyakan bersifat virtual. Pengguna dapat menciptakan objek dan aktifitas sosial di dunia virtual, menggunakan kata-kata dalam bentuk rekaman digital, dan berbagi gambar atau *event*. Kondisi komunikasi atau interaksi sosial dalam masyarakat digital era metaverse pada titik tertentu akan mengarahkan para penggunanya ke dalam wujud *ilusi*, sebuah lingkungan yang dirasakan seolah-olah nyata tempatnya, efisien dan dianggap dapat menyenangkan.

Hal-hal yang mempengaruhi lahirnya konstruksi interaksi sosial yang sudah disebut di atas dalam konteks sosiologis, menurut Chad Bayse (2021), interaksi sosial di era metaverse akan menampilkan semakin menjauhnya hubungan sesama manusia dari kenyataan, semakin mati rasa, emosional, dan semakin adanya jarak yang akan dirasakan. Bahkan menurutnya, segala bentuk pelarian berkepanjangan akan terjadi di era metaverse, seperti penggunaan alternatif obat-obatan untuk menenangkan pikiran, tindakan gambling, perjudian, pornografi, dan lain-lain. Begitupun dengan kondisi kesehatan mental masyarakat, pada masyarakat era metaverse kualitas kesehatan mental akan semakin menurun. Lanjut Chad Bayse (2021), di era metaverse yang menunjukkan gejala masyarakat yang semakin adiktif terhadap produk dan inovasi teknologi semakin berimplikasi kepada kehidupan yang terisolasi (keterpisahan individu dari kenyataan), keinginan bunuh diri, tekanan kesehatan mental, kesehatan fisik yang buruk, dan kasus-kasus memilukan lainnya. Inilah prediksi sisi buruk dari perkembangan teknologi virtual 3D di era metaverse.

Menurut Tomy Handaka Patria (2021), ancaman yang paling nyata dari teknologi di era metaverse adalah kecenderungan untuk membuat manusia semakin malas bergerak dan bersosialisasi di dunia nyata. Kecenderungan yang sering diperlihatkan generasi millennial dan zileunial berupa pola hidup dengan penggunaan media sosial secara adiktif dengan disuguhi berbagai produk dan inovasi teknologi yang sangat mengasyikan imajinasinya. Pada konteks ini, bukan hanya problem kesehatan fisik seperti gangguan penglihatan dan obesitas yang mengintai para pengguna teknologi di era metaverse. Problem psikologi juga tidak kalah mengkhawatirkan ketika terlalu adiktif menikmati berselancar teknologi di era metaverse, dengan

menggunakan beragam produk, inovasi atau aktor-aktor virtual memungkinkan citra diri yang diharapkan tidak kesampaian dan akhirnya dapat membuat penggunaanya susah untuk menerima keadaan di dunia nyata.

Selain itu, peluang terjadinya perilaku kejahatan di dunia maya juga akan semakin terbuka lebar. Hal ini dipicu oleh kemampuan teknologi di era metaverse memungkinkan penggunaanya bisa menampilkan citra diri yang berbeda dengan kenyataan aslinya di dunia nyata. Pencurian data serta manipulasi terhadap pengguna lainnya bisa lebih leluasa dilakukan. Penyebaran konten yang mengandung pornografi ataupun yang bernuansa provokatif, agitatif, dan anarkis akan semakin mendapat ruang. Sebagai contoh, bagaimana sekarang ini media sosial menjadi sarana utama penyebaran berita bohong (*hoax*) dan menebar iklan-iklan bernuansa pornografi yang dapat dengan mudah diakses oleh seluruh lapisan masyarakat pengguna. Lebih jauh, Siddiqui dan Singh (2016) menggambarkan beberapa aspek negatif media sosial yang juga telah membentuk karakter masyarakat digital, yakni: 1) Karakter manusia menjadi individualistik. Media sosial melahirkan komunitas virtual dengan bentuk komunikasi virtual pula, akibatnya orang lupa bahwa komunikasi *face to face* dan sosialisasi di dunia nyata jauh lebih penting; 2) Karakter manusia menjadi labil, emosional, reaktif, dan kecenderungan seks bebas karena adanya *wrong information* dan *cyberporn*, dan; 3). Karakter manusia yang mudah melakukan kriminalitas. Media sosial menjadi ladang tumbuh sumburnya kriminalitas. Sebagian besar korban adalah kelompok remaja yang terjebak dalam fantasi percakapan dengan orang asing yang dikenal melalui media sosial.

Oleh karena itu, amat wajar bila ketika pemilik *Facebook*, Mark Zuckerberg, menyampaikan gagasan pengembangan teknologi virtual di era metaverse, salah seorang investor *Facebook*, Roger McNamee, bersuara keras menolak ide Zuckerberg untuk merintis semesta virtual metaverse. Roger beranggapan metaverse akan menjadi dunia sosial distopia yang menakutkan. Dunia sosial yang menggambarkan masa depan masyarakat terjebak kepada ruang-ruang distopia. Dimana masyarakat tanpa sadar terperangkap ke dalam dunia virtual yang diciptakan oleh mesin intelejen yang dapat mengalihkan perhatian manusia dengan menggunakan tubuh mereka sebagai sumber energi (Ika Virginaputri, 2022).

Demikian halnya dalam perspektif sosiologi dakwah, dampak negatif dari perkembangan teknologi di era metaverse terhadap konstruksi interaksi sosial telah mengabaikan konsep masyarakat *teosentris* dan *etika-religious*. Masyarakat sebagai kumpulan manusia-manusia pada dasarnya merupakan makhluk *teosentris* dan *etika-relegius*. Artinya masyarakat yang serba terkait dengan konsep ke-Tuhan-an dalam segala aktivitas hidupnya dan selalu diwarnai dengan aktifitas yang berpijak kepada moral dan etika agama dalam membangun peradabannya. Sebagai masyarakat teosentris, maka semua aspek kehidupan termasuk pola interaksi sosialnya pun harus senantiasa

menempatkan Tuhan sebagai arah dan tujuan akhir hidup yang ingin diraih. Dengan demikian, terjadinya perubahan konstruksi interaksi sosial di era metaverse dalam kehidupan sosial masyarakat menjadi tantangan tersendiri bagi kebijakan dan implementasi dakwah di lapangan dalam membangun atau mempertahankan konsep masyarakat yang *teosentris* dan memiliki *etika-religius* (Muhammad Fazlur Rahman Ansari, 1984).

### 3. Masyarakat Distopia di Era Metaverse sebagai Problem Dakwah

Konstruksi masyarakat distopia dalam pandangan Tom Moylan (2000), digambarkan sebagai masyarakat yang mengalami situasi katastrofis. Katastrofis yang dimaksud adalah peristiwa kepunahan massal dunia nyata dalam skala global. Kepunahan dunia sosial yang nyata karena dilema teknologi yang telah melahirkan gejala a-sosial, degradasi sosial, dehumanisasi, pudarnya eksistensi Ilahiyah, kekacauan sosio-politik dan lainnya. Transformasi model masyarakat yang didambakan dengan sebuah tatanan dunia baru tapi tidak menyenangkan karena diliputi degenerasi sosial. Masyarakat yang menampilkan sebuah tatanan sosial yang rusak yang lahir dari konsekuensi-konsekuensi dari upaya transformasi sosial yang berujung pada bencana kehidupan.

Sejalan dengan pandangan Moylan, Haedar Nashir (2021) menyebutkan bahwa di era serba digital sekarang diakui telah menampilkan realitas sosial baru yang menggambarkan hampir semua manusia terkoneksi dan berinteraksi melalui dunia maya. Seolah-olah perkembangan teknologi digital ini mampu mengubah sifat manusia dalam berinteraksi di masyarakat. Akan tetapi justru realitas sosial di media digital ini, salah satu dampak negatifnya telah mengakibatkan lunturnya orientasi nilai, menghilangkan nalar rasa dan nalar spiritual. George Orwell's (1984) menggambarkan masyarakat *distopia* melalui karyanya *Nineteen Eighty-Four as a Dystopian Novel*, sebagai sejarah dan masa depan kehidupan manusia yang suram dan mengerikan. Tidak ada persahabatan sejati, tidak ada keluarga sejati, tidak ada sejarah yang diketahui, tidak ada privasi, dan yang lebih penting tidak ada kebebasan dan tidak ada yang menghormati kebenaran. Karenanya, masyarakat distopia adalah masyarakat yang membahayakan perasaan, membahayakan jiwa, sekaligus, membahayakan lingkungan nyata kehidupan umat manusia.

Gambaran buruk masyarakat distopia di atas telah sejalan dengan prediksi Alvin Toffler (1990) tentang perkembangan teknologi informasi di masa depan, dimana salah satu yang dikhawatirkannya adalah runtuhnya batas-batas kehidupan sosial, antara yang riil dan tidak riil. Masyarakat menjadi sulit membedakan batas-batas substansi dan eksistensi kehidupan sosial yang sebenarnya. Makna batas-batas sosial yang nyata menjadi semakin kabur dan bias oleh kecanggihan teknologi yang telah mendominasi

bahkan menghegemoni berbagai sisi kehidupan manusia. Konsep-konsep sosial dalam masyarakat distopia, seperti integritas, unitas sosial, interaksi sosial, nasionalisme, dan solidaritas sosial, semakin kehilangan tempatnya dan pada titik kulminasi tertentu hanya dianggap sebagai sebuah mitos sosial. Dalam analisis lain, perkembangan teknologi digital di era metaverse telah menampilkan tatanan masyarakat distopia dengan ditandai adanya *dehumanisasi* dan *despiritualisasi* dalam tatanan kehidupan sosial (Dudy Imanuddin Effendi dan Aang Ridwan, 2022; Aep Wahyudin, 2011).

Pertama, *dehumanisasi*, dalam tatanan sosial masyarakat distopia *dehumanisasi* ditandai dengan pola kehidupan yang mengarah pada kondisi *desosialisasi*, *dekulturalisasi*, dan *orientasi berpikir mekanis*. Kondisi *desosialisasi* masyarakat distopia telah mengalami proses reduksi nilai-nilai sosial secara masif dari realitas kehidupan riil. Secara sosiologis, *efek domino* kemajuan teknologi digital di era metaverse telah menyebabkan terjadinya pelenyapan batas-batas sosial secara riil. Dalam masyarakat distopia, khususnya antara dunia anak-anak dengan dunia orang dewasa dengan adanya transparansi tayangan *platform virtual reality* 3D, sajian media sosial secara radikal, kebebasan berkoneksi dalam komunikasi dengan siapapun sudah kehilangan batas-batas yang jelas. Dunia anak-anak dalam masyarakat distopia telah dipaksa memasuki dunia dewasa sebelum waktunya, seperti dapat menggunakan beragam aplikasi dan menyaksikan tontonan-tontonan orang dewasa melalui produk-produk teknologi digital yang serba canggih dan mudah diakses. Tabu, etika, moralitas, bahkan larangan dan pantangan sosial sepertinya sudah lenyap dalam sajian teknologi *virtual reality* dalam tatanan sosial masyarakat distopia. Artinya, dalam masyarakat distopia begitu mudah mengakses berbagai produk dan inovasi teknologi hasil karya era metaverse, seperti berbagai aplikasi dan tontonan yang tidak mengindahkan batas-batas nilai yang dianggap tabu, moralitas sosial, larangan, pantangan, dan bahkan yang dianggap sakral sekalipun.

Kondisi *dekulturisasi* masyarakat distopia yang sangat tergantung kepada beragam produk dan inovasi teknologi era metaverse telah mengakibatkan semakin jauhnya individu-individu untuk berpegang kepada nilai-nilai identitas budaya lokal yang sebelumnya menjadi karakter, kepribadian, dan bahkan menjadi pijakan normatif kehidupan bersosial. Secara tidak langsung, tatanan masyarakat distopia di era metaverse akan mengalami *cybertechno ethnocide*, semacam penghancuran budaya lokal karena perkembangan teknologi yang serba canggih dan mudah diakses. Hancurnya nilai-nilai identitas budaya lokal dalam masyarakat distopia ini telah mengakibatkan terjadinya krisis identitas kearifan budaya lokal sebagai salah satu penciri penting kehidupan sosial secara riil. Dalam kondisi *dekulturalisasi*, resistensi kebudayaan akan muncul pada masyarakat distopia dengan lahirnya berbagai karakter dan perilaku sosial yang mengkhawatirkan, seperti sarkasme bahasa, hoaks, egosentris, rasis, hedonis, fantasi sensual, dan lain-lain. Sehingga peristiwa-

peristiwa pelecehan budaya, marjinalisasi tradisi, mitos, agama, ideologi berbangsa, pronografi, dan bahkan pelecehen-pelecehan seksual menjadi hal yang lumrah ditemukan pada masyarakat distopia.

Kondisi orientasi berpikir mekanis dalam masyarakat distopia era metaverse muncul sebagai akibat dominasi teknologi yang serba diproduksi otomatis. Dalam masyarakat distopia, mayoritas manusia hanya ditempatkan sebagai elemen-elemen mati dari proses kehidupan yang nyata. Implikasi lebih jauh dari adanya produksi otomatisasi ini, juga akhirnya mengarah pada berpikir materialistik-mekanik. Kondisi masyarakat distopia bergantung kepada sistem mekanistik pada kerja teknologi, yang pada gilirannya mengintervensi pola berpikir manusia dalam bentuk kalkulasi-kalkulasi yang bersifat serba instan (Zaleski, 1999).

*Kedua, despiritualisasi*, dalam tatanan sosial masyarakat distopia despiritualisasi ditandai dengan pola kehidupan yang mengarah kepada perilaku-perilaku anomie sosial akibat adanya reduksi spiritualitas keagamaan dan kultisme teknologi. Arjun Appadurai (2013) menyebutkan bahwa teknologi bukan hanya sebagai *mediacapes* berupa penyebaran lintas budaya melalui limpahan arus media dari berbagai negara, akan tetapi lebih jauh dari itu telah menjadi *ideocapes* berupa penyebaran berbagai pesan yang sarat dengan kebebasan nilai, menginternalisasi kesenangan, dan hiburan berkiblat ideologi hedonistik kepada manusia tanpa terbatas waktu dan ukuran. Salah satu ciri masyarakat distopia adalah massifnya siklus penyebaran pesan yang berkiblat kepada ideologi hedonistik. Hal ini berdampak pada luntur dan melemahnya nilai-nilai spritualitas keagamaan dalam tatanan sosial masyarakat distopia. Melemahnya nilai-nilai spritualitas keagamaan tersebut disebabkan banyaknya janji-janji fantasi dan hedonis yang selalu ditawarkan oleh produk dan inovasi teknologi digital di era metaverse. Janji, tampilan, dan suguhan media-media teknologi digital pada titik ekstrim telah mengubur nilai-nilai moral, ukuran-ukuran kepasrahan, dan aturan ajaran agama yang sebelumnya tertanam kuat pada lingkungan kehidupan nyata.

Nilai spiritualitas, moralitas, dan kemanusiaan dalam tatanan sosial masyarakat distopia semakin hilang dan tergantikan oleh realitas artifisial bersifat virtual yang dilahirkan dari produk dan inovasi teknologi di era metaverse. Teknologi telah menjadi segala-galanya dalam kehidupan sosial masyarakat distopia. Bahkan posisi teknologi dalam masyarakat distopia seperti telah ditempatkan sebagai satu-satunya yang sangat dipercaya dibandingkan dengan dirinya sendiri sebagai manusia yang berakal dan ber-Tuhan. Pada konteks inilah, salah satu karakter masyarakat distopia ditandai dengan adanya anomie kultisme teknologi. Anomie kultisme teknologi ditandai dengan menempatkan produk dan inovasi teknologi berada di atas peran dan fungsi manusia. Dalam masyarakat distopia, produk dan inovasi teknologi telah menjadik subjek utama kehidupan dan menjadikan tuan dari manusia itu sendiri. Kepasrahan dan kebergantungan manusia

terhadap peran dan fungsi teknologi sebagai kontrol kehidupannya telah mengindikasikan adanya pergeseran karakter masyarakat beragama yang menyakini penuh kepada Tuhannya ke arah *faith in technology*, yakni menuhankan teknologi.

Dalam konteks sosiologi dakwah, perubahan sosial sebagaimana gambaran masyarakat distopia yang telah diuraikan di atas, merupakan problem dakwah yang harus dipandang sebagai tantangan sekaligus peluang untuk mengembangkan gerakan dakwah yang solutif dan dinamis terhadap setiap perkembangan zaman, termasuk perkembangan teknologi di era metaverse. Munculnya beragam perubahan sosial yang terjadi merupakan masalah dakwah yang justru harus disikapi dengan meningkatkan kecerdasan dan daya pembacaan atas perkembangan dan dinamika masyarakat. Lebih jauhnya lagi, harus mampu melahirkan konsep-konsep dakwah baru yang lebih praktis dan mengena untuk memberikan solusi yang konstruktif bagi persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat. Konsep dakwah yang mampu melakukan transformasi sosial yang dinamis yang berakar pada nilai-nilai tauhid, diperkaya oleh nilai-nilai luhur yang berkembang di masyarakat, serta sejalan dengan visi dan misi dakwah (Syamsul M. Amin, 2009).

#### **4. Reorientasi Dakwah dalam Perubahan Sosial di Era Metaverse**

Kecermatan analisis dalam melihat perkembangan dan dinamika perubahan sosial pada masyarakat merupakan hal yang amat penting dalam agenda dakwah. Berdasarkan perspektif sosiologi dakwah, setidaknya kepentingan dalam melakukan analisis yang cermat berkaitan dengan perubahan sosial dalam dinamika masyarakat yang mulai masuk pada kehidupan era metaverse ini berpijak pada dua pertimbangan, yaitu: *Pertama*, kecenderungan perubahan sosial masyarakat memasuki era metaverse kurang berpihak dan menguntungkan bagi terwujudnya visi dan misi dakwah, seperti munculnya kecenderungan budaya reifikasi, objektivikasi, manipulasi, dan fragmentasi. *Kedua*, kecenderungan terjadinya pergeseran nilai, seperti merebaknya individualisme, rasionalisme, materialisme, sekularisme, dan nativisme (Syamsul M. Amin, 2009).

Kecenderungan perubahan sosial masyarakat ke arah budaya reifikasi, objektivikasi, manipulasi, fragmentasi, individualisme, rasionalisme, materialisme, sekularisme, dan nativisme merupakan ciri umum yang ada dalam masyarakat distopia di era metaverse yang diakibatkan kuatnya sentuhan hegemoni produk dan inovasi teknologi yang semakin canggih. Dalam konteks sosiologi dakwah, di satu sisi perkembangan produk dan teknologi yang semakin canggih di era metaverse ini merupakan anugerah yang menguntungkan bagi gerakan dakwah dalam mengembangkan syiar Islam dalam berbagai *platform* media sosial dengan adanya kemudahan

akses bagi masyarakat *mad'u*. Tetapi sisi yang lain, ia juga menjadi problem besar bagi gerakan dakwah, terutama yang berkaitan dengan kompetensi sumber daya *da'i* dalam menghadapi kultur dan tatanan sosial masyarakat distopia di era metaverse yang memiliki kecenderungan budaya reifikasi, objektivikasi, manipulasi, fragmentasi, individualisme, rasionalisme, materialisme, sekularisme, dan nativisme.

Problem sumber daya *da'i* di tengah-tengah masyarakat distopia era metaverse mengharuskan adanya reorientasi dakwah yang mulai membicarakan pentingnya kompetensi intelektual dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi. Bahkan juga pentingnya meningkatkan kompetensi lainnya di tengah kuatnya arus budaya negatif yang terjadi dalam masyarakat distopia era metaverse ini. Sejalan dengan gagasan ini, A. Ilyas Ismail dan Prio Hotman (2011) menegaskan bahwa untuk menjadi arsitek sosial peradaban Islam di masa mendatang, seorang *da'i* harus memiliki kekuatan tiga kompetensi utama, yakni: kompetensi intelektual, kompetensi moral, dan kompetensi spiritual.

Dalam analisis sosiologi dakwah, peningkatan kompetensi intelektual di era metaverse ini dimungkinkan dapat mengarahkan seorang *da'i* untuk melakukan reorientasi gerakan dakwah dalam menghadapi kultur sosial masyarakat distopia dengan menggunakan beragam fasilitas yang ditawarkan oleh produk dan inovasi teknologi yang canggih, tanpa harus kehilangan kompetensi moral dan spiritual yang bersumber dari ajaran Islam. Reorientasi dakwah ini dalam konteks perubahan sosial masyarakat ke arah tatanan sosial ideal diperlukan pengembangan konsep dan model dakwah yang dapat mengadopsi hal-hal baru yang berkaitan dengan produk dan inovasi teknologi informasi digital. Sudah saatnya dilakukan reorientasi dakwah agar mampu menjangkau masyarakat *mad'u* dalam zona bebas waktu dan ruang sosial dimana setiap *mad'u* (sasaran dakwah) mudah mengakses beragam informasi dan tampilan virtual.

Hal ini seperti pula dikemukakan Samsul Munir Amin (2008) bahwa konsep dan model dakwah tidak cukup hanya mengandalkan pendekatan tradisional, melainkan perlu diterapkan penggunaan metode yang sesuai dengan situasi dan kondisi perubahan zaman. Situasi dan kondisi perubahan zaman yang menuntut adanya gerakan atau aktivitas dakwah yang menggunakan media-media komunikasi dan visual berbasis teknologi era metaverse, seperti dengan menggunakan fasilitas facebook, email, twitter, youtube, instagram, dan bahkan media *virtual reality* 3D.

Dalam konteks sosiologi dakwah, gambaran masyarakat distopia yang jauh dari hidup penuh dengan kasih sayang, adanya ketidakseimbangan hidup, banyak terjadinya pelecehan, adanya kekacauan sosial, munculnya dehumanisasi dan despiritualisasi akibat terjebak dalam pusaran kemajuan teknologi era metaverse, butuh tampilan ajaran agama yang penuh kasih sayang, pesan ajaran agama yang sejuk dan selaras dengan fitrah manusia yang mendambakan kedamaian (Karen Armstrong, 2012).

Dalam konteks ini, penelaahan sosiologis atas kondisi psiko-sosiologis mitra dakwah menjadi indispensabel. Terkait hal ini, Said Qahthani (2004) mengungkapkan bahwa juru dakwah yang bijak ialah *da'i* yang mempelajari dan mengetahui kondisi mitra dakwahnya dari berbagai sisi: aspek keyakinan, kejiwaan, ekonomi, sosial, ilmiah, dan mengetahui pusat-pusat kesesatan dan titik-titik penyimpangan, kemudian ia menempatkan masyarakat sesuai kedudukan mereka dan mendakwahnya sesuai tingkat penalaran dan pemahaman mereka. Ia lantas memberi obat sesuai penyakitnya.

Selain itu, reorientasi model dakwah perlu diarahkan pada kemampuan mengadaptasi skema atau roadmap inovasi teknologi di era metaverse. Desain model-model dakwah harus mulai dikembangkan pada pemanfaatan beragam aplikasi teknologi. Lalu, disusun agenda-agenda penerapannya untuk memasuki skema 4 jenis teknologi yang ditawarkan di era metaverse, yakni: *augmented reality*, *lifelogging*, *mirror world*, dan *virtual reality*.

*Pertama*, reorientasi model dakwah berbasis *augmented reality*. Model dakwah yang menggunakan peningkatan media teknologi dari dunia luar. Ini mengacu pada bentuk teknologi yang memperluas dunia fisik nyata di luar individu dengan menggunakan sistem dan antarmuka yang sadar lokasi dengan informasi jaringan yang ditambahkan dan berlapis pada ruang yang ditemui sehari-hari (Smart J., Cascio J., Paffendorf J. Ann Arbor, 2021).

*Kedua*, reorientasi model dakwah berbasis *lifelogging*. Model dakwah yang dapat dilakukan dengan menggunakan perangkat pintar untuk merekam kehidupan sehari-hari di internet atau *smartphone*. Tipikal model dakwah dengan menggunakan *lifelogging* adalah pesan-pesan dakwah dimasukkan dalam aplikasi twitter, facebook, instagram, dan lainnya.

*Ketiga*, reorientasi model dakwah berbasis *mirror world*. Model dakwah yang bisa dilakukan dengan menggunakan teknologi dunia cermin, semacam jenis simulasi dunia luar yang mengacu pada model virtual yang ditingkatkan dalam bentuk informasi atau refleksi dari dunia nyata. Menurut Smart J. (2021), aplikasi teknologi *mirror world* era metaverse menunjukkan penampilan, informasi, dan struktur dunia nyata ditransfer ke realitas virtual seperti tampilan dalam cermin.

*Keempat*, reorientasi model dakwah berbasis *virtual reality 3D*. Model dakwah dilakukan dengan mensimulasikan dunia batin. Dimana masyarakat *mad'u* sebagai pengguna teknologi dapat merasa seolah-olah nyata ketika sepenuhnya berada dalam realitas virtual. Model dakwah berbasis *virtual reality 3D* dalam makna sederhana adalah menampilkan peristiwa dakwah secara virtual dalam bentuk game kreatif yang dapat dinikmati bersama antarorang yang kenal atau tidak kenal dan terlibat dalam berbagai pengalaman kreatif. Dimana semua aktor merasakan seolah tubuh nyata bergerak, menyentuh sesuatu, dan melakukan aktivitas sehari-hari selama berada di ruang virtual.

## C. Penutup

Pada bagian penutup ini, penulis ingin menarik kesimpulan bahwa pada masyarakat era metaverse, konstruksi interaksi sosial akan semakin dipengaruhi oleh konsep *simulation*, aplikasi-aplikasi teknologi atau situs-situs jejaring sosial, realitas buatan (*artificiality*), *immersion*, mekanisme telepresence, dan *networked communication*. Secara sosiologis, model interaksi sosial seperti ini akan semakin menjauhkan hubungan sesama manusia dari kenyataan sosialnya. Inilah pola hubungan masyarakat di era metaverse yang kemudian memicu lahirnya tipe masyarakat dystopia. Masyarakat dystopia adalah tipe masyarakat fiksi, imajinatif, tipe masyarakat yang sesungguhnya tidak menjadi dambaan manusia, karena sejatinya ia tidak ada, semu bahkan palsu.

Sungguhpun pada kenyataan sejatinya tidak ada, namun terpaan karakter buruk model hubungan masyarakat dystopia berpengaruh besar pada perubahan pola-pola hubungan masyarakat dalam kehidupan nyata. Malah lambat laun terkesan dominan dan sulit dikendalikan, seolah kehidupan manusia sudah tersedot oleh “sihir” teknologi virtual dengan sejumlah janji keindahan bahkan kenikmatan yang ditawarkan kepada manusia. Tanpa terasa manusiapun larut dalam ruang-ruang virtual, merasa ketagihan, dan pada titik kulminasi tertentu manusia merasa sulit untuk mengembalikan kesadarannya pada kehidupan sosial yang nyata.

Akibatnya, interaksi sosial di era metaverse menimbulkan kondisi semakin menjauhnya hubungan sesama manusia dari kenyataan, semakin mati rasa, emosional, dan semakin dirasakan adanya jarak. Malah segala bentuk pelarian berkepanjangan terjadi di era metaverse, seperti penggunaan alternatif obat-obatan untuk menenangkan pikiran, tindakan gambling, perjudian, pornografi, dan lain-lain.

Begitupun dengan kondisi kesehatan mental masyarakat, pada masyarakat era metaverse kualitas kesehatan mental akan semakin menurun. Di era metaverse akan timbul gejala masyarakat yang semakin adiktif terhadap produk dan inovasi teknologi. Gejala ini semakin berimplikasi kepada kehidupan yang terisolasi (keterpisahan individu dari kenyataan), keinginan bunuh diri, tekanan kesehatan mental, kesehatan fisik yang buruk, dan kasus-kasus memilukan lainnya.

Situasi seperti ini tentu menjadi tantangan tersendiri bagi ragam ilmu sosial, khususnya sosiologi dakwah. Para ilmuwan sosial bersepakat bahwa fenomena sosial seperti ini tidak cukup diantisipasi hanya dengan menggunakan pendekatan teknologi *an sich*. Melainkan butuh sentuhan analisis sosiologis, terutama yang terkait dengan isu-isu perubahan sosial yang terjadi akibat penggunaan instrumen teknologi baru pada dunia virtual.

Dalam perspektif sosiologi dakwah, terpaan buruk model hubungan masyarakat dystopia juga mempengaruhi kondisi sosial masyarakat *mad'u* sebagai sasaran dakwah. Karenanya sosiologi dakwah tertantang untuk

mampu merumuskan konsep-konsep dan model-model dakwah baru yang relevan dari hasil analisisnya terhadap perubahan sosial yang timbul akibat penggunaan teknologi virtual pada masyarakat era metaverse yang kemudian melahirkan tipe masyarakat distopia.

Dalam analisis sosiologi dakwah, gambaran masyarakat distopia yang jauh dari hidup penuh dengan kasih sayang, adanya ketidakseimbangan hidup, banyak terjadinya pelecehan, adanya kekacauan sosial, munculnya dehumanisasi dan despiritualisasi akibat terjebak dalam pusaran kemajuan teknologi era metaverse, butuh sentuhan pesan-pesan keagamaan yang mengedepankan kepedulian, bantuan, pertolongan, solidaritas, dan kasih sayang. Sentuhan pesan-pesan keagamaan seperti ini sesungguhnya merupakan pesan keagamaan yang sejuk dan selaras dengan fitrah manusia yang mendambakan harmoni dan kedamaian.

Karenanya, dalam analisis sosiologi dakwah, reorientasi model dakwah disamping perlu diarahkan pada kemampuan mengadaptasi skema atau *roadmap* inovasi teknologi di era metaverse, juga diarahkan pada kemampuan menyusun konsep-konsep desain dakwah yang lebih mencerahkan, membebaskan, memanusiakan, dan menyadarkan hubungan hakikat eksistensial manusia dengan Tuhan.

Konsep desain model dakwah dimaksud, yang dipandang relevan dalam perspektif sosiologi dakwah adalah desain model dakwah yang berbasis pada empat jenis teknologi yang ditawarkan di era metaverse, yakni: *augmented reality*, *lifelogging*, *mirror world*, dan *virtual reality*, sebagaimana penjelasannya telah diurai pada bagian terdahulu.

Desain model dakwah berbasis pada empat jenis teknologi yang ditawarkan di era metaverse ini dapat dikatakan sebagai upaya menciptakan teknologi yang aman, inklusif, dan mampu meminimalkan bias dan bahaya yang timbul akibat perubahan sosial yang terjadi pada kehidupan masyarakat di era metaverse. Hanya saja tantangan terbesarnya adalah melakukan investasi pengembangan kapasitas teknologi internal *da'i* untuk mampu mengembangkan model dan alat yang dapat digunakan dalam berdakwah. Dalam konteks inilah para pengagas dakwah, lembaga pendidikan dakwah, dan organisasi dakwah perlu bahu membahu melatih sumber daya *da'i* untuk memiliki keterampilan penguasaan mengoperasikan beragam instrumen aplikasi teknologi yang secara kreatif digunakan dalam beragam aktifitas dakwah.

## D. Daftar Pustaka

Adiwikarta, Sudardja. (1988). *Sosiologi Pendidikan: Isu dan Hipotesis tentang Hubungan Pendidikan dengan Masyarakat*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI.

- Ahmad, Abi Husain Ibn Faris Ibn Zakariya. (1979). *Mu'jam Maqâ'yîsu Al-Lughati*. Ditahqiq Abd Salam Muhammad Harun. Vol. 2. Beirut: Dâr Al-Fikr.
- Adiwikarta, Sudardja. (1988). *Sosiologi Pendidikan: Isu dan Hipotesis tentang Hubungan Pendidikan dengan Masyarakat*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI.
- Ahmad, Abi Husain Ibn Faris Ibn Zakariya. (1979). *Mu'jam Maqâ'yîsu Al-Lughati*. Ditahqiq Abd Salam Muhammad Harun. Vol. 2. Beirut: Dâr Al-Fikr.
- Al Tawwil Sayyid Razzaq. (tt). *al-Da'wah ila al-Islam: Aqidah wa al-Manhaj*. Mekkah: Maktabah Rabitah al-'Alam al-Islamy.
- al-Baqy, Muhammad Fuad 'Abd. (2000). *Mu'jam Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Faruqi, Ismail Raji. (1976). *On The Nature of Islamic Da'wah*. *Universities and reseach Institution United State: International Review of Mission*, Vol. LXV, No. 260 bulan October 1976.
- Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim. (2000). *Tafsir Ibnu Qayyim: Tafsir Ayat-ayat Pilihan*. Penyusun: Syaikh Muhammad Uwais al-Nadwi. Terj: Kathur Suhardi. Jakarta: Darul Falah.
- Amalia, Ellavie Ichlasa. (2021). *Apa Itu Metaverse: Definisi, Relevansi, Dan Potensinya?* Diakses tanggal 3 Maret 2022, dari <https://hybrid.co.id/post/review-realme-9-pro-plus>. Diakses 14 Augustus 2021.
- Amrullah, Achmad. (1985). *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Bidang Penerbitan PLP2M.
- Ansari, Muhammad Fazlur Rahman (1984). *Konsepsi Masyarakat Islam Modern*. Bandung: Risalah Gusti.
- Appadurai, Arjun. (2013). *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. England: Verso Books UK.
- Armstrong, Karen. (2012). *Compassion: 12 Langkah Menuju Hidup Berbelas Kasih*. Terjemahan Yuliani Liputo. Bandung: Mizan.
- As-. Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah. (1426 H). *Fathul Qadir*, Cet. Ketiga. Beirut: Dar Ibni Hazm.
- Ash Shabuni, Muhammad Ali. (1996). *Shofwatut Tafasiir*. Cet. Jakarta: Darul Fikr.
- Azwar, Welhendri dan Muliono. (2020). *Sosiologi Dakwah*. Jakarta: Prenadamedia Group.
- Ball, Matthew. (2021). *Framework for the Metaverse*. diakses tanggal 3 Maret 2022, dari <https://www.matthewball.vc/all>. Diakses 29 Juni 2021.
- Bayse, Chad. (2021). *The metaverse is coming-society should be wary*. *Amerika: The Hill*, dari <https://thehill.com/opinion/technology/580437-the-metaverse-is-coming-society-should-be-wary>. Diakses 6 Maret 2022.
- Booker, M. Keith. (1994). *The Dystopian Impulse in Modern Literature: Fiction as Social Criticism*. Westport: Greenwood Press.

- Berger, Peter L. dan Luckmann, Thomas. (2013). *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.
- Cathy Li & Farah Lalani. (2022). *How to address digital safety in the metaverse*, dari <https://europeansting.com/2022/01/17/how-to-address-digital-safety-in-the-metaverse/>. Diakses 5 Maret 2022.
- Dubravka Cecez, Kecmanovic. (2007). *Critical Research in Information Systems: The Question Of Methodology*. Association for Information Systems AIS Electronic Library (AISeL): Proceedings European Conference on Information Systems (ECIS).
- Estetia, Dalal Mulhis. (2010). *At-Tagyir al-Ijtimā'ī wa aš-Šaqafī*. A man: Dar Wail.
- Edwards, Charlotte. (2022). *What the Zuck Mark Zuckerberg Claims Humans Will Live in Metaverse One Day and Leave Reality Behind*, dari <https://www.the-sun.com/tech/4808267/mark-zuckerberg-living-in-metaverse/>. Diakses 5 Maret 2022.
- Effendi, Dudy Imandudin dan Aang Ridwan. (2022). *Dakwah dan Media Massa: Perspektif Sosiologi dan Budaya Populer*. edisi revisi. Lidzikri: Bandung.
- Fanani. (2021). *Sosial Budaya: Metaverse adalah Distopia*, dari <https://whathefan.com/sosial-budaya/metaverse-adalah-distopia/>. Diakses 3 Maret 2022.
- Fay, B. (1987). *Critical Social Science: Liberation and its Limits*. Cornell University Press: Ithaca.
- Fukuhama, Mayumi. (2018). *Society 5.0: Aiming for a New Human-Centered Society*. Japan Economic Foundation: Japan SPOTLIGHT, Vol. 4 July/August 2018.
- Fachrudin, Achmad. (2022). *Tantangan Dakwah di Era Metaverse*, dari <https://indopolitika.com/tantangan-dakwah-di-era-metaverse/>. Diakses 15 Maret 2022.
- Qaḥṭāny, Said bin Ali bin Wahf. (2004). *Al-Ḥikmah fī ad-Da'wah ilā al-Lāh*, Cet. IV, Riyadh: Maktabah Malik Fahd.
- Gazalba, Sidi. (1976). *Masyarakat Islam, Pengantar Sosiologi Dan Sosiografi*. Bulan Bintang: Jakarta, cet. pertama.
- Gottlieb, Erika. (2001). *Dystopian Fiction East and West: Universe of Terror and Trial*. London: McGill-Queen's University Press.
- Heim, Michael. (1993). *The Metaphysics of Virtual Reality*. New York: Oxford University Press.
- Hine, Christine. (2001). *Virtual Ethnography*. Sage Publication Ltd, London.
- Ibnu Manzur, Jamalud-din Muhammad Ibnu. (1993). *Lisanu al-Lisan: Tahziibu lisan al 'Arabi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ismail, A. Ilyas. Hotman, Prio. (2011). *Filsafat Dakwah Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*. Jakarta: Prenada Media Group.

- J, Smart. J, Cascio. J, Paffendorf. (2021). *Metaverse roadmap: pathway to the 3D web (Internet)*. King George Blvd. Ann Arbor (MI): Acceleration Studies Foundation.
- Jonathan Turner. (2001). *Handbook of Sociological Theory*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Kye, Bokyung. Han, Nara. Kim, Eunji. Park, Yeonjeong. Jo, Soyoung. (2021). *Educational applications of metaverse: possibilities and limitations*. The Korea Health Personnel Licensing Examination Institute: Journal of Educational Evaluation for Health Professions. Vol 18.
- Latif, Yudi. (2011). *Media Massa dan Pemiskinan Imajinasi Sosial*. Dalam Idi Subandi Ibrahim. *Kritik Budaya Komunikasi*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Lewis Carroll. (1876). *The hunting of the snark: an agony, in eight fits*. Henry Holiday: Macmillan & Co R. Clay, Sons, and Taylor Henry.
- Lewis Carroll. (2010). *Through the Looking Glass and What Alice found There*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Mahfudz, Syekh Ali. (1970). *Hidayatul Mursyidin*. Terj. Chadijah Nasution. Yogyakarta: Usaha Penerbitan Tiga A.
- Mandzur, Jamalud-din Muhammad Ibnu. (1999). *Lisânul Arab*. Vol. 5. Beirut: Dâr Ihyâ Al-Turâts Al-Arabi.
- McDonnell, Neil. (2022). *The metaverse will change everything-including academic research*, dari, <https://www.timeshighereducation.com/campus/metaverse-will-change-everything-including-academic-research>. Diakses 5 Maret 2022.
- Mercant, Brian. (2018). *The Metaverse Has Always Been a Dystopian Idea*, dari <https://www.vice.com/en/article/v7eqbb/the-metaverse-has-always-been-a-dystopia>. Diakses 3 Maret 2022.
- Moylan, Tom. (2000). *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*. Colorado: Westview Press.
- Munir, Samsul Amin. (2008). *Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Islam*. Jakarta: AMZAH.
- Munir, Syamsul Amin. (2009). *Ilmu Dakwah*. Jakarta: AMZAH.
- Muntahhari, Murtadha. (tt.). *Masyarakat dan Sejarah*. Bandung: Mizan.
- Muzadi, Abdul Muchith (2006). *Mengenal Nahdlatul Ulama*. Surabaya: Khalista.
- Napier, Susan J. (1996). *The Fantastic in Modern Japanese Literature: The Subversion of Modernity*. New York: Routledge.
- Narson Munawir. (1994). *Kamus Al Munawir*. Yogyakarta: Pustaka Progresif.
- Nashir, Haedar. (2021). *Teknologi Digital Mengubah Interaksi Manusia*, dari <https://radioedukasi.kemdikbud.go.id/read/1729/teknologi-digital-mengubah-interaksi-manusia.html>. Diakses 5 Maret 2022.
- Orwell's, George. (1984). *Nineteen Eighty-Four as a Dystopian Novel*. Transl. Haydar Jabr Koban (t.t). Baghdad: Al-Ma'moun University College.
- Popkova, Elena G (ed). (2022). *The Transformation of Social Relationships in Industry 4.0: Economic Security and Legal Prevention*. Moscow

- State Institute of International Relations: Advances in Research on Russian Business and Management. A volume in the series, dari <https://www.infoagepub.com/products/The-Transformation-of-Social-Relationships-in-Industry-4-0>. Diakses 3 Maret 2022.
- Qahtany, Said bin Ali bin Wahf. (2004). *Al-Ḥikmah fī ad-Da'wah ilā al-Lāh*, Cet. IV, Riyadh: Maktabah Malik Fahd.
- Solahudin, Dindin. (2020). *Dakwah Moderat: Paradigma dan Strategi Dakwah Syekh Gazali*. Bandung: Simbiosis Rekatama Media.
- Sarbini, Ahmad. (2021). *Sosiologi Dakwah*. Bandung: Simbiosis.
- Siswanto, Dwi. (2009). *Orientasi Pemikiran Filsafat Sosial*. Yogyakarta: Lima.
- Sargent, Lyman Tower. (1994). *The Three Faces of Utopianism*. California: Utopian Studies, Vol. 5 No. 1 Vol. 5.
- Shield, R. (2003). *Virtual: Sebuah Pengantar Komprehensif*. Terj. Yogyakarta: Jalasutra.
- Siddiqui, Shabnoor & Singh, Tajinder. (2016). *Social Media Its Impact with Positive and Negative Aspects*. Taylor & Francis Ltd: International Journal of Computer Applications Technology and Resarch, Vol. 5.
- Stephenson, Neal (1992). *Snow Crash (1993 paperback ed.)*. New York: Bantam Books.
- Syalabi, Ahmad. (2000). *Mausu'ah al-Hadharah al-Islamiy: al-fikr al-Islamiy*. Cairo: Maktabah An-Nahdlah Al-Masyriyyah.
- Talcott Parsons, (1975). *Social Systems and The Evolution of Action Theory*. New York: The Free Press.
- Toffler, Alvin. (1990). *Gelombang ketiga*. Alihbahasa, Sri Koesdiyantinah SB., Jakarta: Pantja Simpati.
- Vasishtha, Preeti. (2021). *Why Technology Needs Sociological Analysis*. Washington DC: Footnote A Magazine of The American Sociological Association, Volume: 49 Issue: 4, dari <https://www.asanet.org/asa-footnotes-fall-2021-vol-49-issue-4>. Diakses 5 Maret 2022.
- Virginaputri, Ika. (2022). *Sambut Dunia Baru Metaverse, Ngeri atau Happy*, dari <https://www.urbanasia.com/sambut-dunia-baru-metaverse-neri-atau-happy-U51957>. Diakses 5 Maret 2022.
- Wahyudin, Aep. (2011). *Spiritualitas Cyberspace: Interplay Post-Sainsteknologi dan Filosofi Spiritualitas Sains Dakwah*. Bandung: Jurnal Ilmu Dakwah Vol. 5 No. 17.
- Zaleski, Jeff. (1999). *Spiritual Cyberspace: Bagaimana Teknologi Komputer Mempengaruhi Kehidupan Keberagamaan Manusia*. Bandung: Mizan.



