

Penulis:
Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, Mohd Zaidi Daud, dkk.

ISLAM & PERADABAN MELAYU PASCA COVID-19

PROSPEK DAN TANTANGAN

Buku I Prosiding ICON IMAD XI Tahun 2022

Kata Pengantar:

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

Islam dan Peradaban Melayu Pasca Covid-19: Prospek dan Tantangan

Kata Pengantar:

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

Editor:

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

Didukung oleh:



Islam dan Peradaban Melayu Pasca Covid-19: Prospek dan Tantangan

Copyright: Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung Indonesia, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (UM) Malaysia, Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) Brunei Darussalam, Faculty of Islamic Science Prince of Songkla University (PSU) Thailand

Penulis:

Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, Mohd Zaidi Daud, Ahmad Baha' Bin Mokhtar, Ak Muhd Hazim Bin Pg Haji Muhd Japar, Osman Md Rasip, Raja Hisyamuddin Raja Sulong, Mohamad Zaidi Abd Rahman, Siti Falihah binti Yaakob, Tengku Sarina Aini Tengku Kasim, Nor Fahimah binti Mohd Razif, Che Zarrina Sa'ari, Hasimah Chik, Syed Mohammad Hilmi B Syed Abdul Rahman, Sharifah Basirah Syed Muhsin, Hasimah Chik, Che Zarrina Sa'ari, Sharifah Basirah Syed Muhsin, Sheriza Izwa Zainuddin, Ma'isyatusy Syarifah, Nurdeng Deuraseh, Norwahizatul Wahed, Che Zarrina Sa'ari, Mohd Syukri Zainal Abidin, Siti Sarah Ahmad, Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman, Abdulhakam Hengpiya & Niloh Wea-U-Seng, Ali Samoh, Niloh Wea-U-Seng, Abdulhakam Hengpiya, Yuttana Kuakul, Rushdi Taher, Ayoub Kanga, Omar bin Mohammed Din, Kate Asmimana, Suthisak Duereh, Maroning Salaeming, Muhammad Afifi Abdul Hamid, Mohamad Zaidi Abdul Rahman & Raja Hisyamudin Raja Sulong, Rahmah Safinaz Ngspar, Mohd Norhusairi Mat Hussin, Tawat Noipom, Mahmood Hayeemad, Aris Hassama, Abbas Lubduang, Nur Eliza Mohd Noor, Tengku Sarina Aini Tengku Kasim, Yusmini Md. Yusoff, Hesti Leviana Sari, Abdurrahman Raden Aji Haqqi, Achmad Yani, Hjh. Rasinah binti Hj Ahim, Hjh Sri Rahayu @ Nurjanah binti Hj Dollah, Hjh. Sarinah binti Hj Yahya, Mariam binti Abdul Rahman, Hjh Masuriyati binti Hj Yahya, dan Artini binti Hj Timbang, Hawwa Abdul Mokti, Nor 'Azzah Kamri, Mohd Abd Wahab Fatoni Mohd Balwi, Abdullah Al-Usamah, Ilyas Sidek, Wansulaimarn Jehubong, Muhammad Izzul Syahmi Zulkepli, Mohammad Taqiuddin Mohamad, Saaidal Razalli Azzuhri, Khairul Asyraf Zukhairy, Mohd Zaidi Daud, Bernardus Ario Tejo Sugiarto, Dody S. Truna, Siti Noor Farahin Binti M. Fariddudin, Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman, Suffian Haqiem, Mohd Shahid, Muhammad Zakir Husain, Sayuti, Wasehudin, Yuttana Kuakul, Dera Nugraha, Tedi Priatna, Asep Nursobah, Nia Kurniawati, Dadang Kahmad, Yeni Huriani, Abdul Jalil Hermawan, Haris Maiza Putra, M. Anton Athoillah, Dedah Jubaedah, Moh. Ahsanuddin Jauhari, Dodo Widarda, Mohammad Taufiq Rahman, Uup Gufron, Afif Muhammad, Gustiana Isya Marjani, Munir, Saehudin, Arief Mulyawan, Asep Muhyidin, Bambang Qamaruzzaman, Agus Ahmad Safei, Indra Budi Jaya, Agus Maksum, Siswanto, Surya Hadi Darma, Hamdan Ardiansyah, Arief Mulyawan, Vina Apriani Lestari, Marni Malay, Engkos Koswara, Hendi Suhendi, Yumna Farah Fadhillah, Sekar Arum Mandalia, Abdul Wasik, Tata Septayuda Purnama, Uus Ruswandi, Bambang Samsul Arifin, Ajid Thohir, Faizal Pikri, Badruzaman M Yunus, Izzudin Musthofa, Akmaliyah, Nurul Irfan, Iis Suhayati, Mursidin, Rudiana, Thoyib Bakhtiar Zaini, Dodo Murtado, Abdul Raup, Ace Nurasa, Dandy Sobron M., Dodo Suhada, Hisam Ahyani, Hakin Najili, Endah Robiatul Adawiyah, Dadang Rohandi, Ikin Ainul Yakin, Mahmud Syukri

Kata Pengantar:

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

Editor:

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

Desain Cover & Tata Letak:

Paelani Setia

Diterbitkan oleh:

Gunung Djati Publishing

Kampus Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati
Jl. A.H. Nasution No. 105 Cibiru Bandung
Email: adminpuslitpen@uinsgd.ac.id

Special Edition, Maret 2023

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

KATA PENGANTAR

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

(Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung)

Assalamu'alaikum Warahmatullah Wabarakatuh.

Para Penulis dan Pembaca yang terhormat,

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

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

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

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

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

Semoga bermanfaat dan terimakasih banyak.

Wassalamu'alaikum Warahmatullah Wabarakatuh.



Prof. Dr. H. Mahmud, M.Si., CSEE.
Ketua Dewan Penyantun ICON-IMAD XI

KATA SAMBUTAN

Assalamu'alaikum Warahmatullah Wabarakatuh.

Bismillahirrahmanirrahiem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wassalamu'alaikum Warahmatullah Wabarakatuh.



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

KATA ALU-ALUAN

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

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

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

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

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

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

Yang benar

Profesor Dr. Mohd Fauzi Hamat,
Pengarah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Kata-Kata Aluan

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

يحرر لا نحمر لا الله مسب

هتكاربو الله تهمرو كمي لع ملاسلا

دعب اما، ينعمجماً هبصو له ألعو ينلسرلماو ءايننلا فشرأ لع ملاسلاو ةلاصلاو ينلماعلا بر لله دلحما

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

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

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

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

هتكاربو الله تهمرو كميلع ملاسلاو.



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

Introduction Speech

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


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

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

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

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

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



Muhammad Roflee Waehama, Ph.D.

Dean, Faculty of Islamic Sciences

Faculty of Islamic Sciences

Prince Songkla University

DAFTAR ISI

COVER DEPAN.....	iii
KETERANGAN BUKU.....	iii
KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI.....	xiii
Responsif Fatwa dalam Mendepani Pandemi Covid-19: Pengalaman Institusi Fatwa Malaysia	
Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, Mohd Zaidi Daud.....	1
Digital Mushaf Qira'ah Imam Abu Jaafar: Kajian Penggunaan Tanda Baca	
Dr. Ahmad Baha' Bin Mokhtar, Ak Muhd Hazim Bin Pg Haji Muhd Japar.....	15
Kesan Pandemi Covid-19 Terhadap Keselamatan Siber dan Indeks Jenayah di Malaysia	
Osman Md Rasip, Raja Hisyamuddin Raja Sulong, Mohamad Zaidi Abd Rahman	28
Faktor Peningkatan Kemiskinan Haid Semasa Pandemi Covid-19: Satu Analisis Kandungan	
Siti Faliyah binti Yaakob, Tengku Sarina Aini Tengku Kasim, Nor Fahimah binti Mohd Razif.....	40
Menggalkan Penuaan yang Sihat melalui Gaya Hidup Berdasarkan Ilmu Psikospiritual Islam	
Che Zarrina Sa'ari, Hasimah Chik, Syed Mohammad Hilmi B Syed Abdul Rahman, Sharifah Basirah Syed Muhsin.....	50
Penjagaan Holistik Berdasarkan Psikospiritual Islam dalam Membina Ketahanan (<i>Resiliency</i>) Diri Pesakit Paliatif	
Hasimah Chik, Che Zarrina Sa'ari, Sharifah Basirah Syed Muhsin, Sheriza Izwa Zainuddin	63
<i>Pesantren</i> as Convalescence of Children's Mental Health: a Case Study at The Asy-Syarify Islamic Eco-Boarding School Lumajang, East Java, Indonesia	
Ma'isyatusy Syarifah	74
Halal Green in The Light of The Holy Quran And Sunnah Towards Sustainability and Well Being	
Nurdeng Deuraseh	81

Peranan Psikospiritual Islam dalam Membina Ketahanan Diri (<i>Resiliency</i>) Penjaga Pesakit Kanser	
Norwahizatul Wahed, Che Zarrina Sa`ari, Mohd Syukri Zainal Abidin, Siti Sarah Ahmad, Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman	89
Intensive Islamic Studies Curriculum in Southern Thailand's Government Schools: Reforming or Pleasing?	
Abdulhakam Hengpiya & Niloh Wea-U-Seng	99
قواعد المقاصد المتعلقة بالوسائل وتطبيقاتها الدعوية	
Ali Samoh	107
Post-Pandemic Covid-19 Higher Education Resilience: A Case of Faculty of Islamic Science, Prince of Songkla University, Thailand	
Niloh Wea-U-Seng, Abdulhakam Hengpiya, Yuttana Kuakul	115
تعليم اللغة العربية للسياحة	
Rushdi Taher, Ayoub Kanga, Omar bin Mohammed Din	123
125 تعليم القواعد العربية على أساس اللغة الأم التايلاندية للطلاب في جامعة الأمير سونكلا فرع فطاني	
Kate Asmimana.....	125
Do Islamic Religious Leaders Apply Islamic Principles on Mediation in Thailand's Deep South?	
Suthisak Duereh, Maroning Salaeming	133
Konflik di Republik Yaman Berdasarkan Perspektif Abdul Hadi Awang: Faktor-Faktor dan Kesannya Kepada Keadilan Sosial	
Muhammad Afifi Abdul Hamid, Mohamad Zaidi Abdul Rahman & Raja Hisyamudin Raja Sulong.....	139
Perjanjian Perkahwinan dan Perceraian Sebagai Pendekatan Menangani Krisis Perceraian Era Covid-19 Di Mahkamah Syariah: Satu Tinjauan Awal	
Rahmah Safinaz Ngspar, Mohd Norhusairi Mat Hussin.....	146
The Influence of Income and Islamic Religiosity on The Payment of Zakat on Professional Income Among Muslim Staff at Prince of Songkla University, Thailand	
Tawat Noipom ¹ , Mahmood Hayeemad, Aris Hassama, Abbas Lubduang	157
Teori Connectivism dan Implikasinya Terhadap Pengaplikasian E-Pembelajaran Pendidikan Islam Semasa Pandemik Covid-19	
Nur Eliza Mohd Noor, Tengku Sarina Aini Tengku Kasim, Yusmini Md. Yusoff	167
Academic Performance of Undergraduate Islamic Studies International Program(Isip) During Covid-19: Students' Attitudes And Self-Efficacy	
Hesti Leviana Sari.....	178
Jaringan Ulama Nusantara Abad XX: Kajian Awal Peranan/Impak Ulama Nusantara	

Abdurrahman Raden Aji Haqqi, Achmad Yani, Hjh. Rasinah binti Hj Ahim, Hjh Sri Rahayu @ Nurjanah binti Hj Dollah, Hjh. Sarinah binti Hj Yahya, Mariam binti Abdul Rahman, Hjh Masuriyati binti Hj Yahya, dan Artini binti Hj Timbang	189
Kualiti Makanan Halal Dan Pandemik Covid-19: Persepsi Pengguna	
Hawwa Abdul Mokti, Nor ‘Azzah Kamri, Mohd Abd Wahab Fatoni Mohd Balwi.....	201
The Impact of Theology and Its Role in Confronting Atheism	
Abdullah Al-Usamah, Ilyas Sidek, Wansulaimarn Jehubong.....	212
Prospek Teknologi Kontrak Pintar dalam Operasi Perbankan Islam.....	
Muhammad Izzul Syahmi Zulkepli, Mohammad Taquiuddin Mohamad, Saaidal Razalli Azzuhri.....	222
The Uncertainty Condition: How Islamic Estate Planning Works for The Economic Sustainability Among Muslims In Malaysia	
Khairul Asyraf Zukhairi, Mohd Zaidi Daud	231
The Absence of Symbols in The Online Mass Celebrations and Its Religious Effects	
Bernardus Ario Tejo Sugiarto, Dody S. Truna	245
Cabaran Pendidikan Akidah dan Akhlak Anak Era Revolusi Perindustrian 4.0 di Nusantara Serta Solusi	
Siti Noor Farahin Binti M. Fariddudin, Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman.....	256
Mata Wang Kripto Sebagai Mata Wang : Satu Analisa Menurut Perspektif Mata Wang Islam	
Suffian Haqiem, Mohd Shahid.....	267
"تعاليم الإسلام في مواجهة "فيروس كورونا المستجد"	
Muhammad Zakir Husain	276
Culture of Student Daily Infaq on Education Quality Development at MDTA (Study at MDTA Al-Khairiyah Bujang Gadung Cilegon)	
Sayuti, Wasehudin, Yuttana Kuakul	283
Pembelajaran PAI Dalam Jaringan di Masa Pandemi: Penelitian di MTs Tanwiriyyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur Jawa Barat	
Dera Nugraha, Tedi Priatna, Asep Nursobah, Nia Kurniawati	289
Pola Komunikasi Antariman Dalam Membangun Tolorenasi Beragama: Studi Kasus Masyarakat Cigugur Kuningan Jawa Barat	
Dadang Kahmad, Yeni Huriani, Abdul Jalil Hermawan.....	304
The Impact Of Halal Certification On Business In Indonesia: Can Halal Certification in Indonesia Make it Easy for Business Actors?	
Haris Maiza Putra, M. Anton Athoillah, Dedah Jubaedah, Moh. Ahsanuddin Jauhari	317

The Paradigm of <i>Tauhid</i> as a Basis for The Integration of Science and Religion as Implemented at UIN Sunan Gunung Djati Bandung	
Dodo Widarda, Mohammad Taufiq Rahman.....	333
Problematika dan Solusi Krisis Lingkungan dalam Perspektif Ekosufisme Al-Ghazali	
Uup Gufron, Afif Muhammad, Gustiana Isya Marjani, Munir.....	342
Pesantren Dan Tradisi Lokal: Studi Tradisi <i>Ngagotong Lisung</i> Dan Permainan Bola <i>Leungeun Seuneu</i> Di Pesantren Dzikir Al-Fath Kota Sukabumi	
Saehudin.....	353
Religion and Economics: A Study of the Arab-Yemeni Descendant Community in Pasar Rebo, Purwakarta Regency	
Arief Mulyawan, Asep Muhyidin, Bambang Qamaruzzaman, Agus Ahmad Safei	364
Religion and Identity Politics: Study Perception of Islamic Youth Organizations in Bandung District on Women Leaders	
Indra Budi Jaya	373
Agama Dan Budaya Dalam Transformasi Sosial Masyarakat Pesisir Pantai Utara Subang	
Agus Maksum	382
Commodification of Religion in Youtube Content "Pesulap Merah" and "Gus Samsudin"	
Siswanto, Surya Hadi Darma.....	394
Analysis of Efforts for Handling Micro Small Medium Enterprises (MSMEs) after being Affected by Corona-19 through the Business Circle Community (BCC) Strategy in Purwakarta City Regency	
Hamdan Ardiansyah, Arief Mulyawan, Vina Apriani Lestari	404
Filsafat Sebagai Metodologi Untuk Mengenal Allah: Kajian Filosofis Konsep Pemikiran Imam Al-Ghazali Tentang Allah	
Marni Malay.....	415
Rearranging Religion: The Impact of COVID-19 on Socio-Religious Transformation of Indonesian Urban Communities	
Engkos Koswara	425
Social Religious Movement: Economic Empowerment of The Community Through Sharia Cooperatives Mosque Mui Bandung City	
Hendi Suhendi, Yumna Farah Fadhillah.....	431
Komodifikasi Budaya Tradisi <i>Tutup Taun</i> Pada Masyarakat Adat Cirendeuh Cimahi	
Sekar Arum Mandalia	441
Aksesibilitas Rumah Ibadah Bagi Disabilitas: Studi atas Dua Masjid Agung di Jawa Barat	
Abdul Wasik	450

Science-Islam Integration Strategies in Improving The Quality of Pesantren Education Tata Septayuda Purnama, Uus Ruswandi, Bambang Samsul Arifin, Ajid Thohir.....	461
قصة أسرة يعقوب عليه السلام في القرآن الكريم بحث أدبي مع قيم تربوية Faizal Pikri, Badruzaman M Yunus, Izzudin Musthofa, Akmaliah.....	474
Poligami dalam Persepsi Perempuan Persatuan Islam: Sebuah Studi Sosiologis-Fenomenologis Nurul Irfan	483
Manajemen Pendidikan Strategik dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadits Iis Suhayati.....	492
Peran Keluarga Dalam Pendidikan Moral: Analisis Kantianisme dalam Pembelajaran Moral Keagamaan di Keluarga Mursidin.....	500
Pengembangan Model Pembelajaran Berbasis Neurosains Rudiana	508
Perempuan dalam Syair <i>Ghazal</i> Nizar Qabbani: Analisis Semiotika Pada Syair Ghazal Nizar Qabbani Thoyib Bakhtiar Zaini.....	513
Peran Kepercayaan Diri, Motivasi, dan Komunikasi Terhadap Prestasi Belajar Mahasiswa: Studi Pada Mahasiswa PAI IAI Cipasung, Tasikmalaya	520
Dodo Murtado	520
Pesantren dan Pewarisan Budaya Islam Menghadapi Arus Globalisasi: Studi di Pesantren Daarut Tauhiid Bandung Abdul Raup	529
Implementasi Budaya Bersih dan Sehat Pada Lembaga Pendidikan Islam: Studi Pada SMPIT Nurul Azmi Tanjungsari, Sumedang Ace Nurasa.....	540
Manajemen Strategi di Pesantren: Upaya Mempertahankan Keberlangsungan Lembaga Pendidikan Pesantren Dandy Sobron M.....	545
Model Manajemen Mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta Berbasis Manajemen Strategik dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0: Penelitian di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar Dodo Suhada, Hisam Ahyani.....	554
Manajemen Supervisi Kepala Madrasah dalam Meningkatkan Mutu Mengajar Guru di MA Al Mu'awanah Kabupaten Bandung, Jawa Barat Hakin Najili.....	571

Analisis Implementasi Fatwa 123/DSN-MUI/XI/2018 Tentang Penggunaan Dana Non Halal Dalam Menjaga Stabilitas Produk Syariah Lembaga Keuangan Syariah: Studi Kasus Pada “Bank Bjb Syariah”

Endah Robiatul Adawiyah, Dadang Rohandi , Ikin Ainul Yakin, Mahmud Syukri579

Responsif Fatwa dalam Mendepani Pandemi Covid-19: Pengalaman Institusi Fatwa Malaysia

Khadijah Mohd Khambali @ Hambali¹, Mohd Zaidi Daud²

¹² Universiti Malaya, Malaysia

¹ijamh@um.edu.my, ²zaididaud@um.edu.my

Abstrak

Virus COVID-19 yang melanda dunia telah merubah warna warni landskap kehidupan masyarakat dari aspek interaksi sosial, pembangunan ekonomi dan kebudayaan, hubungan geo-politik antarabangsa dan aktiviti keagamaan. Pihak Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) dan pihak Kerajaan Malaysia telah menetapkan beberapa fasa Perintah Kawalan Pergerakan selaras dengan situasi penularan COVID-19 bagi mengekang jangkitan wabak akibat perhimpunan beramai dan mengakibatkan segala aktiviti kehidupan harian termasuk amalan peribadatan di masjid dan surau terjejas dan terpaksa dihentikan sekalipun aktiviti keagamaan Muslim seperti solat berjemaah, kuliah agama, majlis keagamaan secara berkumpulan dan segala bentuk aktiviti seumpama ini adalah amat dominan dalam kalangan masyarakat Muslim Malaysia. Keputusan KKM dan kerajaan Malaysia merupakan asas ketetapan Jawatankuasa Muzakarah Khas Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI) dalam aspek amalan keagamaan Muslim ketika pandemik COVID-19 dan diterimapakai di setiap negeri. Pun begitu, ketetapan ini mencetuskan polemik dalam kalangan agamawan dan masyarakat Muslim Malaysia yang tidak bersedia dan tidak dapat menerima ketetapan pihak kerajaan menghentikan amalan peribadatan di masjid dan surau. Perihal ini memangkinakan kepantasan responsif institusi fatwa mendepani polemik masyarakat Muslim berdepan wabak COVID-19 dalam isuberkaitan keagamaan yang menghasilkan beberapa fatwa berkaitan aktiviti keagamaan. Sehubungan itu, penulisan ini menelusuri pengalaman institusi fatwa Malaysia dalam memberikan respons mendepani wabak COVID-19 dengan meneliti beberapa fatwa dan ketetapan hukum yang dikeluarkan bagi membantu kefahaman dan kesediaan masyarakat Muslim menerima norma baru dalam aspek beribadah dalam fasa pandemik COVID-19 dan sekali gus memberi pengalaman baru kepada semua pihak terlibat menjalani kehidupan harian. Responsif fatwa dilihat amat signifikan dalam mendepani COVID-19 yang sekali gus menenangkan situasi masyarakat Muslim yang kurang arif dalam bab hukum beribadat ketika mendepani sesuatu wabak. Ketetapan hukum dan fatwa COVID-19 turut memperlihatkan kewibawaan institusi fatwa Malaysia.

Kata kunci: institusi fatwa; malaysia; pengalaman; respons, wabak COVID-19.

PENGENALAN

Virus COVID-19 telah mencetuskan pelbagai polemik dan persoalan dalam kalangan masyarakat yang meliputi aspek kehidupan seharian. Wabak COVID-19 yang berpunca daripada virus Coronavirus SARS-CoV-2, mula dikenal pasti pada November 2019 di Wuhan, China. Terdapat penyelidikan yang menunjukkan virus tersebut telah pun wujud pada Oktober 2019 di Wilayah Hubei, yang telah menyerang dunia dan sekali gus mengubah landskap kehidupan sehingga mewujudkan norma baru kehidupan komuniti dunia termasuk aktiviti seharian dan aktiviti keagamaan. Ia bukan sekadar menjejaskan aktiviti kehidupan bahkan aktiviti keagamaan turut sama terkesan kerana kebanyakan rumah ibadat seperti masjid, surau, pusat keagamaan non-Muslim ditutup kerana melibatkan perhimpunan secara beramai. Akibatnya mencetuskan polemik dalam kalangan agamawan dan masyarakat awam yang tidak bersedia berdepan perubahan mendadak yang menjejaskan aktiviti keagamaan harian khususnya dalam persoalan berkaitan hukum pelaksanaan solat Jumaat dan solat berjemaah di masjid dan surau, penjarakan saf dalam solat berjemaah,

pelaksanaan solat terawih di bulan Ramadan, solat hari raya dan isu berkaitan pembayaran zakat tanpa amil, pengurusan jenazah dan seumpamanya yang berkaitan aspek peribadatan dan melibatkan perhimpunan beramai-ramai dan lebih khusus di Malaysia.

Oleh itu, amat penting pihak berkuasa agama berperanan aktif bagi memastikan amalan peribadatan dapat diteruskan sekalipun dalam skala kecil dengan pematuhan Prosedur Operasi Standard (SOP) yang ditetapkan. Islam sebagai agama yang syumul dan menegaskan Maqasid Syariah mendepani situasi ini agar aspek spiritual setiap masyarakat Muslim sentiasa terpelihara, tenang dan bersabar menghadapi pandemik COVID-19 (Faust, H. S, et.al, 2009). Sehubungan itu, institusi fatwa antarabangsa telah bersidang dan mengeluarkan keputusan yang turut membawa perubahan dalam peribadatan di masjid dan surau Malaysia. Pihak Jawatankuasa Muzakarah Khas Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI) telah mengadakan sidang mesyuarat pada 15 Mac 2020, di Pulse Grande Hotel, Putrajaya. Keputusan pandangan ini telah dipersembahkan kepada Yang di-Pertuan Agong, Al-Sultan Abdullah Ri'ayatuddin Al-Mustafa Billah Syah, Sultan serta Raja di negeri-negeri bagi mendapatkan perkenan untuk tindakan selanjutnya.

Beberapa ketetapan hukum dan fatwa dalam mendepani pandemik COVID-19 yang menatijahkan Prosedur Operasi Standard (SOP) pengurusan solat fardu dan Jumaat di masjid dan surau diterima tanpa bantahan oleh setiap institusi negeri dan penggubalan Prosedur Operasi Standard (SOP) adalah berpandukan kepada Maqasid Syariah yang mengungkapkan lima prinsip utama yang perlu dipelihara: *hifz al-din* (menjaga agama), *hifz al-nafs* (menjaga nyawa), *hifz al-aql* (menjaga akal), *hifz al-nasl* (menjaga maruah, harga diri, keturunan) dan *hifz al-mal* (menjaga harta). (Muhammad Nazir Alias et.al, 2021). Responsif pantas yang telah menghasilkan beberapa ketetapan hukum dan fatwa adalah selaras dengan situasi sebenar berlaku. Perubahan hukum dan fatwa dalam aspek peribadatan Muslim ini mengambil kira beberapa prinsip Fiqhiyyah dan senada dengan Maqasid Syariah.

Perubahan Hukum Berteraskan Situasi

Dalam usaha memutuskan rangkaian wabak COVID-19, setiap institusi fatwa berusaha menggubal peraturan, penetapan hukum dan fatwa berkaitan peribadatan yang turut membawa perubahan sosial keagamaan masyarakat Muslim Malaysia. Peraturan peribadatan sewaktu COVID-19 ini berteraskan kaedah Fiqhiyyah yang disepakati dalam mesyuarat institusi fatwa setiap negeri. Antara kaedah utamayang menjadi teras kepada perihal perubahan aktiviti keagamaan masyarakat Muslim Malaysia khususnya dalam pelaksanaan solat berjemaah di masjid dan surau ialah (Muhammad Nazir Alias et.al, 2021):

1. سد الذريعة

Kaedah ini merujuk kepada perlunya menutup setiap ruang dan pintu yang boleh membawa kemudaran. Menghadkan jumlah jemaah solat di ruangan masjid dan surau adalah bagi tujuan menutup ruang penularan.

2. إذا تعارض المانع والمقتضي يقدم المانع

Apabila bertentangan antara dalil yang menegah dengan dalil yang mengkehendaki hendaklah diutamakan perkara yang menegah. Kaedah ini membantu kita agar mendahulukan dalil menegah kerana tegahan itu adalah bagi memastikan keselamatan umum untuk mengelak lebih banyak mudarat ke atas masyarakat awam.

3. المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة

Kaedah ini bermaksud masalah (kebaikan) *am* perlu didahulukan dari masalah *khas*. Dalam suasana hari ini kita tidak pasti siapakah pembawa wabak Covid-19, kerana varian baharu sukar dikenal pasti. Kita tidak tahu siapa yang akan menerima padah dari wabak ini. Ada kebarangkalian orang yang membawa wabak memiliki antibodi yg lebih kuat berbanding dengan jemaah lain yang mungkin ada komplikasi kesihatan yang lain.

4. تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

Kaedah ini bermaksud tindakan yang dijalankan oleh pemerintah terhadap rakyat bergantung kepada masalah. Ini adalah tanggungjawab pemerintah bagi memastikan nyawa rakyat dijaga. Kesemua kaedah di atas adalah jelas memenuhi Maqasid Syariah; memelihara agama, memelihara nyawa, memelihara keturunan, memelihara harta, memelihara akal.

Tatacara Umum Pengeluaran Fatwa di Malaysia Berasaskan Undang-Undang yang Terpakai

Setiap fatwa yang dikeluarkan di Malaysia sama ada diwartakan atau tidak diwartakan, perlu melalui prosedur tertentu berdasarkan undang-undang sedia ada yang terpakai di setiap negeri. Hal ehwal berkaitan dengan fatwa telah diletakkan di bawah bidang kuasa negeri melalui kuasa yang telah diperuntukkan menerusi Perlembagaan Persekutuan di bawah Jadual Kesembilan, Senarai Dua, Senarai Negeri. Sehubungan itu, Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri-negeri telah mewujudkan peruntukan berkaitan fatwa yang dapat dilihat menerusi penggubalan enakmen yang terpakai di setiap negeri semasa kini. Secara umumnya, antara peruntukan fatwa adalah perlantikan Mufti dan Timbalan Mufti; kuasa Mufti; fatwa; pindaan, ubahsuaian atau pembatalan fatwa; hal ehwal Jawatankuasa Perundingan Hukum Syarak; Permintaan pendapat daripada Mufti dan nas yang hendaklah diikuti (Seksyen 32-39, Akta 505).

Institusi Fatwa berperanan dan bertanggungjawab dalam hal ehwal berkaitan dengan persoalan hukum Syarak yang bertindak sebagai badan yang sah di sisi undang-undang dalam membincangkan dan mengeluarkan hukum yang berbangkit dalam kalangan masyarakat sama ada ianya diajukan atau tidak diajukan kepada institusi fatwa. Ini amat bertepatan dengan situasi yang melanda dunia dan tidak terkecuali Malaysia yang berdepan pandemik COVID-19 dan memberi impak besar terhadap pelbagai sektor termasuk aktiviti keagamaan dan ibadah masyarakat Muslim yang berubah daripada kelaziman sebelum pandemik. Persoalan hukum berkaitan dengan amalan ibadat seperti solat berjemaah di masjid, penjarakan saf solat, dan solat Jumaat berjemaah merupakan antara isu utama yang berbangkit kesan daripada pelbagai sekatan pergerakan yang dilaksanakan oleh pihak Kerajaan Malaysia dan mencetuskan norma baru dalam aspek peribadatan masyarakat Muslim. Responsif fatwa dilihat sebagai wadah utama dalam menyelesaikan masalah peribadatan masyarakat Muslim pada ketika mana pihak kerajaan memutuskan pelbagai sekatan pergerakan yang menghadkan pergerakan harian ibadat khususnya di masjid dan surau dan tidak terkecuali di rumah ibadat masyarakat non-Muslim.

Secara praktisnya di Malaysia, terdapat dua pihak yang mengeluarkan fatwa iaitu Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI) di peringkat Persekutuan dan Jabatan Mufti di setiap negeri yang mempunyai kuasa yang tersendiri. Jawatankuasa fatwa di peringkat MKI bertanggungjawab dalam isu berkaitan dengan kepentingan nasional/negara. Manakala jawatankuasa fatwa di peringkat negeri pula berkaitan dengan hal ehwal agama yang berkepentingan dalam limitasi negeri berkenaan sahaja. Sesuatu fatwa yang dikeluarkan tidaklah semestinya datang daripada permintaan orang awam atau mana-mana pihak tertentu namun ia juga boleh berlaku atas inisiatif Muftidan melihat situasi semasa dan keperluan demi kepentingan nasional (Seksyen 34, Akta 505).

Sebelum sesuatu hukum diputuskan, rujukan yang menjadi asas kepada perbincangan dan pertimbangan ahli jawatankuasa adalah al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma' serta *al-Qiyas* (Garis Panduan Pengeluaran Fatwa Di Malaysia). Jawatankuasa yang terdiri daripada ahli yang berkepakaran dalam pelbagai bidang ilmu termasuk Mufti mengkaji dan merencami sesuatu isu sebelum ianya dibentangkan dan dibincangkan secara tuntas dengan meneliti pelbagai aspek terutamanya melibatkan soal kepentingan awam dan negara seperti fatwa COVID-19. Segala aspek pandangan mazhab, pertimbangan hukum sedia ada, keperluan dan kepentingan awam merupakan antara elemen yang diberikan pendetailan semasa perbincangan dibuat sebelum sesuatu fatwa dikeluarkan. Sebagai contoh, berdasarkan Akta Pentadbiran Undang-Undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan), dalam membuat pertimbangan berkaitan dengan rujukan mazhab dalam pengeluaran sesuatu hukum; telah diperuntukkan dengan jelas sebagai panduan untuk diikuti oleh jawatankuasa fatwa iaitu hendaklah mengikut *qawl muktamad* mazhab Syafi'i. Namun, sekiranya Jawatankuasa Fatwa

berpendapat dengan mengikut *qawl muktamad* mazhab Syafi'i akan berlawanan dengan kepentingan awam, maka Jawatankuasa Fatwa bolehlah mengikut mana-mana *qawl muktamad* mazhab Hanafi, mazhab Maliki atau mazhab Hanbali (Seksyen 39, Akta 505). Ini menunjukkan bahawa sesuatu fatwa yang dikeluarkan tidaklah bersifat rigid kepada satu-satu pandangan mazhab semata. Ia menunjukkan institusi fatwa bersifat fleksibel dalam penentuan hukum demi keperluan dan masalah awam, namun masih tetap selaras dengan hukum Syarak, ciri unik dalam perubahan hukum Islam dan jalur Ahli Sunnah wal Jama'ah.