## Bagian 10

# MENYAMPAIKAN PESAN AL-QUR'AN MELALUI BAHASA SUNDA; TAFSIR AL-QUR'AN DI JAWA BARAT

Oleh:

**Prof. Dr. Jajang A. Rohmana, M.Ag.**

Guru Besar bidang Ilmu Tafsir Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung (jajangrohmana@uinsgd.ac.id)

### Abstrak

**D**alam sejarah kajian Al-Qur'an di Nusantara, studi terhadap tafsir Melayu-Indonesia menjadi salah satu kecenderungan di kalangan para sarjana setidaknya seperempat akhir abad ke-20. Namun, kajian tersebut cenderung memperhatikan perkembangan tafsir dengan jangkauan luas dan tidak melirik publikasi tafsir yang terbatas. Banyak tafsir berbahasa daerah yang cukup berpengaruh pada masanya cenderung termarginalkan dan luput dari perhatian. Tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda misalnya, sejak awal abad ke-20 ikut memperkuat indigenisasi ajaran Al-Qur'an ke dalam karakteristik tradisi Islam lokal. Beragam metode, aksara, dialek bahasa dan situasi sosial-keagamaan menghiasi latar historisitasnya. Ia mencerminkan pengalaman keagamaan orang Sunda dalam berinteraksi dengan kitab sucinya di lingkungan alam kesundaan. Kajian ini berusaha memberikan sedikit gambaran tentang kontribusi tafsir Sunda sebagai warisan khasanah Islam Nusantara. Sedikitnya terdapat tiga hal yang menunjukkan karakter lokal dalam tafsir Sunda: penggunaan tingkatan bahasa (*undak usuk basa*), ungkapan tradisional dan metafor alam Sunda. Kajian ini sangat signifikan tidak saja menegaskan identitas tafsir Sunda yang tidak bisa dipisahkan dari

tradisi intelektual Islam Nusantara, tetapi penting dalam rangka menjelaskan kreatifitas orang Sunda dalam mempertemukan tradisi tafsir dengan latar bahasa dan budayanya. Kajian ini signifikan untuk menunjukkan bahwa ajaran Islam tidak lagi sekadar di permukaan, tetapi sudah merasuk ke dalam dan menjadi bagian dari identitas Islam di tatar Sunda. Ekspresi lokalitas tafsir Sunda kiranya menjadi bagian dari pengukuhan identitas Islam lokal itu sebagai warisan peradaban Islam Nusantara.

*Kata kunci: tafsir Sunda, bahasa, Islam lokal*

## A. Pendahuluan

Penggalian kehidupan keagamaan dan budaya kaum Muslim Nusantara tidak dapat dilepaskan dari proses vernakularisasi ajaran Islam. Vernakularisasi merupakan upaya pembahasalokalan Islam dari sumber utamanya (Al-Qur'an) yang berbahasa Arab untuk kemudian ditulis, diterjemah, dihafal, dan diwacanakan dengan bahasa dan aksara Islam lokal (Saenong, 2006: 579). Vernakularisasi Al-Qur'an berkembang seiring dengan masuknya Islam ke kawasan Melayu-Nusantara. Di tengah tradisi literasinya yang sudah relatif mapan, vernakularisasi yang dilakukan melalui pembelajaran Al-Qur'an menjadi sarana penting dalam proses transmisi intelektual (Boyle, 2004: 1-4; Fathurahman, 2008: 17). Ia dapat dianggap sebagai salah satu indikator besarnya pengaruh Islam di wilayah lokal. Semakin luas upaya vernakularisasi itu dalam kehidupan kaum Muslim, maka semakin kuat pengaruh Islam di wilayah tersebut (Johns, 1984: 115). Karenanya, mengingat pentingnya isu tersebut, dapat dipahami bila vernakularisasi menjadi fokus perhatian penting dalam mengeksplorasi kehidupan budaya keagamaan di Asia Tenggara termasuk di Tatar Sunda (Jawa Barat).

Sebagaimana masyarakat lokal lainnya, kehadiran vernakularisasi Al-Qur'an di Tatar Sunda memunculkan ragam interpretasi dan negosiasi ajaran Islam untuk didialogkan dan diselaraskan dengan kehidupan masyarakat setempat. Meminjam istilah Hodgson, vernakularisasi ini kemudian melahirkan apa yang disebut sebagai pluralitas ekspresi budaya "*Islamicate*" yang tidak lagi sepenuhnya sama sebagaimana bentuk awalnya yang berlatar budaya Arab (Hodgson, 1977: 57-8; Jaques, 2004: 364-5). Pluralitas ekspresi keagamaan sebagai tafsir atas ajaran Islam merupakan konsekuensi dari pluralitas budaya itu sendiri.

Salah satu bentuk vernakularisasi Al-Qur'an di Tatar Sunda adalah penafsirannya ke dalam bahasa Sunda atau disingkat tafsir Sunda. Tafsir (*al-tafsir*) di sini dimaksudkan untuk menerangkan (*al-īdāh*), menjelaskan (*al-tabyīn*, *al-ibānah*), menyingkap (*al-kashf*) dan menampakkan (*al-izhār*),

memahami makna dan mengeluarkan hukum dan hikmah Al-Qur'an (al-Dhahabi, 1976: 15; al-Zarqani, Jilid 2: 3; al-Zarkashi, 1988: 33).

Tafsir Sunda merupakan salah satu bentuk khazanah budaya Islam Sunda yang memuat beragam pemikiran para mufasir Sunda dalam bentuk penafsiran Al-Qur'an. Publikasinya dalam bahasa Sunda menjadi sarana penting dalam memudahkan penyebarluasan ajaran Al-Qur'an bagi orang Sunda. Di sini, orang Sunda dipahami sebagai Orang Sunda adalah mereka yang mengaku dirinya dan diakui oleh orang lain sebagai orang Sunda. Orang lain itu, baik orang Sunda sendiri maupun orang yang bukan Sunda (Warnaen *et al.*, 1987: 1). Karenanya, kehadiran tafsir Sunda tidak hanya dianggap sebagai indikator penting kuatnya pengaruh Islam dalam kehidupan masyarakat Sunda, tetapi juga kemudian membuka peluang masuknya nilai budaya Sunda ke dalam karya tafsir. Semakin tinggi apresiasi orang Sunda terhadap Al-Qur'an, semakin kuat kecenderungan pengaruh Islam tersebut dan pada gilirannya semakin besar kemungkinan penyerapan nilai budaya Sunda itu.

Dengan kata lain, perkembangan tafsir Sunda tersebut tidak dapat dilepaskan dari konteks pelokalan atau indigenisasi Islam di Tatar Sunda. Proses pelokalan itu menggunakan bahasa dan nilai budaya Sunda yang diselaraskan dengan prinsip dasar ajaran Al-Qur'an. Di sini terdapat upaya saling mengisi antara adat dan Islam sehingga orang Sunda memainkan peran signifikan (Wessing, 1974: 286). Meminjam bahasa Bowen, tradisi "besar" intelektual tafsir dari Timur Tengah merembes ke dalam tradisi "kecil" keagamaan orang Sunda dan diartikulasikannya ke dalam wujud tafsir Sunda (Bowen, 1987: 115).

Untuk menunjukkan hubungan erat antara pembahasalokalan dengan besarnya pengaruh Islam di Tatar Sunda, maka dibutuhkan upaya untuk mengeksplorasi karya-karya tafsir Sunda yang dihasilkan oleh para *ajengan*, kiai dan ulama Sunda. Namun, sayangnya perkembangan publikasi tafsir Sunda belum terdokumentasikan dengan baik. Padahal para mufasir Sunda diyakini memiliki sumbangan penting dalam penyebarluasan, penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an dalam bahasa Sunda yang terus berlangsung hingga saat ini.

Minimnya upaya pendokumentasian tersebut terlihat dari kajian tafsir Sunda yang masih terbatas dibanding studi tafsir Melayu-Nusantara. Kajian tafsir berskala nasional di beberapa negara serumpun Asia Tenggara cenderung lebih banyak mendapat perhatian para sarjana setidaknya sejak akhir abad ke-20. Hal ini misalnya, terlihat pada tulisan Johns (1988), Harun (1988), Feener (1998: 47-76), Nurtawab (2007) dan Riddell (1990; 2017) tentang tafsir Melayu klasik, *Turjumān al-Mustafid*. Hal serupa terlihat pada kajian Yusuf (1991; 1992), Federspiel (1994), Gusmian (2003), Baidan (2003) dan Zuhdi (2014) yang mengkaji perkembangan tafsir pada era Indonesia

modern. Beberapa sarjana kemudian mengkaji isu serupa di negara Thailand, Malaysia, Singapura dan Brunei Darussalam (Abdullah dan Syafi'i, 2009: 31-46; Abdullah, 2016: 61-82; Husin, 2016: 137-74). Minat besar sarjana terhadap kajian tafsir Melayu-Nusantara itu kiranya tidak dapat dilepaskan dari posisi kawasan Melayu sebagai gerbang utama masuknya Islam ke Nusantara melalui Selat Malaka. Bahkan bahasa Melayu pernah menjadi *lingua franca* (bahasa penghubung) di Asia Tenggara. Ia termasuk salah satu bahasa yang paling luas pemakaiannya sehingga dijadikan sebagai rujukan utama bahasa Indonesia.

Namun, kendati demikian, kajian para sarjana tersebut kiranya terlalu memperhatikan perkembangan tafsir yang memiliki jangkauan luas. Mereka tidak melirik publikasi tafsir yang relatif kecil dan terbatas, seperti Jawa, Madura, Sunda, Aceh, Bugis dan lainnya. Tafsir berbahasa lokal-daerah di Indonesia yang cukup berpengaruh di daerah tertentu cenderung termarginalkan dan luput dari perhatian. Padahal tafsir lokal tersebut sangat signifikan dalam proses pembentukan tradisi keilmuan Islam di berbagai daerah sebagai cermin kuatnya jaringan intelektual Islam (Azra, 2004). Kehadiran tafsir lokal tidak hanya mempertegas apa yang disebut Millie sebagai serat halus (*fine grain*) jaringan keilmuan di wilayah yang seringkali disebut pinggiran (Millie, 2006: 193-4), tetapi juga menunjukkan kreativitas penafsiran yang lahir dari pluralitas latar penafsiran dalam membentuk horison teks dan pemahaman di sekitar kitab suci Al-Qur'an.

Dalam konteks tafsir Sunda, kreativitas penafsiran tersebut mencerminkan semangat orang Sunda dalam menerima dan memahami ajaran Al-Qur'an. Ia menggambarkan sejauh mana sumber utama Islam itu dapat diapresiasi oleh orang Sunda melalui aktivitas penafsiran (Johns, 1999: 109). Inilah yang disebut oleh *Hoofd* Penghulu Bandung, Haji Hasan Mustapa (1852-1930), sebagai upaya "mengarabkan Sunda dari bahasa Arab" (*ngarabkeun Sunda tina basa Arab*) (Mustapa, 1920: 3; 1937). Baginya, menafsirkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Sunda (*menyundakan Al-Qur'an*) menjadi jalan bagi pengislaman orang Sunda melalui bahasa Arab. Tujuannya adalah mendapatkan pencerahan spiritual yang mengena ke dalam hati (*keuna kana haté*) (Moriyama, 2010: 6). Karenanya, upaya mengungkap perkembangan tafsir di Indonesia terasa kurang lengkap bila belum menyingkap ragam tafsir lokal. Sebuah tafsir yang lahir dan tumbuh di tengah ragam etnis masyarakat Muslim tanah air. Ibarat merekonstruksi *puzzle* yang baru separuh wajah, tafsir lokal dapat mempertegas detail wajah perkembangan tafsir tersebut.

Para sarjana, seperti Federspiel, sebenarnya bukan tidak tahu eksistensi tafsir lokal ini, meski sebagian sarjana lainnya demikian adanya. Feener (2001: 98-102) misalnya, hanya menyebut *Al-Amin Tardjamah Juz 'Amma*. Selain itu, Vincent J. Cornel juga hanya mengatakan bahwa terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa setempat di Asia Tenggara muncul pada tahun

1920-an (Ichwan, 2009: 418). Umumnya ketidaktertarikan mereka lebih didasarkan pada anggapan yang kurang tepat tentang formatnya yang dianggap tidak jauh berbeda dengan tafsir Melayu-Nusantara (Federspiel, 1994: 3, 137). Terlebih para pembaca tafsir lokal ini tidak sedikit yang menganggap penting tradisi mistik lokal, di samping Islam (Federspiel, 1991: 156), sehingga dianggap memiliki tradisi berbeda dibanding tradisi Islam di Timur Tengah. Inilah yang menjadi penyebab minimnya perhatian para sarjana terhadap tafsir lokal di Indonesia.

Asumsi tafsir lokal yang tidak jauh berbeda dengan tafsir Melayu-Nusantara sebetulnya tidak sepenuhnya tepat. Sebagaimana akan dijelaskan, tafsir lokal memiliki banyak kekhasan yang tidak ditemukan dalam tafsir Melayu-Nusantara. Tafsir Sunda misalnya, memiliki kekhasan dalam aturan tingkatan bahasa (*undak usuk*), ungkapan tradisional dan gambaran alam Pasundan yang indah dan bersahaja. Kehadiran kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda juga sudah berkembang cukup lama seiring semakin menguatnya Islam pasca keruntuhan Kerajaan Sunda pada tahun 1579 (Ekadjadi, 2005: 76).

Kajian ini berusaha memberikan sedikit gambaran tentang kontribusi tafsir Sunda sebagai warisan khasanah Islam Nusantara. Uraian berikut berusaha menunjukkan bahwa karakter lokal dalam tafsir Sunda merupakan bagian dari upaya kreatifitas orang Sunda dalam mengapresiasi narasi besar tafsir. Ia memiliki peran besar dalam mengadaptasikan ajaran Al-Qur'an dalam masyarakat lokal di tatar Sunda. Ia merupakan sisi lain dari warisan khazanah tafsir di Nusantara.

Signifikansi kajian tafsir Sunda ini didasarkan pada beberapa argumen. Pertama, sebagaimana dijelaskan di awal, dalam konteks perkembangan tafsir di Indonesia, tafsir lokal belum mendapat perhatian yang memadai. Para sarjana kebanyakan cenderung lebih tertarik mengkaji tafsir berbahasa Arab dan atau Melayu-Nusantara yang memiliki jangkauan peredaran luas dibanding tafsir lokal yang beredar terbatas. Kajian ini penting dalam upaya merekonstruksi sejarah tafsir di Indonesia yang lebih memihak pada tafsir lokal yang boleh jadi dianggap kurang penting dan terpinggirkan. Kedua, tafsir Sunda jumlahnya cukup banyak dibanding tafsir berbahasa lokal-daerah lainnya di Indonesia sehingga memiliki kedudukan cukup penting dalam khazanah tafsir lokal di Indonesia. Ketiga, publikasi tafsir Sunda memiliki beberapa kekhasan seperti terlihat dalam penggunaan aneka aksara, metodologi, gaya bahasa dan muatan ragam kepentingan tertentu yang boleh jadi tidak banyak ditemukan dalam karya tafsir lainnya.

Secara umum, kajian tentang tafsir Sunda, belum banyak dijelaskan oleh para sarjana. Para pengkaji tafsir lokal pun hingga saat ini belum mampu menghadirkan peta umum kajian tafsir lokal di berbagai daerah di Indonesia. Namun, kendati demikian, di tengah kelangkaan kajian tafsir Sunda, studi Zimmer (2000) tentang bahasa Sunda dan Arab kiranya

memiliki arti penting bagi kajian ini. Dengan menggunakan pendekatan antropologi linguistik, ia mengungkapkan adanya “diglosia” bahasa antara Sunda dan Arab pada masyarakat Sunda, di mana bahasa Arab dianggap lebih tinggi dibanding bahasa Sunda. Pelokalan bahasa Arab pun kemudian terjadi melalui penyerapannya ke dalam bahasa Sunda sebagai bagian dari upaya menjinakkan bahasa Arab. Zimmer mencontohkannya pada beberapa tafsir Sunda, dari *Quranul Adhimi* karya Haji Hasan Mustapa hingga terjemahan leksikal berupa *kirata*. Ia kemudian berkesimpulan bahwa penafsiran Al-Qur’an ke dalam bahasa Sunda dapat memungkinkan masuknya berbagai elemen asing (Arab) ke dalam sistem linguistik lokal (Sunda). Namun terdapat paradoks: di satu sisi, masuknya elemen asing itu dapat mendekatkan, atau sebaliknya pada saat yang sama dapat pula menjauhkan. Karenanya, ideologi *basa Sunda* dan *al-‘Arabiyyah* pada dasarnya berjalan seimbang di tengah ketegangan dialektis (Zimmer, 2000: 31-65). Kajian ini berkontribusi dalam memperkuat argumen ketegangan dialektis antara bahasa Arab dan Sunda tersebut.

## B. Perkembangan Tafsir Sunda

Secara historis, kajian Al-Qur’an di Tatar Sunda pada masa awal setidaknya terlihat dalam sebaran manuskrip mushaf Al-Qur’an yang memuat terjemahan antar baris berhuruf *pégon* sekitar abad ke-18 (Nurtawab, 2020). Hal ini kemudian berlanjut pada abad ke-19 ketika beberapa elit pribumi Sunda (*ménak*), seperti Haji Hasan Mustapa (1852-1930) dan Bupati Bandung, R.A.A. Wiranatakoesoema (1888-1965), menyusun ragam kajian Al-Qur’an berbahasa Sunda. Hal yang sama juga dilakukan oleh para ulama pesantren, seperti K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950), pada tahun 1930-an. Bahkan pada pertengahan abad ke-20, era ketika para sarjana lebih memfokuskan pada kajian tafsir Melayu-Nusantara, publikasi tafsir Sunda muncul lebih banyak lagi (Zimmer, 2000: 31-4). Berikut data sementara publikasi tafsir Sunda yang diidentifikasi dari berbagai sumber (Rosidi, 2004: 76-89; Shaleh, Dahlan, dan Rusamsi, 1971: 11; Rosidi ed., 2003: 702-3; Suryalaga, 1994: 103-6; Setiawan, 2006; Darmawan, 2009; Romli H.M., 2011):

Tabel 1: Publikasi Tafsir dan Terjemahan Al-Qur’an Berbahasa Sunda

No	Penulis	Judul	Tahun	Kategori
1	Haji Hasan Mustapa (1852-1930)	<i>Quranul Adhimi</i>	1921	Tafsir
2	Muhammad Kurdi Mama Cibabat Cimahi (1842-1953)	<i>al-Qur’an Tarjamah Sunda</i> , 30 Juz	1927	Terjemahan
3	A. Hassan (1887-1958)	<i>Tafsir Al-Foerqan Basa Sunda</i> terj. Djoeragan Mh. Anwar Sanuci & Djoeragan Mh. Djoenaedi	1928	Terj. Tafsir Melayu

No	Penulis	Judul	Tahun	Kategori
4	Moehammad Anwar Sanuci	<i>Gajatoel Bajan (Katjida Pertelana), Tafsir Qoer'an Basa Soenda</i>	1928	Tafsir
5	K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950)	<i>Pengadjaran dengan Bahasa Soenda atau Malja' al-Tālibin fi Tafsir Kalām Rabb al-'Ālamīn, Rawḍah al-'Irfān fi Ma'rifah al-Qur'ān, Kashf al-Awḥām wa al-Zunūn fi Bayān Qawlih Ta'ālā lā yamassuh illā al-Muṭahharūn, Hidāyah al-Qulūb fi Faḍl Sūrah Tabāarak al-Mulk min al-Qur'ān, Tafriḥ Qulūb al-Mu'minīn fi Tafsir Kalimah Sūrah Yāsīn, Kanz al-Raḥmah wa al-Luṭf fi Tafsir Sūrah al-Kahf, Tanbih al-Ḥayrān fi Tafsir Sūrah al-Dukhān, Kashf al-Sa'ādah fi Tafsir Sūrah Wāqī'ah dan Ṣilāḥ al-'Irfān.</i>	1930-an	Tafsir
6	K.H. Abdul Chalim Iskandar (1887-1962)	<i>Tafsier Soerat Al-Ma'oen, Tafsir Surat Luqman, Kitab Tafsir Tabarok</i>	1930	Tafsir
7	K.H. Ahmad Dimiyati (1886-1946)	<i>Kitāb al-Tabyīn al-Ajlā wa al-Ahlā fi Tafsir Sūrah al-A'la, Bustān al-Fawākīh al-Ghaliyyah fi Tabyīn Sūrah al-Ghāshiyah, Sunda Purwakanti Bandingan Surat-Surat, Sūrah Qul Huwallāh Aḥad.</i>	1930-an	Tafsir puitis Pujian
8	K.H. Muhyiddin Pagelaran	<i>al-Naṣīb al-Mubārak fi Tafsir Sūrah Tabāarak</i>	1939	Tafsir
9	R.A.A. Wiranatakoesoema & R.A.A. Soeriamihardja	<i>Soerat Al-Baqarah</i>	1949	Terjemahan Dangding
10	Adjengan H.Mhd. Romli	<i>Qoeran Tardjamah Soenda</i> (Poestaka Islam Bandoeng, 1955); <i>Qoeran Tardjamah Soenda</i> (Penjajaran Islam Jogjakarta, 1959)	1960-an	Terjemahan
11	H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja	<i>Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda</i> , 3 Jilid	1960	Tafsir s.d. Juz 3
12	K.H. Qamaruddin Shaleh	<i>Tarjamah Juz 'Ammā Basa Sunda</i>	1965	Terjemahan
		<i>Muqaddam Al-Qur'an Tardjamah Sunda</i>	1969	Terj. Juz 1
13	K.H. Qamaruddin Shaleh, H.A.A. Dahlan, dan Yus Rusamsi	<i>Al-Amin : Al-Qur'an Tarjamah Sunda</i>	1971	Terjemahan
14	E. Abdurrahman (1912-1983)	<i>Sababaraha Nasehat tina Surat al-Hujurat</i>	1971	Tafsir
15	M. Syarif Sukandi (1931-1997)	<i>Tatakrama Kasopanan dina Al-Qur'an</i>	1980-an	Tafsir
		<i>Hariring Wangsiting Gusti Nu Maha Suci</i>	1980-an	Terjemahan Dangding
		<i>Tarjamah Al-Qur'an Sareng Laten</i>	1993	Terjemahan
16	K.H. Mhd. Romli	<i>Al-Kitabul Mubin: Tafsir Basa Sunda</i> , 2 Jilid	1974	Tafsir

No	Penulis	Judul	Tahun	Kategori
17	Depag-Pemprov Jabar	<i>Tarjamah Al-Qur'an Bahasa Sunda, 3 Jilid</i>	1974	Terjemahan
18	Depag-Pemprov Jabar	<i>Terjemahan dan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Sunda</i>	1978	Tafsir
19	Depag-Pemprov Jabar	<i>Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda 6 Jilid</i>	1981	Tafsir
20	K.H. Choer Affandi (1923-1994)	<i>Uraian Tafsir Al-Qur'an</i>	1980-an	Tafsir
21	Moh. E. Hasim (1916-2009)	<i>Ayat Suci Lenyepaneun, 30 Jilid</i>	1984	Tafsir
22	H. Oemar Bakry	<i>Tafsir Rahmat Basa Sunda, terj. H.M. Sulaeman</i>	1986	Terjemahan dari Tafsir
23	Mahyudin Syaf-Hasan Basri	<i>Tarjamah Surah Yasin</i>	1986	Terjemahan
24	K.H. Ahmad Makki	<i>Tarjamah Tafsir Al-Jalalayn, 6 Jilid</i>	1989	Terj. dari Tafsir Arab
25	H.R. Hidayat Suryalaga	<i>Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an 30 Juz Winangan Pupuh</i>	1980	Terjemahan <i>Dangding</i>
		<i>Nadoman Nurul Hikmah Al-Qur'an 30 Juz</i>	2001	Terj. <i>Puisi pupujian</i>
26	Anwar Huda	<i>Qomus Al-Qur'an Basa Sunda 30 Juz</i>	1995	Terjemahan Perkata
27	Jamaah Ahmadiyah Indonesia	<i>Kitab Suci Al-Qur'an Tarjamah Sunda, 3 Jilid</i>	1998	Terjemahan
28	R.H. Abdul Hakim Zainal Abidin (1935-2019)	<i>Nurul Huda fi Tafsir al-Qur'an bi Lughah Sunda, 116 jilid</i>	1999	Tafsir
29	Depag-Pemprov Jabar	<i>Al-Qur'an Mushaf Sundawi</i>	2000	Mushaf
30	Depag-Pemprov Jabar	<i>Al-Qur'an Miwah Tarjamahna Dina Basa Sunda</i>	2002	Terjemahan
31	M. Djawad Dahlan	<i>Al-Munir: Al-Qur'an Tarjamah Basa Sunda</i>	2005	Terjemahan
32	Kiai Miftahur Rahman	<i>Al-Huda: Al-Qur'an Tarjamah ku Basa Sunda (Transliterasi) 30 Juz</i>	2009	Terjemahan
33	Muhammad 'Abdullah bin Al-Hasan Caringin Sukabumi	<i>Sa'adat Al-Darayn fi Tarjamat Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim li Jalaluddin Al-Suyuti wa Jalaluddin Al-Mahalli</i>	2000	Terjemahan dari Tafsir Arab
34	Mariyah Maryati Sastrawijaya	<i>Al-Hikmah Tarjamah Al-Qur'an Basa Sunda Juz Ka-1</i>	2009	Terjemahan
		<i>Anugerah Al-Qur'anul-Karim Tarjamah Basa Sunda, 5 Jilid.</i>	2011	Terjemahan
35	Uu Suhendar	<i>Tafsir Al-Razi Juz 'Amma jeung Al-Fatihah, Kasaluyuan Surat, Ayat jeung Mufrodat</i>	2011	Tafsir
36	Udung Abdurahman Ya'kub	<i>Tarjamah Quran Bahasa Sunda, Bandung: Badan Penerbit YPI Pusat.</i>	2011	Terjemahan
37	Lektur Kemenag RI	<i>Terjemahan Al-Qur'an Basa Sunda</i>	2019	Terjemahan

Tabel tersebut menunjukkan bahwa terdapat banyak sekali publikasi kajian Al-Qur'an berbahasa Sunda, hampir setengahnya merupakan tafsir Sunda. Publikasi tafsir Sunda umumnya beredar luas di daerah Jawa Barat dan Banten. Konsumennya adalah orang Sunda, etnis terbesar kedua di Indonesia setelah Jawa (Suryadinata, Arifin dan Ananta, 2003: 168). Penyajiannya menggunakan ragam aksara, metodologi, corak dan gaya bahasa tertentu. Tafsir Sunda, sebagaimana tafsir lokal lainnya di Indonesia, masih terus diproduksi hingga sekarang. Jumlahnya boleh jadi lebih banyak dibanding tafsir berbahasa lokal-daerah lainnya di Indonesia. Tafsir berbahasa Jawa misalnya, sebagai saudara tuanya, sepengetahuan penulis hingga hari ini tidak lebih banyak jumlahnya dibanding tafsir Sunda. Begitu pun tafsir berbahasa Bugis yang diketahui jumlahnya juga hanya sedikit. Banyaknya jumlah publikasi tafsir Sunda dibanding tafsir berbahasa lokal lainnya itu mencerminkan semangat dan keseriusan orang Sunda untuk mengapresiasi ajaran Al-Qur'an dan menjaga kesinambungan dialognya dengan bahasa ibunya. Karenanya, kurang lengkap rasanya bila kajian Al-Qur'an di Indonesia melewatkan kajian tafsir Sunda dan tafsir lokal lainnya.

Tafsir Sunda, sebagaimana terlihat dalam tabel di atas, cenderung dibedakan dengan istilah terjemahan Al-Qur'an berbahasa Sunda. Istilah tafsir digunakan dalam pengertian menjelaskan makna ayat Al-Qur'an. Ia memiliki pengertian berbeda dari terjemahan yang sekadar melakukan alih bahasa dari bahasa sumber (*source language*) ke bahasa sasaran (*target language*). Karenanya, tafsir Sunda menunjukkan bentuk apresiasi Al-Qur'an yang lebih tinggi dan mendalam dibanding terjemahan Sunda. Tafsir tidak sekadar memuat penjelasan ayat, tetapi juga memuat ragam informasi situasi sosial-keagamaan. Sesuatu yang tidak banyak didapatkan dalam karya terjemahan.

Tabel tersebut juga menunjukkan pentingnya tafsir Sunda dalam mengisi kekosongan kajian tafsir lokal di Indonesia yang merentang sejak tahun 1930-an hingga awal abad ke-21. Rentang waktu ini didasarkan pada masa penerbitan tafsir Sunda yang berkisar sepanjang periode tersebut. Hal ini juga didasarkan pada kenyataan bahwa sebelum awal abad ke-20 kaum Muslim di Asia Tenggara belum secara baik mengembangkan studi khusus yang berfokus pada Al-Qur'an (van der Berg, 1886; Steenbrink, 1984: 157). Pada abad ke-19, tafsir belum dianggap penting menjadi bagian kurikulum pesantren. Namun, di bawah pengaruh ajaran modernisme Islam yang berslogan kembali pada Al-Qur'an dan hadis, penafsiran Al-Qur'an kemudian mendapatkan perhatian besar (van Bruinessen, 1990: 253). Kendati demikian, batasan ini tidak berarti menafikan kehadiran manuskrip Al-Qur'an di Banten pada abad ke-18 yang juga memuat terjemahan antar baris dalam bahasa Jawa. Tetapi, karena kajian difokuskan pada tafsir Sunda, maka

manuskrip tersebut tidak dijadikan objek kajian (Nurtawab, 2009: 163-9; 2005: 35; 2020).

## C. Bahasa Sunda dalam Tafsir Al-Qur'an

Tafsir sebagai mekanisme sekaligus produk budaya, lahir dari proses dialektika antara penafsir dengan realitas budaya di satu pihak dan dialognya dengan Al-Qur'an di pihak lain. Dalam konteks tafsir Sunda, realitas budaya Sunda kiranya memiliki pengaruh kuat terhadap penulis dan karya tafsir. Ini misalnya tampak pada pengaruh unsur bahasa dalam penafsiran. Bahasa merupakan ciri utama etnis yang merepresentasikan budaya. Ia mengekspresikan, membentuk dan menyimbolkan realitas budaya (Moriyama, 2005: 13; Rahyono, 2009: 77). Karenanya bahasa bagi orang Sunda, menjadi media artikulasi simbol nilai budaya dan pandangan hidupnya (Warnaen dkk., 1987). Bahasa Sunda ketika digunakan sebagai instrumen penafsiran, tidak saja mempermudah pemahaman atas ajaran Al-Qur'an, tetapi sekaligus juga memuluskan jalan bagi masuknya pengaruh nilai budaya dan pandangan hidup Sunda ke dalam karya tafsir. Pengaruh tersebut sedikitnya tampak pada tatakrama bahasa dan ungkapan tradisional Sunda.

### 1. Tatakrama Bahasa

Tatakrama basa atau *undak usuk basa* (tingkatan bahasa/speech levels) merupakan sistem tingkatan tutur dalam bahasa Sunda menyangkut perbedaan-perbedaan yang harus digunakan dalam hal usia, kedudukan, pangkat, tingkat keakraban serta situasi di antara yang disapa dan yang menyapa, atau antara pembicara, lawan bicara, dan yang dibicarakan (Rosidi, 1987: 19-24; Anderson, n.d.: 107). Tatakrama bahasa semula berasal dari tradisi budaya Jawa-Mataram yang kemudian berpengaruh ke dalam bahasa Sunda (Ayatrohaedi, 1978: 11). Ia menunjukkan kuatnya prinsip hormat dalam etika Jawa (Magnis-Suseno, 1991: 60). Sebagaimana bahasa Jawa, penggunaan tatakrama bahasa Sunda tercermin pada perbedaan ekspresi ragam bahasa antara ragam bahasa hormat (halus) dan ragam bahasa *loma* (kurang hormat/cenderung kasar) (Tamsyah, 2006: 9; Yudibrata dkk., 1990: 46-47). Dalam tafsir Sunda, tatakrama bahasa misalnya tampak pada terjemah QS. Thaha [20]: 92-93:

“Musa nyarita (ka Harun dina nalika dongkapna ti gunung Thur): “He Harun! Naon nu janten pamengan ka anjeun nalika anjeun ningali ka maranehna parantos sarasab (malusyrik)”. “Bet ngantep henteu tumut kana conto kang rai (dina ambek karana Alloh sareng merangan jalmi-jalmi nu kupur ka Mantenna)?, atanapi memang kang raka ngahaja doraka kana parentahan kang rai?” (Romli, 2, 1991: 674-5).

Musa nyarita, “He Harun naon nu ngahalangan ka anjeun, waktu anjeun mireungeuh maranehna geus sarasab? (Nepi ka) anjeun henteu nurut ka kaula? Naha anjeun ngahaja wangkelang kana parentah kaula?” (Musaddad dkk., 4, 1991: 299).

Musa nyarita: “Yeuh Harun, naon nu jadi halangan pikeun hidep basa hidep ngajeueung kasar lampah? Ku naon teu nurut ka kami? Naha hidep geus ngalawan kana parentah kami?” (Hasim, 16, 1994: 248-50).

Ayat tersebut berbicara tentang Musa yang menegur kakaknya sendiri, Nabi Harun, sepulangnya dari gunung Thursina. Musa marah karena kaum Bani Israil yang ditinggalkan dan dititipkan pada Harun selama 40 hari itu malah melakukan kemusyrikan dengan menyembah anak sapi. Dialog di antara kedua Nabi/Rasul bersaudara itu diceritakan dalam tafsir Sunda dengan menggunakan ragam bahasa hormat (halus) meski dengan diksi yang berbeda-beda (*anjeun, kang rai, hidep*). Tatakrama bahasa ini terasa berbeda, misalnya ketika menggambarkan dialog Allah dengan iblis dalam QS. Al-A'raf [7]: 12:

“Maka mariksa Allah naon anu nyegah ka manéh iblis kana heunteu daék sujud manéh ka Nabi Adam, waktu maréntah Aing ka manéh. Ngajawab iblis, ari abdi eta leuwih hade tibatan Nabi Adam karena geus ngadamel Gusti ka abdi tina seuneu jeung ngadamel Gusti ka Nabi Adam tina taneuh.” (Sanusi, 1, t.th. : 269-70).

Penggunaan ragam bahasa kurang hormat (kasar) tampak pada penggunaan kata ganti orang kedua *manéh* (kamu) yang digunakan Allah sebagai orang pertama (O1) menunjukkan kedudukan rendah Iblis di hadapannya. Sebaliknya ketika Iblis menjadi O1, maka ragam bahasa pun berubah menjadi ragam hormat (*abdi, Gusti*). Sapaan *Gusti* untuk Allah pada ayat di atas, merupakan bagian dari bentuk ragam hormat dalam menyapa Allah oleh makhluk-Nya, karena Allah memiliki kedudukan paling tinggi. Semula istilah *Gusti* atau *Pangeran* bermakna sosiologis yang digunakan untuk menyapa orang yang dihormati seperti raja atau keluarga kerajaan (Danasasmita dkk., 1987: 78, 100, 142; Rigg, 1863: 137; Muhsin, 2008: 156). Dengan demikian, tatakrama bahasa Sunda yang bermuatan prinsip hormat sangat mempengaruhi ekspresi penggambaran ayat Al-Qur'an. Penafsir menyadari bahwa latar belakang budaya dirinya dan pembacanya sebagai orang Sunda menuntut penggunaan tatakrama bahasa Sunda secara tepat.

## 2. Ungkapan Tradisional

Selain tatakrama bahasa, berbagai ungkapan tradisional Sunda (*babasan, paribasa* (peribahasa) dan *kecap-kecapan*) juga berpengaruh pada tafsir Sunda (Wirakusumah dan Djajadiguna, 1957: 58; Abdurrachman dkk. 1984; Panitia Kamus LBSS, 1985: xiii, 43-4). Ia merupakan kekayaan batin budaya Sunda yang mengandung nasehat, prinsip hidup dan aturan tingkah laku (Rosidi, 2005a: 6-7). Penggunaannya dalam tafsir Sunda membuatnya

cenderung lebih bermakna Islami karena diselaraskan dengan nilai ajaran Islam (Rosidi, 2005b: 4-8). Sebagai contoh di sini disebutkan penjelasan tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun* tentang penyakit hati yang dimiliki orang munafik dalam QS. Al-Baqarah [2]: 10:

“Panyakit nu ngancik dina ati téh mimitina mah mencentit leutik siga pisirungeun dina tunggul, lila-lila ngagedéan, asa mokaha mirucaan ceceremed mipit teu amit ngala teu ménta, lila-lila jadi ngabaju, beuki dieu beuki ludeung nepi ka ahirna lébér wawanén jadi bangsa gerot. Waktu masih jadi bawahan geus mirucaan daek nampa suap jeung ngajilat malar naék pangkat, lila-lila suap jeung pungli jadi ngadaki, ari geus jadi patinggi mah ningkat kawani, teu kapalang belang pindah pileumpangan sakalian jadi koruptor kelas kakap. Sirik pidik ka nu leutik, belang bayah ka sasama jeung sawenang-wenang ka cacah kuricakan geus teu aya nu dipantrang. Gedé hulu siga jodog unggah ka salu jeung kadedemes kawas nu kokoro manggih mulud puasa manggih lebaran. Galak jeung campelak sahaok kadua gaplok, tapi ana patepung jeung nu jangkung gedé, nu kumisna baplang godégna ngejejembrung, poyongkod baé siga teu daya teu upaya, batan ngalawan mah kalah ka serah bongkokan (Hasim, 1, 1994: 36-7).

#### *Artinya:*

Penyakit hati itu mulanya kecil layaknya tunas pohon, semakin lama semakin membesar, makin menjadi, makin mengganggu, mulanya mencuri, lalu terbiasa, makin berani hingga akhirnya menjadi raja pencuri. Ketika masih menjadi bawahan sudah coba-coba menerima suap dan menjilat agar naik jabatan, semakin lama suap dan pungli menjadi kebiasaan. Ketika menjadi pejabat meningkat pula keberanian, tidak tanggung-tanggung pidah arah hidup sekalian saja menjadi koruptor kelas kakap. Iri pada orang kecil, munafik pada sesama dan sewenang-wenang pada rakyat kecil, semua tidak dipantang. Sombong, tamak, pemaarah. Tetapi ketika bertemu orang tinggi besar, berkumis, berjambang, maka ia pun menciut tiada daya, daripada melawan malah menyerah saja.

Pernyataan di atas mengandung ungkapan tradisional berupa *babasan*, peribahasa dan *kecap-kecapan* yang menjadi kekayaan pandangan hidup Sunda. Dalam tafsir Sunda, ungkapan tradisional kiranya digunakan untuk memperkuat makna agar mudah dipahami dan meresap ke dalam pikiran dan perasaan pembacanya. Ungkapan tradisional lainnya, *pondok jodo panjang baraya* (pendek jodoh panjang saudara) misalnya digunakan untuk memperkuat makna persaudaraan dalam Al-Qur’an. Mustapa misalnya menyebutkannya ketika menafsirkan QS. Al-Balad [90]: 10-20:

Mipir bukit palasari, tanjakan maraga cinta. Sundana: apik ka ati nyaah ka tanaga, udaran cangreud tina beuheung, tina cangreud loba biheung. Jeung sasama silih papatahan silih pikaheman. Nu matak sok pedor jodo panjang duriat, jodo meunang jodo, jadi opat modalna kasukaan, jadi kalimana (Rosidi, 1989: 422).

#### *Artinya:*

Mendaki bukit Palasari, tanjakan Margacinta. Artinya (ayat itu), meraba hati menghemat tenaga, lepas ikatan di leher, karena dalam ikatan itu banyak kemungkinan. Dengan sesama saling menasehati, saling menyayangi. Karenanya ketika pendek jodoh, tetapi tetap panjang persaudaraan, jodoh ketemu jodoh, jadi empat modal rasa suka dan pepatah ini yang kelimanya.

Kata *'aqabah* (tanjakan) merupakan inti ayat ini, yakni bahwa untuk menempuh jalan kebaikan tidaklah mudah. Ayat ini menjelaskan beberapa jalan mendaki dalam kebaikan itu. Salah satunya saling bersabar saling berkasih-sayang. *Jeung sasama silih papatahan silih pikaheman. Nu matak sok pedar jodo panjang duriat, jodo meunang jodo.* Ungkapan tersebut merupakan tafsir singkat Mustapa atas kalimat *watawâshaw bi al-marhamah* (ayat 17). Mustapa menekankan arti saling menyayangi tersebut dengan mencontohkannya pada ungkapan bahwa siapapun yang berpisah di tengah jalan (bercerai) setelah sekian lama berumah tangga (bercerai), seyogyanya bisa tetap saling menyayangi, saling bersaudara, tidak putus tali silaturahmi. Di sini ia menarik ungkapan tersebut ke dalam wacana Al-Qur'an tentang makna saling berkasih-sayang. Ia berhasil mempertemukan prinsip kerukunan hidup orang Sunda dengan ajaran Al-Qur'an. Ia mengikat dua nilai kearifan itu dalam tafsirnya. Penggunaan bahasa Sunda dalam tafsir Al-Qur'an menjadi semacam kontak budaya sekaligus media sosialisasi ajaran Al-Qur'an dalam bingkai kekayaan bahasa dan budaya Sunda.

### 3. Nuansa Alam Kesundaan

Ekspresi lokalitas tafsir Sunda lainnya berkaitan dengan nuansa alam kesundaan. Berbagai metafor alam Priangan digunakan penafsir untuk menjangkau kedalaman rasa dan pikiran orang Sunda. Tafsir *Quranul Adhimi* karya Haji Hasan Mustapa misalnya, menggunakan metafor alam kesundaan seperti *susukan* (sungai) ketika menjelaskan Surah Al-Baqarah [2]: 256:

*lâ ikrâh fi al-dîn. "Taya paksa dina agama. Asalna ogé susukan palid sorangan, laku lampah asalna suka sorangan, nu matak ditotondénan dina sagala lampahing lampah agama, maké basa lillâhi ta'ala, hartina lampah sukana sorangan, lain hayang diburuhan"* (Mustapa, 1920: 10; Rosidi, 1989: 399).

*Artinya:*

*Tidak ada paksaan dalam agama. Sungai asalnya juga mengalir sendiri, berbuat asalnya karena dorongan sendiri, karenanya diberikan tanda peringatan dalam semua amalan agama, (untuk) menggunakan bahasa lillâhi ta'âlâ, artinya berbuat karena dorongan diri sendiri, bukan ingin dapat upah.*

Ungkapan *susukan palid sorangan* merupakan metafor untuk menggambarkan ketulusan beragama yang tanpa paksaan. Baginya beragama harus disertai kesadaran yang muncul dari perasaannya sendiri. Ibarat aliran sungai yang asalnya sejak dahulu mengalir sendiri, tanpa diatur untuk dialirkan seperti sekarang (irigasi). Beragamalah sebagaimana aliran sungai itu. Itulah makna beragama karena Allah (*lillâhi ta'âlâ*), tanpa pamrih, bukan karena ingin mendapat upah.