Sighah fatwa dikeluarkan setelah Jawatan kuasa Fatwa memutuskan sesuatu hukum yang telah melalui kajian dan perbincangan yang rinci untuk dimaklumkan kepada Majlis Agama Islam negeri. Umumnya, dalam memastikan sesebuah fatwa yang dikeluarkan diikuti dan dipatuhi secara serius oleh masyarakat Muslim dalam sesebuah negeri, fatwa tersebut perlulah diwartakan dan melalui beberapa proses yang telah ditetapkan sebelum dikuatkuasakan. Setelah sesebuah fatwa diwartakan, bererti ia memberi implikasi secara undang-undang kepada masyarakat Muslim. Ini bererti sesuatu fatwa yang diwartakan adalah mengikat dan wajib ditaati oleh orang Islam yang bermastautin (Seksyen 49, Enakmen 1 Tahun 2003). Keingkar terhadap fatwa yang telah diwartakan, boleh didakwa di Mahkamah Syariah. Dari aspek penguatkuasaannya, ia adalah di bawah bahagian penguatkuasa Jabatan Agama Islam negeri-negeri (Mazni Abdul Wahab, 137-138).

Covid-19 dan Respons Awal Institusi Fatwa

Jawatan kuasa Muzakarah Khas Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI) telah bertindak pantas sebaik sahaja pengumuman Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) dalam kenyataan akhbar bertarikh 11 Mac 2020 menggesa agar semua perhimpunan yang melibatkan orang ramai (*mass gathering*) ditangguhkan bagi mencegah kemungkinan jangkitan COVID-19 berlaku. Mesyuarat Jawatankuasa Muzakarah Khas MKI telah mewujudkan beberapa siri rangkaian mesyuarat khas yang dicatatkan sebanyak 8 siri mesyuarat dimulai pada 15 Mac 2020 sehingga Julai 2020 bagi membincangkan aktiviti solat fardu berjemaah dan solat Jumaat di masjid dan surau, penjarakan saf para jemaah, pengurusan jenazah, hukum pengambilan vaksin, kaedah penentuan bulan Ramadan, Syawal dan Zulhijjah, kaedah pembayaran zakat tanpa amil, kaedah peribadatan bulan Ramadan, garis panduan sambutan bulan Syawal, prosedur rawatan pesakit yang kesemua ini melibatkan waktu Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) COVID-19 yang melibatkan perhimpunan dan penglibatan ramai orang. Selanjutnya Muzakarah Khas MKI turut membincangkan perihal garis panduan peribadatan solat sunat dan fardu di masjid dan surau sewaktu pasca PKP COVID-19 meliputi penjarakan saf para jemaah dan aktiviti mengimarahkan kembali masjid dan surau dalam tempoh Perintah Kawalan Pergerakan Pemulihan (PKPP) COVID-19, garis panduan pelaksanaan ibadah korban dalam tempoh Perintah Kawalan Pergerakan Pemulihan (PKPP) dan pelaksanaan ibadat haji tahun 2020 Masihi/1441 Hijrah. (Cabutan Kertas Keputusan Muzakarah Khas Pelaksanaan Ibadat Orang Islam Impak COVID-19 dalam Mesyuarat Khas MKI 2020).

Keputusan siri mesyuarat khas MKI ini telah disalurkan kepada setiap institusi fatwa negeri untuk dilaksanakan dalam kadar segera. Institusi fatwa setiap negeri menerima keputusan mesyuarat khas MKI tanpa usul bantahan demi kepentingan nasional selepas beberapa siri mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri dilaksanakan secara atas talian. (Cabutan Kertas Keputusan Muzakarah Khas Pelaksanaan Ibadat Orang Islam Impak COVID-19 dalam Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Selangor 2020). Mesyuarat Khas MKI telah mensabitkan beberapa pandangan hukum yang diterima pakai oleh setiap institusi fatwa negeri dan sekali gus memberi impak dalam amalan ibadat masyarakat Muslim sepanjang pandemik COVID-19 yang melibatkan fasa Perintah Kawalan Pergerakan (PKP), fasa Perintah Kawalan Pergerakan Bersyarat (PKPB), fasa Perintah Kawalan Pergerakan Diperketatkan (PKPD)-Kawasan Merah) dan fasa Perintah Kawalan Pergerakan Pemulihan (PKPP) yang menatijahkan pengalaman peribadatan yang berbeza dalam kalangan komuniti Muslim Malaysia, namun selaras dalam pelaksanaan peribadatan yang melibatkan amalan

solat berjemaah di masjid dan surau, solat Jumaat dan amalan peribadatan lain. Ketetapan ini memberi kesan kepada amalan ibadat secara berjemaah dalam kalangan masyarakat Muslim Malaysia.

Pandangan hukum yang diputuskan dalam Mesyuarat Khas MKI mengambil kira segala aspek khususnya impak kesihatan yang membahayakan nyawa dan senada dengan prinsip Maqasid Syariah dan kaedah Fiqhiyyah yang dikemukakan sebelum ini. Ketetapan hukum ini diperlihatkan melalui jadual berikut yang menjelaskan perihal keputusan mesyuarat khas MKI berhubung perkara berkaitan aktiviti dan amalan peribadatan masyarakat Muslim Malaysia sewaktu COVID-19 dan bersabit dengan fasa Perintah Kawalan Pergerakan (PKP), fasa Perintah Kawalan Pergerakan Pemulihan (PKPP), fasa Perintah Kawalan Pergerakan Diperketatkan (PKPD)-Kawasan Merah) dan fasa Perintah Kawalan Pergerakan Bersyarat (PKPB) dan diterima oleh setiap institusi fatwa negeri.

<i>No.</i>	<i>Keputusan MKI</i>	<i>Tarikh MKI</i>	<i>Pelaksanaan Negeri</i>
01.	Penangguhan semua aktiviti masjid dan surau termasuk solat berjemaah dan solat Jumaat.	15 Mac 2020	Semua negeri menerima pakai keputusan MKI
02.	Tatacara Pengurusan Jenazah orang Islam yang disyaki atau disahkan dijangkiti virus COVID-19 (Corona Virus) di Malaysia.	15 Mac 2020	Semua negeri menerima pakai keputusan MKI
03.	Kaedah melihat anak Ramadan, Syawal dan Zulhijjah sewaktu Perintah Kawalan Pergerakan (PKP - COVID-19).	9 April 2020	Semua negeri menerima pakai keputusan MKI
04.	Penyelarasan kaedah pembayaran zakat fitrah dalam tempoh Perintah Kawalan Pergerakan (PKP - COVID-19).	9 April 2020	Semua negeri menerima pakai keputusan MKI
05.	Kaedah solat Jumaat dan ibadah bulan Ramadan sepanjang tempoh Perintah Kawalan Pergerakan (PKP - COVID-19).	9 April 2020	Semua negeri menerima pakai keputusan MKI

- | | | | |
|-----|---|---------------|---|
| 06. | Panduan hukum ujian saringan dan prosedur rawatan pesakit COVID-19 pada bulan Ramadan. | 21 April 2020 | Semua negeri menerima pakai keputusan MKI |
| 07. | Hukum puasa kerana menjalani ujian saringan perubatan COVID-19. | 21 April 2020 | Semua negeri menerima pakai keputusan MKI |
| 08. | Kedudukan saf solat jemaah ketika Perintah Kawalan Pergerakan (PKP - COVID-19). | 21 April 2020 | Semua negeri menerima pakai keputusan MKI |
| 09. | Garis panduan sambutan hari raya ketika Perintah Kawalan Pergerakan (PKP - COVID-19). | 21 April 2020 | Semua negeri menerima pakai keputusan MKI |
| 10. | Garis panduan solat fardu dan sunat secara berjemaah dalam tempoh pasca-PKP. | 30 April 2020 | Semua negeri menerima pakai keputusan MKI |
| 11. | Garis panduan solat Jumaat dalam tempoh Perintah Kawalan Pergerakan Bersyarat (PKPB - COVID-19). | 8 Mei 2020 | Semua negeri menerima pakai keputusan MKI |
| 12. | Garis panduan pelaksanaan ibadah korban dalam tempoh Perintah Kawalan Pergerakan Pemulihan (PKPP - COVID-19). | 9 Jun 2020 | Semua negeri menerima pakai keputusan MKI |

13.	Pelaksanaan haji bagi musim haji 9 Jun 2020 1441 Hijrah (2020) berikutan penularan COVID-19.	Semua negeri menerima pakai keputusan MKI
14.	Pelaksanaan solat Jumaat dalam tempoh Perintah Kawalan Pergerakan Pemulihan (PKPP - COVID-19).	Semua negeri menerima pakai keputusan MKI

Sumber: Cabutan Kertas Keputusan Muzakarah Khas Pelaksanaan Ibadah Orang Islam Impak COVID-19 dalam Mesyuarat Jawatankuasa Khas MKI 2020 dan Mesyuarat Khas Fatwa Negeri Selangor 2020.

Sebagaimana yang diperlihatkan dalam jadual tersebut, setiap negeri menerima pakai dengan baik semua ketetapan yang diputuskan MKI. Sementelah, setiap negeri telah bersetuju membuat ketetapan bahawa solat berjemaah termasuk solat Jumaat serta sebarang aktiviti berkaitan peribadatan tidak diadakan di masjid dan surau selama 10 hari bermula 17 Mac sehingga 26 Mac 2020. Solat Jumaat digantikan dengan solat zohor di kediaman masyarakat Muslim masing-masing. Ketetapan ini kemudiannya dilanjutkan sehingga 9 Jun 2020 akibat daripada gelombang kedua penularan wabak COVID-19 yang kritikal selepas penemuan kes positif dalam kalangan 16,000 jemaah yang menghadiri Jodh Qudama dan Ulama Malaysia, anjuran jemaah tabligh di Masjid Jamek Sri Petaling, Kuala Lumpur. Justeru, pihak MKI menegaskan bahawa semua aktiviti masjid dan surau termasuk solat berjemaah dan solat Jumaat perlu dihentikan sementara dan memohon setiap masjid dan surau melakukan operasi pembersihan dan penyahkuman sebagai langkah keselamatan bagi mengelakkan jangkitan COVID-19. (BH, 16 Mac 2020). Ketetapan ini berjalan serentak dengan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) yang turut menghadkan segala pergerakan dan aktiviti harian.

Ketetapan Hukum dan Fatwa Covid-19 dan Pengalaman Institusi Fatwa Negeri

Institusi fatwa setiap negeri telah bersetuju melaksanakan segala ketetapan yang diputuskan oleh pihak MKI yang mengarahkan segala aktiviti amalan keagamaan dihentikan sementara waktu sehingga pandemik COVID-19 berjaya dikekang. Ini bererti, tiada lagi keizinan untuk bersolat berjemaah, kuliah agama, majlis keagamaan secara berkumpulan dan aktiviti seumpama ini yang kelazimannya merupakan aktiviti yang amat dominan dalam kalangan masyarakat Muslim Malaysia. Ketetapan ini telah mengambil kira segala aspek dan prinsip Maqasid Syariah yang memokuskan pemuliharaan maslahat ummah sejagat. Antara ketetapan yang telah dipersetujui oleh semua institusi fatwa negeri adalah seperti berikut:

1. Ketetapan Penutupan Masjid dan Surau

Sebagaimana telah dinyatakan, pihak Jawatankuasa Muzakarah Khas Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI) telah mengadakan sidang mesyuarat pada 15 Mac 2020, di Pulse Grande Hotel, Putrajaya dan mempersembahkan keputusan mesyuarat kepada Yang di-Pertuan Agong, Al-Sultan Abdullah Ri'ayatuddin Al-Mustafa Billah Syah, Sultan serta Raja di negeri-negeri bagi mendapatkan perkenan untuk tindakan selanjutnya.

Hasil daripada muzakarah tersebut, Majlis telah memutuskan bahawa semua aktiviti masjid dan surau termasuk solat berjemaah, solat Jumaat ditangguhkan untuk tempoh selama sepuluh hari bermula 17-26 Mac 2020. Dalam tempoh ini, jawatankuasa masjid dan surau disarankan untuk

melakukan operasi pembersihan dan penyahkuman. Perlanjutan atau penamatan tempoh sepuluh hari berkenaan tertakluk kepada nasihat dan pandangan Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) yang turut merubah amalan seharian peribadatan secara berjemaah di masjid dan surau serta pengurusan jenazah khususnya jenazah pesakit COVID-19. Ketetapan tersebut diteraskan kepada peristiwa serangan wabak di Tunisi yang mengakibatkan semua masjid ditutup. Tragedi ini turut mendorong Ibn Hajar dalam kitabnya *Badhl al-Mā'ūn fi Faḍl al-Ṭā'ūn* menyokong kenyataan ulama' yang menegaskan aktiviti keagamaan wajar dihadkan ketika wabak untuk mengelakkan institusi keagamaan daripada fitnah kerana tidak menjaga maslahat umat. (Ibn Hajar al-'Asqalānī, 1991).

Akibat ketetapan tersebut telah mencetuskan polemik dalam kalangan agamawan dan masyarakat awam Malaysia yang masih tidak bersedia dan tidak dapat menerima keputusan pihak kerajaan menghentikan amalan peribadatan di masjid dan surau. Suara sumbang melantun di media sosial dituduhkan tidak berasas dilemparkan kepada pihak berkuasa agama negeri dan institusi fatwa yang didakwa lebih takutkan 'kuasa' virus berbanding Allah yang lebih berkuasa. (BH, 11 April 2020; Utusan Malaysia, 11 April 2020, Malaysia Kini, 16 April 2020). Segelintir masyarakat Muslim tidak menghiraukan keputusan tersebut dan terus berdegil mengadakan perhimpunan beramai yang mengakibatkan gelombang kedua penularan wabak COVID-19 yang kritikal dan melibatkan 16,000 jemaah yang menghadiri Jodh Qudama dan Ulama Malaysia, anjuran jemaah tabligh di Masjid Jamek Sri Petaling, Kuala Lumpur. Ketetapan asal solat berjemaah termasuk solat Jumaat serta sebarang aktiviti berkaitan peribadatan tidak diadakan di masjid dan surau selama 10 hari bermula 17 Mac sehingga 26 Mac 2020 dan solat Jumaat digantikan dengan solat zohor di kediaman masyarakat Muslim masing-masing, telah dilanjutkan sehingga 9 Jun 2020 akibat penularan gelombang kedua. Sementara itu, pilihan raya kecil diadakan di Sabah turut menyumbang fasa Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) diperketatkan.

Penutupan masjid dan surau ini bukan sekadar ketidakizinan solat Jumaat berjemaah dan solat fardu berjemaah, tetapi meliputi solat sunat terawih dan solat sunat Hari Raya 2020 yang perlu dilakukan di rumah. Khutbah Hari Raya Aidilfitri dikongsi oleh pihak Jabatan Agama Negeri untuk dibaca oleh ketuakeluarga di rumah masing-masing. Situasi ini mendorong segelintir kaum bapa khususnya menyuarakan kekekakan mereka bersolat jemaah di rumah bersama ahli keluarga. Ketidaklaziman mereka memimpin bacaan doa, majlis tahlil, solat terawih, solat sunat hari raya dan membaca khutbah solat Jumaat dan Hari Raya Aidilfitri kerana sebelum ini sering dilakukan di masjid dan surau. Kemeriahan bazar Ramadan tidak lagi dirasai ketika Ramadan 2020 dan sambutan berbuka puasa tidak lagi diadakan di masjid dan surau mengakibatkan kesuraman sambutan Ramadan. Perkara ini berpanjangan sehingga sambutan hari raya yang terparap di media sosial memperlihatkan gelagat kaum bapa dan anak lelaki ketika mengimamkan solat hari raya dan membaca khutbah solat Jumaat dan hari raya dengan memegang tombak, pedang, galah panjang bagi menggantikan tongkat khatib. (Media sosial, 2020). Walaupun, dari satu sudut kelihatan COVID-19 membunuh keceriaan tetapi waktu yang sama memberi impak positif kepada ketua keluarga berperanan membimbing ahli keluarga dalam aspek peribadatan dan mengambil tugas sebagai imam solat fardu, terawih dan imam solat sunat hari raya. Kaum bapa sewajarnya berperanan mendalami ilmu agama melalui kelas bimbingan agama secara atas talian ketika pandemik ini bagi memantapkan ilmu tauhid, ilmu ibadah dan fikah. Bahkan terdapat kaum ibu turut berganding bahu menjadi 'ustazah terjun' meneliti kerja rumah anak-anak khususnya subjek pendidikan Islam (Harian Metro, 16 April 2020).

Impak COVID-19 yang mencetuskan beraneka persepsi dalam kalangan masyarakat Muslim memangkinkan responsif pantas institusi fatwa menetapkan keputusan hukum dan fatwa berhubung sikap segelintir komuniti Muslim yang tidak berpuas hati dengan ketetapan keputusan MKI yang dipersetujui setiap negeri dalam aktiviti peribadatan di masjid dan surau sehingga bertindak luar batasan. Segelintir yang tidak mematuhi arahan telah bersuara lantang dan memberikan dalil bahawa lebih baik 'takutkan Allah daripada COVID-19' dan secara bersembunyi menghadiri solat Jumaat berjemaah di surau dan beberapa premis lain dan akhirnya mengakibatkan penularan COVID-19 semakin kritikal akibat perhimpunan secara berjemaah tanpa penjarakan fizikal. Kedegilan segelintir

masyarakat seumpama ini mengakibatkan kesukaran pengekangan wabak COVID-19. Pun begitu, perihal ini segera ditangani oleh institusi fatwa seperti Negeri Selangor yang telah mengeluarkan kenyataan akhbar arus perdana (1 Jun 2020) berkaitan hukum menunaikan solat Jumaat di tempat yang tidak dibenarkan Ulil Amri (Pemerintah).



كَلِمَاتُ اللَّهِ تَكُونُ لَكُمْ حُرْمًا وَمَا أَكْرَهَ اللَّهُ وَمَا كَرِهَ الْغَالِبُونَ

KENYATAAN AKHBAR

HUKUM MENUNAIKAN SOLAT JUMAAT DI TEMPAT YANG TIDAK DIBENARKAN OLEH ULIL AMRI (PEMERINTAH)

Kefarduan menunaikan solat Jumaat adalah selaras dengan firman Allah SWT:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا سُوِّدَ لَكُمُ الْيَوْمَ الْجُمُعَةُ فَاسْعَوْا اِلَيْهَا ذٰلِكَ يَوْمٌ تَجْتَمِعُ فِيْهِ الْاُمَّةُ كُلُّهَا لِيُخْبِرَكَ فِيْهَا مَا خَفِيَ مِنْكُمْ وَاللّٰهُ وَذُوْ الْعَرْشِ السَّعِيْدُ اَعْلَمُ

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila diserukan azan (bang) untuk mengerjakan sembahyang pada hari Jumaat, maka segeralah kamu pergi (ke masjid) untuk mengingati Allah (dengan mengerjakan sembahyang Jumaat) dan tinggalkanlah berjual-beli (pada saat itu); yang demikian adalah baik bagi kamu, jika kamu mengetahui (hakikat yang sebenarnya).

(Surah al-Jumuah: 9)

Ima' para ulama' juga menghukumkan bahawa solat Jumaat adalah fardu yang wajib didirkan oleh semua orang Islam bagi lelaki yang cukup syarat-syaratnya. Namun demikian, umat Islam tidak dapat menunaikan solat Jumaat seperti biasa ekoran kekangan pergerakan dalam tempoh Perintah Kawalan Pergerakan Bersyarat (PKPB) yang dikuatkuasakan. Walau bagaimanapun, terdapat sebilangan kecil umat Islam di negeri Selangor yang mendirkan solat Jumaat di premis yang tidak mendapat kebenaran ulil amri (pihak berkuasa) dalam tempoh PKPB ini.

Terdapat pandangan hukum menunaikan solat Jumaat di tempat yang tidak dibenarkan oleh ulil amri (pemerintah). Mazhab Imam Syafie dalam qaul qadimnya berpandangan bahawa tidak sah menunaikan solat Jumaat tanpa izin ulil amri (pemerintah). (Kitab al-Bayan fi Mazhab al-Imam as-Syafie, Jld 2/615).

Larangan ini bertepatan dengan Seksyen 97 Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Selangor 2003 (EPAINS 2003) bertubuh sekatan tentang perubahan masjid dan penalti menyatakan:

- (1) Tiada seorang pun boleh, tanpa kebenaran bertulis daripada Majlis mendirkan apa-apa bangunan untuk digunakan, atau menggunakan atau menyebabkan supaya digunakan mana-mana bangunan, bagi perkara-perkara yang hanya boleh dilakukan di atau oleh masjid.
- (2) Mana-mana orang yang melanggar peruntukan subseksyen (1) adalah melakukan suatu kesalahan dan apabila disabitkan boleh didenda tidak melebihi tiga ribu ringgit atau dipenjarakan selama tempoh tidak melebihi satu tahun atau kedua-duanya sekali.

Oleh itu, solat Jumaat yang didirkan di tempat yang tidak dibenarkan oleh ulil amri (pemerintah) adalah **TIDAK SAH** dan bertentangan dengan enakmen pentadbiran yang sedang berkuatkuasa. Bagi mereka yang telah menunaikan solat Jumaat selain daripada tempat yang ditentukan oleh ulil amri (pemerintah) hendaklah menggantikan (qada') semula dengan solat Zuhur.

DATO' SETIA HJ. MOHD TAMYES BIN ABDUL WAHID
 SSIS, DPMS, PPT.
 Datu' Seri Utama Draga Mufti Selangor

Sekalipun kenyataan akhbar dikeluarkan, namun segelintir komuniti Muslim terus mengkritik dan mengancam institusi agama kerana dikatakan tidak prihatin untuk berdoa bagi mencegah COVID-19. Kelantangan suara mereka tidak lagi kedengaran apabila wabak COVID-19 semakin kritikal sehingga meragut beribu nyawa dalam kalangan keluarga dan dikukuhkan lagi apabila negara Arab Saudi mengarahkan tiada ibadat haji dilakukan pada tahun 2020 dan sekali gus menutup pintu laluan ke Mekah dan Madinah. (Malaysiakini, 11 April 2020).

2. Prosedur Operasi Standard (SOP) Masjid dan Surau

Ketetapan hukum dan fatwa yang berkaitan dengan SOP masjid dan surau ini memfokuskan kepada penjarakan saf solat dan jumlah jemaah solat yang turut mengambil kira kapasiti ruang dan saiz sesebuah masjid dan surau dan kepatuhan fasa Perintah Kawalan Pergerakan (PKP).

Resolusi Muzakarah Khas Jawatankuasa Muzakarah Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia kali ke-4 yang bersidang pada 30 April 2020 melalui Sidang Video di Kompleks Islam Putrajaya, memutuskan cadangan pelaksanaan Garis Panduan Solat Fardu dan Sunat Secara Berjemaah dalam fasa Perintah Kawalan Pergerakan (PKP - COVID-19) antara lain memperuntukkan: "Jarak di antara imam dengan makmum adalah 1 meter, begitu juga jarak di antara para makmum adalah 1 meter." (Resolusi Muzakarah Khas Jawatankuasa MKI 2020). Manakala Resolusi Muzakarah Khas Jawatankuasa Muzakarah Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia kali ke-4 yang bersidang pada 30 April 2020 melalui Sidang Video di Kompleks Islam Putrajaya, mesyuarat telah menetapkan, antara lain, penjarakan saf dikurangkan dari satu meter mengikut saiz dan ruang masjid dan surau bagi kawasan zon hijau sahaja. (Resolusi Muzakarah Khas Jawatankuasa MKI 2020).

Keputusan pelaksanaan peribadatan dan hukum pelaksanaan peribadatan masyarakat Muslim Malaysia sewaktu pandemik COVID-19 tersebut berubah dengan sabitan pelaksanaan Perintah

Kawalan Pergerakan yang dikategorikan menurut tahap penularan virus tersebut di setiap negeri. Atau dalam erti kata lain, sekalipun semua institusi fatwa menerima ketetapan MKI, namun atas sabitan fasaperintah kawalan pergerakan yang berbeza di setiap negeri, saiz dan kategori masjid dan surau setiapdaerah di sesebuah negeri dan tahap kritikal penularan COVID-19 di sesebuah negeri sehingga diisytiharkan sebagai sama ada zon hijau, zon kuning dan zon merah turut mempengaruhi pelaksanaan ketetapan bilangan jemaah solat di masjid dan surau. Perihal ini diputuskan secara bersama Institusi Fatwa Negeri dan Jawatankuasa Khas Pengawasan dan Penilaian Pelaksanaan Prosedur Operasi Standard (SOP) Masjid dan Surau setiap negeri.

Sehubungan itu, pihak Institusi Fatwa Negeri dan Jawatankuasa Khas Pengawasan dan Penilaian Pelaksanaan Prosedur Operasi Standard (SOP) Masjid dan Surau setiap negeri turut membuat jadualketetapan menghadkan jumlah jemaah di masjid dan surau kariah sekiranya berlaku penularan kes atau atas nasihat Pusat Kesihatan Daerah (PKD) yang turut mengambil kira perkara asas yang dinyatakan di atas. Kedah contohnya memberi keizinan semua masjid menganjurkan solat fardu berjemaah dengan bilangan jemaah tidak melebihi tiga orang, iaitu terdiri daripada imam bersama duaahli jawatankuasa kariah masjid dalam tempoh Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) dengan mematuhiSOP yang ketat. (Jabatan Mufti Negeri Kedah, *Irsyad Al-Fatwa*. 27 Januari 2020; Malaysiakini, 17 April2020).

Manakala Negeri Selangor membuat keputusan ketetapan bilangan jemaah masjid dan surau di setiapdaerah Negeri Selangor dengan mengambil kira fasa Perintah Kawalan Pergerakan, saiz dan kategorimasjid dan surau, pmatuhan pengambilan suntikan vaksin para jemaah, penjarakan saf 1.5 meter, beberapa prosedur yang ketat yang meliputi sanitasi, pemakaian pelitup muka dan pmatuhan SOP masjid dan surau yang diputuskan dalam Mesyuarat Jawatankuasa Khas Pengawasan dan Penilaian Pelaksanaan Prosedur Operasi Standard (SOP) Masjid dan Surau Negeri Selangor (JPPPMS). Penetapan ini turut dianggotai oleh agensi pemantau khasnya Jabatan Kesihatan Negeri Selangor (JKNS), Majlis Keselamatan Negara Cawangan Selangor dan Ibu Pejabat Kontinjen Polis Selangor (IPK) dan Jabatan Mufti Negeri Selangor pada hampir setiap bulan mengikut situasi COVID-19 dan fasa perintah kawalan pergerakan antaranya pada 30 Disember 2020, Mac 2020, April 2020, Mei 2020dan Jun 2020 telah memutuskan antaranya penetapan solat berjemaah di kediaman masing-masing sepertimana perbincangan awal di atas dan perubahan peribadatan solat dalam fasa Perintah KawalanPergerakan Pemulihan (PKPP) 1 Julai 2020 seperti berikut:

Ketetapan Penjarakan Saf dan Jemaah Masjid Sultan Salahuddin Abdul Aziz Shah (Masjid Negeri) danMasjid Tengku Ampuan Jemaah (Bukit Jelutong) Sewaktu Pelaksanaan Perintah Kawalan PergerakanPemulihan (PKPP) 1 Julai 2020:

<i>No.</i>	<i>Kategori</i>	<i>Solat Jumaat</i>	<i>Solat Fardu Lima Waktu</i>
01.	Masjid Sultan Salahuddin Abdul Aziz Shah (Masjid Negeri). Kapasiti Dewan Solat Utama Selepas Penjarakan 1.5 Meter	500 Orang (Tidak Termasuk Pentadbir).	150 orang (Tidak Termasuk Pentadbir).
02.	Masjid Tengku Ampuan Jemaah (MTAJ), Bukit Jelutong. Kapasiti Dewan Solat Utama Selepas Penjarakan 1.5 Meter	500 Orang (Tidak Termasuk Pentadbir).	150 orang (Tidak Termasuk Pentadbir).

Sumber: Cabutan Kertas Mesyuarat Fatwa Negeri Selangor 2020.

Ketetapan Penjarakan Saf dan Jemaah Masjid dan Surau Daerah Sabak Bernam , Kuala Selangor dan Hulu Selangor Sewaktu Pelaksanaan Perintah Kawalan Pergerakan Pemulihan (PKPP) 1 Julai 2020:

No.	Kategori	Solat Jumaat	Solat Fardu Waktu	Lima
01.	Masjid Kariah Kapasiti Dewan Solat Utama Selepas Penjarakan 1.5 Meter	Dibenarkan orang (Tidak termasuk pentadbir)	40 Dibenarkan (Termasuk pentadbir)	40 orang
02.	Surau Kebenaran Jumaat Kapasiti Dewan Solat Utama Selepas Penjarakan 1.5 Meter	Dibenarkan orang (Tidak termasuk pentadbir)	40 Dibenarkan (Termasuk pentadbir)	40 orang
03.	Surau Biasa Kapasiti Dewan Solat Utama Selepas Penjarakan 1.5 Meter	Tidak Dibenarkan	Dibenarkan (Termasuk pentadbir)	40 orang

Sumber: Cabutan Kertas Mesyuarat Fatwa Negeri Selangor 2020.

3. Ketetapan dan Fatwa Ibadat Hajj

Mesyuarat Jawatankuasa Muzakarah Khas MKI Kali Ke-6 yang bersidang pada 9 Jun 2020 melalui Sidang Video di Kompleks Islam Putrajaya, telah mengambil ketetapan bahawa pelaksanaan ibadat haji pada tahun 1441 Hijrah/ 2020 Masihi ditangguhkan berikutan penularan wabak COVID-19 dan penutupan pintu Mekah dan Madinah yang diisytiharkan oleh Arab Saudi. Ketetapan hukum dan fatwaini didasarkan kepada dalil yang kukuh dan antaranya yang utama adalah aspek *istita'ah* iaitu kemampuan menunaikan ibadah haji yang melibatkan aspek kesihatan, kewangan, keselamatan bakal haji dan keizinan melakukan perjalanan ke Arab Saudi. Tanpa persediaan yang cukup untuk memenuhi perkara ini, syarat *istita'ah* tidak tercapai dalam ibadat haji. Selain itu, aspek kemaslahatan ketika ibadat haji dalam waktu pandemik COVID-19 turut diambil kira dengan melihat prinsip masalah umum hendaklah didahulukan daripada masalah khas dan sekali gus memastikan sebarang kemudahan hendaklah ditolak semampu mungkin. Sehubungan itu, institusi fatwa dan Kerajaan Malaysia memutuskan penangguhan ibadat haji pada tahun 2020 demi kemaslahatan umat.

4. Ketetapan Hukum dan Fatwa Pengambilan Suntikan Vaksin

Mesyuarat Khas Jawatankuasa Muzakarah MKI Kali Ke-10 yang bersidang pada 3 Disember 2020, telah mengambil ketetapan bahawa Hukum Penggunaan Vaksin COVID-19 adalah harus dan ianya wajib diambil oleh golongan yang ditetapkan oleh Kerajaan Malaysia. Ketetapan ini juga telah disembah maklum kepada Majlis Raja-Raja. Ahli Jawatankuasa Fatwa Negeri-Negeri di Malaysia juga bersepakat dalam menyokong keputusan Muzakarah ini.

Sebagai contoh, Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Selangor Bil. 1/2021 yang bersidang pada 9 Februari 2021 telah mengambil ketetapan bersetuju dengan keputusan Muzakarah Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam (MKI) kali ke-10 yang bersidang pada 3 Disember 2020 dan ditegaskan dalam Taudhih al-Ahkam Jabatan Mufti Negeri Selangor menyatakan bahawa "Hukum Penggunaan Vaksin COVID-19 adalah HARUS dan ianya wajib diambil oleh golongan yang ditetapkan oleh Kerajaan Malaysia dan hukum suntikan vaksin COVID-19 melalui suntikan dos yang telah ditentukan bagi umat Islam yang berpuasa adalah TIDAK membatalkan puasa". (Cabutan Taudhih al-Ahkam Mufti Sel. 500-9 (43)). Sekali lagi Jabatan Mufti Negeri Selangor telah

menegaskan dalam warta fatwanya yang menyebut perihal tersebut dan ditambah dengan ketetapan pengambilan suntikan vaksin COVID-19 wajar dijadikan syarat kepada para Jemaah haji dan umrah bagi mengekang penularan virus COVID-19 yang wajar berteraskan arahan dan Prosedur Operasi Standard (SOP) Kerajaan Malaysia. (Warta Kerajaan Negeri Selangor, Jilid 35, No. 35, Sel. P.U. 23, Fatwa Seksyen 47, subseksyen 48 (6), 1 September 2022).

Institusi fatwa turut mengambil pendekatan ilmiah menyebarkan kepentingan bervaksin yang senada dengan tuntutan ajaran Islam bagi meredakan polemik dan perdebatan yang berlaku dalam kalangan masyarakat Muslim berkaitan isu suntikan vaksin seiring pensabitan ketetapan hukumbervaksin. Pihak institusi fatwa meyakinkan masyarakat Muslim berhubung pembangunan vaksin ialah perkara yang melibatkan sains dan teknologi perubatan dan proses vaksinasi merupakan fenomena sosial selaras dengan kemunculan sesuatu virus. Oleh itu, pengambilan suntikan vaksin ialah bertujuan untuk keselamatan dan kemaslahatan warga Malaysia. (Cabutan Kertas Kerja Hukum Vaksinasi Mesyuarat Fatwa Negeri Selangor 2021).