Metafor lainnya adalah *cau* (pisang) ketika menafsirkan Surah An-Nahl/16: 98, menggambarkan bahwa mengkaji Al-Qur'an tidak sekedar mengeja dan membacanya saja, tetapi harus sampai ke jantungnya.

“Faidzâ qara'ta al-Qur'ân fasta'id billâh...“Kakara hatam qulhuna, kakarana hatam Qur'anna, lain ku éjah tarabas, masih tepi ka ngarasa, teu nyaho mana kararas, kararasa ku maranéhna, lain ngaguru ka jantung, ngeunah ka jantung, ngeunah cauna sotéh geus moréat turuyan sikatan. Owérna mah kakuwar-kowér, kararasna karasa badan asa pasiksak; kajeun da geus dipulangkeun, enggeus heubeul diinjeumkeun wisaya pulang ka purba” (Mustapa, 1920: 18-9; Rosidi, 1989: 406-7).

#### *Artinya:*

Barusan saja khatam qulhu-nya. Barusan saja khatam Al-Qur'an-nya. Bukan mengeja dibaca langsung. Sekalipun sampai bisa merasa, tetapi tidak tahu makna kararas (daun pisang yang kering). Karasa-karasa (tahu-tahu terasa) oleh mereka juga. Coba saja berguru ke jantung (pisang). Enak pisangnya itu ketika sudah moréat (tampak) turuy dan sikat-nya (sejumlah pisang). Ujung daun pisang itu terombang-ambing. Kararas-nya terasa badan agak sakit. Biar saja, kan sudah dikembalikan. Setelah lama dipinjamkan rasa sakit, kembali ke Yang Kuasa.

Mustapa menyebutkan bahwa khatam Al-Qur'an itu bukan sekedar mereka bacaan, tapi harus sampai di rasa. Jangan sampai tak tahu mana *kararas* (daun pisang yang menua dan kering). Metafor pembacaan mendalam dan tuntas yang memerlukan waktu lama untuk sampai ke ujungnya. “Coba pula berguru pada jantung pisang,” kata Mustapa. Metafor proses belajar secara bertahap ke arah kemajuan. Ibarat jantung pisang yang semakin lama semakin bergeser dengan pisang yang bertambah besar dan membuah hasil. Mustapa menyadari, meskipun badan terasa sakit ibarat *kararas* yang menggantung dan terombang-ambing ke sana-ke mari, namun itu semua sudah dibalas dengan kenikmatan. Sebuah metafor cantik untuk menggambarkan pentingnya proses belajar secara matang dengan meminjam metafor alam kesundaan. Di tempat lainnya, Mustapa juga menggunakan ungkapan bahasa *pantun* Sunda untuk menekankan makna berbakti kepada orang tua dalam QS. Al-Ahqaf [46]: 15:

Nya munjung kudu ka indung, indung nu teu muguran; nya muja kudu ka bapa, bapa nu teu ngarangrangan. Indung nurunkeun wawatek pepeke, bapa nurunkeun napsu pangala. Karek pantes boga rasa tuang ibu tuang rama. Hartina tuang ibu perwatek jalma, tuang rama perwatek napsu manusa. Duanana tedak ti indung ti bapa, pendekna indung tuang bapa tuang, nu ngahuapkeun putrana (Rosidi, 1989: 412).

#### *Artinya:*

Memohonlah pada ibu, (kasih sayang)-nya tidak pernah berguguran; memintalah pada ayah, (kasih sayang)-nya tiada pernah mengering. Ibu menurunkan watak kecukupan, ayah menurunkan nafsu mencari nafkah. Maka baru pantas memiliki ibu dan ayah. Artinya ibu menjadi watak manusia, ayah watak nafsu manusia. Keduanya asli keturunan ibu dan ayah. Pendeknya, ibu makan, ayah makan dan yang memakannya anaknya.

Ungkapan diksi berirama seperti *muguran* dan *ngarangrangan* merupakan metafor betapa kasih sayang ibu bapak tidak akan berguguran dan mengering. Sebuah metafor yang memperkaya horizon penafsiran yang disenyawakan dengan suasana alam Sunda. Ia mencoba menempatkan tafsir dalam lingkungan alam budaya Sunda. Ini menunjukkan keterikatannya sebagai orang Sunda yang hidup dengan lingkungan alam Sunda. Sebuah alam yang ditemuinya dengan kekayaan flora dan fauna di tengah alam yang subur. Masa kecil Mustapa dihabiskan di alam pegunungan Cikajang dengan hutan, kebun, aliran sungai dan kolam. Alam Sunda yang dalam bahasa Wittfogel (1936) disebut sebagai tempat tinggal *hydrolic society*, sehingga kerap menjadikan “air” (*cai, ci*) sebagai nama tempat (Kunto, 1986: 87). Karena kesuburannya itu pula, Brouwer, seorang rohaniwan Katolik, menyebut tatar Sunda terjadi ketika Tuhan tersenyum (Brouwer, 2003: 1).

Uraian tersebut menunjukkan bahwa tafsir Sunda dengan segala kekhasannya merupakan khazanah penafsiran Al-Qur'an di Nusantara. Meski beredar di wilayah yang terbatas, tetapi kehadirannya mempertegas kedalaman proses penyerapan nilai keagamaan ke dalam identitas budaya Islam Sunda. Tidak ada dikotomi agama dan budaya di sini sebagaimana diasumsikan Wessing (1974: 286). Tidak ada pula makna sinkretik sebagai dinyatakan Geertz dalam konteks agama Jawa (Geertz, 1960). Meski secara bahasa terjadi apa yang disebut diglosia bahasa Arab dan Sunda yang berdampak pada hirarki otoritas tafsir (Zimmer, 2000: 38-9), tetapi hal itu juga tidak berarti menafikan adanya saling pengaruh antara nilai-nilai Islam dan budaya Sunda. Keduanya cenderung saling beradaptasi karena identitas Sunda tetap dipertahankan sejauh diselaraskan dengan Islam. Tradisi pengkajian Al-Qur'an di tatar Sunda semakin meneguhkan identitas Islam lokal yang ternyata jauh dari makna sinkretik dan sekedar di permukaan.

Selain itu, penjelasan di atas menunjukkan bagaimana pentingnya perspektif bahasa dan budaya, seperti Sunda, dalam studi Al-Qur'an dan tafsir. Ini dapat menjadi salah satu alternatif pendekatan dalam studi Al-Qur'an dan tafsir di dunia Muslim yang semakin dinamis dan heterogen. Kajian saya turut mendorong pentingnya penggunaan pendekatan interdisipliner yang tidak hanya terbatas pada disiplin keilmuan tafsir (al-Dhahabi, 1976; al-Farmawi, 1977), tetapi juga melibatkan disiplin keilmuan lain sebagai alat bantu dalam studi Al-Qur'an dan tafsir, seperti linguistik, filologi, analisis wacana kritis, sejarah sosial, *cultural studies*, sosiologi, antropologi, *digital humanities* dan lainnya. Karenanya, penting kiranya upaya pembentukan tradisi riset Al-Qur'an dan tafsir yang kuat tidak hanya dalam studi teks, tetapi juga riset lapangan; dari manual ke digital. Di sini terlihat pentingnya mengembangkan budaya riset dan ilmu pengetahuan dengan mempelajari berbagai disiplin ilmu, tanpa terjebak ke dalam kotak-kotak sempit keilmuan masing-masing. Diskusi-diskusi dan penelitian lintas disiplin perlu terus

digalakkan sebagai sarana untuk bertukar wawasan dan pengetahuan untuk memaksimalkan kontribusi akademik dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

Selain itu, gagasan ini juga menekankan pentingnya studi tafsir yang tidak hanya terfokus pada perkembangan tafsir di kawasan Timur Tengah, tetapi merespons perkembangan fenomena Islam dan studi Islam yang semakin bergeser ke kawasan Eropa dan dunia Melayu-Nusantara (Sardar, 1983: 197; Rafiq, 2014: 10). Studi tafsir dan terjemahan Al-Qur'an di Indonesia penting mempertimbangkan pengaruh tradisi tafsir di Timur Tengah dalam pembentukan genealogi tradisi tafsir (Lukman, 2021: 64), bagaimana tradisi tafsir itu hidup di tengah ragam ekspresi keislaman di Asia Tenggara, seperti Indonesia, Malaysia, Singapura, Brunei, Filipina Selatan, dan Thailand Selatan, serta bagaimana tradisi tafsir itu berkembang dalam ragam tradisi keislaman di tanah air, seperti Jawa, Sunda, Melayu, Madura, Bugis, Lombok, Papua dan lainnya.

Hal ini dapat menjadi fokus penting dalam upaya meneguhkan sikap moderasi beragama yang menghargai perbedaan dan keragaman etnis dan kelompok keagamaan sebagai salah satu ciri penting peradaban Islam di Asia Tenggara yang damai dan moderat (Azra, 2015; Njoto-Feillard, 2015). Penghargaan akan keragaman budaya Islam perlu terus didorong dalam upaya membangun peradaban yang luhur berdasarkan nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan.

## D. Penutup

Tafsir Sunda tidak bisa diabaikan dalam diskursus kajian Al-Qur'an di Nusantara. Signifikansinya tidak hanya terletak pada kesinambungan jaringan tradisi keilmuan Islam Nusantara, tetapi juga dalam kreatifitas ekspresi bahasa Sunda yang lahir dari pluralitas latar budaya yang membentuk horison teks dan pemahaman di sekitar Kitab Suci. Kehadirannya tidak saja berkontribusi dalam menghidupkan bahasa Sunda, tetapi juga mempertegas pengaruh latar budaya dalam proses indigenisasi Islam di tatar Sunda. Tatakrama bahasa, ungkapan tradisional dan nuansa alam kesundaan merupakan sebagian dari cermin kuatnya pengaruh latar budaya Sunda tersebut. Terjadi pertemuan antara prinsip dan nilai budaya Sunda dengan ajaran Al-Qur'an. Semua diadaptasikan dalam kerangka ajaran Al-Qur'an yang dijejakkan dalam bingkai budaya masyarakatnya. Sebuah upaya indigenisasi Islam dan peneguhan identitas Islam lokal yang tidak terjebak pada aspek formalitas-simbolik dibanding jiwa kesundaan. Identitas Islam sejatinya tetap berpijak pada kekayaan bahasa dan budaya masyarakatnya.

## E. Daftar Pustaka

- Abdullah, Mustafa bin., dan Syafi'i, Abdul Manan. 2009. "Khazanah Tafsir di Nusantara: Penelitian terhadap tokoh dan Karyanya di Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, dan Thailand." *Kontekstualita*. Vol. 25 No. 1. 31-46.
- Abdullah, Mustaffa. 2016. "Qur'anic interpretation in Thailand." dalam Majid Daneshgar, Peter G. Riddell and Andrew Rippin, *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and interpretation*. London and New York: Routledge. 61-82.
- Abdurrachman dkk. 1984. *Ungkapan Tradisional Daerah Jawa Barat*. Jakarta: Depdikbud Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah.
- Anderson, Edmund A., n.d. "Speech Levels: The Case of Sundanese," *Pragmatics*, 3: 2, International Pragmatics Association.
- Ayatrohaédi. 1978. *Bahasa Sunda di Daerah Cirebon*, Disertasi. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulam' in the seventeenth and eighteenth centuries*. Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press.
- Azra, Azyumardi. 2015. "Islam Nusantara: Islam Indonesia," *Republika*, 25 Juni.
- Baidan, Nashruddin. 2003. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai.
- Bowen, John R. 1987. "Islamic Transformations: from Sufi Poetry to Gayo Ritual" dalam Rita Smith Kipp and Susan Rodgers, eds., *Indonesian Religions in Transition*. Tuscon: University of Arizona Press.
- Boyle, Helen N. 2004. *Quranic School Agents of Preservation and Change*. New York and London: Routledge Falmer.
- Brouwer, M.A.W. 2003. *Perjalanan Spiritual dari Gumujeng Sunda, Eksistensi Tuhan, sampai Siberia*. Jakarta: KPG.
- Danasasmita dkk., Saleh. 1987. *Sewaka Darma, Sanghiyang Siksa Kandang Karesian, Amanat Galunggung, Transkripsi dan Terjemahan*. Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi) Dirjen Kebudayaan Depdikbud Bandung.
- Darmawan, Dadang. 2009. "Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsijjatoel-Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi." *Disertasi*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. 1976. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2 jilid. Kairo: al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ekadjati, Edi S. 2005. *Kebudayaan Sunda: Suatu Pendekatan Sejarah*. Jakarta: Pustaka Jaya.

- Al-Farmawi, 'Abd Al-Hayy. 1977. *Al-Bidayah fi Tafsir al-Mawdu'i: Dirasah Manhajiyah Mawdu'iyah*, Kairo: Matba'ah al-Hadarah al-'Arabiyyah.
- Fathurahman, Oman. 2008. *Tarekat Shattariyah di Minangkabau*. Jakarta: Prenada Media, EFEO, PPIM, KITLV.
- Federspiel, Howard M. 1991. "An Introduction to Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia," *The Muslim World*, LXXXI, No. 2. 149-61.
- Federspiel, Howard M. 1994. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project.
- Feener, R. Michael. 1998. "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", *Studia Islamika*, Vol. 5, No. 3. 47-76.
- Feener, R. Michael. 2001. "Southeast Asian Qur'anic Literature" dalam Jane D. McAullife ed. *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 5, Leiden-Boston-Koln: Brill. 98-102.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*, London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited.
- Gusmian, Islah. 2003. *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju.
- Harun, Salman. 1988. "Hakikat Tafsir *Tarjumān al-Mustafid* Karya Syekh 'Abdurrauf Singkel." *Disertasi*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Hasim, Moh. E. 1994. *Ayat Suci Lenyepaneun*. Bandung: Pustaka.
- Hodgson, Marshall G. S. 1977. *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization, Vol. 1 The Classical Age of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Husin, Haziyah. 2016. The emergence of Qur'anic exegesis in Malaysia. dalam Majid Daneshgar, Peter G. Riddell and Andrew Rippin, *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and interpretation*. London and New York: Routledge. 137-74.
- Ichwan, Moch Nur. 2009. "Negara, Kitab Suci dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia," dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: KPG. 417-33.
- Jaques, R. Kevin. 2004. "Islamicate Society", dalam Richard C. Martin ed. *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*. vol. 1. USA: Macmillan. 364-5.
- Johns, A.H. 1984. "Islam in the Malay World: An Exploratory Survei with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam Raphael Israeli and A.H. Johns eds. *Islam in Asia*. Vol. II: *Southeast and East Asia*. Jerusalem: Magnes Press.
- Johns, A.H. 1988. "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile", Andrew Rippin ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*. Oxford: Clarendon Press.

- Johns, A.H. 1999. "She Desired Him and He Desired Her" (Qur'an 12:24): 'Abd al-Ra'uf's Treatment of An Episode of the Joseph Story in *Tarjuman al-Mustafid*," *Archipel*. Vol. 57. 109-34.
- Kunto, Haryoto. 1986. *Semerbak Bunga di Bandung Raya*. Bandung: PT. Granesia.
- Lukman, Fadhli. "Telaah Historiografi Tafsir Indonesia: Analisis Makna Konseptual Terminologi Tafsir Nusantara," *Suhuf*, Vol. 14, No. 1, 2021, 49-77.
- Magnis-Suseno, Frans. 1991. *Etika Jawa*. Jakarta: PT. Gramedia.
- Millie, Julian Patrick. 2006. "Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java," *Dissertation*, Leiden University.
- Moriyama, Mikihiro. 2005. *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*, terj. Suryadi. Jakarta: KPG.
- Moriyama, Mikihiro. 2010. "Bahasa Sunda dan Islam: Suatu Potret 2010," Makalah Workshop Internasional Islam dan Kedaerahan di Jawa Barat: Potret 2010, UIN Bandung-Monash University, 14 Oktober.
- Muhsin, Imam. 2008. *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal*, Disertasi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Musaddad dkk., KH. Anwar. 1991 *Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda*. Bandung: Proyek Penerbitan Kitab Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda Jawa Barat dicetak CV. Angkasa.
- Mustapa, Haji Hasan. 1920. *Qur'anul Adhimi Adji Wiwitan Qur'an Sutji*, kénging ngumpulkeun Wangsaatmadja, Bandung v Juli.
- Njoto-Feillard, Gwenaël. 2015. "Ripples from the Middle East: The Ideological Battle for the Identity of Islam in Indonesia," *Perpective*, ISEAS Yusof Ishak Institute, 42, 1-10.
- Nurtawab, Ervan. 2005. "Taqalid Tuallif Kutub al-Tafsir al-Malayuwiyah wa al-Jawiyah wa al-Sundawiyah: Muhawalalah li Rasm Kharitah", *Studi Islamika*, Vol. 12, No. 2.
- Nurtawab, Ervan. 2007. "Discourse on translation in hermeneutics: Its application to the analysis of Abdurra'uf's *Turjumān al-Mustafid*." *M.A. Thesis*, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Nurtawab, Ervan. 2009. *Tafsir Alquran Nusantara Tempo Doeloe*. Jakarta: Ushul Press.
- Nurtawab, Ervan. 2020. "Qur'anic readings and Malay translation in 18th-century Banten Qur'ans A.51 and W.277," *Indonesia and the Malay World*, DOI: 10.1080/13639811.2020.1724469.
- Rafiq, Ahmad. 2014. "The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community," *Diseertation*, The Temple University.
- Rahyono, F.X., 2009. *Kearifan Budaya dalam Kata*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.

- Riddell, Peter G. 1990. *Transferring Tradition: 'Abd Al-Rauf Al-Singkili's Rendering into Malay of the Jalalyn Comentary*. Barkeley: University of California.
- Riddell, Peter G. 2017. *Malay Court Religion, Culture and Language: Interpreting the Qur'an in 17th Century Aceh*, Leiden: Brill.
- Rigg, Jonathan. 1862. *A Dictionary of the Sunda Langage of Java*. Batavia: Lange & Co.
- Romli H.M., Usep. 2011. "Tarjamah Qur'an Basa Sunda ti Jaman ka Jaman," Makalah Konferensi Internasional Budaya Sunda II, Bandung 19-23 Desember.
- Romli, K.H. Muhammad. 1991. *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda*. 2 Jilid. Bandung: PT. Al-Ma'arif.
- Rosidi, Ajip. 1987. "Ngabina jeung Ngamekarkeun Kabudayaan Sunda", dalam Ajip Rosidi dkk., *Polémik Undak Usuk Basa Sunda*. Bandung: PT. Mangle Panglipur.
- Rosidi, Ajip. 1989. *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*. Bandung: Pustaka.
- Rosidi, Ajip. ed. 2003. *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Rosidi, Ajip. 2004. *Masa Depan Budaya Daerah, Kasus Bahasa dan Sejarah Sunda*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Rosidi, Ajip. 2005a. *Babasan & Paribasa: Kabeungharan Basa Sunda*, Jilid I. Bandung: Kiblat Buku Utama.
- Rosidi, Ajip. 2005b. "Pandangan Hidup Orang Sunda Seperti Nampak dalam Peribahasa", dalam Cik Hasan Bisri dkk., *Pergumulan Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda*. Bandung: Kaki Langit.
- Saenong, Farid F. 2006. "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", Interview dengan Prof. A.H. Johns, *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3. 575-90.
- Sanusi, KH. Ahmad. t.th. *Rawdhat al-'Irfân fî Ma'rifat al-Qur'ân*. 2 Jilid. Sukabumi: Pesantrén Gunung Puyuh.
- Sardar, Ziauddin. 1983. "The Future of Islamic Studies," *Islamic Culture* 57.
- Setiawan, Hawe. 2006. "Al-Qur'an dan Tafsir Sunda", *Pikiran Rakyat*, Sabtu, 23 September.
- Shaleh, K.H. Qamaruddin., Dahlan, H.A.A. dan Rusamsi, Yus. 1971. *Al-Amin: Al-Qur'an Tarjamah Sunda*. Bandung: CV Diponegoro.
- Steenbrink, Karel. 1984. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Suryadinata, Leo. Arifin, Evi Nurvidya. dan Ananta, Aris. 2003. *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*, Singapore: ISEAS.
- Suryalaga, Hidayat. 1994. *Nur Hidayah Saritilawah Basa Sunda*, Juz 1. Bandung: Yayasan Nur Hidayah.

- Tamsyah, Budi Rahayu. 2006. *Kamus Undak Usuk Basa Sunda*. Bandung: Geger Sunten.
- van Bruinessen, Martin. 1990. "Kitab kuning; Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; Comments on a new collection in the KITLV Library", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146. no: 2/3. 226-69.
- van den Berg, L.W.C. 1886. "Het mohammedaansche godsdienstonderwijs op Java and Madoera en de daarbij gebruikte arabische boeken." *TBG* 31: 518-55.
- Warnaen et al. Suwarsih. 1987. *Pandangan Hidup Orang Sunda Seperti Tercermin dalam Tradisi Lisan dan Sastra Sunda*. Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi) Dirjen Kebudayaan Depdikbud Bandung.
- Wessing, Robert. 1974. "Cosmology and Social Behavior in A West Javanese Settlement." *Dissertation*. the University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Wirakusumah, Momon. dan Djajawiguna, Buldan. 1957. *Kandaga Tata Basa Sunda*. Bandung: Ganaco.
- Yudibrata dkk., Karna. 1990. *Bagbagan Makéna Basa Sunda*. Bandung: Rahmat Cijulang.
- Yusuf, Yunan. 1991. "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia." *Jurnal Pesantren*, Vol. VIII, No. 1.
- Yusuf, Yunan. 1992. "Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad XX", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 4.
- al-Zarqani. 1988. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid 2. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Zarkashi, 1988. *Al-Burhan fī Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Zimmer, Benjamin G. 2000. "Al-'Arabīyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java", *Studia Islamika*, 7 (3). 31-65.
- Zuhdi, M. Nurdin. 2014. "Pasaraya Tafsir Indonesia: dari kontestasi metodologi hingga kontekstualisasi." Yogyakarta: Kaukaba.





## Bagian 11

# MANAJEMEN IPOO SEBAGAI ALTERNATIF MODEL MANAJEMEN PEMBIAYAAN PESANTREN BERBASIS KEWIRAUSAHAAN SOSIAL AGRIBISNIS

Oleh:

**Prof. Dr. H. Badrudin, M.Ag., CIIQA, CEAM.**

Guru Besar Ilmu Administrasi Pendidikan Islam Fakultas Tarbiyah dan  
Keguruan  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung Indonesia (dr.badrudin@uinsgd.ac.id)

### *Abstract*

*The purpose of this research was to formulate a financing management model of Islamic boarding school based on agricultural social business that can improve educational productivity. This study used design-based research (DBR) on the head of the foundation, clerics (head of Islamic boarding school), administrators of cooperatives in Islamic boarding schools, the board of educators, the board of students, and community leaders. Data were collected by using observation, in-depth interviews, documentation studies, and FGD (focus group discussion). The results of the research found that the IPOO Model (Input Process Output Outcome) can be used for financing management of Islamic boarding schools based on agricultural social business and can increase productivity. The management model of IPOO begins with an input analysis (I) both instrumental (policy and educational components) and environmental (internal and external); the process (P) of financing Management in PICAE (Planning, Implementation, Controlling, Accountability and Evaluation); output (O) in the form of effective and efficient financing of Islamic boarding schools, and outcome (O) in the form of increased community trust, competitive graduates, productive Islamic boarding schools,*

*and prosperous HR. The IPOO management model supported by social entrepreneurship leadership of clerics and cooperatives in Islamic boarding schools will have higher effectiveness with transparency and accountability in the implementation.*

*Keywords: Educational, IBS, Financing Management, IPOO Model.*

### Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk merumuskan model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis yang dapat meningkatkan produktivitas pendidikan pondok pesantren. Penelitian ini menggunakan *design-based research* (DBR) pada pimpinan yayasan, kiyai (pimpinan pondok pesantren), pengurus koperasi pondok pesantren, dewan pendidik, dewan santri, dan tokoh masyarakat. Pengumpulan data dilakukan dengan observasi, wawancara mendalam, studi dokumentasi, dan FGD (*focus group discussion*). Hasil penelitian menemukan bahwa Model Manajemen IPOO (*Input, Process, Output, Outcome*) dapat digunakan untuk manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis. Model manajemen IPOO dimulai dengan analisis input (I) baik instrumental (komponen kebijakan dan teori pendidikan) maupun *enviromental* 'lingkungan' (internal dan eksternal); proses (P) manajemen pembiayaan yang mencakup PICAE (*Planning, Implementation, Controlling, Accountability and Evaluation*/Perencanaan, Pelaksanaan, Pengendalian, Akuntabilitas dan Evaluasi); output (O) berupa pembiayaan pondok pesantren yang efektif dan efisien, dan outcome (O) berupa meningkatnya kepercayaan masyarakat, lulusan yang berdaya saing, pesantren yang produktif, dan SDM (pendidik dan tenaga kependidikan) yang sejahtera. Model manajemen IPOO yang didukung oleh kepemimpinan kewirausahaan sosial kiyai dan koperasi pondok pesantren akan memiliki efektivitas yang lebih tinggi dengan transparansi dan akuntabilitas dalam pelaksanaan pembiayaan pesantren.

*Kata Kunci: Pendidikan, Pesantren, Manajemen Pembiayaan, Model IPOO*

## A. Pendahuluan

Pesantren merupakan salah satu lembaga pendidikan keagamaan asli di Indonesia. Pesantren sudah ada sebelum Indonesia merdeka. Pesantren sejatinya mampu melakukan manajemen pembiayaan secara efisien, namun pada kenyataannya umumnya pesantren belum melaksanakan manajemen pembiayaan yang efektif dan efisien. Pesantren saat ini telah beradaptasi dengan perubahan terutama dalam hal manajemen (T. Priatna., Nurhamzah.,

HS Siregar., T. Ratnasih, 2018; Sapriadi, & Patimah, 2019). Beberapa kekurangan yang dialami pesantren di antaranya keterbatasan sumber pembiayaan, pelaksanaan fungsi manajemen pembiayaan yang tidak efisien, alokasi dan penyaluran pembiayaan belum efektif, transparansi anggaran, dan akuntabilitas pembiayaan, serta rencana kerja anggaran biaya pondok pesantren yang harus dibenahi disusun berdasarkan prosedur manajemen pembiayaan yang baik dan benar (Yunika Murdayanti & Dita Puruwita, 2017). Fenomena ini menunjukkan perlunya model manajemen pembiayaan pondok pesantren yang efektif yang dapat dijadikan acuan dalam penerapan manajemen keuangan yang transparan dan akuntabel (Sapriadi, & Patimah, 2019). Tujuan manajemen pembiayaan menitikberatkan pada terselenggaranya proses pendidikan yang sesuai dengan kebutuhan belajar santri, yang pada setiap tahapan manajemen pembiayaan diarahkan pada pencapaian visi dan misi lembaga (D A. Kurniady, L. Setiawati, S. Nurlatifah, 2017).

Signifikansi penelitian ini dapat dikatakan bahwa penelitian model manajemen pembiayaan pondok pesantren masih jarang dilakukan. Biasanya, penelitian model manajemen pembiayaan dilakukan di sekolah formal. Penelitian model manajemen pembiayaan oleh Sri Haryati (2012) menemukan model inovatif manajemen Pembiayaan Berdasarkan Kegiatan di SMP Negeri Internasional di Kota Magelang. Hasil penelitian menemukan manajemen pembiayaan pada satuan pendidikan berupa SOP (*Standard Operating Procedure*) manajemen pembiayaan dan perhitungan biaya per siswa per tahun per BOSP (Biaya Operasional Satuan Pendidikan). Hal ini sejalan dengan penelitian Sri Haryati bahwa penelitian ini menginginkan input, proses, *output*, dan *outcome* manajemen pembiayaan untuk meningkatkan kepuasan stakeholder pendidikan.

Model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis didasarkan pada kebutuhan untuk memberikan solusi dalam pembiayaan pondok pesantren. Model tersebut dimaksudkan untuk memberikan arahan bagi pondok pesantren dalam mengelola pembiayaan secara efektif dan efisien sehingga dapat diadaptasi oleh pesantren lainnya dalam mengelola pembiayaan berbasis kewirausahaan sosial agribisnis.

## B. Tinjauan Literatur

Model dalam penelitian ini dimaksudkan sebagai analogi yang mengabstraksi dan menyeleksi sebagian dari seluruh elemen, karakteristik, atau komponen penting dalam manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis. Model terbatas pada konsep model alternatif yang memerlukan pengujian lebih lanjut. Model terdiri dari a) dasar pemikiran model, b) asumsi model, c) tujuan model, d) visualisasi skema model, e) komponen sistem model, f) indikator keberhasilan model, g) prasyarat implementasi model di masa mendatang beserta kriteria yang

harus dipenuhi, h) penggunaan dan pemanfaatan model, i) pengukuran dan evaluasi model serta prosedur validasi model.

Model harus memiliki kriteria sebagai berikut: (1) sederhana, (2) lengkap pada isu-isu penting, (3) mudah dikendalikan, (4) stabil, (5) adaptif, dan (6) mudah dikomunikasikan. Untuk mewujudkan model yang memenuhi kriteria tersebut, Danim (1987:27) merekomendasikan kerja sistematis sebagai berikut: (1) mendefinisikan proses kunci yang akan digunakan, (2) merinci model baik secara individu maupun secara keseluruhan, (3) mengidentifikasi proses yang memerlukan perbaikan, dan (4) model proses sebelum diimplementasikan.

Model harus mengandung aspek: (1) konkretisasi fenomena abstrak, (2) representasi suatu sistem, (3) dikonstruksi melalui aktivitas berpikir, berdasarkan teori dan prosedur ilmiah, (4) menjadi acuan dalam bertindak atau mengambil keputusan, (5) memiliki seperangkat kriteria yang harus dipenuhi, dan (6) dibangun dengan prosedur yang sistematis.

Perumusan model memiliki tujuan sebagai berikut: (1) memberikan gambaran cara kerja sistem untuk periode tertentu yang secara implisit berisi seperangkat aturan untuk menerapkan perubahan atau memprediksi cara sistem beroperasi di masa mendatang, (2) memberikan gambaran tentang fenomena tertentu menurut perbedaan waktu atau menghasilkan seperangkat aturan yang berharga untuk keteraturan suatu sistem, dan (3) menghasilkan model yang menyajikan data dan format ringkas dengan kompleksitas rendah (Kuswana & Wowo, 2004).

Ada beberapa model pembiayaan pendidikan, yaitu: model hibah datar, model rencana yayasan, rencana basis pajak yang dijamin, model penyetaraan persentase, model pemerataan kekuatan, model pembiayaan negara penuh, model biaya sumber daya, rencana *voucher* sekolah, rencana bobot siswa, pembiayaan historis, model penawaran, model diskresi (Mira Karmila, 2016).

Sri Haryati (2012) memperkenalkan model manajemen pembiayaan pendidikan berbasis kinerja. Manajemen dilakukan melalui empat tahap: perencanaan, pengorganisasian, pelaksanaan, pemantauan, dan evaluasi. Sri Haryati memperkenalkan manajemen pembiayaan pada satuan pendidikan berupa SOP (*Standard Operational Procedure*) manajemen pembiayaan dan perhitungan biaya per siswa per tahun per satuan pendidikan. Kedua model telah diuji dan terbukti efektif.

Siti Nur Azizah (2014) menyatakan bahwa pada dasarnya pondok pesantren memiliki potensi besar baik dalam pemikiran maupun ekonomi. Penelitian Azizah mengusulkan model manajemen unit bisnis pondok pesantren berbasis proteksionisme atau sistem yang mengacu pada kemandirian dan pemanfaatan sumber daya internal untuk mewujudkan ketahanan ekonomi yang mengarah pada keberadaan pondok pesantren dan berfungsi sebagai instrumen dalam melindungi bisnis atau ekonomi pesantren. Proteksionisme

di pondok pesantren dilakukan oleh kiyai atau ulama, pendidik, lembaga, dan pemerintah. Strategi proteksionisme dilakukan melalui nilai-nilai Islam; wakaf, memaksimalkan sumber daya lokal; dan memaksimalkan kemandirian ekonomi.

Penelitian Kiky Zulkifli, dkk. (2018) menyimpulkan bahwa dalam perspektif Islam, akuntabilitas terbagi menjadi dua yaitu akuntabilitas kepada Allah Swt., (vertikal) dan akuntabilitas organisasi dan pimpinan (horizontal). Tampaknya pendapat ini diilhami oleh Mardiasmo (2002) yang membagi tanggung jawab menjadi dua yaitu secara vertikal kepada Allah dan secara horizontal kepada tetangga. Penelitian Akbar Zainudin (2018:21) menyimpulkan tiga model manajemen unit usaha pesantren, yaitu: manajemen bisnis berbasis pendidikan, manajemen bisnis semiprofesional, dan manajemen bisnis profesional.

### C. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan *Design Based Research* (DBR) sesuai dengan tujuan penelitian ini yaitu merumuskan model manajemen pembiayaan. Ciri dari metode DBR adalah adanya produk penelitian berupa model pembiayaan. Menurut McKenney dan Reeves (2012), *Design Based Research* memiliki empat tahapan kegiatan, yaitu (1) Analisis dan Eksplorasi, (2) Desain dan Konstruksi, (3) Evaluasi dan Refleksi, dan (4) Implementasi dan Penyebaran.

Data yang dikumpulkan adalah fakta, kegiatan sosial, persepsi, keyakinan, dan pemikiran peserta yang diperoleh melalui kontak langsung di Pondok Pesantren. Perlunya model manajemen pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis dikarenakan umumnya pesantren terletak di pedesaan dengan lingkungan agribisnis. Pesantren membutuhkan model manajemen pembiayaan berbasis kewirausahaan sosial agribisnis.

Penelitian model manajemen IPOO: manajemen pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis harus valid dan kredibel. Tiga pendekatan untuk merumuskan model simulasi yang valid dan kredibel adalah: (1) merumuskan model dengan fase validitas tinggi; (2) menguji model secara empiris; dan (3) menentukan bagaimana menyajikan data simulasi (Law dan Kelton, 1991). Pengujian model dilakukan secara empiris dan internal. Perumusan model IPOO: manajemen pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis hanya pada tataran model evaluatif alternatif, yaitu menciptakan model dengan fase validitas tinggi.

Penyusunan model dengan tahap validitas tinggi dilakukan dalam lima tahap, yaitu: *Tahap 1*, diskusi dengan pakar dan praktisi manajemen pembiayaan di bidang pendidikan dan sejawat yang mempelajari model manajemen pembiayaan pesantren. *Tahap 2*, penelitian pendahuluan dan

observasi manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis. *Tahap 3*, mengkaji teori-teori yang relevan. *Tahap 4*, mengkaji hasil penelitian, temuan dari observasi, wawancara, survei. *Tahap 5*, menggunakan pengalaman penulis dari proses penelitian untuk mengembangkan model manajemen pembiayaan pesantren yang efektif-efisien berbasis kewirausahaan sosial agribisnis.

## D. Hasil Penelitian dan Pembahasan

### 1. Model Manajemen IPOO: Model Manajemen Pembiayaan Pondok Pesantren Berbasis Kewirausahaan Sosial Agribisnis

Pengujian awal model manajemen IPOO: manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis dapat dijelaskan sebagai berikut:

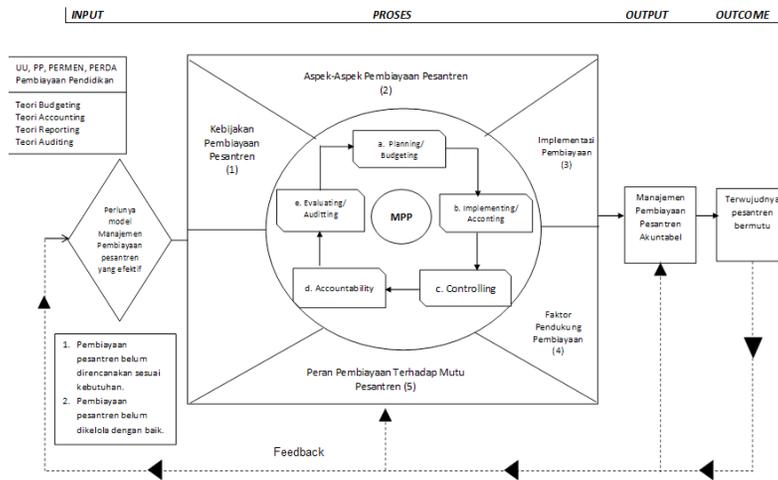
#### Desain model manajemen IPOO

Pada tahap ini peneliti merancang model berdasarkan hasil analisis di lapangan dengan melakukan studi pustaka dan diskusi dengan pakar manajemen pembiayaan untuk mendukung penyusunan model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis.

Perancangan model manajemen IPOO: manajemen pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis menggunakan beberapa pertimbangan, yaitu: 1) fakta penelitian menunjukkan bahwa struktur sistem pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis tidak menyimpang dan sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku sesuai dengan tujuan dan peruntukannya, 2) komponen dan sumber pembiayaan pesantren dapat dioptimalkan dengan melibatkan seluruh komponen masyarakat, 3) kebijakan pembiayaan pesantren melibatkan pengelola yang jujur, kredibel, dan amanah sehingga mampu mengelola anggaran secara transparan dan akuntabel serta menghindari kebocoran anggaran, dan 4) untuk memaksimalkan manajemen pembiayaan pesantren, diperlukan pengendalian, pemeriksaan, pengawasan, dan evaluasi dilakukan secara berkesinambungan.

Model manajemen pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis menghasilkan Model IPPO (*Input, Process, Output, Outcome*). Input terdiri dari input instrumental dan input lingkungan 'lingkungan'. Input instrumental berupa dukungan kebijakan dan kelengkapan komponen pendidikan, sedangkan input lingkungan berupa potensi lingkungan yang mendukung sumber pembiayaan. Proses manajemen pembiayaan merupakan pelaksanaan fungsi manajemen yang diatur dalam *Planning, Implementing,*

*Controlling, Accountability, dan Evaluating (PICAE)* pembiayaan berkelanjutan. *Output* berupa hasil pembiayaan, dan *Outcome* berupa dampak pembiayaan.



Gambar 1: Design awal manajemen IPOO: MPPBKSA

## 2. Dasar Pemikiran Model Manajemen IPOO: Manajemen Pembiayaan Pesantren Berbasis Kewirausahaan Sosial Agribisnis

Model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis pada dasarnya dikembangkan dengan mengacu pada konsep atau teori model manajemen pembiayaan, pondok pesantren, kewirausahaan sosial, dan agribisnis yang kemudian dianalisis dan dijadikan bahan pertimbangan untuk merumuskan model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis. Model tersebut dirancang sebagai hasil kegiatan penelitian yang telah dilakukan dengan menyederhanakan kompleksitas permasalahan di lingkungan pondok pesantren sehingga tercipta model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis.

## 3. Asumsi Model Manajemen IPOO: Manajemen Pembiayaan Pesantren Berbasis Kewirausahaan Sosial Agribisnis

Asumsi-asumsi yang mendasari perumusan model manajemen IPOO: manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis, yaitu: 1) model manajemen pembiayaan pondok pesantren yang baik dan tepat merupakan salah satu faktor penentu dalam mencapai tujuan pesantren, 2) Model manajemen pembiayaan akan menentukan produktivitas pondok pesantren, 3) efektivitas model manajemen pembiayaan pondok pesantren ditentukan oleh ketersediaan sumber pembiayaan yang realistis dan produktif, salah satunya melalui agribisnis yang berkontribusi

terhadap pelaksanaan program dan koordinasi pondok pesantren di antara sejumlah program kegiatan untuk mendukung tujuan pesantren, 4) model manajemen pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis dapat menjamin kualitas pesantren secara berkelanjutan. Semakin baik perencanaan, pelaksanaan, dan pengawasan pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis, maka semakin baik pula capaian dan tujuan kualitas pondok pesantren, 4) perencanaan pembiayaan di pondok pesantren akan menentukan pelaksanaan program yang akan dilaksanakan. Semakin baik perencanaan maka semakin baik pula kegiatan pondok pesantren dalam mewujudkan visi, misi, dan tujuan lembaga, dan 5) model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis yang efektif membutuhkan pengelola dan orang-orang yang jujur dan bertanggung jawab.

#### **4. Tujuan Perumusan Model Manajemen IPOO: Manajemen Pembiayaan Pesantren Berbasis Kewirausahaan Sosial Agribisnis**

Model manajemen IPOO: manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis bertujuan untuk: 1) menguji Model IPOO: manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis yang dapat mengoptimalkan manajemen pembiayaan yang sistematis dalam mencapai visi dan misi pesantren, 2) menganalisis kelebihan dan kekurangan Model IPOO: manajemen pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis, 3) mengembangkan Model IPOO: manajemen pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis yang mensyaratkan kepemimpinan kewirausahaan kiyai di pondok pesantren, tersedianya koperasi, dan kewirausahaan sosial agribisnis sebagai elemen penting yang dapat mengoptimalkan pembiayaan pesantren, 4) memberikan kontribusi bagi pengambil kebijakan dalam mewujudkan kemandirian ekonomi pesantren melalui model manajemen pembiayaan berbasis kewirausahaan sosial agribisnis, 5) memberikan solusi bagi para pengelola pesantren. Pesantren yang memiliki potensi lingkungan agribisnis dalam rangka mengoptimalkan sumber pendanaan pesantren melalui kewirausahaan sosial agribisnis.

#### **5. Prasyarat Model Manajemen IPOO: Manajemen Pembiayaan Pesantren Berbasis Kewirausahaan Sosial Agribisnis**

Prasyarat yang dikembangkan secara simultan dalam penyusunan model manajemen IPOO: manajemen pembiayaan pondok pesantren kewirausahaan sosial agribisnis meliputi: 1) perlunya kebijakan pembiayaan pesantren kewirausahaan sosial agribisnis, 2) menerapkan manajemen pembiayaan

pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis (perencanaan, pelaksanaan, pengendalian, akuntabilitas, dan evaluasi atau audit) pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis, 3) menganalisis kekuatan dan kelemahan model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis; 4) merumuskan model manajemen pembiayaan berdasarkan manajemen pembiayaan yang dilaksanakan.

## 6. Draft Model Manajemen IPOO

IPOO model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis merupakan hasil kajian dan analisis temuan penelitian berdasarkan penerapan manajemen pembiayaan yang telah dilakukan oleh sejumlah Pondok Pesantren di Indonesia yang berbasis agribisnis. "IPOO" adalah singkatan dari *Input, Process, Output, Outcome*. Ada dua jenis input, yaitu instrumental dan lingkungan. Prosesnya diatur dalam PICAE (*Planning, Implementing, Controlling, Accountability, and Evaluation*). Outputnya menyangkut lulusan pesantren. Hasilnya adalah dampak dari manajemen pembiayaan.

Perencanaan pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis dirumuskan secara komprehensif dan terintegrasi yang melibatkan seluruh pemangku kepentingan pondok pesantren, dengan ukuran kinerja dan harga satuan kegiatan yang realistis, dengan analisis biaya satuan dan fokus pada pemenuhan SPM baik fisik maupun non fisik/kualitas non fisik. Pelaksanaan pembiayaan pondok pesantren didasarkan pada prinsip-prinsip seperti tepat waktu, tepat sasaran, berdampak, dan berdampak pada peningkatan kualitas, tidak hanya menghabiskan anggaran, dan tidak meninggalkan masalah besar. Masalah di atas 10% menunjukkan kinerja manajemen yang buruk dalam manajemen pembiayaan pondok pesantren. Pengendalian pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis dilakukan secara komprehensif meliputi pengawasan, manajemen, dan akuntabilitas biaya. Pengawasan melibatkan pihak internal dan eksternal agar tata kelola keuangan dapat dipertanggungjawabkan oleh seluruh pemangku kepentingan pondok pesantren. Akuntabilitas menunjukkan bahwa pembiayaan pondok pesantren merupakan manajemen yang terbuka sehingga dapat dipertanggung-jawabkan oleh semua pihak yang berkepentingan.

Evaluasi manajemen pembiayaan pondok pesantren dilakukan secara komprehensif terhadap sumber, alokasi, penyaluran, proses manajemen, pencapaian target, dan dampak. Hasil evaluasi tersebut digunakan sebagai masukan untuk melakukan perbaikan dan inovasi kinerja pembiayaan tahun depan. Analisis evaluasi manajemen pembiayaan pondok pesantren juga tidak hanya menghitung dampak biaya terhadap peningkatan jumlah lulusan pondok pesantren, atau kinerja pembiayaan dan penurunan tingkat daur ulang atau penurunan angka putus sekolah. Evaluasi juga melihat

dampak pembiayaan terhadap individu, organisasi, masyarakat, lembaga, dan sistem sosial serta tanggapan terhadap dampak kebijakan. Output menunjukkan bahwa manajemen pembiayaan pondok pesantren dapat dipertanggungjawabkan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pondok pesantren dapat memperoleh kepercayaan dari pemerintah dan masyarakat serta menghasilkan santri yang berdaya saing.

## **7. Indikator Keberhasilan Model Manajemen Pembiayaan Pesantren Berbasis Kewirausahaan Sosial Agribisnis**

Berdasarkan hasil penelitian, asumsi, dan model komponen, indikator keberhasilan model manajemen IPOO: manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis dapat digambarkan sebagai berikut: 1) pimpinan pondok pesantren menerapkan kepemimpinan kewirausahaan sosial, dan kepemimpinan pendidikan yang kuat dan efektif, 2) pengelola pembiayaan yang jujur, berintegritas, dan berkomitmen terhadap mutu dan tujuan pondok pesantren, 3) perencanaan pembiayaan pondok pesantren dilakukan secara komprehensif dalam mencapai visi dan misi, dan tujuan kelembagaan, 4) program terstruktur dengan baik dan realistis sesuai dengan visi dan misi lembaga, 5) pelaksanaan pembiayaan yang efektif dan efisien sesuai dengan program yang direncanakan, 6) manajemen keuangan yang transparan dan akuntabel, 7) koordinasi yang efektif dalam pelaksanaan program, 8) penerapan sistem pengendalian mutu pada setiap tahapan manajemen proses pembiayaan, dan 9) dampak positif terhadap kualitas pendidikan pondok pesantren.

## **8. Persyaratan Implementasi Model Manajemen Pembiayaan Pesantren Berbasis Kewirausahaan Sosial Agribisnis**

### **a. Persyaratan internal**

Indikator dan persyaratan internal untuk mewujudkan efektivitas manajemen pembiayaan pondok pesantren berdasarkan hasil penelitian ini adalah: (1) Kiyai sebagai pengambil kebijakan dalam pembiayaan pondok pesantren memiliki kebutuhan berprestasi yang tinggi sebagai motor penggerak untuk meningkatkan kualitas kinerja, yaitu: (a) memiliki visi dan misi pendidikan yang jelas dan dilaksanakan secara konsisten, yang tidak hanya berdasarkan anggaran proyek; (b) memiliki fokus yang sama dan jelas dalam mengeluarkan kebijakan anggaran pendidikan; (c) memiliki tujuan yang jelas dan harapan yang tinggi dalam rangka peningkatan kapasitas dan kualitas pengguna jasa pendidikan; (d) memiliki orientasi terhadap mutu layanan pendidikan secara berkesinambungan; (e) memiliki integritas yang tinggi, jujur, disiplin, menjadi teladan, tanggung jawab dan anti korupsi; menguasai kebijakan anggaran pendidikan yang akan digunakan untuk meningkatkan mutu pendidikan,

(d) mampu memanfaatkan berbagai media dan saluran komunikasi untuk meningkatkan partisipasi masyarakat atau orang tua terhadap pendidikan, dan (e) mampu mengontrol dan mengatasi gangguan atau masalah yang berkaitan dengan manajemen dan sasaran pencapaian program serta hal-hal yang berdampak negatif bagi penyelenggara pendidikan.

### **b. Persyaratan eksternal**

Indikator eksternal dan syarat terwujudnya efektivitas manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis, yaitu: a) lembaga pendidikan sebagai pengambil kebijakan di bidang anggaran dan manajemen anggaran harus menempatkan aspek kualitas pendidikan dibandingkan aspek lainnya di samping pendidikan; b) orang tua, masyarakat, pemerhati pendidikan, tokoh pendidikan, akademisi yang berkontribusi dalam efektivitas manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis; c) keterbukaan terhadap partisipasi masyarakat dalam peningkatan mutu pendidikan baik secara langsung maupun tidak langsung dalam bentuk apapun.

## **9. Pemanfaatan Model Manajemen IPOO**

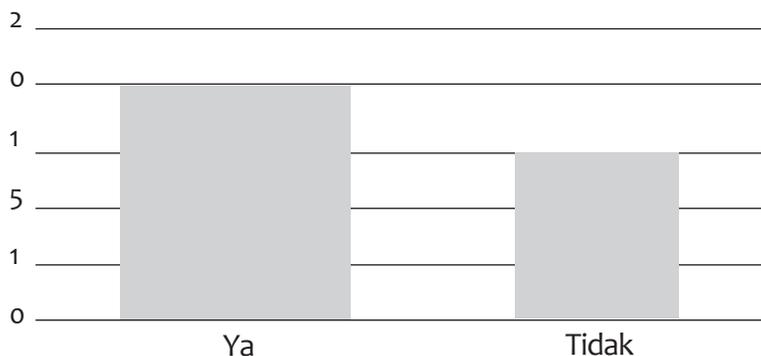
Prinsip-prinsip yang digunakan dalam pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis sebagai pedoman bertindak yaitu: (1) objektivitas, manajemen pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis mengacu pada program atau kegiatan yang membebani biaya belajar; (2) unit usaha, penggunaan dana tidak boleh dicampuradukkan dengan kepentingan pribadi pengurus pondok pesantren yang tidak mendukung kebutuhan belajar santri; (3) tarif harga, pencairan dana harus dicatat pada harga yang berlaku (4) transparan, penerimaan dan pencairan dana dilakukan secara rinci dan terbuka; (5) kondisi pondok pesantren, pembiayaan perlu mempertimbangkan kondisi internal dan eksternal pondok pesantren; dan (6) akuntabel, Unsur-unsur dasar model manajemen pembiayaan pondok pesantren berdasarkan kebutuhan belajar: (1) kebutuhan belajar, unsur ini memberikan gambaran tentang kebutuhan belajar santri di pondok pesantren; (2) program atau kegiatan, unsur ini merupakan dasar untuk mencapai tujuan pembelajaran dan untuk menentukan distribusi dan alokasi dana secara efektif dan efisien; (3) tujuan atau sasaran, unsur ini menjadi arah yang akan dicapai pondok pesantren dalam melaksanakan pembelajaran; (4) santri, unsur ini menggambarkan banyak santri yang menempuh pendidikan; (5) penyaluran dan alokasi dana, unsur ini merupakan pedoman bagi pondok pesantren dalam menyalurkan dan mengalokasikan dana yang diperoleh untuk digunakan secara efektif dan efisien dalam melaksanakan pembelajaran; (6) sumber dana, unsur ini memberikan gambaran bagaimana pondok pesantren memperoleh sumber pembiayaan; dan (7) standar nasional pendidikan, unsur ini menjadi landasan dalam memetakan kebutuhan belajar peserta didik.

Program dan kegiatan yang mendapatkan pembiayaan dalam mencapai maksud dan tujuan pondok pesantren meliputi (1) pengembangan kurikulum pesantren; (2) pembinaan santri dan kegiatan ekstrakurikuler; (3) pengembangan kompetensi lulusan; (4) peningkatan kompetensi guru agama; (5) peningkatan kesejahteraan pendidik dan tenaga kependidikan; (6) penyediaan alat peraga dan media pembelajaran; (7) menyediakan buku; (8) penerimaan mahasiswa baru; (9) bantuan untuk siswa miskin; (10) ulangan harian, ulangan dan ulangan tahunan.

Penyaluran pembiayaan pondok pesantren mengacu pada maksud, tujuan, program atau kegiatan yang ditentukan, serta jumlah santri yang terdaftar dan berdasarkan komponen biaya operasional yang terdiri dari biaya langsung yang dikeluarkan oleh pondok pesantren yang meliputi gaji, sarana prasarana, peralatan, pemeliharaan, alat tulis, dan biaya tidak langsung meliputi kesehatan, transportasi, buku dan alat tulis.

## 10. Review, Evaluasi, dan Uji Reliabilitas Model

Evaluasi pelaksanaan berdasarkan hasil peserta FGD pada Gambar 1.



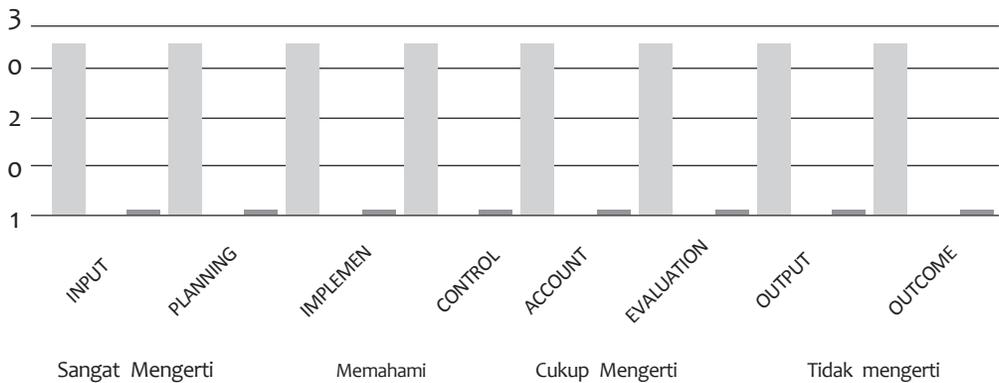
Gambar 1: Implementasi Model IPOO: Manajemen Pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis

Berdasarkan gambar di atas, implementasi model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis berdasarkan rumusan peneliti: 17 dari 25 responden (68%) menganggap bahwa model IPOO telah dilaksanakan. Sedangkan sisanya 8 dari 25 responden (32%) menyatakan bahwa IPOO sebagai model manajemen pembiayaan pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis belum dilaksanakan secara optimal.

Beberapa responden memberikan masukan sebagai berikut: 1. Indikator kebijakan pendidikan dan komponen pendidikan yang perlu dicantumkan dari input instrumental belum jelas. Kebijakan berupa Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Peraturan Menteri, dan Peraturan Pondok Pesantren; Komponen pendidikan di pondok pesantren meliputi kiyai, santri, asrama, masjid, dan pondok pesantren (harus dicantumkan secara eksplisit sebagai

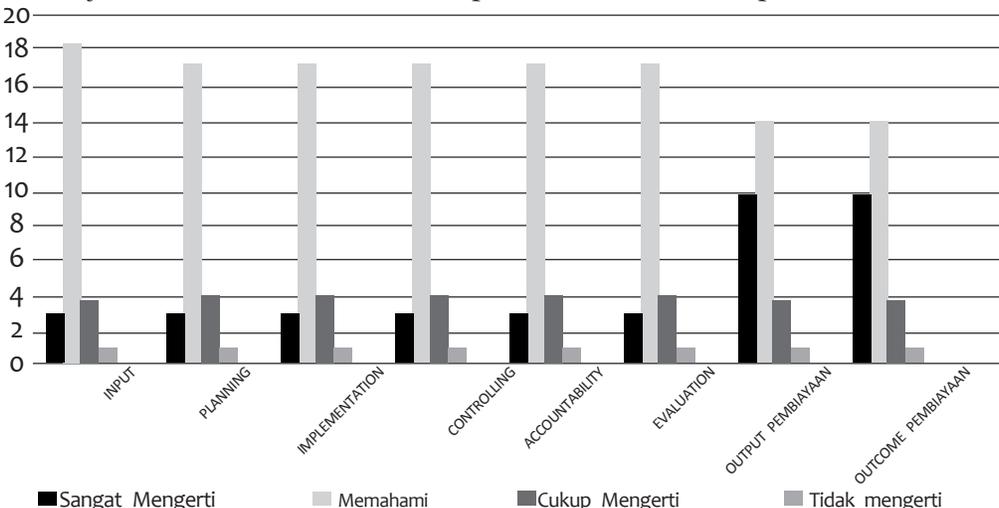
angka) (R.2). 2. Masukan lingkungan untuk ALI, yaitu kepemimpinan kewirausahaan sosial kiyai, tata kelola keuangan yang transparan; dan ALE berupa ketersediaan lahan agribisnis (R.5). 3. Output financing, yaitu manajemen pembiayaan pesantren yang efektif dan efisien, bukan sikap, pengetahuan, keterampilan karena sikap, pengetahuan, dan keterampilan hanya merupakan indikator kompetensi lulusan pondok pesantren (R.8). 4. Outcome plus SDM sejahtera (R.10). 5. Hasil siswa plus kompetitif (R.15). 6. Gambar desain model harus enak dipandang untuk warna yang menarik (R.18).

Evaluasi pemahaman dan penerimaan model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis dilakukan setelah FGD disosialisasikan kepada 24 responden yang dihadiri oleh pakar, praktisi pondok pesantren, pemerhati pendidikan, konsultan, perwakilan masyarakat, dan kolega atau sejawat.



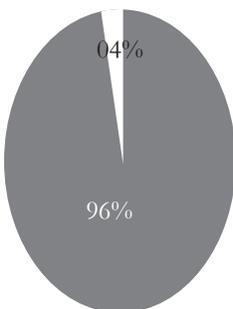
Gambar 2. Tingkat Pemahaman Setiap Aspek

Gambar 2 di atas menunjukkan bahwa semua aspek manajemen pembiayaan dalam Model IPOO dipahami oleh semua peserta FGD.



Gambar 3. Persentase Tingkat Penerimaan Model IPOO: MPPE berdasarkan Kewirausahaan sosial agribisnis

Gambar 3 menunjukkan bahwa hampir semua responden memahami model dan penjelasan yang disampaikan selama FGD. Dari seluruh peserta, 96% sangat mengerti, 2% tidak mengerti dan 2% hanya mengerti.

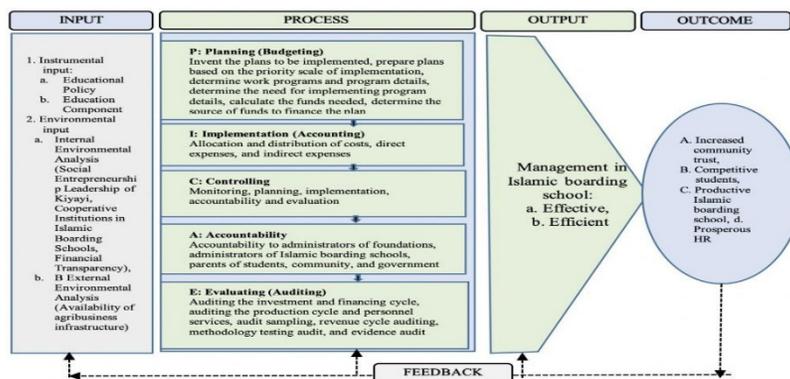


Gambar 4. Persentase Tingkat Penerimaan Model IPOO: MPP BKSA

Tingkat penerimaan 96 persen menunjukkan peserta menerima model manajemen pembiayaan yang ditawarkan dan dikembangkan oleh peneliti, sedangkan sisanya belum mengambil sikap menerima.

## 11. Manajemen IPOO: Model Manajemen Pembiayaan Berbasis Kewirausahaan Sosial Agribisnis

Berdasarkan uji model, analisis kekuatan-kelemahan, dan evaluasi melalui FGD, dilakukan penciptaan model. Pada tahap ini model yang disajikan dikembangkan dan disempurnakan dengan uji coba sehingga model akhir oleh peneliti adalah sebagai berikut:



Gambar 5: Desain Akhir Model Manajemen IPOO:

Manajemen Pembiayaan Pesantren Berbasis Kewirausahaan Sosial Agribisnis (Badrudin, *Model Manajemen IPOO: MPPBKSA*, 2020).

## Model IPOO

**Input** 'masukan' terdiri dari instrumental dan *enviromental* 'lingkungan'. Input instrumental terdiri dari: 1) analisis kebijakan, 2) analisis komponen pendidikan. Analisis kebijakan pendidikan terkait kebijakan pembiayaan baik berupa Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Peraturan Menteri, maupun Peraturan Daerah sebagai dasar pembuatan kebijakan pembiayaan pondok pesantren. Masukan lingkungan meliputi 1) Analisis lingkungan internal (kepemimpinan kewirausahaan sosial Kiyai, kepemilikan lembaga koperasi Pondok Pesantren, dan komitmen tata kelola keuangan yang transparan). 2) Analisis lingkungan eksternal (ketersediaan lahan pertanian/agribisnis sebagai basis infrastruktur agribisnis).

Proses terdiri dari (PICAE) atau *Planning* (Perencanaan), *Implementation* (Pelaksanaan), *Controlling* (Pengendalian), *Accountability* (Akuntabilitas), dan *Evaluation* (Evaluasi). Perencanaan pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis dirumuskan secara komprehensif dan terintegrasi yang melibatkan seluruh pemangku kepentingan pondok pesantren, dengan ukuran kinerja yang realistis dan kegiatan harga satuan, dengan analisis biaya satuan dan fokus pada pemenuhan Standar Pelayanan Minimal Pendidikan, sehingga bahwa peningkatan mutu pendidikan tidak hanya menyangkut kuantitas fisik yang sebenarnya merupakan salah satu standar nasional pendidikan dan mendukung peningkatan mutu tetapi pada kualitas sumber daya manusia dan lulusan, 2) menyusun rencana berdasarkan skala prioritas pelaksanaan, 3) menentukan program kerja dan rincian program, 4) menentukan kebutuhan pelaksanaan rincian program, 5) menghitung dana yang dibutuhkan, dan 6) menentukan sumber dana untuk membiayai rencana tersebut. Pelaksanaan terdiri dari 1) alokasi biaya, 2) distribusi biaya, 3) biaya langsung, dan 4) biaya tidak langsung. Pelaksanaan pembiayaan pondok pesantren didasarkan pada prinsip-prinsip seperti tepat waktu, tepat sasaran, berdampak, dan berdampak pada peningkatan kualitas, tidak hanya menghabiskan anggaran, dan tidak meninggalkan masalah besar. Masalah di atas 10% menunjukkan kinerja manajemen yang buruk dalam manajemen keuangan pondok pesantren.

Pengendalian pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis harus dilakukan secara komprehensif meliputi pengawasan sumber biaya, manajemen biaya, hingga pertanggungjawaban biaya. Pengawasan melibatkan pihak internal dan eksternal agar tata kelola keuangan dapat dipertanggungjawabkan oleh seluruh pemangku kepentingan pondok pesantren.

Akuntabilitas menunjukkan bahwa pembiayaan pondok pesantren harus terbuka manajemennya sehingga dapat dipertanggungjawabkan kepada semua pihak yang berkepentingan yaitu: orang tua, masyarakat, dan pemerintah.

Evaluasi (*Auditing*) 'evaluasi' manajemen pembiayaan pondok pesantren harus dilakukan secara komprehensif terhadap sumber, alokasi, penyaluran, proses manajemen, pencapaian target, dan dampak. Komponen evaluasi

atau audit meliputi: 1) Audit siklus investasi dan pembiayaan, 2) audit siklus produksi dan jasa personel, dan 3) audit sampling, audit siklus pendapatan, audit pengujian metodologi, dan audit bukti. Hasil evaluasi tersebut digunakan sebagai masukan untuk melakukan perbaikan dan inovasi kinerja pembiayaan tahun depan. Analisis evaluasi manajemen pembiayaan pondok pesantren juga tidak hanya menghitung dampak biaya terhadap peningkatan jumlah lulusan pondok pesantren (tarif partisipasi), atau kinerja pembiayaan dan penurunan tingkat daur ulang atau penurunan angka putus sekolah pesantren. Evaluasi juga melihat dampak pembiayaan terhadap individu, organisasi, masyarakat, lembaga, dan sistem sosial serta tanggapan terhadap dampak kebijakan. Hasilnya digunakan untuk melakukan perbaikan dan inovasi kinerja manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial di masa yang akan datang.

Keluaran Model Manajemen Pembiayaan di Pondok Pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis menghasilkan pembiayaan pesantren yang efektif dan efisien. *Outcome* model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis menghasilkan: 1) Meningkatnya kepercayaan masyarakat, 2) Lulusan yang berdaya saing, 3) Pondok Pesantren Produktif, dan 4) SDM Sejahtera.

## E. Diskusi

Tersedianya model manajemen pembiayaan yang efektif dan efisien merupakan salah satu faktor pendukung keberhasilan pondok pesantren. Penerapan model manajemen pembiayaan pondok pesantren menentukan kualitas dan produktivitas pendidikan pondok pesantren. Model manajemen pembiayaan pondok pesantren yang relevan harus melibatkan masyarakat tidak hanya secara pasif tetapi secara aktif menjadi bagian dalam menciptakan kesejahteraan bersama. Keterlibatan kiyai, pengurus pondok pesantren, kepala sekolah, bendahara, pengurus koperasi pesantren, dan petugas administrasi diperlukan tidak hanya dalam pengawasan, tetapi juga dalam perencanaan, pelaksanaan, dan pertanggungjawaban. Penelitian Arwildayanto, Nina Lamatenggo, Ayu Anggraini Rosadi menyatakan bahwa kepemimpinan kewirausahaan kiyai efektif dalam mengambil keputusan dan melibatkan pemangku kepentingan secara memadai untuk meningkatkan kualitas pondok pesantren dalam berbagai aspek. Penelitian Ansor (2019) menyebutkan bahwa pesantren perlu mengembangkan diri menjadi pusat kewirausahaan sosial karena pesantren memiliki kekuatan. Selain itu, Masrukin, & Chusmeru, (2016) menyatakan bahwa manajemen kewirausahaan di pondok pesantren memerlukan program pemberdayaan seperti penyuluhan, pelatihan, dan pendampingan manajemen kelembagaan, kepengurusan, kepesertaan, dan keuangan.

Keberhasilan kewirausahaan sosial didukung oleh dukungan pemerintah, kemitraan dengan pengusaha, kepercayaan dan komitmen masyarakat, dan loyalitas warga pesantren. Hal tersebut memberikan kontribusi positif bagi kemajuan pesantren. Hal tersebut sejalan dengan penelitian Muhammad Baqi Mustaghfiri (2020) bahwa agribisnis berhasil karena adanya kerja sama pondok pesantren dengan dunia usaha. Pemberdayaan Agribisnis terdiri dari tiga tahap, yaitu: input, proses, dan output. Penelitian oleh Siahaan, Daniar; Iswati, Sri; Zarkasyi, Amal Fathullah (2019) fokus pada kewirausahaan sosial dalam konteks pendidikan sebagai salah satu inovasi dalam memelihara sumber keuangan lembaga pendidikan. Kewirausahaan sosial ini telah memberikan manfaat yang tinggi bagi institusi dan masyarakat.

Model manajemen IPOO: manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis telah berhasil memberdayakan dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Sulistiyorini (2009) menjelaskan bahwa manajemen pembiayaan pondok pesantren dimulai dari perencanaan, pengorganisasian, pelaksanaan, pengawasan keuangan dan pertanggungjawaban. Manajemen keuangan merupakan bagian dari kegiatan manajemen pembiayaan yang secara keseluruhan menuntut kemampuan lembaga untuk merencanakan, melaksanakan, dan mengevaluasi serta mempertanggungjawabkannya secara efektif dan transparan (Rumble, G. 2019). Dengan demikian, diperlukan penjelasan yang lebih operasional dalam manajemen pembiayaan pendidikan di pondok pesantren.

Transparansi dalam manajemen keuangan merupakan salah satu indikator utama akuntabilitas. Akuntabilitas menunjukkan kinerja pondok pesantren. Akuntabilitas yang tinggi dalam program dan keuangan yang terbukti lebih solid dalam tata kelolanya. Inovasi tata kelola lembaga yang berkualitas dengan membangun iklim dan budaya lembaga yang berkualitas merupakan bentuk akuntabilitas lembaga (DA Kurniady, & Anggorowati, 2018).

Model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis dapat dilakukan melalui beberapa tahapan yang saling terkait, yaitu analisis tahapan input (baik instrumental maupun lingkungan), tahapan proses yang terangkum dalam PICAE: perencanaan/penganggaran; pelaksanaan/akuntansi; mengendalikan; akuntabilitas; dan evaluasi (audit) yang berkontribusi pada tahap output pembiayaan pesantren (manajemen pembiayaan pesantren yang efektif dan efisien), dan signifikansi pada tahap hasil (peningkatan kepercayaan masyarakat, pesantren produktif, sumber daya manusia yang sejahtera, dan lulusan yang kompetitif) .

Menurut Samuel dan Wilfred (2009), manajemen keuangan terdiri dari *Budgeting*, *Accountability*, dan *Control*. Sedangkan Pandey (2004) mendefinisikan manajemen keuangan sebagai kegiatan manajerial yang berkaitan dengan perencanaan dan pengendalian sumber daya keuangan organisasi. Penelitian ini memiliki perbedaan dengan penelitian Chukwuemeka Okoro, And Ogechukwu

Abel Ufomadu (2017) yang berfokus pada manajemen pengeluaran. Model IPOO dapat lebih spesifik sesuai dengan kebutuhan krusial di lapangan dengan mempertimbangkan permasalahan pendidikan yang dihadapi.

## F. Simpulan

Model manajemen IPOO merupakan model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis melalui tahapan manajemen yang meliputi *Input-Process-Output-Outcome*. Proses manajemennya meliputi kegiatan perencanaan pembiayaan, pelaksanaan pembiayaan, pengawasan pembiayaan, pertanggungjawaban pembiayaan, dan evaluasi pembiayaan (*audit*). Kekuatan model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis, yaitu: (a) Tersedianya lembaga koperasi di pesantren, (b) kepemimpinan kewirausahaan sosial kiyai, dan (c) penerapan tata kelola keuangan yang transparan, efektif, dan efisien. Model manajemen pembiayaan pondok pesantren berbasis kewirausahaan sosial agribisnis menerapkan fungsi manajemen dalam pembiayaan pondok pesantren yang disebut Model Manajemen IPOO. Model tersebut dilaksanakan melalui beberapa tahapan: (1) Input instrumental (kebijakan dan komponen pendidikan) dan input lingkungan (lingkungan internal dan eksternal), terutama kepemimpinan kewirausahaan sosial kiyai dan ketersediaan lahan agribisnis. (2) Proses terdiri dari P (Perencanaan), I (Implementasi), C (Pengendalian), A (Akuntabilitas), E (Evaluasi), (3) Output (manajemen pembiayaan yang efektif). (4) *Outcome* (Peningkatan kepercayaan masyarakat, Lulusan yang kompetitif).

## G. Daftar Pustaka

- Ansor, M. S. (2019). *Strategi Kiyai dalam Pemberdayaan Santri di Pondok Pesantren Apis Sanan Gondang Blitar*. Jurnal Pendidikan: Riset Dan Konseptual, 3(2), Pp.128–136
- Arwildayanto, Nina Lamatenggo, Ayu Anggraini Rosadi. (2019). *Transparency of Education Financing Management at High School in Gorontalo City*. International Journal of Innovation, Creativity and Change. www.ijicc.net Volume 5, Issue 4
- Azizah, Siti Nur. (2014). *Pengelolaan Unit Usaha Pesantren Berbasis Ekoproteksi*. EKBISI Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam, Vol. IX, No.1. Hal.103-115. ISSN: 1907-9109.
- Chukwuemeka Okoro And Ogechukwu Abel Ufomadu, (2017). *The Need for Effective Financial Management System in Nigerian Local Government Administration*. Journal of Resourcefulness and Distinction, Volume 14 No. 1, ISSN 2276-9684 1

- D.A. Kurniady, R Anggorowati. (2018). *Phenomenological study on educational financing based on students' learning needs*, ICREAM 2017, Pp.181.
- Dedy Achmad Kurniady, Linda Setiawati, Siti Nurlatifah (2017). *Manajemen Pembiayaan Pendidikan Terhadap Mutu Sekolah Menengah Kejuruan. Jurnal Penelitian Pendidikan, LPPM UPI, Vol. 17, No.3. Pp. 263-269*
- Haryati, Sri. (2012). *Pengembangan Model Manajemen Pembiayaan Sekolah Menengah Pertama (SMP) Rintisan Sekolah Bertaraf Internasional (RSBI) Di Kota Magelang*. Journal of Economic Education. 1 (1)., Pp. 64-70. ISSN 2301-7341
- Karmila, Mira. (2016). *Menentukan Model Pembiayaan di Indonesia (Sekolah)*. Universitas Negeri Padang: Program Pascasarjana Jurusan Administrasi Pendidikan. <http://s2administrasipendidikan./2016/07/menentukan-model-pembiayaan-pendidikan.html>
- Kuswana, Wowo Sunaryo. (2004). *Konsep, Model, Pendekatan, Strategi dan Metode Pembelajaran*. Materi Pelatihan Peningkatan Mutu Tenaga Kependidikan. Bandung: BPG Jawa Barat.
- Law, A.M dan Kelton, W.D, (1991). *Simulating Modelling and Analysis*. New York: Mc. Graw Hill. Inc.
- Mardiasmo. (2002). *Akuntansi Sektor Publik*. Yogyakarta: Penerbit Andi.
- McKenney, S., & Reeves, T. C. (2012). *Conducting educational design research*. London: Routledge.
- Muhammad Baqi Mustaghfiri. (2020). *Economic Empowerment of Pesantren Through Agribusiness (Study On Al-Mawaddah Entrepreneurial Pesantren)*. Journal of Islamic Economic Laws, Vol. 3, No. 1. Pp.15-31
- Murdayanti, Yunika and Puruwita, Dita. (2017). *Transparency and Accountability of Financial Management in Pesantren (Islamic Education Institution)*. Advanced Science Letters, Volume 23, Number 11, Pp. 10721-10725
- Pandy I.M (2004). *Financial Management Fourth Edition*. New Delhi vikas publishing house PVI ltd. Pp.43.
- Rumble, Greville. (2019). *The Planning and Management of Distance Education*. United Kingdom: Routledge, Taylor and Francis
- Safriadi & Patimah, Siti. (2019). *Madrassa Financing Management Community Based*. Perma Pendis Indonesia Conference.
- Samuel C. Ugoh dan Wilfred I. Ukpere, (2009). *Problems and prospects of budgeting and budget implementation in Local Government System in Nigeria*. African Journal of Business Management Vol.3 (12), Pp. 836-846.
- Satori, Djam'an dan Aan komariah. (2009). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Siahaan, Daniar; dkk., (2019). *Social Enterprise: The Alternatives Financial Support For Educational Institution*. International Journal of Economics and Financial Issues; Mersin Vol. 9, Iss. 3, Pp. 1-11.

- Sulaiman, Masrukin, & Chusmeru. (2016). *Pemberdayaan Koperasi Pondok Pesantren Sebagai Pendidikan Sosial dan Ekonomi Santri*. *Jurnal Pendidikan dan Pemberdayaan Masyarakat*, 3 (2), Hal.109-121.
- Sulistiyorini (2009). *Evaluasi Pendidikan Dalam peningkatan mutu pendidikan*, Yogyakarta: TERAS
- T. Priatna., dkk., (2018). *Manajemen Pembiayaan Pendidikan di Pesantren Berbasis Tarekat*. *Jurnal Pendidikan Islam* 4(1). hal. 63-74
- Zainudin, Akbar. (2018). *Model Manajemen Unit Bisnis Pesantren*. *Jurnal Pengembangan Wiraswasta*. *Jil. 20*, No 01, p-ISSN: 1411-710x e-ISSN:2620-388x hlm. 11-22 <http://ejurnal.stieipwija.ac.id/index.php/jpw/file:///C:/Users/asus/Downloads/179-807-1-PB.pdf>.
- Zulkifli, Kiky, dkk. (2018). *Financial Management Accountability in Islamic Perspective (Phenomenological Study in Islamic Boarding School Nurul Hidayah)*. *International Journal of Business, Economic, and Law*, Vol. 15, Issue 5 (April), ISSN 2289-1552. <https://www.ijbel.com/wp-content/uploads/2018/07/ijbel-267.pdf>. Halaman 149-154.



# Bagian 12

## KOTA DAN DESA DALAM PUSARAN KONFLIK KEAGAMAAN

(Analisis Sosio-Demografis Konflik Komunal dan Sektarian di Jawa Barat)

Oleh:

**Prof. Dr. H. Adon Nasurullah Jamaludin, M.Ag., CSR.**

Guru Besar Ilmu Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

### A. Pendahuluan

Hampir dua dasawarsa terakhir (2000-2021), Indonesia masih dihadapkan pada kasus konflik keagamaan. Beberapa lembaga survey seperti Setara Institute (2021:24-55), The Wahid Institute (2020:35-49), *Center for Religious and Cross-Cultural Studies* (CRCS) (2020:23-25), dan Komnas HAM, merilis deret hitung kasus tersebut selama dua dasawarsa terakhir. Hampir di setiap daerah memiliki kasus (peristiwa) konflik keagamaan. Kasusnya sangat bervariasi, seperti kekerasan dan penyesatan terhadap aliran keagamaan tertentu, penutupan dan regulasi rumah ibadah, isu kristenisasi, regulasi bernuansa agama dan problem otoritas agama. Ini semua, jika tidak ditangani secara serius akan mengancam kebebasan beragama disatu pihak dan juga menjadi ancaman serius bagi hak azasi manusia (HAM) serta sendi kehidupan berbangsa, dipihak lain.

Pemerintah telah merumuskan konsep kerukunan umat beragama menjadi format agar terwujud bentuk sosialisasi yang damai dan terciptanya

toleransi beragama. Dengan maksud toleransi beragama menjadi suatu sikap saling pengertian dan menghargai tanpa adanya diskriminasi dalam hal apapun, khususnya dalam masalah agama. Tetapi mengapa tujuan luhur konsep kerukunan umat beragama dalam rangka mencapai sebuah kesejahteraan hidup antar umat di negeri ini terus didengungkan, tetapi sisi lain konflik bernuansa keagamaan juga terus menganga dan menjadi ancaman serius yang tidak bisa diabaikan. Merawat kebhinekaan terutama pluralitas beragama di era globalisasi dan kemajuan teknologi menjadi tantangan tersendiri bagi pegiat toleransi beragama di Indonesia. Tantangan terberat terwujudnya Indonesia yang kokoh dan harmoni adalah merawat toleransi, baik toleransi sosial, politik dan toleransi agama. Jika toleransinya rusak maka rusaklah sendi-sendi yang mengkokohkan bangsa ini.

Tidak bisa kita pungkiri, terlihat atau tidak, tercatat atau tidak, semakin nampak sikap toleransi telah banyak berubah menjadi intoleransi. Suasana hidup harmoni mulai terkikis pelan-pelan. Toleransi hanya sebatas kata, tetapi pada prakteknya ekspresi kebencian kepada kelompok yang berbeda banyak mewarnai ruang-ruang sosial, baik melalui ucapan maupun tindakan. Klaim subyektif kebenaran masih dimiliki sebagian orang tertentu, sehingga memaksa orang atau kelompok lain tunduk padanya. Lambat laun, baik pada skala kecil maupun besar, akan menumbuhkan benih-benih kebencian, yang menyebabkan konflik keagamaan terus bermunculan.

## B. Jawa Barat: Dalam Pusaran Konflik Keagamaan

Jawa Barat selain terkenal dengan sunda-nya, juga sebagai masyarakat yang taat beragama. Sunda dan agama seperti dua sisi mata uang, menurut Haji Endang Saefudin Anshari. Beliau mengatakan *Islam teh Sunda dan Sunda teh Islam* artinya bahwa "*Islam itu sama dengan Sunda dan Sunda itu ya Islam*. (Ayip Rosyidi, 2010:50) Bahkan budaya Sunda itu sebenarnya terbentuk seperti apa yang diajarkan oleh agama Islam. Misalnya *someah* (ramah), *handap asor* (rendah hati), *nyaah ka balarea* (mengasihi sesama). Bahkan orang Sunda menciptakan ajaran sendiri yang disebut dengan *sunda wiwitan dan jati sunda*.

Agama Islam ini menyebar dan menjadi pandangan hidup yang terus menerus diobjektivikasi, diinternalisasi, dan diekternalisasi hingga akhirnya membentuk kebudayaan Sunda yang berlatar belakang religius. Agama Islam mudah diterima oleh orang Sunda karena tidak jauh berbeda dengan *falsafah* budaya Sunda, *silih asih, silih asah, silih asuh* dan *silih wangi*. Orang Sunda akan saling mengasihi, saling mengingatkan, dan mengasah kemampuan potensi diri, dan saling memelihara dan melindungi, serta saling mengharumkan. Kesemuanya itu dilakukan agar orang Sunda mampu mencapai *gemah ripah repeh rapih*. Artinya orang Sunda selalu

mengutamakan kemakmuran dan kesejahteraan untuk kita semua. Orang Sunda akan selalu mengedepankan kesopanan, rendah hati, hormat kepada yang lebih tua, sayang kepada yang lebih lemah, membantu orang yang kesulitan.

Melihat kenyataan di atas, mustahil Jawa Barat menjadi muara dari tindak pelanggaran kebebasan beragama dan keyakinan. Masyarakat Jawa Barat kekinian telah mengalami perubahan sosial disegala bidang kehidupan. Akibat perubahan sosial yang terjadi, banyak potensi konflik rawan terjadi. Sehingga mengakibatkan telah menggeser keyakinan dan penilaian masyarakat bahwa Jawa Barat merupakan provinsi yang kaya akan nilai-nilai tradisional yang semestinya membawa Jawa Barat itu sendiri pada sebuah keadaan yang menentramkan dan mendamaikan seperti banyak dikutip di berbagai temuan penelitian, tetapi sebaliknya Jawa Barat merupakan provinsi yang memegang catatan tertinggi dalam aksi-aksi kekerasan atas dasar agama.

Penulis menyajikan gambaran umum secara statistik mengenai kebebasan beragama dan keyakinan selama lima tahun terakhir dari beberapa lembaga survei. Detil peristiwa dan tindakan dapat dilihat dalam tabel dibawah ini.

Tabel 1 Peristiwa dan Tindakan Pelanggaran kebebasan beragama dan keyakina Lima Tahun Terakhir (2016-2021)

No.	Lembaga Survei	Tahun	Jumlah Pelanggaran		Daerah Tertinggi	
			Peristiwa	Tindakan	Daerah	Kasus
1	Setara Institute	2017	208	270	Jawa Barat	41
		2018	155	201	Jawa Barat	29
		2019	200	327	Jawa Barat	33
		2020	180	424	Jawa Barat	39
		2021	171	318	Jawa Barat	40
2	The Wahid Institute	2017	213	265	DKI/Jabar	50/44
		2018	192	276	DKI/Jabar	32/26
		2019	184	215	Jawa Barat	35

Berdasarkan kedua laporan tersebut di atas, menempatkan provinsi Jawa Barat sebagai daerah tertinggi jumlah pelanggaran. Dengan kata lain, Jawa Barat menjadi tempat yang paling tidak toleran. Pertanyaannya kemudian mengapa Jawa Barat menempati rangking tertinggi dalam kasus pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan (KBB) di Indonesia. Kesimpulan ini telah menggeser keyakinan dan penilaian masyarakat bahwa Jawa Barat merupakan provinsi yang kaya akan nilai-nilai tradisional yang semestinya membawa Jawa Barat pada sebuah keadaan yang menentramkan dan mendamaikan.

Banyak kearifan lokal (*local wisdom*) yang dimiliki oleh masyarakat Jawa Barat sebagai tanda bahwa daerah ini sarat dengan nilai-nilai tradisional

dan falsafah-falsafah yang sangat berarti, seperti *silih asih*, *silih asah*, *silih asuh* dan *silih wangi* (saling mengasihi, saling memberi pengetahuan, dan saling mengasuh di antara warga masyarakat, serta saling mengharumkan). Selain itu, terdapat masih banyak pepatah terkait prinsip hidup masyarakat Sunda, seperti *caina herang laukna beunang* (menyelesaikan masalah tanpa menimbulkan masalah baru atau prinsip saling menguntungkan), *ulah unggut kalinuan*, *ulah gedag kaanginan* (konsisten dan konsekuen terhadap kebenaran), dan *sing katepi ku ati sing kahontal ku akal* (sebelum bertindak tetapkan dulu dalam hati dan pikiran secara seksama). Nilai-nilai dan falsafah-falsafah tersebut sarat akan pesan moral yang menekankan pada ketentraman, tanggung jawab dan kasih sayang. Namun demikian, sejarah membuktikan sebaliknya. Jawa Barat menjadi provinsi yang menorehkan sejarah kelam gerakan anti-negara dan sejumlah aksi kekerasan terjadi di provinsi ini.

Memang jika melihat gambaran kearifan lokal yang dimiliki Jawa Barat seperti halnya di atas, menjadi sangat ironi bahwa fakta menjelaskan Jawa Barat menjadi daerah dengan tingkat pelanggaran kebebasan beragama tertinggi. Sebagaimana dalam laporan Setara Institute dan Wahid Institute di atas, untuk tahun 2020 jumlah kasus yang ada di Jawa Barat sekitar 39 kasus. Dari jumlah tersebut pelanggarannya ada dalam kasus intoleransi, penodaan agama, pendirian rumah ibadah dan pelarangan aktivitas ibadah.