Perihal tersebut senada dengan ayat 125 Surah al-Nahl yang membawa maksud, “Serulah ke jalan Tuhanmu (wahai Muhammad) dengan hikmat kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik, dan berbahaslah dengan mereka (yang engkau serukan itu) dengan cara yang lebih baik; sesungguhnya Tuhanmu Dialah jua yang lebih mengetahui akan orang yang sesat dari jalan-Nya, dan Dialah jua yang lebih mengetahui akan orang-orang yang mendapat hidayah petunjuk.” Ini bererti, dalam sabitan hukum dan penetapan fatwa berhubung suntikan vaksin, institusi fatwa telah mengambil pendekatan secara hikmah, nasihat pengajaran yang baik, dan berbahas dengan golongan yang menentang dengan carayang sebaiknya. Kaedah pertama diperlihatkan melalui penyampaian maklumat tepat dan betul berkenaan vaksin kepada masyarakat dengan cara yang bijaksana melalui pelbagai saluran dan medium seperti media cetak, media elektronik dan media sosial secara yang kreatif. Inisiatif ini berjalan secara berterusan dan melibatkan pelbagai pihak berwajib baik dari latar belakang perubatan, kesihatan awam, sains dan agama. Advokasi yang dilakukan telah memberi maklumat yang diperlukan oleh masyarakat dan pada waktu yang sama, menyangkal maklumat salah yang disebarkan oleh pihak yang tidak bertanggungjawab. (Cabutan Kertas Kerja Hukum Vaksinasi Mesyuarat Fatwa Negeri Selangor 2021).

Kaedah kedua adalah dengan nasihat pengajaran yang baik untuk memberi keyakinan kepada masyarakat berkenaan keberkesanan dan keselamatan vaksin. Sebagai contoh, dalam usaha menunjukkan teladan di Malaysia bagi memberikan keyakinan kepada masyarakat; barisan kepimpinan negara termasuk Perdana Menteri dan beberapa orang menteri termasuk Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama) serta pegawai-pegawai kanan kerajaan seperti Ketua Pengarah Kesihatan telah menjalani proses vaksinasi dalam majlis terbuka. Perkara ini telah meningkatkan lagi kadar penerimaan masyarakat terhadap vaksin COVID-19. (<https://www.ikim.gov.my/index.php/2021/04/16/mendepani-keraguan-terhadap-vaksin.dicapai> 13/10/2022).

Kaedah ketiga ialah melalui *mujadalah* atau perbahasan dengan pihak yang menentang vaksin dengan mempengaruhi orang lain untuk turut sama menolak vaksin. Hal ini boleh dilakukan dengan menampilkan pakar dan tokoh agama dan perubatan untuk menjawab persoalan yang menimbulkan keraguan. Perkara ini wajar berlangsung berlandaskan fakta dan bukan emosi dan secara berakhlak sekalipun berbeza pandangan. Usaha seumpama ini memperlihatkan gandingan institusi agama dan perubatan yang mewujudkan sinergi dua perspektif iaitu agama dan perubatan dalam usaha membantu kejayaan Program Imunisasi COVID-19 Kebangsaan di Malaysia selain sabitan hukum dan fatwa.

5. Ketetapan Pengurusan Jenazah Pesakit COVID-19

Mesyuarat Khas Jawatankuasa Muzakarah MKI Kali Ke-10 yang bersidang pada 3 Disember 2020, telah mengambil ketetapan bahawa perkara berkaitan pengurusan jenazah adalah merujuk keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI kali ke-107 yang bersidang pada 10-11 Februari 2015 mengenai hukum Pengurusan Jenazah Orang Islam yang Disyaki atau Disahkan Dijangkiti Virus Ebola (Ebola Virus Disease: EVD) di Malaysia. Kelonggaran diberikan sekiranya kemungkinan

wujud kemudaratan kepada nyawa manusia yang menguruskan jenazah. Jenazah boleh diuruskan melalui prosedur tayammum di atas permukaan beg jenazah atau pembalut plastik yang membalut jenazah tersebut. Kedua perkara tersebut turut tertakluk kepada pertimbangan pihak berkuasa agama di setiap negeri. Sebagai contoh, fatwa Negeri Selangor (Warta Kerajaan Negeri Selangor, Jilid 74, No. 19, Sel. P.U. 19, Fatwa Seksyen 47, subseksyen 48 (6), 26 Ogos 2021) mewartakan perihal tersebut dan antara lain memperincikan seperti berikut:

- a. Hukum asal pengurusan jenazah orang Islam termasuk jenazah pesakit COVID-19 hendaklah diurus dengan sempurna melalui kaedah pengurusan jenazah dengan dimandikan, dikafankan, disembahyangkan dan dikebumikan dalam tempoh masa seminimum mungkin mengikut Prosedur Operasi Standard (SOP) yang telah ditetapkan.
- b. Jika terdapat kemungkinan yang tinggi bahawa pengurusan jenazah itu berisiko dijangkiti dengan penggunaan air, maka hendaklah digantikan dengan tayammum pada anggota badan jenazah dengan mengambil kira Prosedur Operasi Standard (SOP) yang telah ditetapkan.
- c. Walau bagaimanapun, jika terdapat halangan atau dibimbangi pengurusan jenazah itu boleh membawa kepada penyebaran penyakit, maka gugur kewajipan memandikan atau melakukan tayammum ke atas jenazah dan memadai dengan jenazah itu dikafankan, disembahyangkan dan dikebumikan.
- d. Pihak hospital dan pihak berkuasa agama perlu menyediakan tenaga kerja, segala kelengkapan dan keperluan yang mencukupi dalam pengurusan jenazah COVID-19.

Perbincangan ini memperlihatkan responsif pantas Institusi Fatwa Negeri dan pihak Berkuasa Agama Negeri sentiasa siap siaga dalam merencami setiap perubahan penularan kes COVID-19 dan fasa perintah kawalan pergerakan bagi memastikan masyarakat Muslim mendapat maklumat terkini dan pantas dalam memahami perubahan peribadatan di masjid dan surau. Ia memperlihatkan keprihatinan pihak berkuasa agama sentiasa cakna dan peka dengan perubahan situasi masyarakat Muslim yang bukan sahaja memerlukan maklumat yang tepat bahkan menenangkan situasi setiap komuniti khususnya Pengerusi dan Ahli Jawatankuasa Masjid dan Surau setiap negeri yang awalnya kebingungan dengan perubahan mendadak aktiviti dan amalan ibadat di masjid dan surau. Ketepatan maklumat dan penyebaran pantas berkaitan perubahan amalan ibadat harian di masjid dan surau ini amat penting menjaga keyakinan masyarakat Muslim terhadap kewibawaan institusi agama di Malaysia. Sekali gus mendidik masyarakat Muslim berdisiplin dengan mematuhi setiap peraturan yang dikeluarkan dan sentiasa menjaga kebersihan yang amat dituntut oleh ajaran Islam dan aspek kerohanian setiap komuniti Muslim terus terpelihara dan sekali gus memenuhi tuntutan Maqasid Syariah.

PENUTUP

Pengalaman Institusi Fatwa dalam menetapkan sesuatu keputusan hukum dan fatwa berkaitan perubahan pengamalan peribadatan masyarakat Muslim berdepan COVID-19 merupakan pengalaman berharga yang memperlihatkan kewibawaan institusi fatwa menangani situasi pandemik dengan baik dan menepati kaedah Fiqhiyyah. Perbincangan turut memperlihatkan bahawa institusi fatwa adalah sebuah institusi yang sentiasa bersedia dan amat signifikan dalam menyelesaikan persoalan hukum yang berlaku dalam kalangan masyarakat Muslim sewaktu negara berdepan saat genting akibat penularan wabak COVID-19 yang telah mengubah landskap dan gaya hidup setiap individu termasuk perkara ibadat. Demi mencapai kepentingan awam dan nasional, Mufti dan ahli jawatankuasa yang terlibat, memainkan peranan dan tanggungjawab yang serius dalam membincangkan dan mengeluarkan fatwa yang tidak pernah diputuskan sebelum ini di Malaysia. Pada peringkat awal penetapan hukum dan fatwa akibat COVID-19, telah menimbulkan pelbagai reaksi dan respons khususnya ketika tempoh fasa Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) yang mengubah aktiviti harian tersekat dan tidak terkecuali aktiviti keagamaan. Namun, tindakan pantas institusi fatwa memberikan

maklumat hukum mendorong masyarakat Muslim mulai terbuka dan berlapang dada menerima perubahan dalam aktiviti peribadatan di masjid dan surau. Senario ini membuktikan bahawa fatwa signifikan dalam bertindak balas memutuskan persoalan hukum yang baru kepada masyarakat Muslim yang berdepan dengan virus COVID-19 dan meletakkan negara seolahnya berada dalam ‘darurat’ akibat penularan wabak COVID-19.

RUJUKAN

- Akta Pentadbiran Undang-Undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1993 [Akta 505].Berita Harian, 16 Mac 2020.
- Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 [Enakmen 1 Tahun 2003]
- Faust, H. S., Bensimon, C. M., & Upshur, R. E. (2009). “The role of faith-based organizations in the ethical aspects of pandemic flu planning-lessons learned from the Toronto SARS experience”. *Public Health Ethics*, Vol. 2 Issue 1: 105-112.
- <https://www.ikim.gov.my/index.php/2021/04/16/mendepani-keraguan-terhadap-vaksin.dicapai-13/10/2022>.
- Harian Metro, 16 April 2020.
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Badhl al-Mā‘ūn fī Faḍl al-Tā‘ūn*. Dār al-‘Āsimh, 1991.Jabatan Mufti Negeri Kedah, *Irsyad Al-Fatwa*. 27 Januari 2020.
- Jabatan Mufti Negeri Selangor, Taudhih al-Ahkam Mufti Selangor. 500-9 (43). Jawatankuasa Perunding Hukum Syara’ (Fatwa) Negeri Selangor Bil 5/2001. Kertas Kerja Hukum Vaksinisasi Mesyuarat Fatwa Negeri Selangor 2021.
- Kertas Keputusan Muzakarah Khas Pelaksanaan Ibadah Orang Islam Impak COVID-19 dalam Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Selangor 2020.
- Mazni Abdul Wahab, “Pewartaan Fatwa Menurut Enakmen Pentadbiran Perundangan Islam Selangor 1989 dan Penguatkuasaanya”, *Jurnal Syariah*. Jilid 12, No. 2:123-147. (2004). Malaysiakini, 17 April 2020.
- Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Selangor Kali Ke-6/2019.
- Muhammad Nazir Alias, Mohd Al Adib Samuri, Ahmad Irdha Mokhtar, Nik Abdul Rahim Nik Abdul Ghani, Mohd Sham Kamis and Nursyahidah Alias (2021). “A Review of *Maslahah Mursalah* and *Maqasid Shariah* as Methods of Determining Islamic Legal Ruling,” *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education*. Perlembagaan Persekutuan.
- Peraturan Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI) 2013.
- Resolusi Muzakarah Khas Jawatankuasa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia(MKI) 2020.
- Warta Kerajaan Negeri Selangor, Jilid 74, No. 19, Sel. P.U. 19, Fatwa Seksyen 47, subseksyen 48 (6), 26 Ogos 2021.
- Warta Kerajaan Negeri Selangor, Jilid 35, No. 35, Sel. P.U. 23, Fatwa Seksyen 47, subseksyen 48 (6), 1 September 2022.

Digital Mushaf Qira'ah Imam Abu Jaafar: Kajian Penggunaan Tanda Baca

Dr. Ahmad Baha' Bin Mokhtar¹, Ak Muhd Hazim Bin Pg Haji Muhd Japar²

¹²Fakulti Usuluddin, Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA)

¹baha.mokhtar@unissa.edu.bn

ABSTRAK

Yazid bin al-Qa'qa' al-Makhzumi al-Madani atau dikenali dengan panggilan Abu Jaafar adalah merupakan imam qiraat yang ke lapan mengikut urutan qiraat sepuluh yang mutawatir. Qira'ah Abu Jaafar adalah antara qiraat yang tidak lagi dibaca secara rasmi. Bagi menghidupkan kembali pembacaan qiraat ini, telah wujud pihak-pihak yang menerbitkan mushaf qiraat ini secara digital. Antara usaha gigih dalam bidang ini, adalah usaha percetakan Mushaf al-Malik Fahd di Arab Saudi dan Al-Silsilah Al-Furatiyyah di laman sesawang. Usaha seumpama ini amat dihargai dan perlu diberi perhatian supaya qiraat mutawatirah tidak pupus dan terus dipelajari walaupun sudah tidak ada negara Islam yang menjadikannya sebagai bacaan rasmi. Fokus utama kajian ini adalah untuk mengkaji naskhah-naskhah digital mushaf qiraat Abu Jaafar dari sudut ejaan lafaz (rasm) dan tanda-tanda baca (dhabt) di dalam al-Quran yang diguna pakai dalam mushaf tersebut. Maka tujuan kajian ini adalah untuk memberikan gambaran tentang kaedah penulisan mushaf qiraat ini sama ada kepada mereka yang berkecimpung dalam bidang qiraat atau mereka yang ingin mengkajinya. Metode kajian ini berbentuk deskriptif kualitatif yang berdasarkan analisis dokumen dan perbandingan. Antara dapatan kajian menunjukkan bahawa mushaf digital qiraat Abu Jaafar menggunakan ejaan Rasm 'Uthmani yang sama dengan mushaf-mushaf Rasm 'Uthmani. Namun begitu, pada sudut tanda baca (dhabt), terdapat perbezaan yang besar antara mushaf qiraat Abu Jaafar dengan mushaf Riwayat Hafs yang biasa digunakan di Nusantara.

Kata Kunci: *naskhah-naskhah digital; mushaf; qiraat abu jaafar*

PENGENALAN

Terdapat keunikan Mushaf-Mushaf Al-Silsilah Al-Furatiyyah berbanding mushaf-mushaf lain. Mushaf-Mushaf Al-Silsilah Al-Furatiyyah adalah mushaf-mushaf qiraat sepuluh serta perawi-perawinya yang ditulis secara berasingan. Keunikan Mushaf tersebut tertumpu pada kreativiti tanda-tanda baca dan isyarat yang digunakan. Terdapat banyak perbezaan dari sudut tanda baca antara mushaf-mushaf tersebut kerana setiap mushaf ditulis mengikut qiraat yang berbeza. Maka kajian ini akan tumpu pada tiga mushaf iaitu Mushaf Qiraat Abu Jaafar serta mushaf-mushaf perawinya iaitu Mushaf Riwayat Ibnu Wardan dan Mushaf Riwayat Ibnu Jammaz. Kajian ini dibuat untuk meneliti perbezaan tanda yang terdapat di dalam tiga mushaf tersebut.

Penulisan mushaf biasanya adalah mengikut riwayat-riwayat tertentu. Maka penggunaan tanda baca juga adalah mengikut riwayat tersebut. Timbulnya ilmu Dhabt adalah untuk dijadikan sebagai panduan kepada pembaca al-Quran. Tujuannya supaya pembaca tidak tersalah dalam membaca lafaz-lafaz al-Quran. Oleh yang demikian tanda baca yang digunakan di dalam riwayat Ibnu Wardan mungkin berbeza dengan riwayat Ibnu Jammaz. Adapun Mushaf Qiraat Abu Jaafar ia merangkumi kedua bacaan riwayat Ibnu Wardan dan riwayat Ibnu Jammaz. Terdapat banyak persamaan penggunaan tanda baca pada tiga mushaf tersebut. Biasanya perbezaan penggunaan tanda baca berlaku apabila terdapat perbezaan cara membaca pada suatu perkataan. Di akhir tiga mushaf tersebut juga dijelaskan tatacara penggunaan tanda-tanda yang terkandung di dalamnya. Pengetahuan tentang perbezaan penggunaan tanda-tanda pada mushaf-mushaf ini perlu diketengahkan kepada

masyarakat kerana terdapat pembaca yang tidak mengetahuinya akan menganggap bahawa Mushaf Qiraat Abu Jaafar dan mushaf-mushaf perawinya adalah salah kerana berbeza dengan Mushaf Riwayat Hafs yang biasa dibaca oleh masyarakat.

Kajian ini hanya tertumpu kepada naskhah-naskhah digital mushaf-mushaf al-Silsilah al-Furatiyyah dengan qiraat Abu Jaafar dan perawinya yang dikeluarkan pada tahun 2022 Masihi.

Tujuan dari kajian ini adalah sebagai berikut:

1. Memperkenalkan qiraat Abu Jaafar kepada masyarakat.
2. Mendedahkan mushaf digital qiraat Abu Jaafar khususnya kepada penuntut yg menceburi bidang ilmu qiraat dan juga memberikan petunjuk kepada beberapa penyelidikan lanjutan yang boleh dijalankan pada masa akan datang.
3. Membandingkan mushaf-mushaf al-Silsilah al-Furatiyyah Qiraat Abu Jaafar terutama Mushaf Riwayat Ibnu Wardan Dan Mushaf Riwayat Ibnu Jammaz dari sudut penulisan lafaz (rasm) dan tanda baca (dhabt) di dalam mushaf-mushaf tersebut.