Pertanyaannya mengapa Jawa Barat menjadi daerah penyumbang kasus pelanggaran kebebasan beragama tertinggi selama dua dasawarsa tersebut. Ada beberapa faktor yang menyebabkan Jawa Barat selalu dalam peringkat atas. Jawa Barat seringkali disebut sebagai *zona buffering* (zona penyangga) bagi masyarakat dari berbagai daerah sekitarnya dengan latar belakang yang berbeda. Akibatnya pergeseran secara kultur maupun struktur terus mewarnai kehidupan masyarakatnya. Lambat laun Jawa Barat menjadi masyarakat kota yang memiliki heterogenitas sangat tinggi. Dalam kedudukannya sebagai pusat pemerintahan, kota pendidikan, dan kota wisata, kehadiran para pendatang, baik dari daerah sekitar seperti Sumedang, Majalengka, Cirebon, Kuningan, Garut, Tasik, Ciamis, maupun daerah lain di Indonesia seperti Jawa, Batak, Ambon, dan lainnya, tidak dapat dihindari. Bahkan tidak sedikit dari kalangan pendatang tersebut, kemudian menjadi penduduk Jawa Barat, sehingga komposisi penduduk Jawa Barat semakin beragam.

Melihat keragaman di atas, sangat mungkin Jawa Barat menyimpan potensi konflik yang bersumber dari keberagaman identitas tersebut. Salah satu sumber konflik yang rentan muncul di tengah-tengah masyarakat yang beragam adalah konflik yang bersumber dari perbedaan agama. Proses perpindahan penduduk yang tidak terkendali dan terkontrol dalam banyak kasus telah menjadi salah satu faktor yang dapat memicu konflik antar etnis dan berlanjut menjadi konflik antar pemeluk agama. Tingginya

tingkat migrasi (kelompok kepentingan) disertai motivasi untuk maju, menyebabkan banyak ruang, waktu, dan sumber daya alam telah dikuasai oleh kelompok pendatang tanpa disadari dan dipedulikan oleh masyarakat lokal. Pada batas tertentu penduduk lokal terusik bahwa sejumlah sumber daya alam dan manusia telah diambil alih pendatang. Kondisi demikian dapat menimbulkan pola hubungan sosial yang timpang (*inequal*) dan tidak seimbang antara penduduk pendatang dan penduduk lokal. Hubungan yang tidak seimbang merupakan potensi bagi munculnya konflik sosial dan agama seperti yang terjadi di Sanggoledo, Sampit, Sambas, Poso, dan Ambon, menandai babak komunal massif yang basisnya adalah identitas. Kasus ini mengartikulasikan sumber konflik yang sesungguhnya beragam, terutama soal ideologis, distribusi kesejahteraan, serta akses dan penguasaan sumber daya politik-sosial-budaya-ekonomi. (Mohammad Iqbal, 2015:237).

Sisi lain, pasca orde baru berbagai aspek kehidupan mengalami perubahan sangat drastis. Salah satunya desentralisasi pemerintah daerah sangat terbuka. Tentu hal ini membuka ruang bagi kelompok sosial untuk mengekspresikan aspirasinya. Banyak kelompok sosial, kebudayaan dan keagamaan yang semula *subaltern* (bawahan), maka pada pasca orde baru tampil ke publik dengan identitasnya masing-masing. Kelompok keagamaan seperti Ahmadiyah dan kelompok agama minoritas yang berbasis pada nilai agama lokal menjadi relatif lebih leluasa dalam menjalankan aktivitasnya. Munculnya kelompok sosial baru, akan berhadapan dengan kelompok sosial lama atau *mainstream* yang lebih dulu eksis dan berkkiprah dalam masyarakat. Pertemuan kedua kelompok sosial tersebut, akhirnya memunculkan kompetisi dalam perebutan ruang sosial, klaim kebenaran dan perebutan posisi politik. Dalam kondisi seperti itu, akhirnya tak bisa dielakan bermunculan konflik baik konflik sosial maupun konflik keagamaan.

Beberapa kasus konflik keagamaan yang sering muncul dalam dua dasawarsa terakhir di Jawa Barat adalah:

*Pertama*, kasus rumah ibadat merupakan kasus yang paling menonjol dan muncul secara merata di hampir seluruh wilayah Kota/Kabupaten di Jawa Barat. Bentuk kasus adalah: (1). Penggunaan tempat tinggal, gedung, ruko sebagai tempat kebaktian (ibadat) dengan mengundang warga dari luar lingkungan, di tengah pemukiman komunitas mayoritas muslim, (2). Penolakan dan gangguan terhadap keberadaan rumah ibadat (gereja) yang dipandang tidak sesuai dengan aspirasi masyarakat dan ketentuan yang berlaku setempat. (3). Fenomena isu Kristenisasi melalui bantuan materi, bujukan, pengobatan, selebaran dan aktivitas dakwah lainnya.

*Kedua*, munculnya beragam paham dan kelompok keagamaan di lingkungan internal agama baik di lingkungan komunitas Muslim maupun Kristen yang dianggap mengusung dan menyebarkan paham dan pelaksanaan ajaran agama yang tidak sesuai dengan paham keagamaan kelompok arus utama.

*Ketiga*, penodaan dan pelecehan agama seperti larangan shalat, larangan pakai jilbab oleh pimpinan perusahaan terhadap karyawannya, perusakan patung Bunda Maria, menyalahkan atau menjelekkan agama, kasus Pondok Nabi, Lia Eden dan lainnya.

*Keempat*, konflik kepentingan internal antar tokoh suatu kelompok agama baik di lingkungan muslim, maupun Kristen yang berimbas pada konflik antar pendukung masing-masing tokoh agama.

*Kelima*, aksi-aksi demo yang melibatkan massa yang disertai perilaku tindak kekerasan untuk kepentingan sesaat seperti perusakan tempat hiburan yang dianggap maksiat, pemberlakuan Perda Syariah, persengkataan tanah, persaingan politik dalam pemilu, Pilkada yang mengusung dan menyalahgunakan simbol-simbol agama dalam upaya menggalang dukungan.

Daerah-daerah yang masuk dalam pusaran konflik keagamaan di Jawa Barat, sebagaimana dilaporkan dalam beberapa lembaga survey seperti komnas HAM, Setara Institut, Wahid Institut, CRCS UGM Yogya dan lainnya.

Tabel 2 Daerah Konflik Keagamaan di Jawa Barat

No.	Komnas Ham	Setara Institut	Wahid Institut	CRCS UGM Yogya	Lainnya
1	Kota Bogor	Kabupaten dan Kota Bogor	Kota Depok	Kabupaten dan Kota Bekasi	Kota Bogor
2	Kota Bandung	Kabupaten dan Kota Sukabumi	Kabupaten dan Kota Bogor	Kabupaten dan Kota Bandung	Kota Bekasi
3	Kota Bekasi	Kabupaten dan Kota Bandung	Kabupaten dan Kota Sukabumi		Kota Depok
4	Kabupaten Kuningan	Kabupaten dan Kota Bekasi	Kabupaten dan Kota Bandung		Kota Bandung
5	Kabupaten Cianjur	Kabupaten Tasikmalaya	Kabupaten dan Kota Bekasi		Kabupaten Sukabumi
6	Kabupaten Tasikmalaya	Kabupaten Kuningan	Kabupaten Cirebon		Kab.Kota Banjar
7		Kabupaten Subang	Kabupaten dan Kota Banjar		Kabupaten Tasikmalaya
8		Kabupaten Cianjur	Kabupaten Tasikmalaya		
9		Kota Depok	Kabupaten Kuningan		
10		Kabupaten Karawang	Kabupaten Purwakarta		
11		Kabupaten Indramayu			

## C. Isu Komunal dan Sektarian di Desa dan Kota

Dalam term kasus konflik keagamaan, ada dua istilah penting yang harus dipahami yaitu (1). Isu-isu keagamaan, (2). Isu-isu yang dibingkai dalam slogan atau ungkapan keagamaan. Hal ini dimaksudkan untuk mencari peta atau membuat kategorisasi tentang pola-pola konflik yang dilakukan oleh kelompok yang bertikai. Artinya mana pola-pola konflik yang melibatkan konflik keagamaan sebagai “murni” bersifat keagamaan dan mana yang bukan. Karena pada kenyataannya kita kerap menemukan bahwa isu-isu tersebut selalu terkait dengan isu-isu lainnya, seperti politik, ekonomi maupun budaya.

Dalam “isu-isu keagamaan”, kategorinya ada enam yang menyebabkan konflik keagamaan sebagaimana dikemukakan oleh Ihsan Ali Fauzi dkk., (2009:9-10), diantaranya: (1). Isu moral, (2). Isu terorisme, (3) Isu politik keagamaan, (4) Isu komunal, (5) Isu sektarian, dan (6) Isu-isu lainnya. Sedangkan dalam “isu yang terbingkai dalam slogan dan simbol keagamaan” adalah isu-isu yang sifatnya lebih umum, namun dipandang oleh komunitas agama memiliki kaitan dengan ajaran dan doktrin keagamaan, seperti isu korupsi. Kendati isu korupsi tidak terkait doktrin ajaran agama, namun bila dirangkai dalam satu ungkapan atau slogan keagamaan, misalnya dengan mengatakan: *“Hanya dengan syariat Islam dan khilafah, maka korupsi dapat dihapus di Indonesia”*. Pernyataan ini sangat sensitif, sebab akan mempengaruhi cara pandang serta konflik di masyarakat.

Berdasarkan isu-isu keagamaan di atas, hasil temuan penulis, kasus pelanggaran kebebasan beragama, di Jawa Barat ada dua yaitu kasus komunal dan kasus sektarian. Apa itu kasus komunal dan sektarian ?. Sebelum menjelaskan kedua kasus tersebut, penulis ingin menjelaskan bagaimana kedua kasus tersebut secara sosiologis muncul. Dalam tipologi masyarakat di Indonesia, ada dua bentuk masyarakat yaitu masyarakat pedesaan dan masyarakat perkotaan. Dalam struktur ke wilayahan ada yang disebut kabupaten dan ada yang disebut kotamadya. Masyarakat desa lebih dominan berstatus kabupaten dan masyarakat kota dominannya berstatus kotamadya.

Salah satu kekhasan daerah yang sudah berstatus kotamadya, biasanya lebih tinggi tingkat heterogenitas penduduknya, dibandingkan daerah yang masih Kabupaten. Heterogenitas perkotaan bisa dilihat dari segi kesukuan, adat istiadat, serta munculnya khas perkotaan yang mengarah pada sikap individualis. Oleh karena itu beberapa masalah dihadapi wilayah seperti ini, yaitu: (1) Homogenitas kehidupan daerah semakin berkurang dan cenderung heterogen; (2) Beragamnya agama dan tempat ibadah di daerah urban; (3) Berubahnya pola hidup dan sistem sosial masyarakat; (4) Perubahan tata guna lahan dan lahan semakin menyempit, dan (5) Tingkat kepadatan penduduk yang tinggi.

Beda halnya daerah berstatus kabupaten. Kebanyakan wilayahnya masih kategori perkampungan atau pedesaan. Adapun karakteristiknya yaitu tingkat homogenitasnya masih tinggi. Mereka umumnya masih penduduk asli daerah tersebut, dan masih sangat jarang migrasi yang masuk ke daerah tersebut. Norma dan adat-istiadat sangat lekat dalam kehidupan masyarakatnya. Umumnya, keragaman agama sangat terbatas dan kepadatan penduduk yang homogen masih kelihatan dibandingkan daerah lainnya. Di sisi lain, peranan tokoh masyarakat setempat, termasuk ulama dan kalangan agama lainnya, masih mendominasi perilaku dan sikap masyarakatnya. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam tabel dibawah ini:

Tabel 3 Tipologi dan Karakteristik Wilayah Kabupaten dan Kota

No.	Tipologi Wilayah	Karakteristik	Tantangan
1	Wilayah Kabupaten  Hampir rata-rata wilayah ini memiliki tipe wilayah masih pedesaan (perkampungan)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Homogenitas yang tinggi</li> <li>2. Norma dan adat-istiadat yang masih sangat lekat dan kuat.</li> <li>3. Keragaman agama masih sangat terbatas</li> <li>4. Kepadatan penduduk yang masih kecil dibandingkan daerah lainnya.</li> <li>5. Peranan tokoh masyarakat setempat, termasuk ulama dan kalangan agama lainnya, masih mendominasi perilaku dan sikap masyarakatnya.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pada dasarnya wilayah pedesaan jika dilihat dari karakteristiknya memiliki potensi konflik sangat tinggi. Mereka tertutup kepada hal-hal yang baru, sehingga jika ada sesuatu yang berlainan dengan adat dan tradisinya, terjadinya penolakan dari kelompoknya.</li> <li>2. Umumnya daerah pedesaan memiliki potensi konflik bersifat intra agama (internal sesama pemeluknya), misalnya munculnya aliran/paham keagamaan baru, seperti Ahmadiyah, aliran sesat dan lainnya.</li> </ol>
2	Wilayah Kota  Hampir rata-rata wilayah ini memiliki tipe wilayah perkotaan, perumahan, perdagangan dan jasa serta kegiatan Ekonomi dan bisnis (pabrik, toko-toko dan lainnya).	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Heterogenitas cukup tinggi</li> <li>2. Keragaman agama sangat tinggi</li> <li>3. Kepadatan penduduk tinggi</li> <li>4. Pola budaya dan perilaku pendatang berbeda-beda.</li> <li>5. Lebih terbuka, rasional dan toleransi cukup tinggi</li> <li>6. Sentra ekonomi dan pusat perdagangan dan jasa</li> <li>7. Fokus masyarakat lebih diarahkan kepada kegiatan ekonomi dan bisnis</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pada dasarnya wilayah perumahan memiliki potensi konflik rendah, sebab masyarakatnya lebih terbuka dan rasional. Tetapi banyak daerah kota justru potensi konflik lebih tinggi. Hal ini disebabkan masyarakatnya masih transisi (tradisi dan adat pedesaannya masih kuat), sehingga hal itu terus terbawa ketika mereka sudah tinggal dipertanian.</li> <li>2. Umumnya daerah perkotaan (lebih-lebih kawasan perumahan) memiliki potensi konflik bersifat antar agama (antar berbeda pemeluk). Sebab daerah perkotaan penduduknya multi (plural) dalam kepemelukannya. Salah satu contoh konflik antar agama yang sering terjadi adalah pendirian rumah ibadah.</li> </ol>

Melihat tabel di atas, karakteristik wilayah kabupaten dan kota sangat berbeda. Perbedaan tersebut, juga mengarah kepada perbedaan kehidupan beragama mereka. Secara sosio-antropologis, wilayah perkotaan telah menjelma menjadi kawasan lempengan budaya (*cultural faults*), tempat berjumpanya kelompok-kelompok sosial yang semakin plural, karena tingkat urbanisasinya yang tinggi. Timbulnya keragaman (*diversity*) atau multikultural seperti kelas sosial (*strata*), kesukuan, keagamaan, kultur, adat istiadat, bahasa, gender, etnik dan lainnya, menjadi ciri khas wilayah ini. Hal ini diperkuat oleh pernyataan Nasikun (1986:31), yang menjelaskan bahwa masyarakat majemuk seperti wilayah perkotaan, di dalamnya akan terkandung berbagai kelompok masyarakat yang memiliki latar belakang adat istiadat, budaya, agama dan kepentingan; atau suatu masyarakat yang terdiri dari dua atau lebih elemen yang hidup sendiri-sendiri tanpa ada pembauran satu sama lainnya.

Karakteristik wilayah perkotaan seperti di atas, akan mempengaruhi pula terhadap cara keberagamaan mereka. Masyarakat kota yang individualistik, materialistis, hedonis dan lebih mengedepankan rasio, maka cara berpikirmya sangat sekuler, terutama dalam memandang dunia. Kehidupan sehari-harinya dihabiskan untuk mencari nafkah seperti bekerja tanpa mengenal waktu, rapat, dinas keluar kota, bisnis serta lainnya. Sedang urusan akhirat hanya dianggap sampingan dan sewaktu-waktu saja. Kemudian terjadi pergeseran dalam memahami agama. Nilai sakralitas dan religiusitas menjadi pudar, hambar bahkan hilang. Misalnya terjadi pergeseran rasa simpati dan penghormatan sosial yang diberikan kepada tokoh/pemuka agama.

Pada masyarakat kota seperti disebutkan di atas, memandang peran dan fungsi tokoh agama tidak lagi terlalu penting dalam proses kepemimpinan masyarakat, pemuka agama dipandang bukan sebagai pengambil keputusan dominan masyarakat. Pemuka agama hanya dipersepsi sebagai orang yang bertanggung jawab dalam berbagai kegiatan keagamaan dalam pengertian yang sempit, misalnya mengurus kegiatan ibadah rutin dan penyuluhan agama seperti khotbah, ceramah, membaca do'a dalam kegiatan tertentu, dan sebagainya.

Beda halnya dengan karaktertisk wilayah kabupaten. Daerahnya sebagian besar masih perkampungan. Cara berfikir mereka masih pasif, bahkan terkadang irrasional. Begitupun cara keberagamaan mereka. Nilai sakralitas dan religiusitas masih sangat tinggi. Cara berpikirmya cenderung menjadikan agama sebagai *way of life*, pandangan hidup sehari-hari, dan bahkan acapkali mendasari seluruh kegiatan keduniaan mereka. Bahkan pola keberagamaan masyarakat perkampungan seperti ini, beragamnya masih berdasar tradisi. Cara ini mengikuti sebagaimana yang dilakukan oleh nenek moyang, leluhur atau orang-orang dari angkatan sebelumnya. Pada umumnya bagi seseorang yang menganut cara beragama ini lebih bersifat adaptif, mengikuti perkembangan tradisi beragama dalam keluarganya.

Artinya sikap dan perilaku masyarakat terhadap agamanya lebih banyak ditentukan oleh faktor keluarga.

Sebagaimana diungkapkan oleh Riaz Hasan (2006:81), bahwa faktor yang mempengaruhi keberagamaan seseorang adalah karakteristik anggota keluarganya. Artinya orang yang tumbuh dalam anggota keluarga tradisional atau perkampungan, seperti tinggal bersama kedua orang tua kandung, menikah dan bahagia, cenderung meniru orang tua mereka dalam kepercayaan agama. Teori ini menunjukkan bahwa sosialisasi atau enkulturasi dalam keluarga tradisional sebagaimana halnya di atas, memaksimalkan transmisi keberagamaan. Artinya keluarga memainkan peranan penting dan positif dalam mewariskan keberagamaan dalam generasi tersebut.

Melihat kedua karakteristik, corak dan cara pandang keberagamaan antara masyarakat kabupaten dan masyarakat kota nampaknya mempengaruhi pula terhadap bentuk intoleransi beragama di masyarakat, yaitu ada kasus yang berkaitan dengan antar umat beragama (Islam-Kristen), ini yang disebut dengan kasus komunal. Dan ada juga berkaitan dengan internal umat beragama (umat Islam sendiri) seperti ajaran sempalan, Ahmadiyah dan lainnya, ini yang disebut kasus sektarian. Prosentasenya untuk kasus sektarian lebih banyak di Kabupaten, sedangkan di kota sedikit. Sebaliknya prosentase kasus komunal lebih banyak di Kota, sedangkan di kabupaten sedikit.

Mengapa kasus sektarian lebih berkembang di daerah kabupaten dibanding daerah kota, begitupun sebaliknya kasus komunal lebih berkembang di daerah perkotaan dibanding Kabupaten?. Meminjam kategori F. Toennis (2005:169), kuatnya individualitas di tengah tingginya para pendatang membuat masyarakat perkotaan (*gesellchaft*) memiliki kontak yang tinggi dengan pemeluk antar agama. Hal ini berbeda dengan masyarakat pedesaan (*gemeinschaft*) yang ditandai dengan hubungan intim keluarga, kesatuan moralitas dan agama membuat kontak dengan ragam agama tidak menonjol dibandingkan sesama internal pemeluk agama. Karenanya, kecenderungan konflik yang terjadi pun menjadi berbeda.

Sisi lain, daerah kabupaten biasanya masih didominasi daerah desa atau perkampungan. Karakteristik daerah desa atau perkampungan tingkat paguyuban masyarakat tinggi, homogenitas kuat, adat dan tradisi menjadi norma masyarakat, serta menolak hal-hal yang berbau baru. Melihat karakteristik ini, maka model kasus pendirian rumah ibadah tidak ada. Andaiapun ada, maka penolakan warga sangat tinggi.

Pada karakteristik masyarakat seperti ini, yang sering muncul adalah paham atau aliran baru. Mengapa?. Masyarakat perkampungan umumnya sangat rendah akses informasi pengetahuan. Hal ini dipengaruhi oleh pendidikan bahkan mata pencaharian. Mereka mendapatkan informasi dari pengalaman yang ada. Akhirnya jika ada informasi baru mereka sangat membutuhkan dan mudah percaya. Lebih-lebih informasi yang dapat merubah

nasib serta kebutuhan hidupnya. Maka ketika datang paham atau aliran baru, mereka dengan mudahnya percaya, lebih-lebih aliran atau paham yang mengiming-iming dapat merubah keadaan hidupnya.

Datangnya aliran atau paham baru biasanya dilakukan oleh orang luar dibanding orang dalam kampung itu sendiri. Orang luar yang memiliki pengetahuan lebih banyak dari orang kampung, kemudian orang luar dijadikan gurunya dan orang kampung menjadi pengikutnya. Tidak ada orang yang memprotes, karena semua orang kampung minim informasi, akhirnya lambat laun aliran dan paham tersebut berkembang dan banyak diterima masyarakat. Paham atau aliran ini mulai dikritik, dicurigai serta diprotes oleh masyarakat, setelah mereka mendapat sumber informasi yang baru lagi tentang ilmu pengetahuan. Dari sini konflik internal mulai terjadi. Masyarakat mulai mempertanyakan kebenaran dan kesesatan suatu aliran yang berkembang di daerahnya selama ini.

## D. Kasus Komunal dan Sektarian di Jawa Barat

Detil peristiwa bentuk kasus komunal sektarian dari masing-masing daerah dapat dilihat dalam tabel dibawah ini.

Tabel 4 Bentuk Konflik Komunal dan Sektarian di Jawa Barat

No.	Nama Kabupaten/Kota	Bentuk Konflik	
		Komunal	Sektarian
1	Kabupaten Bekasi		Aliran Nubuwah Sangga Buana di Cibitung, Tarumajaya dan Kedungwaringin.
2	Kota Bekasi	Pendirian Rumah Ibadah	
3	Kabupaten Bogor		Aliran al-Qiyadah al-Islamiyah, Ahmadiyah, Salamullah, Islam Jamaah, Syiah, Darul Arqam, Inkar Sunnah, Satrio Piningit, Mahesa Kurung, Pajajaran Siliwangi Panjalu, Isa Bugis dan Gafatar.
4	Kota Bogor	Izin pendirian Gereja Kristen Indonesia (GKI) Yasmin.	
5	Kabupaten Cianjur		Jamaah Ahmadiyah, Pesantren Wahabi dan komunitas masyarakat Islam Anti-Speaker (Aspek).
6	Kabupaten Bandung		Ahmadiyah, Syiah, Aliran Kebatinan Perjalanan (AKP), Agama Kuring, Sabandar Karimandi, Islam Jamaah/LDII, Tarekat Qadiriyyah Kadirun Yahya, Aliran Mang Marna, Imam Mahdi, Pondok Rasul, Baha'i, dan Amanat Keagungan Ilahi (AKI).

No.	Nama Kabupaten/Kota	Bentuk Konflik	
		Komunal	Sektarian
7	Kota Bandung	Pendirian rumah ibadah.	
8	Kota Cimahi	Pendirian rumah ibadah.	
9	Kabupaten Garut		Ahmadiyah Cilawu, Sensen Komara Bakar Misbah dan Aliran Tajkia dan aliran bay'at
10	Kabupaten Tasikmalaya		Ahmadiyah Singaparna dan Salawu.
11	Kabupaten Kuningan		Ahmadiyah Manislor.

Tabel di atas menunjukkan bahwa isu sektarian internal umat Islam cenderung lebih banyak berkembang di wilayah kabupaten. Tetapi sebaliknya isu komunal lebih banyak berkembang di daerah perkotaan. Hal ini menegaskan bahwa kondisi sosio-demografis perkotaan dan pedesaan mempengaruhi kecenderungan perbedaan bentuk konflik di daerah masing-masing. Kondisi sosial perkotaan yang lebih heterogen cenderung berdampak pada bentuk konflik yang bersifat komunal antar umat beragama antara Islam-Kristiani seperti pada kasus GKI Yasmin di Bogor. Sebaliknya, kondisi sosial pedesaan yang lebih homogen mempengaruhi bentuk konflik sektarian yang bersifat internal umat beragama atau sesama kaum muslim seperti di dominasi oleh kasus Ahmadiyah seperti di Tasikmalaya, Garut, Kuningan dan Cianjur.

Data di atas, memperkuat penjelasan teori sebelumnya, bahwa wilayah perkotaan ditandai dengan tingginya urbanisasi dan terjadinya heterogenitas sosial, ekonomi, budaya dan agama. Keragaman agama di perkotaan terjadi seiring dengan heterogenitas penduduknya sendiri. Sehingga dapat dipahami bila hal ini berpengaruh pula terhadap keragaman agama dan intensitas pendirian rumah ibadah seperti gereja. Hal ini terlihat pada kasus konflik komunal antar agama (Islam-Kristen) terkait pendirian gereja seperti GKI Yasmin Bogor. Kaum Muslim yang menentang pendirian gereja tersebut mempersoalkan izin pendirian rumah ibadah, penggunaan fasilitas umum untuk rumah ibadah, protes warga dan pencabutan izin rumah ibadah tersebut.

Konflik keagamaan di wilayah perkotaan terkait kasus pendirian rumah ibadah terus terjadi meski pemerintah Indonesia sudah mengeluarkan SKB No. 1/Ber/MDN-MAG/1969 tentang pelaksanaan tugas aparat pemerintah dalam menjamin ketertiban dan kelancaran pelaksanaan pengembangan dan ibadah agama oleh pemeluk-pemeluknya dan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 tahun 2006 dan Nomor 9 tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam memelihara Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan

Forum Kerukunan Umat Beragama, dan pendirian rumah ibadah (Rumadi, 2007:10-11). Hal ini salah satunya disebabkan oleh isi aturan tersebut yang sangat multitafsir terkait siapa pemerintah daerah, pejabat pemerintah di bawahnya yang dikuasakan untuk itu, dan organisasi keagamaan dan ulama atau rohaniawan setempat (Kustini, 2009:2). Karenanya, aturan tersebut semakin mempersulit kaum minoritas untuk memperoleh hak pendirian rumah ibadah.

Konflik komunal keagamaan di perkotaan tersebut berbeda dengan konflik sektarian internal umat Islam yang umumnya terjadi di pedesaan (kabupaten). Karakteristik desa atau perkampungan ditandai dengan dominasi pola paguyuban di masyarakat, homogenitas agama, adat dan tradisi yang menjadi norma, pemimpin atau tokoh masyarakat yang sangat dihormati dan kecenderungan untuk menolak hal-hal baru. Karenanya, isu sektarian internal umat Islam menjadi sangat menonjol di pedesaan. Hal ini berkaitan dengan interpretasi atau pemahaman ajaran dalam Islam, seperti terlihat dalam kasus Ahmadiyah, Syiah dan ragam aliran sempalan.

Menurut Azyumardi Azra (1999: 10), berkembangnya beragam aliran atau paham keagamaan yang berbeda dengan ajaran mainstream dalam Islam terjadi di tengah perubahan sosial-ekonomi sebagai dampak globalisasi sehingga menimbulkan disorientasi atau dislokasi psikologis di masyarakat. Kemunculan aliran sektarian di internal umat Islam itu juga didorong oleh ketidakpuasan terhadap paham, gerakan atau organisasi keagamaan yang dianggap tidak mampu lagi mengakomodasi kebutuhan spiritualitas mereka. Terjadi juga penurunan kredibilitas para tokoh agama di mata mereka akibat pengaruh aktivitas di dunia politik. Selain itu, salah satu gejala yang menonjol dalam beberapa gerakan, aspek pendidikan dan pengetahuan agama mereka relatif minim, tetapi diimbangi dengan semangat keagamaan yang tinggi (Martin van Bruinessen, 1999: 242). Hal ini dapat dipahami mengingat aspek rendahnya pendidikan dan kemiskinan menjadi salah satu masalah utama masyarakat desa.

Selanjutnya, perbedaan bentuk konflik keagamaan di pedesaan dan perkotaan Jawa Barat secara tidak langsung berpengaruh pula terhadap bentuk penanganan konflik itu. Di pedesaan, penanganan konflik internal umat Islam umumnya diselesaikan melalui jalur dialog antar para tokoh agama dan masyarakat setempat. Hal ini misalnya dilakukan dalam penanganan kasus Ahmadiyah. Umumnya pengikut Ahmadiyah dan umat Islam lainnya sangat menghormati tokoh agama dan tokoh masyarakat setempat, sehingga jalur dialog ditempuh dalam menyelesaikan kasus tersebut, seperti terlihat dalam kasus Ahmadiyah di Kuningan dan Garut. Pihak pemerintah melalui Kementerian Agama, KUA, FKUB, MUI dan pemerintah kecamatan dan desa berusaha menempuh jalur musyawarah kekeluargaan. Hal ini dapat dipahami karena kondisi budaya desa yang guyub dan sangat menghormati pemimpin atau tokoh agama membuat semua

pihak yang berselisih cenderung mudah untuk diajak berdialog melalui jalur musyawarah secara kekeluargaan. Penanganan kasus tersebut cenderung berbeda dengan konflik komunal keagamaan di perkotaan yang didominasi oleh penyelesaian melalui jalur kekuasaan dengan pendekatan keamanan aparat. Hal ini misalnya, dilakukan dalam menyelesaikan konflik komunal dalam kasus pendirian rumah ibadah (gereja). Jalur hukum dan keamanan ditempuh mengingat banyak demonstrasi berupa pengerahan massa dari pihak umat Islam. Sehingga akhirnya dilakukan mediasi oleh pemerintah melalui pengadilan. Hal ini misalnya terlihat dalam kasus pendirian rumah ibadah di Kota Bandung, Cimahi, Bekasi dan Bogor.

Dengan demikian, penjelasan di atas menunjukkan bahwa beragam konflik keagamaan di Jawa Barat tidak dapat dilepaskan dari kondisi sosio-demografis masing-masing wilayah. Kondisi sosio-demografis pedesaan yang cenderung homogen mempengaruhi bentuk konflik keagamaan ke arah sektarian internal umat Islam. Hal ini berbeda dengan kondisi sosio-demografis perkotaan yang cenderung heterogen sehingga membuat konflik keagamaan yang terjadi lebih banyak didominasi konflik komunal antara pemeluk agama terutama Islam-Kristen. Kajian ini menegaskan pentingnya pembedaan studi konflik keagamaan dalam masyarakat yang didasarkan pada kondisi sosio-demografis yang dalam disiplin sosiologi dibedakan secara diametral antara sosiologi pedesaan dan perkotaan (Linda Lobao, 2007:465-475).

## E. Penutup

Pembahasan ini menunjukkan bahwa terdapat perbedaan penting karakteristik dari sebelas kabupaten dan kota yang berpengaruh pada perbedaan pola konflik yang berkembang di kedua wilayah tersebut. Wilayah kabupaten umumnya memiliki pola konflik internal keagamaan umat Islam, seperti terlihat dalam perselisihan di antara aliran atau paham keagamaan dalam Islam. Kondisi sosial pedesaan yang homogen mempengaruhi bentuk konflik yang bersifat internal. Hal ini berbeda dengan wilayah perkotaan yang didominasi konflik komunal antar umat beragama Islam-Kristen khususnya dalam kasus pendirian rumah ibadah. Kondisi sosial perkotaan yang heterogen cenderung berdampak pada bentuk konflik yang bersifat komunal itu. Dari pola konflik yang berbeda tersebut kemudian berpengaruh pula terhadap penanganan konfliknya. Di pedesaan, penanganan konflik internal umat Islam umumnya diselesaikan melalui jalur dialog antar para tokoh agama dan masyarakat setempat. Penanganan kasus tersebut cenderung berbeda dengan konflik komunal keagamaan di perkotaan yang didominasi oleh penyelesaian melalui jalur kekuasaan dengan pendekatan keamanan aparat untuk menghadapi kasus pendirian rumah ibadah.

## F. Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi. 1999. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina.
- Bruinessen, Martin Van. 1999. *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Bruinessen, Martin Van. 2004. "Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial Budaya" dalam Asep Gunawan (ed.), *Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- CRCS (Center for Religious and Cross-Cultural Studies). 2020. *Laporan Kehidupan Beragama di Indonesia 2020: Pembatasan Hak Beragama di Masa Wabah Covid-19*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies, Gadjah Mada University.
- Fauzi, Ihsan Ali, dkk. 2009. *Pola-Pola Konflik Keagamaan di Indonesia, 1990-2008*, (Jakarta: Hasil Penelitian).
- Hassan, Riaz. 2006. *Keragaman Iman: Studi Komparatif Masyarakat Muslim*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Institute, Setara. 2021. *Intoleransi Semasa Pandemi: Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2020*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.
- Institute, The Wahid. 2020. *Laporan Tahunan: Kemerdekaan Beragama/Berkeyakinan Tahun 2019 di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Foundation.
- Iqbal, Mohammad. 2015. *Praktik Pengelolaan keragaman di Indonesia Kontestasi dan Koeksistensi*. Yogyakarta: CRCS-UGM.
- Kustini. 2009. *Efektifitas Sosialisasi Peraturan Bersama Menteri Nomor 9 dan 8 Tahun 2006*. Jakarta: Balitbang Departemen Agama RI.
- Lobao, Linda. 2007. "Rural Sociology," dalam Clifton D. Bryant dan Dennis L. Peck (eds.), *21st century sociology: A reference handbook*, California: Sage Publications, Inc.
- Nasikun. 1986. *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press.
- Rosjidi, Ajip. 2010. *Mencari Sosok Manusia Sunda*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Stolley, Kathy S. 2005. *Basics of Sociology*. Westport, Greenwood Press.
- Suaedy, Ahmad. 2007. *Politisasi Agama dan Konflik Komunal; Beberapa Isu Penting di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Sassen, Saskia. 2007. "Urban Sociology in the 21st Century," dalam Clifton D. Bryant dan Dennis L. Peck (eds.), *21st century sociology: A reference handbook*, California: Sage Publications, Inc.
- Toennies, Ferdinand. 1963. *Community and Society (Gemeinschaft and Gesellschaft)*, 1887, reprint. New York: Harper and Row.





## Bagian 13

# تعليم اللغة العربية في عصر العولمة: أسباب اختلاف طرائقه ونجاحه ووسائله الحديثة

أ. د. عز الدين مصطفى

### مقدمة

إن اللغة معيار يقاس به مدى تقدم حضارة أيّ أمة من الأمم، والأمة المتقدمة تهتم بلغتها، وتحرص كل الحرص على تطويرها ونشرها خارج نطاق المتكلمين بها، حتى تستطيع أن تنشر ثقافتها وحضارتها بين الأمم الأخرى.

واللغة تلعب دوراً مهماً في حياة الإنسان، لأنها وسيلة الاتصال مع بني جنسه، وأداة للتفاهم بين الأفراد والجماعات في المواقف الحيوية التي تتطلب الكلام والاستماع والكتابة أو القراءة، وهي كذلك من وسائل الارتباط الروحي بين أفراد المجتمع نفسه.

اللغة ليست وسيلة للتخاطب والتفاهم بين الناطقين فحسب، بل هي - بالإضافة إلى ذلك - عامل أساسي في توحيد الأمة، ورابط وثيق بين أفرادها، يحفظهم من الانقسام والتفكك، وهي وسيلة لحفظ ثقافتهم ونقلها إلى الآخرين، وهي مرآة لحضارتهم، وسجل دقيق لتاريخهم، كما أنها أداة الفكر والتفكير، مثلما هي أداة للعلم والتعليم. العصيلي (1423: 26).

يذكر لنا التاريخ ويؤكد تلك العلاقة الحيوية الوثيقة بين الأمم ولغاتها، فكم من لغات ماتت بموت الناطقين بها، وكم من أمم اضمحلت لغاتها، بسبب تفريط أهلها بها، فالأمم الحية تحرص على ازدهار لغاتها وانتشارها ونموها، وبالتالي نجد اللغة الحية تعتبر عاملاً مهماً من عوامل انبعاث الأمم وازدهار الحضارات وانتشار الثقافات، ولقد قيل: (إن اللغة تحيا وتموت بحياة وموت المتحدثين بها)، الحياة والموت هنا مجاز فالمقصود بالحياة النشاط والفعالية والتأثير والقيمة والإنتاجية، والمقصود بالموت التكاثر والتهاون والضمور وعدم القدرة على التجديد والاستمرار ومسيرة العصر واللاحق به.

ولقد بدأ العالم العربي في وقتنا الحاضر يأخذ دوره الفعال مرة أخرى على الصعيد العالمي، وأخذت دائرة حركته الاقتصادية والسياسية تتسع بشكل كبير، ومن ثمّ بدأت اللغة العربية تأخذ دورها الفعال أيضاً على الصعيد العالمي وأداة للتفاهم والنقل والتأثير والتأثر في ميادين الفكر المتجدد المتطور والعلم الحديث والثقافة الشاملة العميقة.

إنّ اللغة العربية هي لغة التواصل بين المسلمين في نواحي الأرض، ولغة موحدة بينهم تستخدم في المنظمات العالمية الإسلامية كرابطة العالم الإسلامي وغيرها، بل أنها أصبحت لغة رسمية في هيئة الأمم المتحدة منذ سنة 1973م، كما أنها لغة القرآن الكريم والحديث النبوي ولغة التراث والفكر الإسلامي لأجل ذلك عنى بها العلماء والدارسون وصرفوا همهم إليها وبذلوا جهودهم لنشرها (الناقة 1985: 14).

لذلك، فإن الحكومة الإندونيسية وبالأخص وزارة الشؤون الدينية منذ فترة طويلة تُدخل اللغة العربية ضمن المواد الإلزامية التي تُدرّس منذ مرحلة روضة الأطفال حتى المرحلة الجامعية، وتدرّس أيضاً في المدارس الثانوية التابعة لوزارة التربية والتعليم الوطني ضمن المواد الاختيارية لمادة اللغة الأجنبية. هذا باعتبارها لغة مهمة عند جميع طبقات المجتمع، ولا سيما المتعلمين. ولكن عندما تُدرّس هذه اللغة في المرحلة الثانوية أو في المرحلة الجامعية فإنّ هناك عوامل كثيرة تؤدي إلى عدم تحقيق أهداف التعليم المنشودة، منها عامل تنفيذ المنهج والذي يتكون من الأهداف، والمواد التعليمية، وطرق التدريس، والوسائل التعليمية، والتقويم.

ولهذا ينبغي لخبراء التربية والتعليم تحليل المنهج الدراسي المطبق في كل مراحل التعليم. بدءاً من مرحلة ما قبل المدرسة إلى المستوى الدراسي في الجامعات. وهذا لحفظ مبدأ التدرج في مضمون المواد التعليمية في كل مستوى من مستويات التعليم؛ حتى لا يحدث اختلاط في مضمون المناهج، ولذلك إعادة النظر في المنهج الدراسي في كل مستوى من مستويات التعليم أمر لا بد منه، لتكون البرامج والأنشطة وتعليم اللغة العربية الفصحى مطبقة على الشكلي

الهرمي (*hierarkis*) تدريجياً، وبشكل مستمر بدءاً من المرحلة الابتدائية حتى المرحلة الجامعية. ومراجعة المنهج الدراسي هي الخطوة الأولى قبل تحليل الحاجة (*need analysis*) وفي نهاية المطاف الوصول إلى حد إعادة النظر في المناهج وتوظيفها، لتمكين طلاب المدارس أو الجامعات من أن تكون لهم مهارات اللغة العربية وهي الاستماع والكلام والقراءة والكتابة. يعد التعليم التكنولوجي وسيلة ناجعة في حالة تطبيقه التقنيات الحديثة والمتطورة من خلال إعداد برامج تكنولوجية تتماشى والنظام التعليمي المقرر خاصة أن التطورات المهمة التي حدثت في مجال تكنولوجيا المعلومات، وفي تقنيات الحاسوب والاتصالات السلكية واللاسلكية من توسع لشبكة الانترنت وانتشارها، وظهور تطبيقات كثيرة ومتنوعة سهّلت من عملية التعلم بالوسائل التكنولوجية.

وقد حاول المختصون في مجال التعليم استثمارها للوصول إلى نظام تعليمي مرّن، ومتفاعل مدعم بالتقنيات والبرمجيات الحاسوبية الحديثة لمواكبة التغيرات السريعة والمتلاحقة في عالم التكنولوجيا، ولسد حاجة المتعلم الذي يطمح إلى التحصيل العلمي بأيسر السبل، وفي أقل وقت ممكن، ولرفع مهاراته، وزيادة قابليته في اكتساب المعارف والمعلومات.

### مفهوم العولمة

العَوْلَة لغة كما جاء في معجم اللغة العربيّة المعاصر مصدر الفعل عَوَّلَم، وهي حُرَيْة انتقال المعلومات، وتدفع رؤوس الأموال، والتكنولوجيا، والأفكار المختلفة، والسِّلَع والمنتجات، وانتقال البشر أيضاً بين المجتمعات الإنسانيّة، وكأنّ العالم قرية صغيرة،<sup>1</sup> ومُصطلح العَوْلَة جاء من ترجمة المُصطلح الإنجليزي (*Globalization*) وهو مُصطلح شائع بين الاقتصاديين والسياسيين والإعلاميين، والعَوْلَة تعني تعميم الشيء وإعطاءه صفة العالميّة ليشمل جميع أنحاء العالم،<sup>2</sup>

والعولمة اصطلاحاً هي تغيير للأنماط والأنظمة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وتغيير للعادات والتقاليد السائدة، كما تُزيل العَوْلَة الفروقات الدينيّة والوطنية والقومية حسب الرؤية الأمريكيّة التي تزعم بأنّها الحامية للنظام العالمي الجديد.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> "تعريف ومعنى عولمة في معجم المعاني الجامع - معجم عربي عربي"، المعاني، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-7.

بتصرّف.

<sup>2</sup> مبارك عامر بنه، "مفهوم العولمة ونشأتها"، صيد الفوائد، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-7. بتصرّف.

<sup>3</sup> "العولمة الثقافية آثارها وأساليب مواجهتها"، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الدكتور صالح حسين

سليمان الرقب، اطّلع عليه بتاريخ 2017-7-7، بتصرّف.

يُشير مُصطلح العَوْلَة إلى عمليّة تحويل جميع الظواهر سواء كانت محلّيّة أو إقليميّة إلى ظواهر عالميّة، كما يتم من خلالها تعزيز الترابط بين الشُّعوب في شتى أنحاء العالم، بهدف توحيد جهودهم وقيادتها نحو الأفضل وعلى جميع المُستويات الاقتصادية والاجتماعيّة والسياسيّة والثّقافية والتكنولوجيّة.<sup>4</sup>

وقد كُثرت الآراء واختلفت وجهات النظر حول تعريف العَوْلَة، وذلك بسبب غُموض مفهومها، فأصبح للسياسيين تعريف خاص بهم، وللإجتماعيين تعريف خاص بهم أيضاً وهكذا، إلى أن تمّ تقسيم التعريفات جميعها إلى ثلاثة أنواع رئيسيّة هي: ظاهرة اقتصادية، وثورة تكنولوجيّة واجتماعيّة، وهيمنة أمريكيّة،<sup>5</sup> إلا أنه غالباً ما يتم استخدام مفهوم العَوْلَة للإشارة إلى عَوْلَة الاقتصاد والمقصود به تجميع الاقتصاد القومي وتحويله إلى اقتصاد عالمي، وذلك من خلال مجالات مُختلفة مثل التّجارة، وتدقيق رؤوس الأموال، وهجرات الأفراد، والاستثمارات الأجنبيّة، واستخدام وسائل التكنولوجيا بكثرة، ويعود تعدد تعريفات العَوْلَة إلى تأثير انحيازات الباحثين الأيديولوجيّة واتّجاهاتهم برفض أو قبول العَوْلَة.<sup>6</sup>

### العوامل التي تؤثر في اختلاف طرائق تدريس اللغة

أولاً: علم التربية

اتفق خبراء علم النفس التربوي على أن إجراءات نجاح التعليم والتعلم تتأثر بعنصرين هما: العنصر الداخلي والعنصر الخارجي، أما العنصر الداخلي فهو العنصر الذي يصدر من داخل المتعلم، مثل الطبيعة الفطرية والميول والرغبة والمعلومات السابقة من نفس المتعلم، وأما العنصر الخارجي فهو العنصر الذي يصدر من خارج المتعلم، مثل البيئة والمعلم والكتاب المستخدم والوسائل التعليمية (Bunyan Bloom 1976 : 21) والسؤال المطروح هو أيهما أقوى تأثيراً في عملية التعليم ؟

وستتم الإجابة عن هذا السؤال من خلال المدرسة السلوكية والمدرسة المعرفية في علم النفس.

<sup>4</sup>"العَوْلَة: المعنى، التعريف، المجالات والآثار"، موسوعة المعلومات، 2015-8-2، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-7-

7، بتصرّف.

<sup>5</sup>مبارك عامر بقنه، "مفهوم العَوْلَة ونشأتها"، صيد الفوائد، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-7، بتصرّف.

<sup>6</sup>"العَوْلَة: المعنى، التعريف، المجالات والآثار"، موسوعة المعلومات، 2015-8-2، اطلع عليه بتاريخ 2017-7-7-

7، بتصرّف.

### أ- المدرسة السلوكية

استنتج بافلوف (Pavlov) من تجربته أن إسالة لعاب الكلب ليس بسبب صوت الجرس وتقديم الطعام، (المثير غير الشرطي)، وإنما بسبب صوت الجرس وحده (المثير الشرطي)، وأيضاً هناك تجربة ثورنديك (Thorndike) المعروف بقانون الأثر الذي يهتم بالثواب والعقاب، وأن الثواب يقوي العلاقة بين المثير والاستجابة، وبالعكس من ذلك فإن العقاب يضعفهما. ويوافق هذا الرأي سكنر Skinner لكنه استخدم مصطلح التعزيز بدلاً من الثواب ورأى أيضاً أن التعزيز ليس فقط يثبّت الروابط بين المثير والاستجابة، وإنما يدفع لحدوث الاستجابة (إيفيندي، 2004 : 10)

اتضح مما سبق أن المدرسة السلوكية اهتمت بالعنصر الخارجي أي البيئة التي لها دور هام في تكوين الطرائق للحصول على الهدف المنشود. يصدر من هذه المدرسة في طرائق تدريس اللغة الطريقة السمعية الشفهية لأنها تتطلب جهود المدرس أكثر من الدارس في اختيار المثيرات والتعزيزات والثواب والعقاب، كما أنه يختار الكتاب المناسب، والمواد الدراسية، وطرق تدريسها، والوسائل التعليمية والتقويم.

### ب- المدرسة المعرفية

تختلف هذه المدرسة عن المدرسة السلوكية التي تهتم بالمثيرات الخارجية في التعليم، والمدرسة المعرفية تفضل جهود المتعلم في تنظيم عملية التعليم والتعلم. فالبيئة ليس لها دور لإنجاح التعليم، بل رغبة المتعلم وميوله وذكائه ودوافعه هي السبب لإنجاحه، فرأت هذه المدرسة أن الشخص عندما يستقبل المثيرات من بيئته يختار الشيء المناسب حسب حاجاته ورغباته، ويربطها بمعلوماته السابقة، ثم يختار الاستجابة المناسبة تعتمد هذه المدرسة على رأى عالم علم اللغة تشومسكي (Chomsky) أن للإنسان محوران أساسيان في سلوكه هما، الاكتساب اللغوي (Acquisition) و الأداء اللغوي (Performance) ولا يمكن الوصول إلى شيء من ذلك إلا بمعرفة الأنظمة المعرفية (Cognitive) عند الانسان، أما الاكتساب اللغوي فهو من أهم قضايا العلم المعاصر، وقد فتح آفاقاً هائلة أمام البحث العلمي، لأنه ينبئ عن عوامل كثيرة لاتزال خافية علينا، ذلك أن الاكتساب اللغوي يحدث في الطفولة، فالطفل هو الذي يكتسب اللغة، وهو يكتسبها في زمن قصير جداً، ويتشابه الأطفال في كل اللغات في طريقة اكتسابهم للغة، مما يدل على وجود هذه الفطرة الإنسانية المشتركة، أو هذا الجهاز اللغوي العام، والطفل يكتسب اللغة التي يتعرض لها، وهو بطبيعة الحال تعرّض غير منظم، مهما يحاول الكبار من تبسيط لغة أمام الطفل، فإن ذلك لا يمكن

أن يكون وفق تخطيط، ولا يوجد أبوان يقرران أن يقدموا لطفلهما طريقة الاستفهام في أسبوع والنفي في أسبوع آخر، والتأكيد في أسبوع ثالث، وإذا كان هناك نوع من التنظيم فإنه تنظيم داخلي عند الطفل ذاته إيفيندي (2004: 12)

### ثانياً: علم اللغة:

يتأثر اختلاف طرائق تدريس اللغة باختلاف اتجاهات حقيقة اللغة واختلاف طريقة تحليلها ووصفها، وهنا سنقدم نظريتين مهمتين في علم اللغة في عصرنا الحاضرهما:

1- النظرية البنائية *Structural theory* التي بدأت عند دي سوسيسر F.De Saussure وازدهرت عندى بلومفيل Bloomfeld , وهي ترى دراسة المادة اللغوية التي أمامنا باعتبارها الشيء الحقيقي الملموس، كما ترى دراستها في إطار سلوكي، يؤكد أن أي فعل لا يفهم إلا في ضوء المثير *Stimulus* والاستجابة *Response*. وقد أفضى ذلك بطبيعة الحال إلى أن يكون المنهج البنائي منهجاً استقرائياً *Inductive* يبدأ أولاً بجمع المادة، ويصل إلى القاعدة أو النظرية، ولهذه النظرية رؤيتها عن اللغة كما يلي :

- (أ) اللغة هي النطق في اللسان.
- (ب) المهارات اللغوية تكتسب بالعادات والتدريب والتثبيت.
- (ج) لكل لغة نظام خاص بها يميزها عن غيرها من اللغات، ولهذا فإنَّ طريقة تحليل لغة معينة لا تستخدم في لغة أخرى.
- (د) لكل لغة نظام كامل يكفي للتعبير عن حاجات أبنائها، ولهذا فليس هناك لغة أفضل من غيرها.
- (هـ) كل لغة تحيا وتتطور حسب ظروف زمنها، وتطورها بسبب الاتصال مع لغة أخرى.
- (و) مصدر اللغة هم أبنائها وناطقوها الأصليون، وليس المجمع اللغوي أو المركز اللغوي، أو مدرسة علم النحو.

وانطلاقاً من النظرية اللغوية السابقة، فإنَّ مبادئ تعليم اللغة ما يأتي:

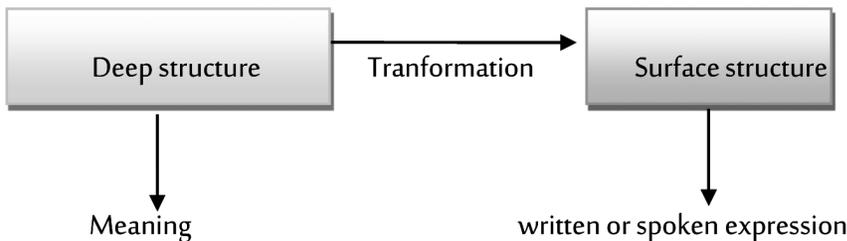
- 1- إن مهارة اللغة تكتسب بالعادة، لذلك يحتاج تعليمها إلى التدريب والحفظ والتقليد المكرر، وللمدرسي دورٌ مهم في تعليمها.
- 2- إن مصدر اللغة هو الكلام، فيبدأ المدرس في البداية بتدريس الاستماع أولاً ثم الكلام، ثم القراءة ثم تكون الكتابة في الأخير.
- 3- أن يعتمد اختيار المحتوى على نتائج الدراسة التقابلية بين اللغة الهدف واللغة الأم.

4- أن يهتم كثيراً بالأمر الظاهرة في اللغة، مثل صحة النطق والتراكيب وغيرها. وتتفق النظرية البنائية مع المدرسة السلوكية في علم النفس، وتصدر منها الطريقة السمعية الشفهية في تعليم اللغة.

2- النظرية التحويلية التوليدية *Transformational Generative Linguistics* وهي التي ظهرت على يد تشومسكي (Chomsky) وترى أن اللغة الإنسانية أكبر نشاط ينهض به الإنسان وهي الخصيصة الأولى للإنسان، ومن ثمَّ يجب الوصول إلى طبيعة هذه اللغة لا عن طريق المادة الملموسة الظاهرة أمامنا، وإنما عن طريق القدرات الإنسانية الكامنة التي لا تظهر على السطح، ولذلك فينبغي التوجه إلى دراسة "الفطرة" اللغوية باعتبار أن لدى كل إنسان "قدرة" على اللغة، وهي قدرة فطرية تولد مع الإنسان، وهذه القدرة تؤكد أن اللغة الإنسانية لا يمكن أن تكون استجابةً لمثير، وإلا كانت نشاطاً "آلياً"، وإنما هي لغة إبداعية، تتكون من عناصر محدودة، يمكن حصرها، لكنها تنتج جُملاً لا تنتهي عند حصر، ومن ثمَّ فإن الإنسان ينتج كل يوم مئات من الجمل التي لم ينتجها من قبل . وبعد ذلك يأتي درس "الأداء" وهو ما يتعلق أمامنا فعلاً، لكن لا يمكن فهمه إلا في ضوء معرفتنا بالفطرة اللغوية، ومن هنا ظهر مصطلح البنية العميقة والبنية السطحية. والذي يهمننا أن هذا كله أفضى بالمنهج إلى عكس ما كان عليه الشأن في النظرية البنائية التي تتبع المنهج الاستقرائي، إذ من الطبيعي أن النظرية التحويلية نظرية "عقلية"، تبدأ بنظرية عن طبيعة اللغة، ثم تحدد نوع المادة وإجراءات التعقيد، أي أنها ذات منهج استدلال *Deductive* (الراجعي: 1997: 21).

وقد أشار تشومسكي إلى أن كل لغة لها بنيتان :

- 1- البنية العميقة *Deep structure* وتتصل بالمعنى أو التأويل الدلالي للجمل والعبارات .
  - 2- البنية السطحية *Surface structure* وتشير إلى العبارات أو الجمل المنطوقة أو المكتوبة.
- وتأخذ الثانية من الأولى عن طريق عدة عمليات نحوية تسمى بالتحويل ولعل الشكل التالي يوضح ما سبق من كلام نظري.



ويدل هذا الشكل على أن التحويل هو الجسر بين البنية العميقة والبنية السطحية، ويدل أيضاً على أن البنية العميقة هي المعنى، في حين أن البنية السطحية هي التعبير المكتوب أو المنطوق الذي يحلله اللغوي، ياقوت (2000 : 149) ولا يوجد اختلاف كبير بين هاتين النظريتين، إلا أن النظرية التحويلية التوليدية ترى

- 1- أن قدرة اللغة تكتسب بالتطور الإبداعي، وليست بالعادة والتدريب.
- 2- أن جميع اللغات تتفق كثيراً في العناصر اللغوية، وعلى وجه الخصوص في النظام الداخلي.
- 3- أن تغيير اللغة ينحصر في التراكيب الظاهرية فقط.
- 4- أن أهمية استخدام القاعدة الثابتة - حسب اتفاق الناطقين بها- أنهم قد يُخطئون في الاستعمال.

انطلاقاً من هذه النظرية، قُدرت بعض مبادئ تعليم اللغة كما يأتي:

- 1- اللغة هي عملية إبداعية، ولهذا يعطى المتعلم الفرصة الكافية لإبداع الكلام حسب الموقف الاتصالي الحقيقي، وليس بمجرد التقليد والحفظ فقط.
- 2- اختيار المحتوى ليس من نتائج الدراسة التقابلية، وإنما من الحاجة الاتصالية واستيعاب وظيفة اللغة.
- 3- أعطت القاعدة النحوية - حسب ظروف المتعلم- فرصة الإبداع في كلامه.
- 4- تتفق النظرية التحويلية التوليدية بالمدرسة المعرفية في علم النفس، وتصدر منها طريقة القواعد والترجمة في تعليم اللغة.

الوسائل التعليمية الحديثة واستخدامها في تعليم اللغة:

أصبحت الوسائل التعليمية أساسية في تعليم اللغات؛ لتطوير المهارات التي تحددها الأهداف. وقد تطورت هذه الوسائل الآن تطوراً هائلاً من استعمال اتجاهات حديثة في تكنولوجيا التعليم وهي، شبكة الإنترنت، الكمبيوتر التعليمي، الفيديو المتفاعل، التلفون التعليمي.

وفوائد هذه الوسائل في مساعدة عمليتي التعلم والتعليم هي:

### 1- شبكة الإنترنت

قدمت شبكة الإنترنت للتعليم فوائد كثيرة؛ حيث يمكن من خلالها استخدام البريد الإلكتروني، سواء كان باللغة العربية أو الإنجليزية أو أي لغة أخرى من جميع أنحاء الكون، ويمكن لنا أن نحصل على معلومات عن المناهج والتطور التربوي والأكاديمي وطرق التعليم والتعلم من خلال مركز مصادر المعلومات التعليمية.

### 2- الكمبيوتر التعليمي

إن العالم المتطور بحاجة ماسة إلى إدخال الكمبيوتر في التعليم، لتأكيد الجانب التربوي والاهتمام به فوق اهتمامنا بالتكنولوجيا نفسها، لذا يجب الاهتمام والإشارة إلى نقاط الضعف التي يكتشفها الأستاذ عن الطلاب، وإجراءات التصحيح التي يجب أن يتعلمها. وهنا يبدو دور الكمبيوتر في الإجابة عن هذه الأسئلة المطروحة؛ لأن رجال التعليم يصرون على دخول الكمبيوتر في مجال التعليم؛ ليكون هدفاً تربوياً تعليمياً حتى يستطيع رجال التربية العمل على تغيير السلوك والتخطيط السليم المبرمج.

### 3- الفيديو المتفاعل

تعتبر تقنية الفيديو المتفاعل إحدى الخيارات المتبعة في التغلب على حل مشكلات التفاعل في البث التلفزيوني العادي، فعن طريق الفيديو المتفاعل باستخدام الحاسوب يستطيع فتح المجال أمام المتعلمين ومصممي البرامج التلفزيونية التفاعل والتحاور وجعل الاتصال ذا أهمية، كما تسمح هذه التقنية بتسهيل عملية التعلم من الفيديو حسب سرعة المتعلم واختيار المسارات الصوتية والاطارات الصورية المطلوبة، وتكمن أهمية هذه التقنية في جعل المتعلم سيد العملية التعليمية وحصوله على استجابة فورية.

### 4- التلفون التعليمي

تعتبر التكنولوجيا إحدى الإنجازات الكبرى التي شهدتها التربية والعالم في الوقت الحاضر، ويبدو أن تكنولوجيا الاتصالات هي بحد ذاتها نواة لثروة قومية عالمية، إذ يمكن للتربية توظيفها لتحقيق أهدافها بصورة أفضل، وبما يتناسب مع التطورات والاتجاهات العلمية التربوية في البلاد العربية (هيندرا 2005: 251).

ويبدو أن أحدث ما قدمته إلينا تكنولوجيا الاتصالات بخصوص التعليم عن بُعد هو التعليم عن طريق التلفون أو المحاضرات التلفونية.

## الوسائل التعليمية التكنولوجية وجدواها في العملية التعليمية

تعمل الوسيلة التعليمية على زيادة الكفاءة التعليمية، والوصول إلى ذروة الاتصال التعليمي داخل حجرة الدرس أو خارجها، لذلك كان لابد لتكنولوجيا تعليم اللغة العربية أن توظف ما أمكنها من الوسائل التعليمية التكنولوجية حتى تكون وسيلة ناجعة في حالة تطبيقها تقنيات حديثة ومتطورة ومتماشية مع التطورات العالمية، ومن بين هذه التطبيقات إدخال برامج تكنولوجية معدة مسبقاً إلى النظام التعليمي المقرر، ويقوم أساتذة مختصون في مختلف تخصصات اللغة العربية بتنفيذه وفق خطة مؤسسة بطريقة علمية، وتعد الوحدات التعليمية الرقمية أحد العناصر الجديدة لنوع من التعلم القائم على الكمبيوتر إذ يمكن استخدامها لأكثر من مرة وفي مواقف متعددة، بما يضمن التكرار والتجدد في الوقت نفسه.

وقد تدرّج المختصون في تسمية الوسائل التعليمية فكان لها أسماء متعددة منها: وسائل الإيضاح، الوسائل البصرية، الوسائل السمعية. وأحدث تسمية لها "تكنولوجيا التعليم" التي تعني علم تطبيق المعرفة في الأغراض العلمية بطريقة منظمة، وهي بمعناها الشامل تضم جميع الطرق والأدوات والأجهزة والتنظيمات المستخدمة في نظام تعليمي؛ بغرض تحقيق أهداف تعليمية محددة؛ لأن (من أكبر التحولات التي يعرفها العالم المعاصر، وخاصة في شروط العولمة والنظام الدولي الجديد ما ينعته ألفين توفلر (Alvin Toffler) بتحول السلطة، *Power*) (*shift*) أي تحولها من سلطة للمال والثروة والحكم .. إلى "سلطة للمعرفة" (*The power of knowledge*) واماها الأساسي امتلاك الاقتدار المعرفي والعلمي والتكنولوجي؛ ولذلك فقد تحولت أساليب وآليات إنتاج وتوزيع واستهلاك وتوظيف المعرفة إلى صناعة للمعرفة (*Industry knowledge*) مخططة وهادفة، ومؤكد أن حقول التربية والتكوين تعد بامتياز إضافة إلى حقول ومجالات أخرى، كالإعلام والاتصال والمعلومات. أهم حقول هذه الصناعة المعرفية، وذلك على اعتبار أن مشاريع التعليم والتكوين قد أصبح ينظر إليها على أنها بمثابة الهندسة الاجتماعية (*Social engineering*) التي تتحدد وتترتب فيها، بشكل عقلائي منظم، أنماط الأهداف والأولويات)، إذ لم يعد متعلم اللغة العربية ذلك المتعلم المرتبط بطريقة الأستاذ المعلم، بل صار بإمكان متعلم اللغة العربية أن يجد القواعد جاهزة وفق أنظمة معلوماتية تسهل عملية الفهم، وتختصر عمل المعلم في وضعيات اندماجية تتيح للمتعلم توصيل القاعدة بالمثل في النحو أو الصرف أو البلاغة أو العروض.

### دمج تقنية المعلومات والاتصالات في تعليم اللغة العربية

يسعى المشرفون في مجال تعليم اللغة العربية إلى استحداث أفضل الطرق للتعليم باستخدام آليات الاتصال الحديثة كالحاسوب والشبكات والوسائط المتعددة، من أجل إيصال المعلومة للمتعلمين بأسرع وقت وبأقل تكلفة، وبصورة تُمَكِّن من التحكم في العملية التعليمية، وقياس مردود المتعلمين (( فقد تم إدخال مفهوم الوسائط الترابطية كمفهوم جديد على مفاهيم تكنولوجيا التعليم والذي يعمل على دمج عناصر الوسائط المتعددة في برامج تعليمية حاسوبية في نصوص أو رسالات تعليمية فعالة، أي من خلالها يمكن تزويد الطالب بمناخ تربوي تعليمي تتوفر فيه مصادر عدة؛ لتكون في نسق نظامي واحد ومرتب)، لذلك نجد أن كثيراً من الدول العربية كانت قد استخدمت أنواعاً من أنظمة التعليم فيما يخص تعليم اللغة العربية لما تتميز به تلك الأنواع من مواصفات تسهل العملية التعليمية وتصل بالمتعلم إلى أفضل درجات الأداء، ومن هذه الأنواع الناجعة نجد:

#### التعليم الإلكتروني (E-Learning)

يعد التعليم الإلكتروني النظام التعليمي المستقبلي المتكامل الذي سيكون بديلاً أساسياً عن النظام التعليمي التقليدي، لأنه عبارة عن منظومة متكاملة من المعطيات والمفاهيم والأدوات التفاعلية المتوفرة في بيئة التعليم، ولأهمية هذا النوع من التعليم ظهر في السنوات الأخيرة الكثير من المصطلحات الجديدة في ميدان التعليم، وطرحت حولها مجموعة من المفاهيم، والتحديات، والتصورات مثل التعلم الإلكتروني (eLearning) والتعلم المتنقل (mLearning) وغيرها، ويمكن تعريف التعليم الإلكتروني بأنه (التعليم الذي يُقدم المحتوى التعليمي فيه بوسائط الكترونية، وباستخدام آليات الاتصال الحديثة كالحاسوب والشبكات والوسائط المتعددة، من أجل إيصال المعلومة للمتعلمين بأسرع وقت، وبأقل كلفة، وبصورة تُمَكِّن من إدارة العملية التعليمية، وقياس وتقييم أداء المتعلمين)

وهذا يعني أن التعلم الإلكتروني منظومة تعليمية عامة تقدم البرامج التعليمية في أي وقت وفي أي مكان باستخدام تقنية المعلومات والاتصالات مثل (الإنترنت، الإذاعة، القنوات المحلية أو الفضائية للتلفاز، الأقراص الممغنطة، البريد الإلكتروني، أجهزة الحاسوب، المؤتمرات عن بعد)، وهذه تخلق بيئة تعليمية تفاعلية متعددة المصادر المعرفية بطريقة متزامنة في الفصل الدراسي أو غير متزامنة (عن بعد) دون الالتزام بمكان محدد اعتماداً على التعلم الذاتي من جهة، والتفاعل بين المتعلم والمعلم من جهة ثانية؛ حيث يمكن تقديم

الحاسب الآلي (*computer*) كوسيلة مساعدة في العملية التعليمية، لأن (النظم الآلية تفرض على الموضوع الذي تعالجه انضباطاً واكتمالاً يتعذر دونهما إخضاعه لمنطق الآلة وحسبها القاطع)، وذلك يتطلب معرفة جيدة بطريقة صياغة المناهج التعليمية بشكل دقيق وقابل للقياس، وكذا معرفة مستويات المتعلمين وقدراتهم العقلية والحركية والانفعالية، لأن قدرة المستخدم (المتعلم) على تحديد حاجياته المعرفية يساعده على الاختيار السليم للوسيلة التي تحقق له التحصيل الصحيح، غير أن ما يشوب هذا النوع من التعليم وجود بعض الحواجز التي قد تحول دون الوصول إلى نجاعة التعليم خاصة فيما يتعلق بالتكلفة الباهظة، ونقص الكفاءة، وينقسم التعليم الإلكتروني إلى نوعين

أولاً، التعليم الإلكتروني التزامني (*Synchronous E-Learning*) وهو التعليم الذي يتزامن فيه وجود المتعلمين والمعلم أمام أجهزة الحاسوب عبر غرف المحادثة (*Chatting*)، أو تلقى الدروس من خلال الفصول الافتراضية (*Virtual classroom*) وهو مناسب جداً في الدروس النحوية، والصرفية، والبلاغية فتتم العملية التواصلية بين المتعلم والمعلم.

ثانياً، التعليم غير التزام (*Asynchronous E-Learning*) وهو التعليم الذي لا يتزامن فيه وجود المتعلم أو المعلم ويتم عن طريق بعض وسائط التواصل الاجتماعي كالبريد الإلكتروني أو الفيسبوك ... وهذا النوع من التعليم مناسب لطرح انشغالات وأفكار وتحليل قضايا لغوية أو أدبية

### التعليم الإلكتروني التفاعلي الذكي (*E-learning interactif intelligent*)

التعليم الإلكتروني التفاعلي الذكي هو أسلوب جديد متطور، وتطلع مستقبلي يسمح للمعلم والمتعلمين بالتفاعل مع بعضهما البعض بشكل مباشر وآني، ويسعى القائمون على هذا النوع من التعليم في بعض الدول العربية إدماجه في مجال تعليم اللغة العربية؛ من أجل الوصول إلى تعليم متكامل العناصر والفعاليات، بدءاً من تصميم المنهج الدراسي التفاعلي، مروراً بتحفيز المتعلم وترغيبه في العملية التعليمية، وانتهاءً باستحداث نظام امتحانات يُمكن من تقييم المتعلم، حيث يركز التعليم المستقبلي على مهارات المعرفة الشاملة، والمعرفة المتخصصة في آن واحد، وذلك من خلال الاستفادة من نظم تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وتطويعها؛ لإثراء كافة مراحل التعليم بالمصادر والحلول التقنية والتعليمية اللازمة إضافة إلى استخدامه للمعايير والمواصفات التعليمية العالمية وتأكيد على تقييم مخرجات التعليم بشكل دائم ومستمر من خلال استخدام إدارة المعرفة (*Management Knowledge*) والمشاركة الفعالة، والواسعة للمتعلمين كجزء أساسي لبناء المهارات التخصصية والمعرفية اللازمة لهم.

وفي هذا الإطار طورت بعض الجامعات في كندا، وبعض المؤسسات التعليمية الأوروبية طرائق تعليمها وصممت بوابات متخصصة في تقنيات التعليم الإلكتروني التفاعلي الذكي، ومثال ذلك بوابة التعليم (Clever@) التي تعتمد على منظومات الكترونية تفاعلية، وأدوات تعليمية حديثة، وبرمجيات متخصصة من الجيل الثاني مرتبطة بمحافظ تعليمية مرنة مزودة بخصائص التطور التكنولوجي، إضافة إلى ذلك فإن بوابة التعليم الإلكتروني الذكي توفر ما تحتاج إليه المؤسسات التعليمية من برمجيات، وأجهزة تدريسية، وسبورات الكترونية تفاعلية ذكية من الجيل الثاني (e-Learning2.0) وهي تتميز بسهولة الاستخدام والانسيابية في التعامل معها كالسبورة المدرسية الاعتيادية، ولكنها مزودة بإمكانات وتقنيات تعليمية متطورة، ورسيفرات، ووسائل ومصادر التعلم اللازمة، وهي جميعاً مرتبطة بحزمة الكترونية متكاملة واحدة تعمل من خلال شبكة الانترنت أو من خلال الشبكة الداخلية للمؤسسة التعليمية.LAN

ويمكن أيضاً الاستفادة من تكنولوجيا التعليم الإلكتروني التفاعلي الذكي باستخدام نظام بلازا للفصول التدريسية الإلكترونية التفاعلية (Plaza system of electronic interactive teaching classes) وهو نظام من أفضل نظم اللقاءات المرئية (video conferencing) حيث يعمل النظام مع انترنت بسرعة 28.8ك، ويستوعب عدد 32 مشاركاً في الوقت نفسه، فيتمكن جميع المشاركين من استخدام كافة الإمكانيات المتوفرة من صورة، وفيديو، ومحادثة مكتوبة. ويُمكنهم جميعاً من المشاركة في التطبيقات من خلال التصفح الاعتيادي الذي يعمل بشكل تلقائي في تنزيل البرنامج المطلوب عند المشاركة لأول مرة.

### التعليم الجوال أو المتنقل (Mobile Learning)

يُعرّف كوين (Quinn) التعليم الجوال أو المتنقل بأنه: التعلم الإلكتروني باستخدام الأجهزة المتنقلة: البالم، وآلات الويندوز سي أي، وأي جهاز تليفون رقمي والتي يمكن تسميتها أدوات المعلومات؛ إنه استخدام الأجهزة المتحركة (Mobile Devices) والأجهزة المحمولة باليد (Handheld IT Devices) مثل الأجهزة الرقمية الشخصية (Personal Digital Assistants)، والهواتف النقالة (Mobile Phones)، والحاسبات المحمولة (Laptops)، والحاسبات الشخصية الصغيرة.

وهذا النوع من التعليم يدخل ضمن فكرة ما يسمى بحرية التعليم وهو يتطلب تأسيس شبكة وأجهزة لاسلكية متنقلة تساعد في عملية الاتصال والتواصل؛ وفي هذا النوع من التعليم

يحرر المتعلم من حجرة الدرس ويعطيه هامشاً من حرية أداء وظائف متنوعة ومختلفة في وقت واحد، كأن يتعلم المتعلم وهو يؤدي وظائف مختلفة في الوقت نفسه، وفق مبدأ مرونة التعليم عن بعد؛ أي إن هذا التعليم هو (النقطة التي تتفاعل فيها الأجهزة المتنقلة مع التعلم الإلكتروني؛ ليثمر ذلك خبرة تعليمية (*Learning Experience*) تحدث في أي وقت وفي أي مكان)، وهذا يعني أن انتشار استخدام الأجهزة الذكية بين فئات كثيرة من أفراد المجتمع إلى درجة المبالغة والإدمان أحياناً يجعل من الضروري استثمار هذا التوجه الاجتماعي الجديد إيجابياً، وتحويل الإقبال على التكنولوجيا إلى فتح جديد في مجال الثورة المعرفية والمعلوماتية، وتوظيف التطبيقات التكنولوجية الجديدة إلى مهارات تسهم في إثراء الجانب المعرفي والعلمي للمستخدم (المتعلم) وتزيد من تعلقه وإقباله على العملية التعليمية.

ويذكر ديسموند كيجان (Desmond Keegan) أن الهدف من خلق بيئة تعتمد على المتعلم المتنقل هو زيادة مرونة التعليم عن بعد والتي تراجعت خطوات للوراء إلى حد ما، حينما تحولت من التعليم المعتمد على الكتب والأوراق إلى التعلم الذي يعتمد على الإنترنت، وهو ما يتطلب أن يجد الطلاب المكان والوقت وجهاز الحاسب الموصل مع الإنترنت، حيث تعزز هذه الوسيلة الدافع والالتزام الشخصي للتعلم، فإذا كان الطالب سيأخذ الجهاز معه إلى البيت في أي وقت يشاء، فإن ذلك سيساعده على الالتزام وتحمل المسؤولية، زد على ذلك أن هذه الأجهزة الرقمية الشخصية، والهواتف النقالة قد تؤدي إلى سد الفجوة الرقمية لما توفره تلك الأجهزة من تكلفة أقل مقارنة بتكلفة الحاسبات المكتبية.

وهذا لا يعني أن التعليم التكنولوجي بما يوفره من مرونة التعليم وسهولة في الاستخدام هو تعليم مجاني دون كلفة، بل إننا نجد أن بداية التأسيس للبنية التحتية في التعلم الإلكتروني والتعلم المتنقل قد يحتاج إلى تكلفة عالية حيث يتطلب أنموذج التعلم الإلكتروني حاسبات مكتبية، وإنتاج برمجيات تعليمية، وتصميم مناهج إلكترونية تنشر عبر الإنترنت، ومناهج إلكترونية غير معتمدة على الإنترنت، وتدريب المعلمين والطلاب على كيفية التعامل مع التقنيات الحديثة المستخدمة، كما قد يكون التعليم المتنقل بحاجة إلى توفير بيئة تفاعلية بين الأساتذة المختصين في المواد التعليمية والمساعدين على استخدام الأجهزة من جهة، وبين الطلبة من جهة أخرى، وكذلك بين الطلبة أنفسهم.

### الكتاب الإلكتروني (E-book)

لا يخفى على أحد وجود تلك الصفحات المتسعة على شبكة الإنترنت الدولية التقنية المسماة بالكتاب الإلكتروني، وفيه يتم تخزين محتوى الموضوعات التي يراد تقديمها للطالب على قرص مدمج، يتم مشاهدته على شاشة الكمبيوتر العادية داخل حجرة الدرس، ويتم التحكم من ناحية الطالب باستخدام مؤشر الفأرة للانتقال من فصل لآخر ومن صفحة لآخرى ومن سطر لآخر، وهذا البرنامج عادة ما تجمع بين المعلومات أو البيانات المقروءة أو المكتوبة والرسوم والصور الثابتة والمتحركة والمؤثرات الصوتية والصورية، ولو تم تأليف (إنتاج) كتب إلكترونية في مجال تعليم اللغة العربية، فإن ذلك سوف يقدم خدمة جلييلة لمتعلم اللغة العربية لما سيوفره من مستلزمات فهم الدرس وتخزينه، وهذا ما يجعل عملية الاسترجاع فيما بعد أسهل نظراً للممارسة الفعلية للمعلومات المقدمة لا استقباليها فقط.

### الوسائط المتعددة (Multimedia)

الوسائط المتعددة أو ما تعرف بالملتيميديا وهي عبارة عن مصطلح لوصف اتحاد البرامج والأجهزة التي تمكن المستخدم من الاستفادة من: النص، والصور، والصوت، والعروض، والصور المتحركة، ومقاطع الفيديو، وتعنى الوسائط المتعددة بعرض المعلومات في شكل نصوص مع إدخال كل أو بعض من العناصر التالية، الصوت والصور الرقمية، والرسوم المتحركة، ولقطات الفيديو الحية خاصة في تدريس بعض المقاييس التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتجربة أكثر من ارتباطها بالتراكم المعلوماتي أو المعرفي.

ومن الخدمات التي تقدمها الوسائط المتعددة في تعليم اللغة العربية أنها تصل بالعملية التعليمية إلى مبتغاهما، وتجعلها ممتعة وشيقة، فتبني فرصاً جديدة لتيسير الحصول على المعلومات، عن طريق استثارة أكبر قدر من الحواس البشرية، وقد (أثبتت المنجزات التي تمت على صعيد اللغات الأخرى ما لتزوجهما مع الحاسوب من قدرة فريدة على إكساب هذه اللغة مزيد ارتقاء وكفاءة وحيوية ومرونة وخصوبة ومنطقية و صموداً للزمن، وقياساً على ذلك لنا أن نتصور ما يمكن أن يؤديه الحاسوب في تعويض تخلفنا اللغوي تعويداً، وتنظيراً، واستخداماً). ثم إن هذه الوسائط المتعددة توفر الوقت الكافي للتعلم؛ ليعمل حسب سرعته الخاصة، ويتزود بالتغذية والقدرة الفورية على الاسترجاع، مما يساعده على معرفة مستواه الحقيقي من خلال عملية التقويم الذاتي، بل إن المتعلم نفسه يمكن أن يتوصل إلى تأليف برنامجه الخاص باستخدام خصائص الوسائط المتعددة لعرض أعماله ومشاريعه، ثم إن

هذه الوسائط المتعددة قد تستخدم من أجل تحقيق تفاعل المتعلمين مع بعضهم البعض، و هو ما يكسبهم القدرة على التحكم مع بيئة التعلم.

### الاستنتاج

بعد هذا العرض الموجز عن المبادئ الأساسية في تعليم اللغة يستخلص الباحث ما

يأتي:

- 1- اللغة العربية هي لغة حية ومتطورة بفضل الدين الإسلامي، وتقدم ثقافة وحضارة ناطقها على مستوى العالم، كما أن تقدم هذه اللغة بفضل تقدم اقتصاد الدول العربية، وتستخدم كثيراً في الدول العربية وغيرها.
- 2- تختلف طرائق تعليم اللغة باختلاف وجهة النظر عن حقيقة اللغة، واختلاف استخدام علم النفس في مجال تعليم اللغة.
- 3- استخدام الوسائل الحديثة في تكنولوجيا التعليم ذو أهمية كبرى؛ لأنه يساعد على نجاح التعليم بأسرع وقت وأقل جهد.
- 4- إن خبراء علم النفس اللغوي بذلوا جهوداً في تسهيل عملية تعليم اللغة.
- 5- على الرغم من أن تكنولوجيا التعليم الحديث مهمة في تعليم اللغة، إلا أن دور المعلم يظل الأهم.
- 6- المدرسة المعرفية لها سلبياتها، لأنَّ البيئة الجيدة من الوسائل والطرائق والمواد المناسبة وتبخر معلومات المعلم تنهي رغبة المتعلم في التعلم.
- 7- عدم توفر البيئة التعليمية الجيدة تشكل تحديات ومعوقات للمتعلم النشط الذكي.

### الختام

في ختام هذه المحاضرة، اسمحوا لي أن أعتنم هذه الفرصة الميمونة؛ لأعبر عن امتناني وتقديري الكبير لكل من ساعد في عملية تحقيق هذا الإنجاز الأكاديمي الأعلى، بدءاً من إجراءات تقديم الملفات، وجلسات التحكيم، وإصدار القرار لدرجة الأستاذية حتى اليوم. مرة أخرى أشكركم من كل قلبي، وأسأل الله تعالى أن يجازي جميع الحاضرين والحاضرات خير الجزاء وأحسن الثواب، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

## المراجع

- أحمد زكي صالح، *نظرية التعلم*، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1983
- أحمد فؤاد إيفيندي، *طرائق تدريس اللغة العربية*، كينارا جومباغ 2004
- أدهم عدنان طبيل، "الإعلام الحديث في ظل العولمة". 2007
- أمجد قاسم، "العولمة (مفهومها - أهدافها - خصائصها)", العلوم. 2001
- جابر عبد الحميد، *علم النفس التربوي*، دار النهضة العربية، القاهرة 1981
- سيف الدين حسن العوض، "سيف الدين يكتب عن العولمة الإعلامية وصناعة التغيير في العالم الإسلامي"، منظمة الدعوة الإسلامية.
- صالح حسين سليمان الرقب، *العولمة الثقافية آثارها وأساليب مواجهتها*، مركز التأصيل للدراسات والبحوث.
- عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، *أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى*، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1423
- عبد الرجحي، *علم اللغة التطبيقي*، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية 1996
- فيصل هيندرا بن عبد الرحمن، *استخدام الوسائل التعليمية في تعليم اللغة العربية في إندونيسيا بين الواقع والطموح*، بحث مقدم لنيل درجة التخصص العليا (الدكتوراه) بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية جمهورية السودان، 2005 م القاهرة 2000
- مبارك عامر بقنه، "مفهوم العولمة ونشأتها"، صيد الفوائد.
- محبين شاه، *علم النفس التربوي*، روسدا كايا باندونج 2007
- محمود سليمان ياقوت، *منهج البحث اللغوي*، دار المعرفة الجامعية،
- محمود كامل الناقة، *تعلم اللغة العربية*، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ، 1985
- نوال محمد عطية، *علم النفسي اللغوي*، المكتبة الأكاديمية، القاهرة 1995
- يعقوب ناصر الدين، "العولمة الثقافية" 2012





## Bagian 14

# PESAN MODERASI BERAGAMA DALAM WÈWÈKAS DAN IPAT-IPAT SUNAN GUNUNG DJATI

Oleh:

**Prof. Dr. H. Wawan Hernawan, M.Ag.**

Guru Besar Ilmu Sejarah Peradaban Islam Fakultas Ushuluddin,  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung ([wawanhernawan@uinsgd.ac.id](mailto:wawanhernawan@uinsgd.ac.id))

### *Abstract*

*This study aims to analyze the message of religious moderation in the wèwèkas and ipat-ipat Sunan Gunung Djati in the Cirebon manuscript: Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali, the result of transliteration and language of Muhammad Mukhtar Zaedin, H. Sariat Arifia & Ki Tarka Sutarahardja. The type of research used is qualitative non-hypothetical with stages in philological research methods including: manuscript inventory, manuscript description, transliteration, and translation. The results and discussion of this study are the wèwèkas and ipat-ipat Sunan Gunung Djati found in the macapat pangkur dangding 1st s.d. 14. The conclusion of this research, first, of 14 dangding there are 25 items from wèwèkas and 15 items from ipat-ipat Sunan Gunung Djati. The content is loaded with messages of religious moderation, including: middle-ground perspectives, attitudes, and behaviors, always acting fairly and balanced, while upholding national devotion, tolerance, non-violence, and compliance with the local culture. Second, when issuing wèwèkas and ipat-ipat, Sunan Gunung Djati did not forget to include rewards and punishments for those who succeeded in performing wèwèkas while avoiding their ipat-ipat. This research can be used as a basic reference for religious moderation rooted in local wisdom, culture, and Sundanese Caruban tradition.*

### Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis pesan moderasi beragama dalam *wèwèkas* dan *ipat-ipat* Sunan Gunung Djati yang terdapat pada naskah Cirebon: *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali*, hasil alih aksara dan bahasa Muhammad Mukhtar Zaedin, H. Sariat Arifia & Ki Tarka Sutarahardja. Jenis penelitian yang dipakai adalah kualitatif non-hipotetis dengan tahapan dalam metode penelitian filologi, meliputi: inventarisasi naskah, deskripsi naskah, alih aksara, dan alihbahasa. Hasil dan pembahasan penelitian ini adalah *wèwèkas* dan *ipat-ipat* Sunan Gunung Djati terdapat pada *macapat pangkur* dangding ke-1 s.d. 14. Kesimpulan dari penelitian ini, *pertama*, dari 14 dangding terdapat 25 butir *wèwèkas* dan 15 butir *ipat-ipat* Sunan Gunung Djati. Isinya sarat dengan pesan moderasi beragama, meliputi: cara pandang, sikap, dan perilaku yang mengambil posisi di tengah-tengah, selalu bertindak adil, seimbang, dengan tetap menjunjung tinggi komitmen kebangsaan, toleransi, antikekerasan, dan akomodatif terhadap kebudayaan lokal. *Kedua*, ketika menerbitkan *wèwèkas* dan *ipat-ipat*, Sunan Gunung Djati tidak lupa menyertakan *reward* dan *punishment* bagi siapa yang berhasil melaksanakan *wèwèkas* sekaligus menghindari *ipat-ipat*-nya. Penelitian ini dapat dijadikan acuan dasar bagi moderasi beragama yang berakar pada kearifan lokal, budaya, dan tradisi Sunda Caruban.