KAJIAN LEPAS

Terdapat beberapa kajian terhadap mushaf-mushaf lama yang dikaji dari sudut ilmu dhabt dan rasm. Antara kajian-kajian yang dirujuk ialah *Perbezaan Di Antara Mushaf-Mushaf Al-Quran: Sorotan Terhadap Aspek Ilmu Dhabt Al-Quran* karangan Abd Muhaimin Ahmad (2021), Universiti Sains Islam Malaysia; kajian tersebut membuat perbandingan dari sudut tanda baca atau dhabt antara mushaf-mushaf yang dicetak dengan riwayat Qalun, Warsy dan Hafs, dan juga kajian yang dirujuk ialah *Telaah Qiraat Dan Rasm Pada Mushaf Al-Quran Kuno Bonjol Dan Payakumbuh* karangan Jonni Syatri (2015), Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, Jakarta; kajian tersebut dibuat berdasarkan penggunaan qiraat dan rasm terhadap lima naskhah mushaf lama Indonesia dan salah satu mushaf yang dikaji adalah dengan riwayat Qalun dari qiraat Nafi' manakala mushaf lainnya adalah dengan riwayat Hafs dari qiraat 'Asim. Maka dari dua kajian ini pengkaji dapat melihat dari sisi manakah yang dititik beratkan dalam kajian-kajian tersebut dari sudut ilmu dhabt dan juga rasm. Kemudian terdapat juga kajian mengenai qiraat yang hanya dibaca oleh Imam Abu Jaafar dan tidak dibaca oleh imam-imam qiraat lain iaitu *Al-Kalimat Allati Infarada Biha Al-Imam Abu Jaafar Min Baina Al-Qurra Al-'Asyar Min Thariq Al-Durrah Jam'an Wa Taujih* karangan Dr. Khalid Abdullah (1439/2018), University of The Holy Quran And Taseel Of Science; yang mana dalam kajian tersebut bacaan-bacaan Abu Jaafar yang tidak dibaca oleh imam-imam qiraat lain dikumpulkan dan dijelaskan juga taujihnya. Dan dirujuk juga kitab *Itba' Al-Atsar fi Qiraati Abi Jaafar* karangan Dr. Taufiq Ibrahim Dhamrah (1436/2015), Department of the National Library, Jordan; dalam kitabnya beliau senaraikan kesemua bacaan-bacaan Abu Jaafar di dalam al-Quran dan kemudian ditulis lafaz bacaan tersebut mengikut cara bacaan Abu Jaafar. Dr. Taufiq Dhamrah juga merupakan salah seorang penyemak Mushaf-Mushaf Al-Silsilah Al-Furatiyyah yang akan dikaji.

METODOLOGI

Kajian ini menerapkan metode penyelidikan diskriptif kualitatif yang bermaksud pengesahan data dan maklumat yang diperoleh adalah hasil daripada rujukan pakar dan juga kajian lepas. Setelah itu data dan maklumat yang diperoleh dianalisis dan menghubungkan kait antara maklumat tersebut dan terhadap satu tumpuan kajian iaitu naskhah-naskhah mushaf digital dan kemudian dibuat perbandingan terhadapnya mengikut pada tema khusus berdasarkan ilmu dhabt dan rasm, dan hasil dapatan kajian dikumpul dan kemudian dikemukakan secara diskriptif.

DAPATAN KAJIAN

Kajian ini mendapati bahawa terdapat beberapa perbezaan antara bacaan riwayat Ibnu Wardan dan riwayat Ibnu Jammaz. Maka dari itu peletakan tanda-tanda baca di dalam Mushaf Riwayat Ibnu wardan dan Mushaf Riwayat Ibnu Jammaz juga terlihat jelas perbezaannya. Manakala Mushaf Qiraat Abu Jaafar pula merangkumi dua bacaan dari dua riwayat tersebut. Mushaf-mushaf yang dikaji adalah

Mushaf-mushaf al-Silsilah al-Furatiyyah yang dibuat dalam bentuk digital iaitu dalam format PDF (Portable Document Format) yang boleh dimuat turun melalui internet. Tanda-tanda baca yang dibuat di dalam mushaf-mushaf tersebut khususnya pada tanda harakat ataupun baris pada huruf adalah berlainan di antara satu sama lain kerana setiap mushaf ditulis mengikut kepada bacaan imam qiraat sepuluh dan setiap perawi-perawi dari imam qiraat sepuluh tersebut juga mempunyai mushaf-mushafnya tersendiri. Tanda-tanda baca yang dibuat di dalam mushaf-mushaf tersebut adalah sangat unik dan mudah untuk difahami. Walaupun tanda-tanda baca yang terdapat di dalam mushaf-mushaf tersebut berbeza-beza akan tetapi dari sudut metod penulisan lafaz (rasm) pula masih mengikut kaedah penulisan Mushaf Uthmani.

Pengenalan Naskhah-naskhah Digital Mushaf Qira'ah Imam Abu Jaafar

Mushaf digital yang dimaksudkan disini adalah mushaf-mushaf al-Silsilah Al-Furatiyyah. Mushaf-mushaf ini adalah dalam bentuk format PDF (Portable Document Format) yang dilengkapi dengan “bookmark link” pada setiap surah dan juzuk bagi kemudahan pengguna. Mushaf digital tersebut baru dikeluarkan pada tahun ini 2022 masihi bersamaan dengan 1443 hijriyah. Mushaf-mushaf al-Silsilah al-Furatiyyah yang ditumpukan di dalam kajian ini adalah mushaf dengan qiraat Abu Jaafar, riwayat Ibnu Wardan dan riwayat Ibnu Jammaz. Mushaf Qiraat Abu Jaafar (Yazid bin al-Qa'qa' al-Makhzumi al-Madani) adalah mushaf yang ditulis dan ditanda mengikut apa yang diriwayatkan oleh perawinya Isa bin Wardan dan juga bacaan yang berbeza dengan riwayatnya iaitu riwayat Sulaiman bin Jammaz yang ditulis di tepi/bahu sebelah kanan muka surat di dalam mushaf tersebut yang mana dia juga adalah perawi dari qiraat Imam Abu Jaafar dari Thariq al-Durrah. Manakala penulisan dan peletakan tanda dalam Mushaf Riwayat Ibnu Wardan hanya menumpukan pada riwayatnya sahaja tanpa melibatkan riwayat Ibnu Jammaz. Begitu juga dengan penulisan dan peletakan tanda dalam Mushaf Riwayat Ibnu Jammaz yang hanya tumpu pada bacaannya sahaja tanpa melibatkan riwayat Ibnu Wardan. Manakala metod penulisan lafaz atau perkataan dalam mushaf-mushaf tersebut masih mengikut Rasm Uthmani iaitu dengan riwayat Hafz yang disepakati oleh ulama-ulama rasm. Pada bilangan ayat-ayat al-Quran di dalam mushaf-mushaf tersebut mengikut bilangan al-Kufi iaitu sebanyak 6236 ayat. Adapun bilangan ayat al-Quran bagi qiraat Imam Abu Jaafar adalah mengikut bilangan al-Madani al-Awwal iaitu sebanyak 6217 ayat.¹

Metode Bacaan Imam Abu Jaafar²

- 1) Membaca basmalah antara dua surah kecuali antara surah al-Anfal dan at-Taubah.
- 2) Pada kalimah (مَلِكٍ) di dalam surah al-Fatihah, Abu Jaafar akan menghazafkan alif dan dibaca (مَلِك).
- 3) Membaca dengan silah pada semua mim jama' ketika wasol iaitu pada kalimah (هَمْزُهُمْ/كَمْزُهُمْ). Contoh: (عَلَيْكُمْ) dibaca (عَلَيْكُمْ).
- 4) Pada hukum Mad Muttasil, Abu Jaafar akan membaca dengan 4 harakat.
- 5) Pada hukum Mad Munfasil, Mad Lin dan Mad Badal, Abu Jaafar akan membaca dengan 2 harakat.
- 6) Jika dalam satu kalimah terdapat 2 huruf Hamzah Qata' (ء), sama ada kedua-dua huruf hamzah tersebut sama baris ataupun tidak, seperti (عَلَيْكُمْ تَهُمْ), (أَيُّهَا), maka Abu Jaafar akan membaca dengan idkhal pada huruf hamzah pertama dan tashil (meringankan bacaan) pada huruf hamzah kedua.
- 7) Apabila bertemu 2 huruf hamzah di dalam satu kalimah:

1 Al-Silsilah al-Furatiyyah li Mashahifi al-Qiraati al-Quraniyyah min Thariqi al-Durrah wa al-Syatibiyah, Qiraati Abi Jaafar al-Madani bi Riwayati Ibn Wardan wa Bilhasiyati Ibn Jammaz. (1443H/2022M). hal.615.

2 Manhaj Qiraat 10 Beserta Dalil Matan Imam As-Syatibi Dan Matan Ad-Durrah. Haji Mohd Nazri bin Abdullah. (2010M). Pustaka Salam Sdn. Bhd., Kuala Lumpur, Malaysia. hal.180-192.

- a) 2 hamzah yang sama baris (جَاءَ أَحَدُكُمْ / هُوَ لِأَيِّكُمْ / أَوْلِيَاءُ أُولَئِكَ), maka Abu Jaafar akan membaca dengan tashil pada huruf hamzah yang kedua.
- b) 2 hamzah yang berbeza baris:
- Hamzah pertama berbaris atas dan hamzah kedua berbaris bawah (تَقَىٰ إِلَىٰ), maka Abu Jaafar akan membaca dengan tashil pada huruf hamzah yang kedua (تَقَىٰ إِلَىٰ).
 - Hamzah pertama berbaris atas dan hamzah kedua berbaris depan (جَاءَ أُمَّةٌ), maka Abu Jaafar akan membaca dengan tashil pada huruf hamzah yang kedua (جَاءَ أُمَّةٌ).
 - Hamzah pertama berbaris depan dan hamzah kedua berbaris atas (السُّفَهَاءُ أَلَا), maka Abu Jaafar akan membaca dengan ibdal (mengganti) pada huruf hamzah yang kedua dengan wau (و) menjadi (السُّفَهَاءُ وَلَا).
 - Hamzah pertama berbaris bawah dan hamzah kedua berbaris atas (السَّمَاءُ أَوَانَتْنَا), maka Abu Jaafar juga akan membaca dengan ibdal pada huruf hamzah yang kedua dengan ya (ي) menjadi (السَّمَاءُ يَوَانَتْنَا).
 - Hamzah pertama berbaris depan dan hamzah kedua berbaris bawah (يَشَاءُ إِلَىٰ), maka Abu Jaafar akan membaca dengan dua wajah: iaitu:
 - Tashil hamzah kedua (يَشَاءُ إِلَىٰ).
 - Ibdal hamzah kedua dengan huruf wau (يَشَاءُ وَلَىٰ).
- 8) Pada bab hamzah mufrad (ء), Abu Jaafar akan mengibdkalkan huruf hamzah sama ada hamzah yang terletak atas wazan fe'el (فعل).
- Contoh: wazan fa (ف) fe'el seperti (يَوْمُونَ) dibaca (يَوْمُونَ) dan wazan 'ain (ع) fe'el seperti (البَّاسُ) dibaca (البَّاسُ) dan wazan lam (ل) fe'el seperti (أَفْرَأ) dibaca (أَفْرَأ).
- 9) Riwayat Ibnu Wardan akan menaqalkan atau memindahkan (baris) huruf hamzah pada kalimah (الَّذِينَ) dan dibaca (الَّذِينَ) pada seluruh tempat di dalam al-Quran termasuk (ءَالَّذِينَ) dibaca (ءَالَّذِينَ) di dalam surah Yunus.
- 10) Abu Jaafar akan mengidghamkan huruf ta pada huruf zal seperti dalam kalimah (ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ) dibaca (ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ) atau pada (لَئِن اتَّخَذْتِ) dibaca (لَئِن اتَّخَذْتِ).
- 11) Dalam bab nun sakinah dan tanwin, Abu Jaafar akan membaca dengan ikhfa' hakiki apabila nun sakinah atau tanwin bertemu dengan huruf kha (خ) atau huruf ghain (غ) seperti pada (قَوْلًا غَيْرٍ) atau (مِنْ خُطْبَةٍ - مِنْ خُطْبَةٍ) / (فِرَادَةَ حَسِينٍ) (tarkib tanwin apabila bertemu kha' dan ghain) / kecuali pada tiga tempat ini dibaca dengan izhar halqi iaitu: (فَسَيُنْغِضُونَ) dalam surah al-Isra', (يَكُنْ غَنِيًّا) dalam surah an-Nisa' dan (وَالْمُنْحِقَةَ) dalam surah al-Maidah.
- 12) Abu Jaafar akan menghidupkan (membariskan) huruf ya idafah (ي) yang sukun apabila bertemu dengan huruf hamzah sama ada:
- Hamzah tersebut berbaris atas: (إِنِّي أَعْلَمُ) dibaca (إِنِّي أَعْلَمُ)
 - Hamzah tersebut berbaris bawah: (بِنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ) dibaca (بِنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ)
 - Hamzah tersebut berbaris depan: (إِنِّي أُعِيدُهَا) dibaca (إِنِّي أُعِيدُهَا)
- 13) Pada semua huruf hijaiyah pada setiap awal surah seperti (الم), (الر), (حم), (كهيعص) dan lain-lain lagi yang terdapat di dalam al-Quran, Abu Jaafar akan membaca dengan saktah atau berhenti seketika dan diletakkan dengan tanda sin kecil (◌) di atas setiap huruf tersebut di dalam mushaf qiraatnya.
- 14) Abu Jaafar akan mensukunkan atau mematikan huruf ha (هـ) pada setiap kalimah (هو) atau (هي) apabila kalimah tersebut didahului oleh huruf lam (ل) atau wau (و) atau fa (ف), contoh:
- Huruf lam (ل): (لَهُوَ) dibaca (لَهُوَ), (لَهُي) dibaca (لَهُي)
 - Huruf wau (و): (وَهُوَ) dibaca (وَهُوَ), (وَهُي) dibaca (وَهُي)
 - Huruf fa (ف): (فَهُوَ) dibaca (فَهُوَ), (فَهُي) dibaca (فَهُي)
- Kalimah-kalimah yang perlu diberi perhatian ketika mempelajari dan membaca qiraat Abu Jaafar:
- (يُؤَيِّدُ) dibaca (يُؤَيِّدُ) [Ali 'Imran: 13] (Ibnu Jammaz sahaja yang membacanya di dalam surah ini).

2. Semua kalimat di bawah ini Abu Jaafar akan membaca dengan ibdal.
3. Sekiranya huruf hamzah berbaris atas dan huruf sebelumnya berbaris depan, maka hamzah berbaris atas tersebut diibdal atau diganti menjadi huruf wau, contoh:
 - a) (يُؤَيِّدُ) dibaca (يُؤَيِّدُ) (seluruh al-Quran kecuali pada surah Ali 'Imran ayat 13)
 - b) (يُؤَلِّفُ) dibaca (يُؤَلِّفُ) (seluruh al-Quran)
 - c) (مُؤَجَّلًا) dibaca (مُؤَجَّلًا) (seluruh al-Quran)
 - d) (مُؤَدِّدٌ) dibaca (مُؤَدِّدٌ) (seluruh al-Quran)
4. Sekiranya huruf hamzah berbaris atas dan huruf sebelumnya berbaris bawah, maka hamzah berbaris atas tersebut diibdal atau diganti menjadi huruf ya, contoh:
 - a) (فَرِي) dibaca (فَرِي) (di dalam surah al-A'raf dan al-Insyiqaq)
 - b) (اسْتَهْزِي) dibaca (اسْتَهْزِي) (di dalam surah al-An'am, ar-Ra'du dan al-Anbiya)
 - c) (نَاشِئَةً) dibaca (نَاشِئَةً) (di dalam surah al-Muzammil)
 - d) (لَنْبُوئِيَّهُمْ) dibaca (لَنْبُوئِيَّهُمْ) (di dalam surah an-Nahl dan al-Ankabut)
 - e) (لَنْطَبِيْنَ) dibaca (لَنْطَبِيْنَ) (di dalam surah an-Nisa')
 - f) (شَائِنَكَ) dibaca (شَائِنَكَ) (di dalam surah al-Kauthar)
 - g) (خَاسِيًا) dibaca (خَاسِيًا) (di dalam surah al-Mulk)
5. Begitu juga pada kalimat-kalimah berikut yang terdapat di dalam al-Quran:
 - a) (الْخَاطِئَةُ) sama ada (ال) ataupun tidak (خَاطِئَةٌ) dibaca (خَاطِئَةٌ, الْخَاطِئَةُ)
 - b) (مُلَيْثٌ) dibaca (مُلَيْثٌ)
 - c) (مِئَةٍ) atau (مِئَتَيْنِ) dibaca (مِئَةٍ) atau (مِئَتَيْنِ)
 - d) (فَيْئَةٍ) atau (فَيْئَانِ) atau (فَيْئَتَيْنِ) dibaca (فَيْئَةٍ) atau (فَيْئَانِ) atau (فَيْئَتَيْنِ)
6. Kalimah di bawah ini, Abu Jaafar membaca dengan menghazaf (buang) huruf hamzah di seluruh al-Quran:
 - a) Pada kalimah (مُسْتَهْزِئُونَ) dibaca (مُسْتَهْزِئُونَ) dan kalimah yang seumpama dengannya seperti (مُتَكَبِّرُونَ) dibaca (مُتَكَبِّرُونَ), (الصَّابِرُونَ) dibaca (الصَّابِرُونَ).
 - b) Pada kalimah ini juga di hazaf (dibuang) hamzahnya iaitu (يَطْوُونَ) dibaca (يَطْوُونَ) (يَطْوُوهُمْ, تَطْوُوهُمْ) dibaca (يَطْوُوهُمْ, تَطْوُوهُمْ), (مُتَكَبِّرًا) dibaca (مُتَكَبِّرًا).
 - c) Pada kalimah ini juga di hazaf (dibuang) hamzahnya iaitu (الْخَاطِئِينَ) dibaca (الْخَاطِئِينَ), (خَاطِئِينَ), (الْمُسْتَهْزِئِينَ) dibaca (الْمُسْتَهْزِئِينَ), (مُتَكَبِّرِينَ) dibaca (مُتَكَبِّرِينَ), (الْمُسْتَهْزِئِينَ) dibaca (الْمُسْتَهْزِئِينَ).
7. Pada kalimah (جُرْءًا) yang terdapat pada surah al-Baqarah, al-Hijr dan al-Zukhruf dibaca dengan di hazafkan hamzah dan tasydid (جُرْءًا) huruf zai (ز) menjadi (جُرْءًا).
8. Pada kalimah (كَهَيِّئَةً) yang terdapat pada surah Ali-'Imran dan al-Maidah akan dibaca dengan idgham (كَهَيِّئَةً), begitu juga kalimah (النَّسِيءُ) pada surah at-Taubah dibaca (النَّسِيءُ).
9. Abu Jaafar akan mentashilkan (meringankan) kalimah-kalimah berikut yang terdapat pada seluruh al-Quran: (اللَّائِي), (هَأَانْتُمْ), (أَرَأَيْتَ), (إِسْرَائِيلَ) dan (كَائِنٌ), juga dibaca dengan mad (4 harakat) dan qasr (2 harakat) pada kalimah-kalimah tersebut.