*Kata Kunci: ipat-ipat, moderasi, pesan, wèwèkas*

## A. Pendahuluan

Penelitian ini diilhami oleh tulisan Arovah *et al.* (2017) tentang *Wèwèkas dan Ipat-Ipat Sunan Gunung Jati beserta Kesesuaiannya dengan Al-Qur'an*, yang dimuat pada *Patanjala* Vol. 9 No. 3 September 2017: 375-390. Atas persetujuan Arovah, peneliti melanjutkan kajian yang telah dirintisnya dengan lokus moderasi beragama, diskursus yang sedang ramai saat ini (Wawancara, 18 Agustus 2022). Keinginan melakukan penelitian tentang *wèwèkas* dan *ipat-ipat* dilatari ketertarikan peneliti --karena selain masih jarang dilakukan-- sejumlah sivitas akademika UIN Sunan Gunung Djati Bandung tidak jarang menyebut beberapa nasihat yang dihubungkan kepada Sunan Gunung Djati. Keinginan itu bertambah kuat setelah Mukhtar Zaedin (Demang Keraton Kacirebonan dan pegiat naskah Cirebon) bersedia menyediakan sumber yang diperlukan (Wawancara, 18 Agustus 2022). Melalui Mukhtar Zaedin peneliti memperoleh naskah yang disebut Arovah, *Sejarah Peteng (Sejarah Rante Martabat Tembung Wali Tembung Carang Satus-Sejarah Ampel Rembesing Madu Pastika Padane)* (Arovah *et al.* 2017:375) dan buku hasil alihaksara

dan bahasa Mukhtar Zaedin, H. Sari'at Arifia & Ki Tarka Sutarahardja berjudul *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali* (Zaedin et al., 2020: ii).

Kata *wèwèkas* dan *ipat-ipat* berasal dari bahasa Jawa yang belum masuk ke dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Karena itu, kedua kata tersebut belum dikenal luas. Meskipun demikian, untuk kalangan pegiat naskah Cirebon, kata *wèwèkas* dan *ipat-ipat* sangat familiar. *Wèwèkas* berasal dari kata *wèkas* yang berarti pesan atau nasihat. Sedangkan *ipat-ipat* mengacu kepada larangan atau sesuatu yang tidak boleh dilakukan, karena dapat berakibat buruk bagi yang melanggarnya (Arovah et al. 2017:380). Masih menurut Arovah, *wèwèkas* dan *ipat-ipat* Sunan Gunung Jati ada yang ditulis atau dibaca secara berulang-ulang. Hal itu menyangkut betapa pentingnya pesan tersebut, baik yang diperintahkan atau pun larangan yang harus dihindari (Arovah et al. 2017:380).

Kata moderasi berasal dari bahasa Latin *moderatio*, yang berarti kesedang-an, yaitu tidak berlebihan dan tidak kekurangan (Tim Penyusun Kementerian Agama RI., 2019:15). Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), moderasi: *n* 1. Pengurangan kekerasan; 2. Penghindaran keekstreman (Departemen Pendidikan Nasional, 2013:924). Kata moderasi ketika disandingkan dengan keyakinan (agama) atau moderasi beragama dapat diartikan sebagai sikap yang seimbang antara mempraktikkan agama sendiri secara eksklusif dan secara inklusif menghormati praktik keagamaan orang lain yang berbeda keyakinan. Cara yang seimbang atau jalan tengah dalam praktik keagamaan akan efektif untuk mencegah seseorang bereaksi berlebihan terhadap ekstremisme, fanatisme, dan sikap radikal dalam menjalankan gagasan dan ajaran agama (Ropi, 2019:599). Sikap moderat dipandang sangat tepat dipraktikkan di Indonesia, mengingat kondisi Indonesia yang multikultur dan sikap ini juga dapat mencegah radikalisme agama. Sikap mental yang moderat, adil, dan seimbang merupakan kunci utama dalam mengelola keragaman (Arifinsyah et al., 2020:106).

Padanan kata moderasi selain dijumpai dalam *Kamus Bahasa Latin*, juga ditemukan dalam *Kamus Bahasa Inggris* dan *Arab*. Dalam *Kamus Bahasa Inggris*, kata moderasi mengandung pengertian *average* (rata-rata), *core* (inti), *standard* (standar), atau *non-aligned* (tidak berpihak). Sementara dalam *Kamus Bahasa Arab*, kata moderasi merupakan terjemahan dari kata *wasath*, *wasathiyah*, *tawasuth* (tengah-tengah), dengan padanan kata *i'tidal* (adil), *tawazun* (berimbang), dan *musawah* (kesetaraan) (Hamdi et al. 2021:115; Muhammad et al. 2021:11-16). Berdasarkan pengertian-pengertian tersebut, Kelompok Kerja (Pokja) Moderasi Beragama Kementerian Agama RI kemudian menyusun rumusan moderasi beragama sebagai, "Cara pandang, sikap, dan praktik beragama dalam kehidupan bersama dengan cara mengejawantahkan esensi ajaran agama –yang melindungi martabat kemanusiaan dan membangun kemaslahatan umum- berlandaskan prinsip

adil, berimbang, dan menaati konstitusi sebagai kesepakatan bersama” (Hamdi et al. 2021:115). Hingga di sini, dipahami, bahwa moderasi beragama berarti mengedepankan keseimbangan dan kesetaraan dalam keyakinan, moral, dan watak, baik ketika memperlakukan orang lain sebagai individu, maupun ketika berhadapan dengan institusi negara (Tim Penyusun Kementerian Agama RI., 2019:15). Dalam pengembangan lebih lanjut, Kementerian Agama melalui Pokja Moderasi Beragama menyusun indikator moderasi beragama, meliputi: komitmen kebangsaan, toleransi, antikekerasan, dan akomodatif terhadap kebudayaan lokal (Tim Penyusun Kementerian Agama RI., 2019:15).

Kata pesan menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), adalah: 1 perintah, nasihat, permintaan, amanat yang disampaikan lewat orang lain; 2 perkataan (nasihat, wasiat) terakhir (dari orang yang akan meninggal dunia (Departemen Pendidikan Nasional, 2013:1064). Menurut Liliwari, pesan merupakan ide, pikiran, atau perasaan yang ingin disampaikan oleh sumber kepada penerima. Pesan dapat berbentuk simbol (kata dan frasa) yang dapat dikomunikasikan sebagai ide melalui ekspresi wajah, gerakan tubuh, kontak fisik, dan nada suara (Liliwari, 2011:66). Suatu disebut pesan, demikian Liliwari, jika sebuah perintah telah disandi (*encode*) dan telah ditransmisikan oleh pengirim kepada penerima melalui media yang telah ditentukan agar penerima dapat menerima perintah tersebut (Liliwari, 2011:66). Memaknai pesan merupakan sebuah pelajaran moral yang didapat dari sebuah peristiwa atau pengalaman seseorang (Muhtadi, 2015:175). Memaknai pesan dapat menjadikan seseorang mengetahui batas yang boleh dan harus dilakukan, serta batas yang tidak boleh, harus dihindari, dan ditinggalkan.

Sunan Gunung Djati, tokoh utama dalam penelitian ini adalah cucu Sri Baduga Maharaja Sang Ratu Dewata Wisesa dari pihak ibu (Atja, 1986:32; Ekadjati, 1991:9). Dari pihak ayah, Sunan Gunung Djati adalah putra Umdatuddin Abdullah atau disebut Syarief Abdullah (Lubis *et al.*, 2011:9-10; Wildan, 2012:87-88; Widarda, 2017:30). Sunan Gunung Djati adalah pewaris tahta Mesir yang daerah kekuasaannya meliputi kota Ismailiya dan Banisrail di Palestina (Atja, 1986:33). Namun, dalam perjalanan hidupnya lebih memilih kembali ke tanah leluhur ibunya, Tatar Sunda (Lubis *et al.*, 2011:10). Di Tatar Sunda atau tepatnya di Cirebon, Sunan Gunung Djati dinobatkan menjadi *panatanagara* sekaligus *panatagama* Kerajaan Islam Cirebon menggantikan pendahulunya, Pangeran Walangsungsang (Hernawan & Kusdiana, 2021:81).

Meneliti pesan moderasi beragama pada *wèwèkas* dan *ipat-ipat* Sunan Gunung Djati selain masih jarang dilakukan, kiranya sangat signifikan. Karena, tidak hanya mencerminkan sebuah kesadaran individu, antar individu, dan antara individu dengan institusi. Pada bagian akhir *wèwèkas* dan *ipat-*

*ipat* disertakan *reward* (ganjaran, hadiah perlindungan), serta *punishment* (sanksi, hukuman) bagi para pelanggarnya (Zaedin *et al.*, 2020:59). Selain itu, penelitian ini juga penting dilakukan mengingat keberadaan *wèwèkas* dan *ipat-ipat* sebagai media “penyampai” pesan moderasi beragama. Sangat menjadi mungkin di tengah anggapan “ketidakmungkinan” orang Sunda masa lalu sudah mempraktikkan moderasi beragama. Padahal, melalui *wèwèkas* dan *ipat-ipat* mereka telah mengajarkan kepada masyarakat, tanpa perdebatan dan diperdebatkan. Sementara jenis penelitian yang dipakai adalah *kualitatif-non hipotetis* melalui tahapan metode penelitian filologi (Helizar *et al.*, 2013:6; Hernawan *et al.*, 2021:2). Tahapan itu dimulai dengan inventarisasi naskah, deskripsi naskah, alih aksara, dan alih bahasa (Djamaris, 2002:10-11; Hernawan *et al.*, 2021:2). Sistematika yang dipakai mengikuti Muhamad Mukhtar Zaedin *et al.*, dan Sri Mulyati (Zaedin *et al.*, 2020: v; Mulyati, 2005: iv).

Inventarisasi naskah dilakukan dalam dua kegiatan: *Pertama*, penelusuran pustaka, yaitu melalui katalog perpustakaan dan perpustakaan tempat penyimpanan naskah. *Kedua*, penelusuran lapangan, yaitu penelusuran langsung ke lokasi yang diperkirakan naskah telah dikoleksi oleh perpustakaan atau masyarakat (Djamaris, 2002:10). Sedangkan deskripsi naskah yang dimaksud adalah naskah yang diperoleh selanjutnya dideskripsikan. Alih aksara sangat penting agar masyarakat dapat membaca naskah yang aslinya ditulis dalam aksara kuno (Helizar *et al.*, 2013:6-7; Hernawan *et al.*, 2021:2). Sedangkan alih bahasa (*language change*) adalah pergantian bahasa dari bahasa dalam naskah ke bahasa yang saat ini dikenal masyarakat (Helizar *et al.*, 2013:7).

## B. Hasil dan Pembahasan

### 1. Inventarisasi Naskah Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali

*Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali* hasil alih aksara dan bahasa Muhammad Mukhtar Zaedin, H. Sariat Arifia & Ki Tarka Sutarahardja dapat dimasukkan ke dalam naskah sejarah, pendidikan, dan agama yang menguraikan tata hubungan dengan Illahi, tata hubungan dengan sesama, serta tata hubungan dengan semesta. Naskah *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali* menyajikan berbagai aspek kehidupan, meliputi: sosial, politik, ekonomi, agama, dan kebudayaan dalam bentuk sastra (*tembang, macapat*). Naskah asli *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali* yang disebut Arovah (2017), *Sejarah Peteng (Sejarah Rante Martabat Tembung Wali Tembung Carang Satus-Sejarah Ampel Rembesing Madu Pastika Padane)* adalah milik Edwin Sudjana, seorang kerabat Keraton Kacirebonan (Arovah *et al.* 2017:377; Zaedin *et al.*, 2020: iv). Naskah tersebut merupakan warisan

dari orang tuanya, bernama Pangeran Yopi Dendhabratha (Arovah *et al.* 2017:377). Menurut Arovah, naskah itu untuk pertama kali ditulis oleh Kyai Mas Ragil, warga Desa Keragilan Plumbon. Naskah itu kemudian disalin oleh Muhammad Kurdi, warga Dukuh Kasturi, Gegesik (Arovah *et al.* 2017:377). Melanjutkan Arovah, Zaedin mengatakan, berdasarkan catatan pada bagian akhir naskah, naskah *Sejarah Peteng (Sejarah Rante Martabat Tembung Wali Tembung Carang Satus-Sejarah Ampel Rembesing Madu Pastika Padane)* pernah dipegang dan dimiliki Kyai Patih Abdurrahim, Cirebon (Zaedin *et al.*, 2020:10). Atas bantuan Bambang Irianto (pegiat naskah Cirebon) dan Edwin Sudjana (pemilik naskah), Zaedin *et al.* kemudian melakukan alihaksara dan alihbahasa naskah dengan judul *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali* (Zaedin *et al.*, 2020: iv).



Gambar 1 Bagian Isi Naskah



Gambar 2 Bagian dari Isi Naskah

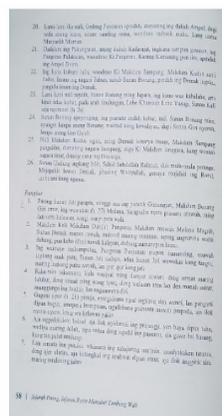
Sumber: Dokumen Pribadi Eva Nur Arovah

Kertas yang dijadikan media naskah berupa kertas Eropa dengan tampilan mulai kusam dan bercalar-calar. Pada beberapa bagian bahkan sudah diberi kertas yang dibubuhi lem sebagai penguat yang sobek. Sampul naskah menggunakan daluang tebal dilapisi kain warna kuning dan dilem. Kondisinya pun sudah mulai usang. *Watermark* atau cap kertas sebagai penanda hak cipta bercap *Singa Mahkota-Propatria* (Zaedin *et al.*, 2020:4). Sementara tinta yang dipakai berwarna hitam dan merah pada setiap rubrikasi baru. Aksara naskah ditulis menggunakan aksara pegon dengan bahasa Jawa. Keseluruhan halaman naskah berjumlah 280, terdiri atas 276 halaman teks pokok tentang kehidupan Wali. Selebihnya, yaitu 4 halaman, berisi catatan pengingat mengenai pengangkatan Sultan Sepuh di Kebumen (sekarang terletak di depan Gedung Bank Indonesia-Cirebon) pada pukul 10 pagi hari Kamis tanggal 9 bulan *Safar* tahun *Wawu*, 1289 H., bertepatan dengan 18 bulan April 1872 M. Bagian naskah lainnya berisi doa-doa (Arovah *et al.* 2017:377; Zaedin *et al.*, 2020:10).

Naskah yang dijadikan sumber oleh peneliti adalah *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali* hasil alihaksara dan alihbahasa Muhammad Mukhtar Zaedin, H. Sariat Arifia & Ki Tarka Sutarahardja. Naskah ini diterbitkan K-Media Yogyakarta pada tahun 2020 kerjasama dengan Rumah Budaya Nusantara Pasambangan Jati Cirebon Yayasan Tri Tunggal Indraprahasta. Pemilihan naskah jatuh kepada yang disebut terakhir, terkait dengan kelemahan peneliti dalam bahasa Jawa. Untuk itu, terkait keperluan alihaksara dan alihbahasa/terjemahan naskah selain menggunakan hasil alihaksara dan alihbahasa Zaedin et al., juga dibantu oleh Busro (dosen dan pegiat Jurnal, orang Cirebon). Bagian naskah yang diambil mulai halaman 58-59 dan halaman 132-133, bagian *macapat pangkur*.



Gambar 3 Sampul Depan Sejarah Peteng



Gambar 4 Hasil Alihaksara Naskah

Sumber: Zaedin et al., 2020:132

*Macapat* merupakan puisi tradisional Jawa Baru berbentuk tembang yang terikat oleh konvensi yang telah mapan, baik menyangkut *guru-gatra*, yaitu jumlah larik tiap bait; *guru wilangan*, yaitu jumlah suku kata dalam larik; dan *guru lagu*, yaitu bunyi sukukata pada akhir larik (Prabowo, 2007:163). *Macapat* ada pula yang menyebut sebagai puisi bertembang. Terdapat dugaan, karena pembacaan *macapat* dilakukan dengan langgam tembang berdasarkan susunan *titilaras* (notasi) yang sesuai dengan pola metrumnya (Prabowo, 2007:163). *Pangkur* yang dimaksud dalam penelitian ini adalah bagian dari tembang *macapat* sastra Jawa bermuansa *pitutur* atau nasihat. *Pangkur* berasal dari kata *mungkur* yang berarti mundur, menjauhkan diri, atau pergi (Aurellia, 2022:1). Dari studi *literer* yang dilakukan, kebanyakan isi *macapat pangkur* menggambarkan kearifan kehidupan manusia yang harus menjauhi berbagai hawa nafsu dan angkara murka. *Macapat pangkur* biasanya bercerita tentang seseorang agar lebih mengenang masa lalunya yang buruk, untuk mengajarkannya mendekatkan diri kepada Allah Swt., dan mulai meninggalkan keserakahan dunia (Aurellia, 2022:1). *Macapat pangkur*

bernuansa pitutur atau nasihat, umumnya disampaikan oleh seorang yang menginjak senja dan mulai menanggalkan urusan-urusan dunia. Nasihat itu ditujukan kepada anak, istri, segenap *duriyah* (keturunan), dan khalayak (Arovah *et al.* 2017:377).

Berdasarkan penelitian yang dilakukan, isi dan tuturan naskah *Sejarah Peteng (Sejarah Rante Martabat Tembung Wali Tembung Carang Satus-Sejarah Ampel Rembesing Madu Pastika Padane)* dan *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali* secara umum sebanding. Perbedaan ditemukan pada alihaksara yang tidak terlalu signifikan dan tidak memengaruhi alihbahasa dan terjemahan. Perbedaan alihaksara tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 1. Perbedaan Alihaksara pada Kedua Naskah

No.	Sejarah Peteng (Sejarah Rante Martabat Tembung Wali Tembung Carang Satus-Sejarah Ampel Rembesing Madu Pastika Padane):	No.	Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali:
Pangkur		Pangkur	
1	Parang Sunan Jati parapta, alinggi ana ing puncak Gunungjati, Makhdum Bonang Giri emut, ing wewekas (h. 27) Maulana, Sharafuddin nyata prasami arawuh, ming Jati sarta kalawan wargi-wargi para wali.	1	Parang Sunan Jati parapta, alinggi ana ing puncak Gunungjati, Makdum Bonang Giri emut, ing wewekas (p. 27) Molana Sarapudin nyata prasami rawuh, ming Jati sarta kalawan, wargi-wargi para wali.
2	Makhdum Kali Makhdum Darajat, Pangeran Makhdum muwah Maulana Maghrib, Sultan Demak mapan rawuh, maksud maring susunan, agung angruru awarni duhung, pun kebo tuwek kalayan, duhung namanepun kunci.	2	Makdum Kali Makdum Drajat, Pangeran Makdum muwah Molana Magrib, Sultan Demak mapan rawuh, maksud maring susunan, agung angruruba warni duhung, pun kebo (den) tuwek kalayan, duhung namanepun kunci.
3	Raka-raka saksenana, kula wasiyat ming duriyat sawuri, den hormat ing leluhur, den welas ati, hormata ing wong tuwa, manah den syukur, nanggunga 'iddah, ngasorna diri,	3	Raka-raka saksenana, kula wasiyat ming duriyat sawuri, deng ormat maring luluhur, deng ormat ming wong tuwa, deng welasan aten lan den manah sukur, ananggunga ing ibadah, lan anganorena diri.
4	Dst.	4	Dst.

## 2. Deskripsi Naskah Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali

Naskah *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali* memulai kisahnya dengan tembang *macapat Dangdanggula*, berganti ke *sinom*, *kinanti*, *asmarandana*, *pangkur*, dan seterusnya. Isinya bertutur tentang *sejarah Ampel rembesing madu pastika padane*, yaitu jalinan rantai silsilah sejarah dari Ampel hingga Banten (Zaedin *et al.*, 2020:4). Ciri penting dari naskah ini ialah keberhasilannya dalam mengetengahkan rantai hubungan dari awal pendirian *wali sanga*; mulai dari Ampel ke Demak, dari Demak ke Pajang,

dari Pajang ke Mataram, dari Mataram ke Kertasura, dari Kertasura ke Solo, dari Solo ke Yogyakarta, dari Gunung Jati ke Pakungwati, dari Pakungwati ke Kasepuhan dan Kanoman, dari Kasepuhan ke Kacirebonan awal, dari Kanoman ke Kacirebonan akhir, dari Pakuan ke Jaketra, dari Jakarta ke Batavia, dari Pakuan ke Banten. Naskah pun diakhiri dengan riwayat buraknya Banten (Zaedin *et al.*, 2020:4).

Sebagai pengantar, naskah diawali dengan tuturan nasihat:

*“Eling-eling kang lali pada elinga, aja kalurung lali, temahe bebaya, ragane katempuhan, lir upama ludaging api, yen wus asirna, dadi awuh tanpa cis. Selagi si nabi wali lamon aradh, mung [iku] dudoning pambri, pan olih wangsulana, becike titenana, ing jero sejarah iki, pon dadi kaca, pangilone kang kari”* (Terjemah: “Ingatlah ... wahai yang selama ini lupa, agar segera sadar dan jangan terjerumus ke dalam kelalaian, karena akan menjadi bahaya dan raga yang akan menanggung kelalaiannya. Bagaikan bara api yang sudah sirna, ia akan menjadi debu, yang dingin tanpa panas sama sekali. Selagi Nabi dan wali berkehendak memuja diri, dan itu bukanlah menjadi tujuan mereka, karena hendak mendapatkan balasan. Yang baik dalam tulisan sejarah ini harap diperhatikan agar menjadi kaca yang digunakan sebagai cermin masa lalu)” (Zaedin *et al.*, 2020: iii; 10-11).

Menurut Zaedin, tujuan alihaksara dan alihbahasa naskah *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali* adalah untuk menyajikan sejarah Cirebon (*Babad Cirebon*) melalui versi yang berbeda dari sejarah Cirebon pada umumnya sebagaimana dikenal masyarakat selama ini (Zaedin *et al.*, 2020:4). Alihaksara dilakukan untuk melihat bunyi teks asli naskah yang sebelumnya menggunakan aksara Pegon dan tidak dapat dibaca oleh khalayak. Masih menurut Zaedin, dengan alihbahasa naskah diharapkan seluruh bahasa yang tersimpan di dalam teks naskah dapat dilestarikan. Selain itu, terbuka peluang terungkapnya isi sejarah secara utuh (Zaedin *et al.*, 2020: 4).

*Macapat pangkur* yang dijadikan objek penelitian merupakan salah satu bagian saja dari teks naskah *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali*. Di sini tampak ada beberapa yang penyebutannya diulang sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Untuk keperluan itu, peneliti membubuhkan penanda dengan (...<sup>a</sup>), (...<sup>b</sup>) atau (...<sup>c</sup>). Guna kelengkapan kajian, berikut deskripsi teks naskah tersebut:

“Setelah Sunan Gunung Djati tiba dan menetap di Puncak Gunung Jati, Sunan Bonang dan Sunan Giri teringat pesan dan wasiat (p. 27) Syekh Molana Sarafudin gurunya terdahulu yang kini sudah wafat. Sunan Bonang dan Sunan Giri kemudian mendatangi Sunan Gunung Djati dengan membawa serta para wali yang lain. Di antara yang ikut dalam rombongan tersebut adalah Sunan Kalijaga, Sunan Darajat, Pangeran Makdum, Syekh

Maulana Maghribi, dan Sultan Demak. Dalam pertemuan tersebut, Sunan Gunung Djati yang agung bermaksud membicarakan dan membersihkan sebuah *keris* (senjata tikam khas Jawa) yang telah digunakan untuk menusuk kerbau yang dilakukan oleh seorang tukang daging (*jagal*).

Dalam pertemuan para wali tersebut, Pangeran Panjunan hadir dan semua anak-anak Sunan Jati pun ikut menghadiri pertemuan para wali di puncak Gunung Djati tersebut. Pada saat pertemuan agung tersebut, Sunan Gunung Djati *wèkas* (berpesan) kepada semua anak-anaknya hingga keturunannya. Pada saat itu pula Sunan Gunung Djati mengeluarkan *ipat-ipat* yang sejati. Sunan Gunung Djati berucap, “Kakak-kakakku semua, saksikanlah aku berwasiat untuk anak-cucu selamanya: (1) hormatilah para leluhur; (2) hormatilah orang tua; (3) milikilah hati penuh kasih sayang; (4) milikilah hati yang bersyukur; (5) bersabarlah dalam ibadah; (6) berlakulah rendah hati; (7) Peganglah sifat (p. 28) yang terpuji; (8) jauhilah sifat yang buruk; (9) milikilah pengetahuan yang baik; (10<sup>a</sup>) pendamlah nafsu amarah; (11) jauhilah perdebatan atau pun perselisihan; (12) janganlah berburuk sangka terhadap suatu hal yang tidak yakin; (13) janganlah berbuat dusta; (14) janganlah mengingkari janji; (15<sup>a</sup>) jika ada bahaya harus dipastikan (16) bertakwalah kepada Allah; (17) harus mawas diri; (18<sup>a</sup>) harus adil terhadap pengetahuan; (19<sup>a</sup>) janganlah berbuat sesuatu yang tidak berfaidah; (20) janganlah berbuat dusta; (21) janganlah mengingkari janji; (22<sup>b</sup>) jika ada bahaya harus dipastikan; (23) bertakwalah kepada Allah; (24) harus mawas diri; (25<sup>b</sup>) harus adil terhadap pengetahuan; (26<sup>b</sup>) janganlah berbuat sesuatu yang tidak berfaidah; (27) hormatilah pusaka; (28) berungguh-sungguhlah untuk menjadi mukmin yang sejati; (29) muliakanlah para tamu; (30) ceriakan raut muka; (31<sup>b</sup>) janganlah tenggelam dalam hawa nafsu; (32) haruslah selalu waspada; (33) jangan pernah memukul muka orang; (34) janganlah minum sebelum benar-benar haus; (35) janganlah makan sebelum benar-benar lapar; (36) janganlah tidur sebelum benar-benar mengantuk; (37) salatlah seumpama ujung pucuk anak panah; (38) puasalah bagaikan ikatan tali (p. 29) yang mengikat panah; (39) carilah rizki yang halal; (40) janganlah banyak mencari sesuatu; (41) janganlah memperbanyak hidup yang tidak berguna; (42) perbanyaklah menangis; (43<sup>c</sup>) mampukan diri untuk menahan hawa nafsu; (44<sup>a</sup>) jika sedih campurlah dengan bahagia; (45<sup>b</sup>) tertawalah untuk melepaskan kepedihan; (46) janganlah menyakiti hati; dan (47) permintaanku raka janganlah menyakiti hati orang mukmin. Selesai”.

Sebagai kata akhir *wèwèkas* dan *ipat-ipat*, Sunan Gunung Djati tidak lupa menyertakan *reward* dan *punishment* bagi mereka yang berusaha melaksanakan dan menghindari *wèwèkas* dan *ipat-ipat* tersebut dengan kata-kata:

“Untuk itulah wahai anak cucuku, aku memohon<sup>a</sup> jika ada anak cucuku, sekali lagi aku memohon<sup>b</sup> jika ada anak cucuku yang membuat sakit hati terhadap orang-orang mukmin, wahai kakakku, aku mohonkan<sup>c</sup> agar mereka dipendekkan umurnya, janganlah mereka berumur panjang.

Pada hari inilah *ipat-ipat*-ku agar didengar dan ditemukan oleh anak cucu nanti. Maka siapa saja yang mengerti pemberitahuan wasiat ini, walaupun aku sudah wafat, aku selalu menjaganya. Aku tanggung dan aku selalu melindungi. Semua para wali serentak berucap: *Aamiin* (Ya Allah semoga Engkau mengabulkan (p. 30) permohonan *sinuhun* Sunan Gunung Djati).

Pangeran Panjunan berkata, “Camkanlah semua ini dan hidupku sebagai tanggungannya”. Wahai anak cucu Sunan Gunung Djati, hendaklah kalian semua menghormati *wewèkas* dan *ipat-ipat* Sunan Gunung Djati, tancapkan dan pakulah dalam hati anak cucu agar yang lahir kemudian dapat mengetahuinya, agar semuanya bisa menetapi dan menjalankan semua wasiat ini. Siapa saja di antara anak cucu yang dapat mengamalkan wasiat Sunan Gunung Djati, kelak menjadi seorang wali. Hanya saja yang menjadi pegangan, jangan memaksakan diri terhadap *ipat-ipat*. Selesailah sampai di situ dan semua yang hadir membubarkan diri pulang ke tempat asal masing-masing. Selamatlah apa yang berguna dan bermanfaat bagi semua.

### 3. Alih Aksara dan Terjemahan

Pengerjaan alihaksara dimaksud adalah mengubah jenis tulisan dan huruf demi huruf dari abjad yang satu ke abjad yang lain (Baried, 1985:56). Untuk keperluan tersebut, peneliti melakukan dua kegiatan: *pertama*, mengubah jenis tulisan dan huruf dari bahasa Jawa Cirebon ke dalam Bahasa Indonesia, dan *kedua*, pengalihbahasaan atau penerjemahan dengan berpedoman kepada *Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia* (PUEBI) (Tim Pengembang Pedoman Bahasa Indonesia, 2016:x). Dalam pengalihbahasaan atau penerjemahan pada hal-hal tertentu, kalau teksnya sudah jelas digunakan metode harfiah, sedangkan untuk mengungkapkan kandungan maksud dari teks digunakan terjemahan maknawiyah (Baried *et al.*, 1985:66-67; Zaedin *et al.*, 2020:8). Dalam penerjemahan naskah tidak dilakukan kepada semua naskah, tetapi dikhususkan hanya kepada *macapat pangkur* yang dimulai dari pupuh ke-1 hingga 14.

Berikut hasil alihaksara dan alihbahasa/terjemahan naskah *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali* bagian *macapat pangkur*:

Tabel 2 Hasil Alihaksara dan Alihbahasa Pangkur

	Alihaksara		Alihbahasa/Terjemahan
1.	Parang Sunan Jati parapta, alinggi ana ing puncak Gunungjati, Makdum Bonang Giri emut, ing wewekas (p. 27) Molana Sarapudin nyata prasami rawuh, ming Jati sarta kalawan, wargi-wargi para wali.	1.	Setelah Sunan Jati tiba dan menetap di puncak Gunungjati, maka Makdum Bonang dan Makdum Giri teringat akan pesan dan wasiat (h. 27) Syekh Molana Sarafudin gurunya dahulu yang sudah wafat. Makdum Bonang dan Makdum Giri akhirnya mendatangi Sunan Jati dengan membawa para wali yang lain,

	Alihaksara		Alihbahasa/Terjemahan
2.	Makdum Kali Makdum Drajat, Pangeran Makdum muwah Molana Magrib, Sultan Demak mapan rawuh, maksud maring susunan, agung angruruba warni duhung, pun kebo (den) tuwek kalayan, duhung namanepun kunci.	2.	Di antara yang ikut dalam rombongan ini adalah Makdum Kalijaga, Makdum Darajat, Pangeran Makdum, Syekh Molana Magrib, dan Sultan Demak. Dalam perkumpulan itu Sunan Jati yang agung bermaksud untuk membicarakan dan membersihkan sebuah keris yangtelah digunakan untuk menusuk kerbau yang dilakukan oleh seorang penjaga,
3.	Ing waktune makumpulan, Pangeran Panjunan mapan sumanding, muwah ingkang anak putu, Sunan Jati sadaya, adan Sunan Jati wewekas kang tangtu, maring ingkang putra wayah, lan ipat-ipat kang jati.	3.	Dalam pertemuan para wali itu Pangeran Panjunan hadir dan semua anak-anak Sunan Jati pun ikut menghadiri pertemuan para wali di puncak Gunungjati ini. Dan pada saat pertemuan besar itu Sunan Jati <i>wekas</i> (berpesan) kepada semua anak-anaknya hingga keturunannya, dan juga Sunan Jati mengeluarkan ipat-ipat yang sejati,
4.	Raka-raka saksenana, kula wasiyat ming duriyat sawuri, deng ormat maring luluhur, deng ormat ming wong tuwa, deng welasan aten lan den manah sukur, ananggunga ing lbadah, lan anganorena diri.	4.	"Kakak-kakakku semua, saksikanlah, aku akan berwasiat untuk anak cucu selamanya: Hormatilah para leluhur, hormatilah orang tua, milikilah hati penuh kasih sayang, milikilah hati yang bersyukur, bersabarlah dalam ibadah, berlakulah rendah hati,
5.	Gugoni sipat (p. 28) pinuja, nyingkirana sifat ingkang den wenci, lan pangarti dipun bagus, amepesa brangasan, ngadohana prabanta miwah prapadu, aja ilok nyana-nyana, kang ora kelawan yakin.	5.	Peganglah sifat (h. 28) yang terpuji, jauhilah sifat yang buruk, milikilah pengetahuan yang baik, pendamlah nafsu amarah, jauhilah perdebatan atau pun perselisihan, janganlah berburuk sangka terhadap suatu hal yang tidak yakin,
6.	Aja nggedekaken bobad, aja ilok nyidarani ing prajangji, yen baya dipun tuhu, wediya maring Allah, tepa sarira deng ngadil ing panemu, aja gawe hal barang, kang tan patut anulungi.	6.	Janganlah berbuat dusta, janganlah mengingkari janji, jika ada bahaya harus dipastikan, bertakwalah kepada Allah, harus mawas diri, harus adil terhadap pengetahuan, janganlah berbuat sesuatu yang tidak berfaidah,
7.	Lan ormata ing pusaka, tekanana ing sahajating mu'min, amulyakaken tatamu, deng ajer ulatira, aja katungkul ing syahwat dipun emut, aja ilok anggilitik sira, maring rarahining jalmi.	7.	Hormatilah pusaka, berungguh-sungguhlah untuk menjadi mukmin yang sejati, muliakanlah para tamu, ceriakan raut muka, janganlah tenggelam dalam hawa nafsu, haruslah selalu waspada, jangan pernah memukul muka orang,
8.	Aja nginum yen tan dahga, aja mangan sira yen ora ngeli, lawan aja ilok turu, yen ora arip sira, lan sembayanga deng kongsi kaya pucuk, kang panah lan puasaha, deng kongsi kaya tetali. (p. 29).	8.	Janganlah minum sebelum benar-benar haus, janganlah makan sebelum benar-benar lapar, janganlah tidur sebelum benar-benar ngantuk, salatlah seumpama ujung pucuk anak panah, puasalah bagaikan ikatan tali (p. 29),

	Alihaksara		Alihbahasa/Terjemahan
9.	Ning panas lan amambriha, rizki halal aja kaya ake pambri, aja akeh-akeh kayun, deng akeh tangis sira, lan deng bisa ing sira amegeng nafsu, yen duka woren lan suka, gumuyung pambrihan lili.	9.	yang mengikat panah, carilah rizki yang halal, jangan banyak mencari sesuatu, jangan memperbanyak hidup yang tidak berguna, perbanyaklah menangis, mampukan diri untuk menahan hawa nafsu, jika sedih campurlah dengan bahagia, tertawalah untuk melepaskan kepedihan.
10.	Aja anglaraaken manah, paneda kawula raka lara ning ati, ning titiyang mu'min sampun, marga saking duriyah, kaula teda yen wonten anak putu, kang gawe lara ning mana, hing mu'min raka sun puji.	10.	Janganlah menyakiti hati, permintaanku raka janganlah menyakiti hati orang mukmin. Selesai. Untuk itulah wahai anak cucuku, aku memohon jika ada anak cucuku, sekali lagi aku memohon jika ada anak cucuku yang membuat sakit hati terhadap orang-orang mukmin, wahai Kakakku, aku mohonkan agar mereka
11.	Cinupeta ingkang tuswa, aja dipun awetaken urip.ing dina ikilah iki, ipat-ipat manira, kapanggihya ing anak putu pungkur, sapa kang idep ing wara, nadyan manira wus lalis.	11.	dipendekkan umurnya, janganlah mereka berumur panjang. Pada hari inilah <i>ipat-ipat</i> -ku agar didengar dan ditemukan oleh anak cucu nanti. Maka barangsiapa yang mengerti akan pemberitahuan wasiat ini walaupun aku sudah wafat
12.	Nanging kula raksa uga, kawula tanggung sarta kawula ahubi, para wali kawula sraju matur, amin Ya Allah kang muga, den Kabul (p. 30) lan pandangane sinuhun, Pangeran Panjunan nabda, poma ki mas nyawa gusti.	12.	aku akan selalu menjaganya. Aku tanggung dan aku selalu melindungi. Semua para wali serentak berucap "aamiin Ya Allah semoga Engkau mengabulkan (p. 30) permohonan sinuhun Jati. Pangeran Panjunan berkata, "Camkanlah semua ini dan hidupku sebagai tanggungannya".
13.	Duriyat-duriyat sunan, poma dika tedakaken sagunging, ipat-imate sinuhun, pada dika pakuha, ing manah dika mung anak putu, kang kari dika weruhena, yenta bisaha netepi.	13.	Wahai anak cucu Sunan Jati, hendaklah kalian semua menghormati wewekas dan ipat-ipat Sunan Jati, tancapkan dan pakulah dalam hati anak cucu agar yang lahir kemudian dapat mengetahuinya agar semuanya bisa menepati dan menjalankan
14.	Sakatahe kang wasiyat, tangtu sakabeh duriyah dadi wali, mung popon-popone iku, aja nyereng ipat-ipat, wusing samana buyar kang sami kumpul, matuk Sapura sarena, selamat saguna gati.	14.	Seluruh wasiat ini. Barangsiapa anak cucu dapat mengamalkan wasiat Sunan Jati ini, maka tentunya ia akan menjadi seorang wali. Hanya saja yang menjadi pegangan, kalian jangan memaksakan diri terhadap <i>ipat-ipat</i> . Selesailah sampai di situ dan semua yang hadir membubarkan diri pulang ke tempat asal masing-masing. Selamatlah apa yang berguna dan bermanfaat bagi semua.

#### 4. Butir-Butir Wèwèkas dan Ipat-ipat Sunan Gunung Djati

Dari sejumlah 47 wèwèkas dan *ipat-ipat* Sunan Gunung Djati dikurangi pengulangan, paling tidak, terdapat 40 wèwèkas dan *ipat-ipat* dengan klasifikasi 25 wèwèkas dan 15 *ipat-ipat* (Arovah et al. 2017, p. 389). Dari sisi kandungan makna, 7 di antaranya memuat hal-hal yang berhubungan

dengan nilai-nilai *Illahi* sekaligus menjelaskan bagaimana seharusnya tata hubungan manusia sebagai makhluk terhadap Tuhan (*hablun min Allah*). Selebihnya, berjumlah 33 *wèwèkas* dan *ipat-ipat* memuat tentang nilai-nilai tata hubungan sesama manusia (*hablun min annas*) (Arovah et al. 2017, p. 399). Tabel butir-butir *wèwèkas* dan *ipat-ipat* Sunan Gunung Djati, sebagai berikut:

Tabel 2 Butir-butir *Wèwèkas* Sunan Gunung Djati

Alihaksara		Alihbahasa/Terjemahan	
1.	Deng ormat maring luluhur	1.	Hormati para leluhur
2.	Deng ormat ming wong tuwa	2.	Hormati orang tua
3.	Deng welasan aten	3.	Milikilah hati penuh kasih sayang
4.	Deng manah sukur	4.	Milikilah hati yang bersyukur
5.	Ananggunga ing Ibadah	5.	Bersabarlah dalam ibadah
6.	Anganorena diri	6.	Berlakulah rendah hati
7.	Gugoni sipat pinuja,	7.	Peganglah sifat yang terpuji,
8.	Pangarti dipun bagus	8.	Milikilah pengetahuan yang baik
9.	Amepesa brangasan	9.	Tahanlah nafsu amarah
10.	Yen baya dipun tuhu	10.	Jika ada bahaya pastikanlah
11.	Wediya maring Allah	11.	Bertakwalah kepada Allah
12.	Tepa sarira	12.	Mawas dirilah/harus mawas diri
13.	Deng ngadil ing panemu	13.	Adilah terhadap pengetahuan
14.	Ormata ing pusaka	14.	Hormatilah pusaka
15.	Tekanana ing sahajating mu'min	15.	Bersungguh-sungguhlah menjadi mukmin sejati
16.	Amulyakaken tatamu	16.	Muliakanlah para tamu
17.	Deng ajer ulatira	17.	Cerikanlah raut muka
18.	Dipun emut	18.	Waspadalah (harus selalu waspada)
19.	Sembayanga deng kongsi kaya pucuk kang panah	19.	Salatlah seumpama ujung anak panah
20.	Puasaha deng kongsi kaya tetali ning panah	20.	Puasalah bagaikan ikatan tali yang mengikat panah
21.	Amambriha rizki halal	21.	Carilah rizki yang halal
22.	Deng akeh tangis sira	22.	Perbanyaklah menangis
23.	Deng bisa ing sira amegeng nafsu	23.	Mampukanlah diri dalam menahan hawa nafsu
24.	Yen duka woren lan suka	24.	Saat bersedih campurlah dengan bahagia
25.	Gumuyung pambrihan lili	25.	Tertawalah untuk melepaskan rasa sakit

Tabel 3 Butir-butir *Ipat-ipat* Sunan Gunung Djati

	Alihaksara		Alihbahasa/Terjemahan
1.	Nyingkirana sifat ingkang den wenci	1.	Jauhilah sifat yang buruk
2.	Ngadohana prabanta miwah prapadu	2.	Jauhilah perdebatan atau pun perselisihan
3.	Aja ilok nyana-nyana kang ora kelawan yakin.	3.	Janganlah berburuk sangka terhadap sesuatu yang tidak yakin
4.	Aja nggedekaken bobad	4.	Janganlah berbuat dusta
5.	Aja ilok nyidarani ing prajangji	5.	Janganlah mengingkari janji
6.	Aja gawe hal barang kang tan patut anulungi	6.	Janganlah berbuat sesuatu yang tidak berfaidah
7.	Aja katungkul ing syahwat	7.	Janganlah tenggelam dalam hawa nafsu
8.	Aja ilok anggilitik sira maring rarahining jalmi	8.	Janganlah pernah memukul muka orang
9.	Aja nginum yen tan dahga	9.	Janganlah minum sebelum benar-benar haus
10.	Aja mangan sira yen ora ngeli	10.	Janganlah makan sebelum benar-benar lapar
11.	Aja ilok turu yen ora arip sira	11.	Janganlah tidur sebelum benar-benar ngantuk
12.	Aja akeh-akeh kayun	12.	Janganlah banyak mencari sesuatu
13.	Aja anglaraaken manah	13.	Janganlah menyakiti hati
14.	Aja lara ning ati ning titiyang mu'min	14.	Janganlah menyakiti hati orang mukmin
15.	Yen wonten anak putu, kang gawe lara ning manah ing mu'min aja dipun awetaken urip	15.	Jika ada anak cucuku yang membuat sakit hati terhadap orang-orang mukmin, janganlah berumur panjang.

## 5. Cara Pandang, Sikap, dan Perilaku Moderat yang Tercermin dalam Wèwèkas dan *Ipat-Ipat*

Pada bagian ini, penelitian difokuskan kepada *dangding* yang diduga kuat berisi pesan moderasi beragama. Untuk keperluan itu, disebutkan kembali hasil alihaksara dan alihbahasa/terjemahan untuk memperkuat kajian. Selanjutnya, dicermati dari sudut doktrin, ritual, dan ekspresi sosial keagamaan, sehingga tampak cara pandang, sikap, dan perilaku moderasi beragama pada *wèwèkas* dan *ipat-ipat* yang menjadi objek kajian. Cara pandang, sikap, dan perilaku moderasi beragama tersebut, baik menyangkut tata hubungan manusia sebagai makhluk terhadap Tuhan (*hablun min Allah*) sekaligus tata hubungan sesama manusia (*hablun min annas*).