Tanda Baca Qiraat Abu Jaafar di dalam Mushaf-mushaf Al-Silsilah Al-Furatiyyah

Asal penulisan dan peletakan tanda baca di dalam mushaf-mushaf al-Silsilah al-Furatiyyah adalah mengikut Mushaf Madinah edisi pertama dengan riwayat Hafsh. Oleh itu sebahagian tanda baca yang digunakan di dalam mushaf-mushaf ini adalah sama seperti yang terdapat di dalam Mushaf Madinah seperti tanda baris dua atau tanwin (ؓ - و - ه), tanda mim kecil atau iqlab (مِنْ بَعْدِ), tanda bulat (وَاللَّهِ), tanda bujur meninggi (لِكَيْ), tanda sambung atau wasol seperti kepala huruf sad (وَاللَّهِ), tanda sukun iaitu kepala huruf kha tanpa titik (فَهَلْهُمْ), tanda titik tumpat (هَا عَجْمِي), tanda huruf kecil seperti alif kecil (ا) wau kecil (و) ya kecil (ي) dan nun kecil (نِجِي), tanda saktah iaitu huruf sin kecil (وَقِيلَ مَنْ) dan sin kecil yang terletak di atas dan bawah shad (بَصِطَةٌ - بَصِطَةٌ - بَصِطَةٌ), tanda mad panjang (مَجْرُئَهَا) dan tanda titik besar (اِ / اِ) pada imalah3

3 Imalah ialah memiringkan atau membengkokkan seperti mengubah bacaan "RO" menjadi "RE" (re

dan isymam⁴ (سَامًا). Dalam mushaf-mushaf al-Silsilah al-Furatiyyah juga terdapat beberapa tambahan tanda baca mahupun pertukaran tanda yang pada asalnya tidak dibuat di dalam Mushaf Madinah. Tambahan pada tanda baca dan pertukaran tanda baca yang dibuat di dalam mushaf-mushaf ini adalah berdasarkan bentuk bacaan qiraat yang berbeza-beza seperti di dalam Mushaf Qiraat Abu Jaafar tidak diletakkan tanda titik besar bagi tanda bacaan imalah dan isymam kerana Abu Jaafar tidak membaca dengannya. Maka kajian ini, pengkaji hanya akan menumpukan pada tanda baca yang tidak terdapat di dalam Mushaf Madinah seperti yang dinyatakan di atas. Tanda-tanda baca yang digunakan di dalam Mushaf Qiraat Abu Jaafar adalah seperti berikut:

TANDA	CONTOH	PENERANGAN
س		<p>Tanda Saktah (Menghentikan bacaan seketika tanpa menukar nafas) pada bacaan Huruf Hijaiyah yang terdapat di awal surah.</p> <p>Tanda dibaca dengan silah pada mim jama' (هم/هم/كم/ثم) iaitu dibaca dengan menghubungkan mim sukun dengan wau dengan kadar 2 harakat.</p>
و		<p>Tanda Tashil (meringankan) hamzah kedua dalam 1 kalimah dan 2 kalimah.</p> <p>(Dalam Musahaf al-Silsilah al-Furatiyyah huruf hamzah kedua yang ditashil bacaannya diganti menjadi titik besar berwarna merah)</p>
و		<p>Tanda Ibdal (mengganti) hamzah menjadi huruf wau.</p>

dilafazkan seperti menyebut perkataan *rehat*).

⁴ Isymam di sini bermaksud mencampurkan dammah pada sukun dengan memoncongkan bibir atau mengangkat dua bibir (isyarat baris depan yang dibuat dengan bibir tetapi tidak menzahirkan bunyi bacaan baris depan tersebut).

ع بِالسُّوءِ أَلَا . النِّسَاءِ أَنْ

السَّمَاءِ آيَةً . النِّسَاءِ أَوْ

يُؤَيِّدُ . يُؤَاخِذُكُمْ . فليُؤَدِّ . تُؤَاخِذَنَا

فَتِيلاً أَنْظَرَ . مُتَشَبِّهٍ أَنْظَرُوا

يَنَابِتٍ لَا تَعْبُدُ الشَّيْطَانَ

يُرْدِنُ الرَّحْمَنُ بِيضٍ لَا تُغْنِي عَنِّي

وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ الَّتِي تَنْظَهُرُونَ

Tanda Ibdal hamzah kedua menjadi huruf ya.

Tanda ibdal hamzah baris atas menjadi huruf wau jika sebelumnya huruf berbaris depan.

Tanda tanwin berbaris depan pada iltiqa' sakinain⁵.

Tanda dibaca dengan huruf ha apabila menghentikan bacaan.

Tanda dibaca dengan huruf ya sama ada menyambung ataupun menghentikan bacaan. Ketika menyambung bacaan, Abu Jaafar akan membaca ayat yang tertera dengan huruf ya berbaris atas selepas huruf nun baris bawah. Manakala ketika menghentikan bacaan, Abu Jaafar akan membacanya dengan nun baris bawah dengan kadar 2 harakat.

Tanda untuk isbat (menambah) huruf ya ketika menghentikan bacaan. Ketika menghentikan bacaan pada kalimah (الَّتِي), Abu Jaafar akan membacanya dengan tashil (meringankan) huruf hamzah baris

5 Iltiqa' Sakinain adalah pertemuan dua huruf bertanda sukun.

6 Surah Maryam: ayat 44.

7 Surah Yasin: ayat 23.

8 Surah al-Ahzab: ayat 4.

bawah dengan kadar 2 harakat.

فَإِنْ يَشَاءِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ ٩

Tanda ibdal hamzah menjadi huruf alif ketika menghentikan bacaan.

Tanda-tanda baca umum yang juga digunakan di dalam mushaf-mushaf al-Silsilah al-Furatiyyah yang terdapat selain di dalam Mushaf Qiraat Abu Jaafar, iaitu 10:

TANDA	CONTOH	PENERANGAN
○	التَّوْرَةَ • كَهَيْعِصَ • الدُّنْيَا	Huruf yang terdapat di bawahnya tanda tersebut maka harus dibaca dengan taqlil ¹¹ atau imalah sughra.
◐	وَهَلْ آتَيْكَ حَدِيثٌ مُوسَى	Huruf yang terdapat di bawahnya tanda tersebut maka ianya dibaca dengan fathah atau taqlil.
●	مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ	Tanda tersebut juga menandakan harus dibaca dengan raum ¹² pada ayat tersebut, selain tanda bagi imalah dan isymam.
●	تَأْمَنَّا • نَعُدُّوْا • يَخْصِمُونَ • يَا مُرْكُم	Tanda tersebut menandakan harus dibaca dengan ikhtilas ¹³ huruf tersebut.

Tanda-tanda yang diletakkan di beberapa ayat di dalam al-Quran al-Silsilah al-Furatiyyah mengikut sebahagian riwayat lain, seperti tanda khusus apabila menghentikan bacaan di perkataan tersebut:








9 Surah asy-Syu'ara': ayat 24.

10 Al-Silsilah al-Furatiyyah li Mashahifi al-Qiraati al-Quraniyyah min Thariqi al-Durrah wa al-Syatibiyah. (1443H/2022M). hal.609-610.

11 Taqlil di sini bermaksud antara bacaan fathah dan imalah. Contoh: bacaan alif fathah seperti "RO", bacaan imalah "RE" dan bacaan taqlil adalah antara bacaan fathah dan imalah seperti "RAE". Ibrahim Muhammad al-Jarami (2001), *Mu'jam 'Ulum al-Quran*, Beirut: Dar al-Qalam, h. 75.

















12 Raum di sini bermaksud membunyikan sebahagian huruf dan melemahkan suara huruf tersebut sehingga hanya didengari oleh orang-orang yang berhampiran sahaja. Contoh pada ayat "laa ta'manuna" pada bacaan huruf nun baris depan (nu) tersebut diperlahankan bacaannya. Ibrahim Muhammad al-Jarami (2001), *Mu'jam 'Ulum al-Quran*, Beirut: Dar al-Qalam, h. 327.

13 Ikhtilas di sini bermaksud mempercepat bacaan suatu huruf. Contoh pada ayat "laa ta'manuna" pada bacaan huruf nun baris depan (nu) tersebut bacaannya seperti dicepatkan. Ibrahim Muhammad al-Jarami (2001), *Mu'jam 'Ulum al-Quran*, Beirut: Dar al-Qalam, h. 15.

TANDA	CONTOH	PENERANGAN
		<p>Mengkasrahkan huruf yang terdapat di bawahnya tanda tersebut ketika menghentikan bacaan.</p> <p>Contoh seperti yang tertera pada asal huruf ha pada kalimat tersebut adalah dengan dhammah, dan apabila ada tanda tersebut di bawahnya maka ia dibaca dengan kasrah ketika hendak berhenti pada ayat tersebut iaitu berhenti dengan bacaan (qulubihim).</p> <p>Tanda untuk menghentikan bacaan dengan ya.</p>
		<p>Contoh seperti yang tertera: asal kalimat apabila hendak menghentikan bacaan pada lam tanwin adalah dengan lam sukun (min wal) dan apabila terdapat tanda huruf ya kecil di dalam bulatan setelah lam tanwin tersebut maka ia dibaca dengan lam baris bawah dengan kadar 2 harakat (min walii).</p>
		<p>Menghentikan bacaan dengan imalah pada huruf yang terdapat tanda tersebut di atasnya.</p>
		<p>Menghentikan bacaan dengan taqlil pada huruf yang terdapat tanda tersebut di atasnya.</p>
		<p>Menghentikan bacaan dengan imalah atau taqlil pada huruf yang terdapat tanda tersebut di atasnya.</p>
		<p>Apabila huruf ya fathah terdapat di atasnya tanda seperti yang tertera maka ya fathah tersebut menjadi</p>

huruf mad bagi hamzah ketika menghentikan bacaan.

Tanda-tanda selain dari tanda-tanda baca yang disebutkan di atas yang juga digunakan di dalam mushaf-mushaf al-Silsilah al-Furatiyyah:

TANDA	CONTOH	PENERANGAN
	 إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ	Tanda penghujung ayat berserta nombornya.
	 قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ	Tanda hizb.
	 كَلَّا لَا نُطِيعُ مَا نَسُوا وَآصَلُوا أَقْتَرَبَ	Tanda ayat sajdah.
	 أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يُكَادُ يَبِينُ	Tanda awal ayat mengikut selain bilangan al-Kufi.
	 طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْفَىٰ	Bulatan merah pada nombor bermaksud ayat sebelumnya bukan dikira sebagai satu ayat mengikut kepada selain bilangan al-Kufi.
	 سَلَّمَ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ	Tanda untuk melafazkan takbir di penghujung surah bermula surah ad-Dhuha hingga surah an-Nas, mengikut riwayat al-Bazzi.
	 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	Bulatan memanjang di luar basmalah menandakan untuk meninggalkan basmalah (tidak dibaca) ketika menyambung bacaan dari surah sebelumnya.
	 وَلَا يُحْزِنُكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ	Garisan yang terdapat bentuk panah di setiap panah di bawah ayat tertentu adalah sebagai tanda bahawa cara bacaan ayat tersebut hanya dibaca oleh seorang imam qiraat

sahaja dan tidak dibaca oleh imam-imam qiraat yang lain.

Garisan yang terdapat titik bulat di setiap hujung garisan yang diletakkan di bawah ayat tertentu adalah sebagai tanda bahawa cara bacaan ayat tersebut hanya dibaca oleh seorang perawi sahaja dan tidak dibaca oleh perawi-perawi yang lain.



Perbezaan Bacaan di dalam Mushaf Riwayat Ibn Wardan dan Mushaf Riwayat Ibn Jammaz

Terdapat beberapa perbezaan bacaan di beberapa ayat di dalam al-Quran antara riwayat Ibnu Wardan dan Ibnu Jammaz. Maka tanda baca yang digunakan pada setiap mushaf perawi-perawi tersebut juga berbeza. Perbezaan antara Mushaf Riwayat Ibnu Wardan dan Mushaf Riwayat Ibnu Jammaz pada bacaan dan tanda baca yang digunakan di dalam mushaf-mushaf tersebut adalah seperti berikut:

- 1) Pada surah al-Baqarah ayat 71, surah an-Nisa' ayat 18, surah al-Anfal ayat 66 dan surah Yusuf ayat 51 pada kalimah (أَلْسِنَ) Ibnu Wardan akan membacanya dengan naqal iaitu memindahkan baris huruf hamzah kepada huruf lam (أَلْسِنَ).
- 2) Pada surah al-Baqarah ayat 187 pada kalimah (قَالَسِنَ) Ibnu Wardan akan membacanya dengan naqal (قَالَسِنَ).
- 3) Pada surah Ali 'Imran ayat 13 pada kalimah (يُؤَيِّدِ) Ibnu Jammaz akan membacanya dengan ibdal iaitu menggantikan huruf hamzah menjadi huruf wau (يُؤَيِّدِ) (di dalam Mushaf Riwayat Ibnu Jammaz diletakkan titik besar di atas huruf wau lalu diletakkan baris atas di atas titik tersebut), dan pada ayat 91 pada kalimah (مَلَأَ) Ibnu Wardan akan membaca dengan naqal (مَلَأَ).
- 4) Pada surah an-Nisa' ayat 94 pada kalimah (مُؤْمِنًا) Ibnu Wardan akan membacanya dengan ibdal hamzah dan mim baris atas (مُؤْمِنًا) dan Ibnu Jammaz akan membacanya dengan ibdal hamzah sahaja (مُؤْمِنًا).
- 5) Pada surah al-A'raf ayat 58 pada kalimah (يَخْرُجُ) Ibnu Wardan pada wajah kedua akan membacanya dengan huruf ya baris depan, ra baris bawah dan jim baris atas (يُخْرِجُ), dan pada ayat 111 pada kalimah (أَرْجِهْ) Ibnu Wardan akan membacanya dengan huruf ha baris bawah (أَرْجِهْ) dan Ibnu Jammaz pula akan membacanya dengan ha baris bawah berserta silah (أَرْجِهْ).
- 6) Pada surah at-Taubah ayat 19 pada kalimah (سُقَاتِيهْ) dan (وَعَمْرَةَ) Ibnu Wardan pada wajah kedua akan membacanya dengan sin baris depan dan tanpa huruf ya (سُقَاتِيهْ), dan membaca dengan tanpa alif selepas mim fathah (وَعَمْرَةَ).
- 7) Pada surah Yunus ayat 51 dan ayat 91 pada kalimah (ءَالَسِنَ) Ibnu Wardan akan membacanya dengan naqal (ءَالَسِنَ).
- 8) Pada surah Hud ayat 116 pada kalimah (تَقِيَهْ) Ibnu Jammaz akan membacanya dengan mematkan huruf qaf dan ya tanpa tasydid atau sabdu (تَقِيَهْ).
- 9) Pada surah Yusuf ayat 37 pada kalimah (تُرَزَّاقِيَهْ) Ibnu Wardan hanya akan membacanya dengan ha baris bawah tanpa mad (تُرَزَّاقِيَهْ) dan Ibnu Jammaz pula akan membaca dengan mad silah qasirah (تُرَزَّاقِيَهْ).
- 10) Pada surah al-Isra' ayat 69 pada kalimah (فَتُنْفِرُكُمْ بِمَا) Ibnu Wardan dan Ibnu Jammaz akan membaca dengan huruf ta baris depan berserta silah mim jama' (فَتُنْفِرُكُمْ بِمَا), Ibnu Wardan Juga akan membacanya dengan huruf ta baris depan, huruf ghain baris atas dan huruf ra tasydid baris