*Macapat pangkur* dangding ke-4, membuka kisah: “*Raka-raka saksenana, kula wasiyat ming duriyat sawuri*”. Terjemahan: “Kakak-kakakku semua, saksikanlah, aku berwasiat untuk anak cucu selamanya” (Zaedin *et al.*, 2020:58). Pada *dangding* ke-4 ini dijumpai *wèwèkas*: “*Ananggunga ing Ibadah*”. Terjemahan: “Bersabarlah dalam ibadah” (Zaedin *et al.*, 2020:58). Pesan yang ingin disampaikan oleh Sunan Gunung Djati, bahwa dalam

sikap dan praktik beragama (*ibadah*) harus sabar. Sabar dimaksud adalah mengambil posisi tidak ekstrem. Ekstrem adalah sikap dan praktik beragama secara berlebihan (*tatharruf* dalam bahasa Arab), atau *extreme*, *radical*, dan *excessive* dalam bahasa Inggris. Kata *extreme* juga bisa berarti “berbuat keterlaluan” (Tim Penyusun Kementerian Agama RI., 2019:16). Sementara sabar mengandung pengertian kebalikan dari kata ekstrem, yaitu bertindak adil (Tim Penyusun Kementerian Agama RI., 2019:17-18). Sabar juga mengandung pengertian: adem, betah, damai, kalem, kepala dingin, lapang dada, setia, tabah, tahan, lunak, pemaaf, santai, dan toleran (Sinonimkata.com). Masih pada dangding ke-4, terdapat *wèwèkas*: “*Deng manah sukur*”. Terjemahan: “Milikilah hati yang bersyukur” (Zaedin *et al.*, 2020:58/133). *Wèwèkas* ini mengandung pesan, bahwa dalam sikap dan praktik beragama harus selalu mengedepankan rasa syukur atas segenap karunia dan nikmat yang telah dilimpahkan Tuhan. Betapa banyak dan tidak terhitungnya nikmat Tuhan untuk makhluk-Nya. Sikap dan praktik beragama syukur adalah lebih mengedepankan berlega hati dalam segala aspeknya (Sinonimkata.com).

*Dangding* ke-6, menyebutkan *wèwèkas*: “*wediya maring Allah*”. Terjemahan: “Bertakwalah kepada Allah” (Zaedin *et al.*, 2020:58). Pesan yang ingin disampaikan, adalah mengenai *hablun min Allah* (tata hubungan manusia sebagai makhluk dengan Allah) (Arovah *et al.* 2017:399). Bertakwalah kepada Allah mengandung pesan cara pandang dan sikap dalam berkeyakinan hanya tertuju kepada Allah semata. Sunan Gunung Djati mengajarkan pemahaman dan praktik beragama yang lurus, tidak condong ke kiri atau kanan, ke depan atau belakang, atau ke atas dan bawah. Pemahaman dan praktik beragama seperti ini bersesuaian dengan prinsip moderasi, yaitu mengedepankan keseimbangan dalam hal keyakinan (Tim Penyusun Kementerian Agama RI., 2019:15).

Pada *dangding* ke-7, dijumpai *wèwèkas*: “*tekanana ing sahajating mu'min*”. Terjemahan: “Bersungguh-sungguhlah menjadi mukmin sejati” (Zaedin *et al.*, 2020:58). *Wèwèkas* ini diduga merupakan penafsiran dari Q.S. Al-Baqarah [2]: 208, *Ya ayyuha ladzina amanu udkhulu fissilm kaffah*. Jika dugaan itu benar, pesan yang difahami adalah mengenai macam-macam sikap manusia terhadap agama (Islam), yaitu ada orang mukmin yang lisannya fasih bersyahadat, tetapi perilakunya membuat kerusakan dan menyakiti sekitarnya. Sementara sebagian yang lain mengabdikan dirinya untuk mendapat ridha-Nya. Tindakan merusak dan menyakiti tentu dapat mengancam orang-orang yang damai. *Wèwèkas* ini hadir dalam rangka mengajak orang-orang mukmin untuk masuk ke dalam *as-silm*, yaitu kedamaian (keselamatan). Itulah mukmin sejati.

Pada *dangding* ke-8, dijumpai *wèwèkas*: “*sembayanga deng kongsi kaya pucuk kang panah*”. Terjemahan: “Salatlah seumpama ujung anak panah”

(Zaedin *et al.*, 2020:58). Pesan yang ingin disampaikan oleh Sunan Gunung Djati, bahwa ketika salat harus bersikap seperti ujung anak panah yang tajam dan tepat sasaran. Sunan Gunung Djati mengajarkan, bahwa dalam melaksanakan salat, selain tepat waktu, juga dilaksanakan dengan khusus (memahami dan menghayati bacaan serta tidak memikirkan apapun kecuali Allah Swt.). Pesan itu dilanjutkan Sunan Gunung Djati melalui *wewèkas*-nya: "*puasaha, deng kongsi kaya tetali. (p. 29) ning panah*". Terjemahan: "Puasalah bagaikan ikatan tali yang mengikat panah" (Zaedin *et al.*, 2020:58; 133). Pesan yang ingin disampaikan, bahwa ketika melaksanakan puasa harus seperti tali yang mengikat panah. Tali mengandung maksud kuat, yaitu mampu mengantarkan anak panah pada sasarannya. Maksud pesan tersebut, apabila seseorang berpuasa harus kuat menahan diri dari segala hal yang membukakan (batal), sehingga mampu meraih tujuan akhir puasa, yaitu agar meraih takwa. Pesan ini sesuai dengan semangat moderasi beragama, bahwa moderasi beragama bukanlah upaya memoderasi agama, melainkan memoderasi pemahaman dan pengamalan "kita" dalam beragama (Hamdi *et al.* 2021:111). Perilaku beragama yang baik adalah terus memperkuat keyakinan sesuai dengan agama dan kepercayaan masing-masing, sekaligus mampu bersikap toleran, *tawasuth*, *tawazun*, dan seterusnya.

Pesan Sunan Gunung Djati terkait cara pandang dan sikap dalam tata hubungan dengan sesama (*hablun min annas*) ditemukan pada dangding ke-4 *macapat pangkur*. Dalam *wewèkasnya* Sunan Gunung Djati mengatakan: "*Deng ormat maring luluhur*". Terjemahan: "Hormatilah para leluhur" (Arovah *et al.* 2017:381; Zaedin *et al.*, 2020, :58; 133). Pesan yang ingin disampaikan, adalah agar para keturunan (orang-orang yang lahir kemudian) senantiasa menjaga nilai-nilai moral, tradisi, dan budaya yang telah diwariskan oleh para leluhur. Masih pada dangding ke-4, *wewèkas* dilanjutkan dengan: "*Deng ormat ming wong tuwa*". Terjemahan: "Hormatilah orang tua" (Arovah *et al.* 2017:381; Zaedin *et al.*, 2020:58; p.133). Pesan yang ingin disampaikan, bahwa menghormati orang tua tidak hanya kepada individu atau personalnya, namun terhadap nilai-nilai serta *wejangan* (nasihat) yang disampaikannya. Menurut sumber tradisi, Sunan Gunung Djati merupakan salah seorang yang sangat menghormati orang tuanya. Hal itu ditunjukkan, misalnya dengan tetap meminta izin kepada ibunya, Nyi Mas Larasantang ketika hendak mencari ilmu maupun melakukan perjalanannya ke Tanah Jawa. Pada dangding ke-7, Sunan Gunung Djati melanjutkan *wewèkasnya*: "*Lan ormata ing pusaka*". Terjemahan: "Hormatilah pusaka" (Arovah *et al.* 2017:382; Zaedin *et al.*, 2020:58; 133). Pada *wewèkas* ini, Sunan Gunung Djati ingin menegaskan, bahwa menghormati pusaka bukan hanya pada pusaka pisik dengan membasuhnya pada setiap tanggal 1 Syura setiap tahun, namun juga pusaka non-pisik yang berwujud nilai-nilai. Seperti halnya pusaka kaum Muslim ada yang berwujud tinggalan Rasulullah

berupa baju, pedang, gamis, juga dua tinggalan utama, yaitu Alquran dan al-Sunnah. Apabila lebih dicermati, dari ketiga *wèwèkas* Sunan Gunung Djati tersebut selaras dengan indikator moderasi beragama, yaitu prinsip tasamuh dan menghormati tradisi (Hamdi *et al.* 2021:112).

Pada dangding ke-4, juga terdapat *wèwèkas*: “*deng welasan aten*”. Terjemahan: “Milikilah hati penuh kasih sayang” (Arovah *et al.* 2017:382; Zaedin *et al.*, 2020:58; 132). Ada dugaan, pada *wèwèkas* ini Sunan Gunung Djati ingin mengatakan, bahwa menyayangi sesama sepadan dengan mengasihi Tuhan. Kasih adalah perasaan sayang (Departemen Pendidikan Nasional, 2013:630). Sayang adalah belas kasih, cinta, gemar, minat, suka, dan rindu (Sinonimkata.com). Melalui *wèwèkas* ini Sunan Gunung Djati ingin menegaskan mengenai perlunya tatanan hidup yang lebih mengedepankan kasih dan sayang. Melalui tatanan kasih sayang, hidup menjadi tenang, damai, tenteram, dan terhindar dari konflik. Dangding ke-5 menyebutkan, bahwa untuk menciptakan hidup yang tenang, damai, tenteram, serta terhindar dari konflik, manusia harus meningkatkan pengetahuannya. Hal itu diungkapkan dalam *wèwèkas*: “*Pangarti dipun bagus*”. Terjemahan: “Milikilah pengetahuan yang baik” (Zaedin *et al.*, 2020:58; 133). Manusia apabila wawasan (pengetahuannya) sudah baik, biasanya lebih berhati-hati dalam bertindak dan mengambil keputusan. Lebih adil, bijak, dan mengedepankan kebaikan (*adalah*, *tawasuth*, dan *ihsan*). Pesan Sunan Gunung Djati dilanjutkan dengan *ipat-ipat* pada dangding ke-5, sebagai berikut: “(1) *amepesa brangasan*; (2) *ngadohana prabanta miwah prapadu*; (3) *aja ilok nyana-nyana, kang ora kelawan yakin*”. Terjemahan: “(1) pendamlah nafsu amarah; (2) jauhilah perdebatan atau pun perselisihan; dan (3) janganlah berburuk sangka terhadap suatu hal yang tidak yakin (Zaedin *et al.*, 2020:58; 133). *Ipat-ipat* Sunan Gunung Djati yang disebut terakhir bersesuaian dengan prinsip moderasi beragama *wasathiyah* (sikap tengah), *tasamuh* (toleran), dan *musawwah* (kesetaraan) (Muhammad *et al.* 2021:11-16).

*Wèwèkas* Sunan Gunung Djati selanjutnya dijumpai pada dangding ke-6: “*yen baya dipun tuhu*”. Terjemahan: “Jika ada bahaya harus dipastikan” (Zaedin *et al.*, 2020:58;133), dan “*tepa sarira*”. Terjemahan: “Harus mawas diri” (Zaedin *et al.*, 2020:58;133). Kedua *wèwèkas* kemudian dilanjutkan dengan dua buah *ipat-ipat*. Satu *ipat-ipat* masih terdapat pada dangding ke-6, sementara untuk penegasnya dijumpai pada dangding ke-10. Pada dangding ke-6, disebutkan: “*aja gawe hal barang, kang tan patut anulung*”. Terjemahan: “Jangan memperbanyak hidup yang tidak berguna” (Zaedin *et al.*, 2020:58; 133). Sementara pada dangding ke-10, disebutkan: “*aja anglaraaken manah, paneda kawula raka, lara ning ati ning titiyang mu'min*”. Terjemahan: “jangan menyakiti hati, permintaanku raka, janganlah menyakiti hati orang mukmin” (Zaedin *et al.*, 2020:58; 133). Dari kedua *wèwèkas* dan kedua *ipat-ipat* tersebut, dipahami, bahwa Sunan Gunung

Djati ingin mengatakan, dalam hidup harus penuh kepastian, termasuk berita tentang bahaya. Di situlah perlunya mawas diri. Sebab, sangat menjadi mungkin berita tentang bahaya atau apapun baru berupa kabar burung. Kewaspadaan dan kesiagaan sangat perlu, namun harus dibarengi kepastian. Sunan Gunung Djati mengingatkan melalui *ipat-ipatnya*, jangan sesekali berperilaku yang tidak berfaedah. Menyebarkan informasi yang belum jelas kepastiannya pasti berakibat menyengsarakan sesama. Tidak mustahil, di situ pula menyakiti kaum Muslim sebagai penduduk mayoritas negeri. Dari pandangan moderasi beragama, pesan Sunan Gunung Djati di atas bersesuaian dengan indikator moderasi beragama, yaitu wawasan kebangsaan dan anti kekerasan (Hamdi *et al.* 2021:112). Apabila kajian dilanjutkan, dapat dikatakan secara keseluruhan dari *wèwèkas* dan *ipat-ipat* Sunan Gunung Djati sarat dengan pesan moderasi beragama. Suatu hal yang tidak boleh luput dari perhatian, di akhir *wèwèkas* dan *ipat-ipat*, Sunan Gunung Djati menyertakan *reward* dan *punishment* bagi mereka yang berusaha melaksanakan dan menghindari *wèwèkas* dan *ipat-ipat* tersebut, sebagaimana telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya.

### C. Penutup

Secara keseluruhan naskah Cirebon berjudul: *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat Tembung Wali*, hasil alih aksara dan bahasa Muhammad Mukhtar Zaedin, H. Sariat Arifia & Ki Tarka Sutarahardja, berisi tentang rantai hubungan awal berdirinya *wali sanga*; dari Ampel ke Demak, Pajang, Mataram, Kertasura, Solo, hingga ke Yogyakarta. Kisahnya dilanjutkan dari Gunung Jati ke Pakungwati, Kasepuhan, Kanoman, Kacirebonan awal, dan Kacirebonan akhir. Naskah ini juga menceritakan kisah dari Pakuan ke Jaketra, Batavia, dan Banten, serta berakhir seiring berakhirnya kesultanan Banten. Uraian mengenai *wèwèkas* dan *ipat-ipat* Sunan Gunung Djati sendiri terdapat pada bagian *macapat pangkur* dangding ke-1 s.d. 14. Setelah dilakukan tahapan-tahapan penelitian sesuai dengan tahapan penelitian filologi, meliputi: inventarisasi naskah, deskripsi naskah, alih aksara dan alih bahasa (pergantian bahasa dari bahasa dalam naskah ke bahasa yang saat ini dikenal masyarakat), ditemukan beberapa hal sebagai berikut: *Pertama*, dari 14 dangding yang diteliti, terdapat 40 butir *wèwèkas* dan *ipat-ipat*. Dari sejumlah butir *wèwèkas* dan *ipat-ipat* Sunan Gunung Djati, diklasifikasi menjadi 25 butir *wèwèkas* dan 15 butir *ipat-ipat*. Sementara dari kandungan makna, 7 butir berisi tentang cara pandang, sikap, dan perilaku menyangkut tata hubungan manusia sebagai makhluk terhadap Tuhan (*hablun min Allah*), dan 33 butir berisi tentang cara pandang, sikap, dan perilaku menyangkut tata hubungan antar sesama manusia (*hablun min annas*). *Kedua*, ketika mengeluarkan *wèwèkas* dan *ipat-ipat*,

Sunan Gunung Djati menyertakan *reward* dan *punishment* bagi siapa yang berhasil melaksanakan *wèwèkas* sekaligus menghindari *ipat-ipat*-nya. Di sinilah kelebihan *wèwèkas* dan *ipat-ipat* Sunan Gunung Djati. Isinya sarat dengan pesan moderasi beragama, meliputi: cara pandang, sikap, dan perilaku yang mengambil posisi di tengah-tengah, selalu bertindak adil, seimbang, dengan tetap menjunjung tinggi komitmen kebangsaan, toleransi, antikekerasan, dan akomodatif terhadap kebudayaan lokal. Karena itu, hasil penelitian ini merekomendasikan untuk dilakukan penelitian lanjutan kepada sejumlah naskah kuna Nusantara lainnya dalam memperkuat pengalaman moderasi beragama di Indonesia.

## D. Daftar Pustaka

- Ahmad Zainul Hamdi *et al.* (2021). *Modul Pelatihan Bagi Para Pelatih (Training of Trainers) Penguatan Moderasi Beragama Kementerian Agama Republik Indonesia*. Revisi 4. Jakarta: Kelompok Kerja Moderasi Beragama Sekretariat Jenderal Kementerian Agama RI.
- Alo, Liliwari. (2011). *Komunikasi Antar Personal*. Jakarta: Remaja Rosdakarya.
- Arifinsyah, A., Andy, S., & Damanik, A. (2020). *The Urgency of Religious Moderation in Preventing Radicalism in Indonesia*. *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 21(1), 91-107. <https://doi.org/10.14421/esensia.v21i1.2199>.
- Arovah, Eva Nur *et al.* (2017). *Wèwèkas dan Ipat-Ipat Sunan Gunung Jati beserta Kesesuaiannya dengan Al-Qur'an*. *Patanjala*, 9 (3), p. 375-390.
- Atja. (1986). *Carita Purwaka Caruban Nagari Karya Sastra sebagai Sumber Pengetahuan Sejarah*. Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat.
- Aurellia, Anindyadevi. (2022). *Mengenal Tembang Pangkur dari Watak, Contoh, dan Isi*. Retrieved Agustus 15, 2022 from [detik.com https://www.detik.com/jabar/berita/d-6236018/mengenal-tembang-pangkur-dari-watak-contoh-dan-isi](https://www.detik.com/jabar/berita/d-6236018/mengenal-tembang-pangkur-dari-watak-contoh-dan-isi).
- Baried, Siti Baroroh *et al.* (1985). *Pengantar Ilmu Filologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Depdiknas. (2008). *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*. Edisi Keempat. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Djamaris, E. (2002). *Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: Manasco.
- Ekadjati, E. S. (1991). *Babad Cirebon Edisi Brandes Tinjauan Sastra dan Sejarah*. Fakultas Sastra Universitas Padjadjaran.
- Helizar, Hasanuddin, & Amir, A. (2013). *Alih Aksara Dan Alih Bahasa Teks Cerita Nabi Ibrahim As: Tinjauan Filologis*. *Jurnal Bahasa Dan Sastra UNP*, 1(2), 1–15.

- Hernawan, W., & Kusdiana, A. (2020). *Biografi Sunan Gunung Djati: Sang Penata Agama di Tanah Sunda*. LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Hernawan, Wawan et al. (2021) *Religious Moderation in Naskah Wawacan Babad Walangsungsang: A Sundanese Religious Diversity Wisdom*. HTS Teologiese Studies/Theological Studies. 77 (4), p. 1-13.
- Lubis, Nina Herlina et al. (2011). *Sejarah Perkembangan Islam di Jawa Barat*. Bandung: YMSI Cabang Jawa Barat kerjasama dengan Pemerintah Provinsi Jawa Barat.
- Muhammad, Afif, Uus Ruswandi & Wawan Hernawan. (2021). *Buku Pintar Membangun Moderasi Beragama di lingkungan UIN Sunan Gunung Djati Bandung*. Bandung: LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Muhtadi, Asep Saepul. (2015). *Metode Penelitian Dakwah*. Cet. 1. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Mulyati, Sri. (2005). *Transliterasi, Terjemahan, dan Kajian Teks Naskah Walangsungsang*. Bandung: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Jawa Barat Balai Pengelolaan Museum Negeri Sri Baduga.
- Prabowo, Dhanu Priyo et al. (2007). *Glosarium Istilah Sastra Jawa*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan Nasional Pusat Bahasa – Balai Bahasa.
- Ropi, I. (2019). *Whither Religious Moderation? The State and Management of Religious Affairs in Contemporary Indonesia*. *Studia Islamika*, 26(3), 597–601. <https://doi.org/10.36712/sdi.v26i3.14055>.
- [Sinonimkata.com](http://Sinonimkata.com). 2011-2022. *Kamus Thesaurus Bahasa Indonesia dan Inggris*. Retrieved September 15, 2022 from [Sinonimkata.com](http://Sinonimkata.com) <https://www.sinonimkata.com/sinonim-162560-sabar.html>.
- [Sinonimkata.com](http://Sinonimkata.com). 2011-2022. *Kamus Thesaurus Bahasa Indonesia dan Inggris*. Retrieved September 15, 2022 from [Sinonimkata.com](http://Sinonimkata.com) <https://www.sinonimkata.com/sinonim-164004-syukur.html>
- Tim Pengembang Pedoman Bahasa Indonesia. (2016). *Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia*. Edisi Keempat. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Tim Penyusun Kementerian Agama RI. (2019). *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gedung Kementerian Agama RI.
- Widarda, Dodo. (2017). *Telaah Fenomenologi atas Mikraj Ruhani Sunan Gunung Djati*. *Syifa Al-Qulub*, 2 (1), p. 26-34.
- Wildan, D. (2012). *Sunan Gunung Djati Petuah, Pengaruh dan Jejak-Jejak Sang Wali di Tanah Jawa*. Jakarta: Salima.
- Zaedin, Muhammad Mukhtar, Sariat Arifia, dan Ki Tarka Sutarahardja. (2020). *Sejarah Peteng: Sejarah Rante Martabat tembung Wali*. Yogyakarta: K-Media.

Sumber Lisan

Muhammad Mukhtar Zaedin (± 58 tahun, Demang Keraton Kacirebonan dan pengurus Rumah Budaya Nusantara Pasambangan Jati Cirebon Yayasan Tri Tunggal Indraprahasta). *Wawancara* di Cirebon.

Eva Nur Arovah (± ٤٠ tahun, Dosen, Penyiar RCTV, pegiat naskah Cirebon). *Wawancara* di Balerante Cirebon.



## TENTANG PENULIS

**Prof. Dr. H. Chaerul Rochman, M.Pd, CIQaR.** Lahir di Bandung, 14 April 1963, merupakan Guru Besar Fakultas Tarbiyah dan Keguruan bidang Pendidikan Fisika. Menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di kota Bandung, mulai dari SDN Lengkong Besar 105 Kota Bandung (1975), SMPN 3 Kota Bandung (1979), SMAN 13 Kota Bandung (1982). Melanjutkan ke jenjang pendidikan program sarjana pada Jurusan Pendidikan Fisika IKIP Bandung (1987), program magister pada Program Studi Pendidikan IPA (1993) dan menyelesaikan program doktor pada Program Studi Pendidikan IPA pada universitas yang sama (2010). Sementara pendidikan nonformal diraihinya dari Pesantren Al-Basyariyah (Pondok Alumni Gontor) Kota Bandung.

Jenjang karir dimulai dari menjadi guru SMP PGRI Kota Bandung, guru SMA BPI 1 Kota Bandung; guru pada MTs/MA pesantren Al-Basyariyah Kota Bandung; dan mejadi guru pada SD, SMP dan SMA Sekolah Indonesia Bangkok (SIB) Thailand. Kemudian beliau diangkat menjadi Dosen pada Universitas Negeri Medan Medan, Dosen STIT PP Al-Basyariyah Kota Bandung, Dosen STIKES Unjani Kota Cimahi. Sebagai tim pokja BEP Ditjen Binbaga Islam Departemen Agama RI, pokja BEP Bidang Madrasah Kanwil Departemen Agama Prov. Jawa Barat, Konsultan pada DMAP Dit. Madrasah Ditjen Binbaga Islam Departemen Agama RI., Konsultan USAID Prioritas TTI Specialist, Konsultan USAID SmartLab-Sampoerna University, Physics Content.

Peraih Tanda Kehormatan Satyalancana Karya Satya 20 dan 30 Tahun dari Presiden RI., (2009) pernah menjadi Ketua Prodi Pendidikan Fisika

FTK UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Kepala Bidang Akreditasi Pusat Penjaminan Mutu UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Asesor AMAI pada LPM UIN Sunan Gunung Djati Bandung; Asesor Badan Akreditasi Nasional Sekolah/Madrasah (BAN S/M) Provinsi Jawa Barat, Pokja Penulisan Soal SPAN UM PTKIN Diktis Kemenang RI, Tim Pakar Asesmen Kompetensi Siswa Indonesia (AKSI) Madrasah, Tim Pakar Modul Kompetensi Siswa Indonesia (AKSI) Madrasah, menjadi Editor dan Reviewer pada berbagai jurnal nasional. Di sela-sela kesibukannya, beliau aktif menulis pada jurnal dan prosiding nasional dan internasional.

**Prof. Dr. Hj. Yani Suryani, M.Si** lahir di Ciamis, 18 Mei 1972, merupakan Guru Besar Fakultas Sains dan Teknologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung dengan spesialisasi Mikrobiologi. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar SDN Sukamulya Cihaurbeuti Ciamis (1985), SMPN Cihaurbeuti Ciamis (1988), SMAN 2 Tasikmalaya (1991). Kemudian melanjutkan studi pada Jurusan Pendidikan Biologi FPMIPA IKIP Bandung (1996) Program Magister Biologi Sekolah Pascasarjana ITB (2001) dengan predikat cumlaude. Program Doktor bidang Biologi pada prodi IPA Unpad (2014) dengan predikat cumlaude. Riwayat karir sebagai guru PNS pada SMAN 20 Bandung, Dosen pada Jurusan Tadris FTK IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, dan sejak 2006 dialihtugaskan pada Jurusan Biologi FST UIN Sunan Gunung Djati Bandung sampai sekarang.

Peraih penghargaan Satyalencana Karya 10 dan 20 Tahun dari Presiden RI., pernah diamanahi sebagai Kaprodi Biologi Jurusan Sains FST UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2006-2010, dan 2010-214). Wakil Dekan II FST UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2014-2019) dan menjadi anggota Senat Universitas (2019-sekarang). Di sela-sela kesibukannya menjadi dosen ia mengikuti berbagai pelatihan, dan telah banyak menulis puluhan karya tulis ilmiah yang diterbitkan pada jurnal nasional dan internasional, serta melakukan desiminasi pada berbagai forum ilmiah nasional dan internasional.

**Prof. Dr. H. Dindin Solahidun, MA., CHRA** dilahirkan di ... merupakan Guru Besar Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang saat ini menjabat sebagai Wakil Dekan II FDK UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2019-2023).

**Prof. Dr. H. Encup Supriatna, M.Si**, lahir di Karawang, 25 April 1963, merupakan Guru Besar Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar

dan menengah di Karawang, SDN III Cikampek-Karawang (1977), MTsN Cilamaya Karawang (1980), PGAN Cilamaya Karawang (1983) sambil nyantri di Pondok Pesantren An-Nur Karawang. Kemudian melanjutkan studi program S1 Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (1988), S2 Pascasarjana Prodi Ilmu Sosial bidang studi Sosiologi dan Antropologi pada SPS Unpad Bandung, kemudian melanjutkan S3 pada prodi yang sama (2013).

Karir pekerjaan selain sebagai Dosen FISIP UIN Sunan Gunung Djati Bandung, sejak tahun 2019 diamanani sebagai Ketua Badan Hisab Rukyat Daerah (BHRD) Propinsi Jawa Barat. Menjadi tim Assesor Sertifikasi Haji dan Akreditasi KBIHU Jawa Barat sejak tahun 2015 sampai sekarang. Ia juga aktif sebagai Bendahara Umum ICMI Jawa Barat (2019–2022) dan Wakil Ketua 1 ICMI ORWIL Jawa Barat (2022-2027) dan Wasekjen MPP ICMI Pusat (2021-2026). Disela-sela kesibukannya sebagai dosen ia banyak menulis baik dalam bentuk buku maupun artikel ilmiah yang dimuat dalam jurnal nasional dan internasional. Serta menjadi pembicara pada berbagai forum nasional dan internasional.

**Prof. Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag.,** lahir di Pandeglang Banten pada 1 September 1964 merupakan Guru Besar Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Cucu Mursyid Tarekat Qadariyyah wa Naqshabandiyah, Abuya Hasan Armin, berdomisili di lingkungan Pesantren Darussalam Ciamis bersama isteri tercintanya, Emma Ratna Kania Fadlilah Salma, S.Ag., M.Pd.I., serta dua puteri tersayangnya, Dzalfa Farida Khumaera, S.Ag. dan Yasmin Athira Hasania.

Menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di kota kelahirannya, SDN Cibuntu Pandeglang (1979), SMPN 1 Pandeglang (1982) SMAN I Jurusan IPA, Pandeglang (1985), Kemudian melanjutkan studi S1 Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1991), Magister Agama Studi Al-Qur'an pada Pascasarjana IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (2002), dan Doktor Hukum Islam pada Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2010).

Dosen yang juga merupakan salah satu pimpinan di Pesantren Darussalam Ciamis ini meniti karir sebagai dosen PNS pada tahun 1998 sampai menduduki jabatan akademik tertinggi (Profesor/Guru Besar) pada tanggal 1 Mei 2021, dengan pangkat dan golongan Pembina Utama Muda, (IV/c).

Prof. Hasan yang semenjak kecil akrab dengan dunia pesantren ini pernah mondok di beberapa pesantren, antara lain Pesantren Hidayatil Ulum, Pandeglang, Pesantren Al-Qur'an Serang-Banten, yang mengkhususkan, tahsin, tahfidz dan lagu-lagu pembacaan Al-Qur'an; Madrasah Diniyyah,

Pandeglang, yang memfokuskan kitab-kitab klasik dan modern; Pesantren Almunawwir Krapyak, Yogyakarta, yang memfokuskan kajian pengembangan kitab klasik; dan Pesantren-pesantren lain yang menyelenggarakan pengajian pasaran atau takhashusus kitab nahwu, sharaf dan tafsir di Pandeglang dan Kaliwungu-Kendal. Sebagai Dosen ia banyak mengikuti berbagai forum ilmiah nasional dan internasional, juga telah banyak menulis baik dalam bentuk buku dan artikel yang dipublikasikan dalam jurnal nasional dan internasional.

**Prof. Dr. H. A. Rusdiana, M.M.** Lahir di Ciamis, 21 April 1961, merupakan Guru Besar Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Gunung Djati Bandung bidang Manajemen Pendidikan Islam. Menyelesaikan pendidikan dasar SD) Cinyasag I, (1975) MTs Panawangan Ciamis (1979), dan Madrasah Aliyah Bandung (1982). Melanjutkan studi pada Jurusan Dakwah Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (1987), S-2 Magister Manajemen IMI Jakarta (2002), dan S-3 Program Studi Manajemen Pendidikan Uninus Bandung (2012).

Sebagai Dosen, ia aktif menulis buku, sampai dengan puluhan buku dan artikel yang dimuat dalam jurnal nasional dan internasional telah ditulisnya hingga mengantarkannya menjadi Guru Besar. Pendiri dan pemilik Yayasan Tresna Bakti Bandung, juga aktif dalam pengabdian kepada masyarakat, menjadi Pembina YSDPA Bandung Melakukan garapan khusus “Bina Desa” melalui YPSMTB, Membina dan mengembangkan PKBM Tresna Bhakti sejak tahun 2007 di Desa Cinyasag Kecamatan Panawangan Kab. Ciamis.

**Prof. Dr. Hj. Yayan Raktikawati, M.Ag.** lahir di Sukabumi 02 September 1957, merupakan Guru Besar Fakultas Adab dan Humaniora UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Menyelesaikan pendidikan dasar di MI Al-Badriyah Cijengkol Sukabumi (1971), MTs. Al-Masturiyah Sukabumi (1973), MA Al-Masturiyah Sukabumi (1975), Sarjana Muda Jurusan PBA FTK IAIN SGD Bandung (1979), S1 Jurusan PAI FTK IAIN SGD Bandung (1982), S2 Ilmu Pendidikan Islam, Pascasarjana UIN SGD Bandung (2010), S3 Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati, (2014). Pendidikan nonformal, Pesantren Al-Masturiyah Sukabumi (1973-1975) dan Pesantren Bustanul Wildan Bandung (1976-1979).

Pengalaman bekerja dimulai sebagai Staf Fakultas Syariah (1983), Staf Lembaga Bahasa Bandung (1984) Dosen FTK UIN Bandung (1984-1994) Sekretaris Fakultas Adab Bandung (1986-1990), Sekretaris Jurusan SKI pada Fakultas Adab (1990-1994), Ketua FSW (1987-1994), Dosen FAH UIN SGD Bandung (1994-sekarang). Disela-sela kesibukannya beliau aktif menulis baik

dalam bentuk buku maupun artikel yang dimuat dalam jurnal nasional dan internasional.

**Prof. Dr. H. Bambang Qomaruzzaman, M.Ag.**, lahir di Serang, 8 Desember 1973. Merupakan Guru Besar Bidang Ilmu Kebijakan Pendidikan UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di kota kelahirannya, melanjutkan studi program sarjana pada prodi Aqidah Filsafat IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (1997), dan program magister Aqidah dan Pemikiran Islam Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2003), kemudian program Doktor diselesaikan pada Prodi Administrasi Pendidikan Sekolah Pascasarjana UPI Bandung (2008). Adapun pendidikan non formalnya ditempuh di Pondok Pesantren Al-Qur'an Soleh Makmun, Serang-Banten.

Saat ini Prof. BQ (begitu akrab di sapa) diamanahi sebagai Ketua Lakpesdam PWNJ Jawa Barat, dan menjadi Ketua Pusat Pengembangan Madrasah (PPM) Kementerian Agama Jawa Barat (2019-2024) dan pernah menjadi Ketua Prodi Magister Religious Studies, PPs UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2010-2018). Dalam sela-sela kesibukannya sebagai Dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung, beliau banyak menulis baik dalam bentuk buku maupun artikel yang dimuat dalam jurnal nasional maupun internasional. Beliau juga sering menjadi narasumber pada berbagai forum ilmiah dan forum keagamaan.

**Prof. Dr. H. Ahmad Sarbini, M.Ag., MMC.**, lahir di Bandung, 25 Juni 1966, merupakan Guru Besar Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di kota kelahirannya, SDN di Pandeglang (1980), SMP di Pandeglang (1983) SMA dan Pesantren di Pesantren Al-Bidayah Cangkorah Batu Jajar Bandung (1986). Kemudian melanjutkan studi S1 Jurusan Dakwah Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (1990) S2 Konsentrasi Studi Masyarakat Islam Pascasarjana IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (2001), dan S3 Prodi Pendidikan Umum Konsentrasi Sosiologi Pendidikan SPs UPI Bandung (2011).

Pengalaman bekerja, sejak 1990-1993 menjadi Dosen LB Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, dan sejak 1993 menjadi Dosen Tetap (PNS) Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Gunung Djati Bandung. Karir Jabatan mulai dari Sekretaris Jurusan BKI, Ketua Jurusan BKI FDK UIN Sunan Gunung Djati Bandung; Ketua Jurusan MD FDK UIN Sunan Gunung Djati Bandung; Wadep I FDK UIN Sunan Gunung Djati Bandung (dua periode); dan 2015 sd. sekarang menjadi Dekan FDK UIN Sunan

Gunung Djati Bandung. serja menjadi Asesor BAN-PT (2018-sekarang). Di sela-sela kesibukannya sebagai Dosen, beliau juga banyak melaukan perjalanan luar negeri, dan telah banyak menulis karya tulis ilmiah baik dalam bentuk buku maupun artikel yang dipublish dalam jurnal nasional dan internasional.

**Prof. Dr. Jajang A. Rohmana, M.Ag.** lahir di Subang, 09 Juni 1976, Merupakan Guru Besar Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Menyelesaikan pendidikan dasar SDN Manasuka Subang (1989), MTs Persis 19 Garut, Pesantren Mualimin Persis 19 Garut (1995). Kemudian melanjutkan studi S1 IAIN Syarifhidayatullah Jakarta (2000), S2 Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2003), dan Program Doktor pada Universitas yang sama (2013).

Peraih penghargaan sebagai publikasi terbanyak dari Kementerian Agama (2018), dan menjadi Juara I Dosen Teladan Nasional Diktis Kementerian Agama (2015) ini menjalani karir mulai menjadi guru honorer pada SMAN 1 Subang (2003-2006), Dosen UIN Bandung DPKN DPK pada STAI Miftahul Huda Subang, dan sejak tahun 2016-sekarang menjadi Dosen Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Disela-sela kesibukannya menjadi Dosen ia aktif menjadi Asesor Akreditasi Jurnal Ilmiah Nasional Kemendikbud RI, dan menjadi riviewer Litapdimas Kemenag RI., juga aktif menulis baik dalam bentuk buku maupun artikel yang dimuat dalam berbagai jurnal nasional dan internasional.

**Prof. Dr. H. Badrudin, M.Ag., CIIQA, CEAM** lahir di Ciamis, 05 Juli 1973, merupakan Guru Besar Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di kota kelahirannya Ciamis, MI Cikarang Ciamis (1985), MTs Kubangpari Ciamis (1988), dan PGAN Ciamis (1991). Kemudian melanjutkan studi S1 Jurusan PAI UIN Sunan Gunung Djati Bandung (1996), S2 Prodi Pendidikan Islam UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2000), S3 Pendidikan Islam UIN Syarifhidayatullah (2009), dan S3 Administrasi Pendidikan UPI Bandung (2020).

Pengalaman berkerja, beliau pernah menjabat sebagai Ketua Lab FTK UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Ketua Jurusan KI/MPI UIN Sunan Gunung Djati Bandung selama dua periode, dan sekarang diamanahi sebagai ketua KPM Penjamian Mutu Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Disela-sela kesibukannya menjadi Dosen ia aktif dalam berbagai organisasi keilmuan, menjadi tim penilai buku PAI dan Tim Penilai Anka Kredit dan Mater Trainer Calon Kepala Sekolah pada Kemendikbud ini juga

banyak menulis karya tulis ilmiah, puluhan karyanya baik dalam bentuk buku maupun artikel yang dimuat dalam jurnal nasional dan internasional serta menjadi pembicara dalam berbagai forum nasional dan internasional.

**Prof. Dr. H. Adon Nashrullah Jamaludin, M.Ag., CSR.,** lahir di Bekasi 27 Maret 1972, merupakan Guru Besar Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Pendidikan dasarnya hingga SLTP diselesaikan di Bekasi, SDN Pulopanjang di Sukatani-Bekasi (1985), MTs di Sukatani-Bekasi (1988), melanjutkan ke PGAN Cilamaya-Karawang (1991). Kemudian melanjutkan studi S-1 IAIN Jurusan Dakwah Fakultas Ushuluddin UIN SGD Bandung (1996), S2 UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2003) Program Doktor (2013).

Pengalaman karir sejak 1997 diangkat menjadi dosen tetap (PNS) Jurusan Sosiologi Fakultas Ushuluddin UIN SGD Bandung, Dosen tetap di FISIP UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Selama menjadi Dosen UIN SGD Bandung menjabat sebagai sekretaris Jurusan Sosiologi (1998-2006), Ketua Jurusan Sosiologi (2009-2012), Ketua Jurusan Perbandingan Agama (2012-2015), Ketua Poliklinik UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2016-2019), Wakil Dekan II FISIP UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2019-2023). Disela-sela kesibukannya menjadi Dosen, ia aktif menulis buku dan artikel ilmiah yang dimuat dalam jurnal nasional dan internasional.

**Prof. Dr. H. Izzudin Mustofa, MA.** lahir di Serang Banten, 20 September 1961 merupakan Guru Besar Bidang Pendidikan Bahasa Arab Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Saat ini diamanahi sebagai Ketua Program Studi Pendidikan Bahasa Arab Program Magister, pada Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Riwatat pendidikannya diawali dari lingkungan keluarga yang menaruh perhatian besar terhadap pendidikan Agama dan didukung dengan lingkungan yang religius untuk memperoleh pendidikan keagamaannya. Setelah menyelesaikan pendidikan SD dan SMP, melanjutkan ke Pesantren untuk memperdalam kitab-kitab kuning di Bojonegara Serang, lalu melanjutkan pendidikan ke PMDG Ponorogo (1982). Kemudian melanjutkan studi program Sarjana Muda (1986) dan Sarjana Lengkapnya Jurusan Pendidikan Bahasa Arab UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Program Magister (S2) dari Khartaum International Institute for Arabic Language Sudan atas beasiswa Liga Arab (2000) dan program Doktor di raihnya dari Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2011).

Memulai berkarir menjadi Dosen PNS tahun 1990 pada Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Gunung Djati Bandung, dan pada tahun 1994 ia dipindahkan ke Fakultas Adab dan Humaniora pada universitas yang

sama. Menjadi Kabid Bahasa Arab di PUSBINSA UIN SGD Bandung (1996-2004). Menjadi Ketua Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di FAH UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2004-2007). Menjadi Kabid Kerjasama Timur Tengah (2007-2009), Menjadi Direktur Ma'had Aljami'ah (2009-2016), pada tahun 2017 sampai sekarang diangkat menjadi Ketua Prodi S2 dan Ketua Konsentrasi S3 Pendidikan Bahasa Arab.

Disela-sela kesibukannya menjadi dosen beliau aktif melakukan penelitian dan pengabdian kepada masyarakat, aktif juga dalam menulis baik dalam bentuk buku berbahasa Arab, juga menulis banyak artikel yang dimuat dalam berbagai jurnal nasional dan internasional.

**Prof. Dr. H. Wawan Hernawan, M.Ag.**, lahir di Sumedang, 03 November 1970 merupakan Guru Besar Bidang Ilmu Sejarah Peradaban Islam Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Saat ini diamanahi sebagai Sekretaris Executive Rumah Moderasi Beragama UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di kota kelahirannya, Sumedang, ia melanjutkan studi ke jenjang Sarjana (S 1) Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, jenjang Magister (S 2) pada Konsentrasi Pemikiran Islam Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang, jenjang Doktor (S 3) Ilmu Sastra Konsentrasi Ilmu Sejarah Universitas Padjadjaran. Di sela pendidikan Doktor (S 3) mendapat undangan visiting research dari Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) Leiden – Belanda.

Peraih penghargaan Satyalancana Karya Satya dari Presiden RI (2008 dan 2017) pernah menjabat sebagai Ketua Jurusan Perbandingan Agama (2007-2011), Wakil Dekan II Fakultas Ushuluddin (2011-2015 dan 2015-2019), dan peneliti PPIM (2020-2021). Ia pun menjadi anggota tim peneliti dan penyusun naskah akademik pada pengusulan Gelar Pahlawan Asal Jawa Barat K.H. Abdul Halim (2007-2008), serta Ketua Pelaksana Kegiatan Uji Publik Pengkajian Hari Jadi Provinsi Jawa Barat (2010). Pemegang 12 HAKI ini, selain menjadi Anggota Pembina Yayasan Daarul Amanah (YADAMA) Majalengka, pernah diamanahi sebagai Ketua Dewan Pakar Wilayah dan Wakil Sekjend Persatuan Ummat Islam (PUI). Belakangan ia banyak menyibukan diri sebagai peneliti, penulis, dan fasilitator Penguatan Moderasi Beragama.