- bawah berserta silah mim jama' (فَسَعَّرَ فَعَمُّ بِمَا) pada wajah kedua.
- 11) Pada surah Taha ayat 97 pada kalimah (أَنْخَرْتَهُ) Ibnu Wardan akan membacanya dengan nun baris atas, ha sukun dan ra baris depan (أَنْخَرْتَهُ) dan Ibnu Jammaz pula akan membacanya dengan nun baris depan, ha sukun dan ra baris bawah (أَنْخَرْتَهُ).
 - 12) Pada surah Taha ayat 133 pada kalimah (تَاتِيهِمْ) Ibnu Wardan akan membacanya dengan huruf ya serta tashil hamzah dan silah mim jama' (تَاتِيهِمْ) dan Ibnu Jammaz akan membacanya dengan ta serta tashil hamzah dan silah mim jama' (تَاتِيهِمْ).
 - 13) Pada surah an-Nur ayat 52 pada kalimah (وَيَتَّبِعُهُ) Ibnu Wardan akan membacanya dengan qaf baris bawah dan ha sukun (وَيَتَّبِعُهُ) dan Ibnu Jammaz akan membacanya dengan ha baris bawah berserta silah (وَيَتَّبِعُهُ).
 - 14) Pada surah asy-Syu'ara' ayat 36 pada kalimah (أَرْجَاهُ) Ibnu Wardan akan membacanya dengan ha baris bawah (أَرْجَاهُ) dan Ibnu Jammaz akan membacanya dengan silah (أَرْجَاهُ).
 - 15) Pada surah Yasin ayat 32 pada kalimah (أَلَمَّا) Ibnu Wardan akan membacanya tanpa tasydid atau sabdu pada huruf mim (أَلَمَّا).
 - 16) Pada surah az-Zumar ayat 7 pada kalimah (بِرِضَانِهِ) Ibnu Wardan akan membacanya dengan silah (بِرِضَانِهِ) dan Ibnu Jammaz akan membacanya dengan ha sukun (بِرِضَانِهِ), dan pada ayat 56 pada kalimah (بِحَسْرَتِي) Ibnu Wardan dan Ibnu Jammaz akan membacanya dengan ya baris atas setelah ta fathah (بِحَسْرَتِي) ketika menyambung bacaan, Ibnu Wardan juga pada wajah kedua akan membacanya dengan mad silah tawilah dan mematikan huruf ya (بِحَسْرَتِي) ketika menghentikan bacaan.
 - 17) Pada surah Ghafir ayat 15 pada kalimah (التَّلَاقِ) Ibnu Wardan akan membacanya dengan silah setelah huruf qaf kasrah (التَّلَاقِ), dan pada ayat 32 pada kalimah (التَّنَادِ) Ibnu Wardan juga akan membacanya dengan silah setelah huruf dal kasrah (التَّنَادِ).
 - 18) Pada surah az-Zukhruf ayat 35 pada kalimah (أَلَمَّا) Ibnu Wardan akan membacanya tanpa tasydid atau sabdu pada huruf mim (أَلَمَّا).
 - 19) Pada surah al-Waqi'ah ayat 72 pada kalimah (الْمُنْشِقُونَ) Ibnu Wardan dan Ibnu Jammaz akan membacanya dengan hazaf atau dibuang huruf hamzah dan huruf shin baris depan (الْمُنْشِقُونَ), Ibnu Wardan juga membacanya dengan (الْمُنْشِقُونَ) pada wajah kedua.
 - 20) Pada surah al-Jinn ayat 9 pada kalimah (الْأَن) Ibnu Wardan akan membacanya dengan naqal (الْأَن).

KESIMPULAN

Berdasar perbincangan di atas dapat disimpulkan bahawa terdapat banyak tanda-tanda baca yang digunakan di dalam mushaf-mushaf al-Silsilah al-Furatiyyah berdasarkan penggunaan qiraat di setiap naskah. Adapun Mushaf Qiraat Abu Jaafar, ia merangkumi dua sudut bacaan perawinya iaitu Ibnu Wardan dan Ibnu Jammaz. Manakala Mushaf Riwayat Ibnu Wardan dan Mushaf Riwayat Ibnu Jammaz adalah berasingan tanpa melibatkan bacaan riwayat lain. Terdapat persamaan dan beberapa perbezaan bacaan dan tanda baca khususnya pada tanda harakat antara dua mushaf tersebut. Manakala perbezaan selalunya berlaku bagi hukum-hukum yang berbeza antara kedua-dua riwayat. Bagi penerangan tentang penggunaan tanda-tanda baca akan diterangkan di akhir mushaf-mushaf tersebut. Dalam hal penggunaan rasm pula atau penulisan lafaz ayat-ayat al-Quran, mushaf-mushaf tersebut tetap konsisten mengikuti kaedah rasm Uthmani.

Kajian yang dibuat adalah kajian terhadap mushaf-mushaf qiraah Abu Jaafar dan perawinya. Mushaf-mushaf tersebut adalah daripada mushaf-mushaf al-Silsilah al-Furatiyyah yang terkini dikeluarkan pada tahun 2022 tahun ini. Dan setahu pengkaji mushaf-mushaf tersebut hanya dalam bentuk digital dan tidak dicetak. Mushaf-mushaf tersebut adalah dalam betuk PDF yang boleh dimuat turun di laman sesawang "*Bahr al-Qiraat al-Silsilah al-Furatiyyah*"¹⁴ (dalam tulisan Bahasa Arab). Sangat banyak kelebihan mushaf-mushaf tersebut yang boleh memudahkan masyarakat lebih-lebih lagi penuntut yang menceburi dalam bidang ilmu Qiraat untuk membaca al-Quran dengan pelbagai

14 Laman sesawang mushaf-mushaf al-Silsilah al-Furatiyyah: <https://bhr-q.com/ar>

ragam qiraat. Walau bagaimanapun bacaan qiraat atau riwayat-riwayat tersebut perlulah dipelajari daripada guru yang mengetahui tentang riwayat-riwayat tersebut secara berhadapan, kerana terdapat bunyi-bunyi bacaan yang tidak boleh diketahui melainkan daripada mulut seorang guru.

Daripada kajian terhadap mushaf-mushaf tersebut juga dapat kita lihat bahawa perkembangan yang berlaku di zaman ini dengan munculnya mushaf-mushaf yang ditulis dengan qiraat sepuluh secara berasingan dan lebih menarik lagi ianya dalam bentuk digital dan mudah untuk diakses. Dan daripada analisis yang dibuat, terdapat tanda-tanda baca baru yang muncul yang tidak pernah kita lihat. Tanda-tanda baca tersebut dibuat berdasarkan bentuk bacaan imam-imam qiraat yang berbeza-beza. Masih terdapat beberapa tanda baca yang belum dikenal pasti oleh pengkaji yang terdapat di dalam mushaf-mushaf al-Silsilah al-Furatiyyah yang perlu kepada kajian lanjutan di masa akan datang.

RUJUKAN

- Al-Silsilah al-Furatiyyah li Mashahifi al-Qiraati al-Quraniyyah min Thariqi al-Durrah wa al-Syatibiyah: Mushaf Qiraat Abi Jaafar al-Madani bi Riwayati Ibn Wardan wa Bilhasiyati Ibn Jammaz, Mushaf riwayat Ibnu Wardan, Mushaf Riwayat Ibnu Jammaz. (1443H/2022M): <https://bhr-q.com/ar>
- Haji Mohd Nazri bin Abdullah. (2010M) *Manhaj Qiraat 10 Beserta Dalil Matan Imam As-Syatibi Dan Matan Ad-Durrah*. Pustaka Salam Sdn. Bhd., Kuala Lumpur, Malaysia.
- Taufiq Ibrahim Dhamrah. (1436/2015). *Itba' al-Athar fi Qiraati Abi Jaafar*. Department of the National Library, Jordan.
- Ibrahim Muhammad al-Jarami (2001), *Mu'jam 'Ulum al-Quran*, Beirut: Dar al-Qalam.
- Muhammad Muhammad al-Jazari (2000) *Matan Ad-Durrah Al-Mudhiah Fil Qiraat Thalathah al-Mardhiyyah*, Jedah: Dar al-Huda.

Kesan Pandemik Covid-19 Terhadap Keselamatan Siber dan Indeks Jenayah di Malaysia

Osman Md Rasip¹, Raja Hisyamuddin Raja Sulong², Mohamad Zaidi Abd Rahman³

^{1,2,3}Universiti Malaya, Malaysia

¹*osmanrasip@um.edu.my*

²*r_hisyamudin@um.edu.my*

³*mzaidi@um.edu.my*

ABSTRAK

Penulisan ini berusaha mengkaji aspek keselamatan siber dan indeks jenayah akibat daripada pandemik COVID-19 di Malaysia. Kajian dimulakan dengan melihat definisi dan konsep keselamatan siber dan indeks jenayah. Kajian berkaitan dengan keselamatan siber berasaskan kepada data Indeks Keselamatan Siber Global (Global Cybersecurity Index) yang telah dikeluarkan oleh International Telecommunication Union (ITU). Indeks ini membantu pengkaji memahami aspek dan kedudukan Malaysia dari segi keselamatan siber sama ada di peringkat ASEAN mahupun dunia. Kajian ini meninjau aspek jenayah siber dalam pelbagai bentuk seperti penipuan (*phishing*, *scammer*), kebocoran maklumat dan risikan siber. Walaupun kes jenayah keganasan dan jenayah harta benda menunjukkan tren penurunan dalam tempoh pandemik COVID-19 namun begitu, tren kes jenayah baharu atau jenayah siber menunjukkan peningkatan yang ketara dalam tempoh pandemik COVID-19. Kajian ini menggunakan metode kajian kualitatif melibatkan kajian perpustakaan, mengumpulkan data-data daripada pelbagai sumber bagi menjawab persoalan dan objektif kajian. Sumber data dan maklumat adalah daripada laman-laman web, jurnal, buku dan laporan tahunan PDRM. Hasil kajian ini mendapati bahawa pandemik COVID-19 telah memberi kesan sama ada secara langsung mahupun tidak langsung dalam aspek keselamatan siber dan indeks jenayah bentuk baharu yang memerlukan pihak kerajaan mempertimbangkan kesediaan dan kesiapsiagaan yang lebih canggih dan terkini dalam menjaga keselamatan, kemakmuran dan keharmonian negara.

Kata Kunci: *Indeks Jenayah; Keselamatan Siber; Pandemik Covid-19.*

PENGENALAN

Virus COVID-19 telah melanda dunia di penghujung tahun 2019. Pertubuhan Kesihatan Sedunia telah mengisytiharkannya sebagai pandemik pada 12 Januari 2020. Pihak Kerajaan Malaysia menguatkuasakan Perintah Kawalan Pergerakan mulai 18 Mac 2020 untuk memutuskan rangkaian COVID-19. Pandemik ini secara jelas telah memberi impak dan cabaran baru khususnya dalam sektor kesihatan. Begitu juga dalam sektor-sektor lain terkesan secara langsung dan tidak langsung seperti sektor ekonomi, sosial dan pendidikan. Tidak terkecuali juga, pastinya pandemik ini membawa impak kepada aspek keselamatan. Isu keselamatan termasuk keselamatan dalaman dan keselamatan siber. Persoalan yang diangkat dalam kajian ini adalah sebagai berikut: *Pertama*, bagaimana pandemik COVID-19 memberi kesan terhadap keselamatan siber negara; dan *Kedua*, bagaimana tempoh pandemik COVID-19 memberi kesan terhadap keselamatan dalaman negara. Tujuan dari kajian ini adalah sebagai berikut: *Pertama*, meneroka kesan pandemik COVID-19 terhadap aspek keselamatan siber negara; dan *Kedua*, meneroka kesan pandemik COVID-19 terhadap keselamatan dalaman negara.

METOD KAJIAN

Bagi memastikan objektif kajian yang ditetapkan tercapai, pengkaji memilih untuk menggunakan pendekatan kualitatif. Pengkaji memilih untuk menggunakan pendekatan kualitatif kerana pendekatan ini membolehkan pengkaji memberi tumpuan dengan melihat kepada penemuan

dan penafsiran tanpa perlu menguji hipotesis. Pendekatan kualitatif akan menggunakan instrumen kajian kepustakaan sebagai metode pengumpulan data. Data didapati daripada sumber kepustakaan seperti laman web berkaitan keselamatan dan pertahanan antarabangsa, jurnal, buku, tesis, monograf, Laporan Tahunan PDRM dan bahan-bahan penulisan yang berkaitan. Data-data yang banyak dan pelbagai didapati akan di analisis selari dengan objektif kajian.

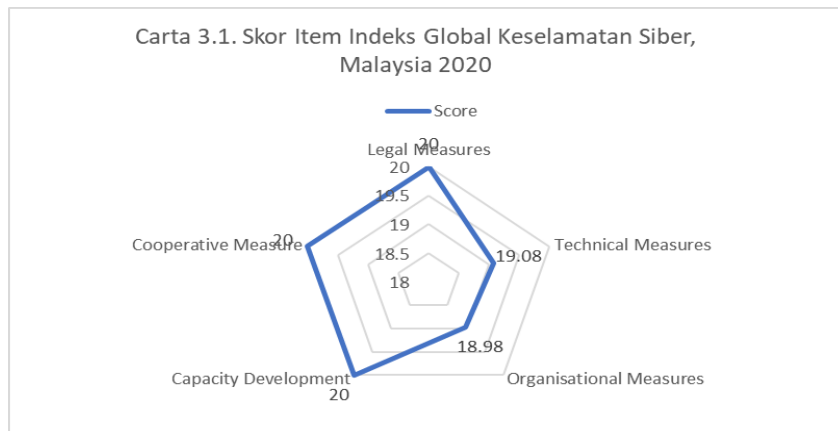
DAPATAN KAJIAN

Persoalan 1: Bagaimana tempoh pandemik memberi kesan terhadap keselamatan siber negara

Keupayaan keselamatan siber negara dapat diukur dari beberapa penarafan antarabangsa yang telah dilaksanakan oleh beberapa institut kajian dan agensi antarabangsa. Antaranya adalah Indeks Keselamatan Siber Global (Global Cybersecurity Index) yang telah dikeluarkan oleh International Telecommunication Union (ITU). ITU adalah sebuah agensi khas dalam bidang informasi dan teknologi maklumat (ICT) yang ditubuhkan oleh Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB). Indeks Keselamatan Siber Global telah pertama kali dilancarkan pada 2015 bertujuan untuk mengukur komitmen 193 negara anggota ITU terhadap keselamatan siber. Indeks Keselamatan Siber Global adalah berdasarkan penilaian kuantitatif yang diperolehi dapatan soal selidik negara anggota dalam 5 teras utama iaitu 15: [1]

1. Penguatkuasaan undang-undang siber,
2. Kepakaran teknikal dalam bidang siber oleh agensi kerajaan,
3. Koordinasi dan pengurusan strategi keselamatan siber negara,
4. Pembangunan keupayaan keselamatan siber dan
5. Penglibatan dalam kerjasama yang melibatkan keselamatan siber.

Gambar 1. Indeks Keselamatan Siber Global, Malaysia 2020



Sumber: Global Cybersecurity Index 2020, International Telecommunication Union

15 Index, Global Cybersecurity. "URL: <https://www.itu.int/myitu/-/media/Publications/2021/Publications/>" *Global-Cybersecurity-Index-2020.pdf [in English]* (2020).

Pada tahun 2020, Indeks Keselamatan Siber Global untuk Malaysia adalah 98.06 berbanding indeks penuh sebanyak 100. Malaysia dilihat memiliki kelebihan dari aspek penguatkuasaan undang-undang siber dan keterlibatan dalam pelbagai kerjasama strategik. Namun, perkara paling memerlukan penambahbaikan adalah keupayaan untuk mengurus dan mengkoordinasikan pelbagai agensi bagi melaksanakan strategi keselamatan siber negara.

Penilaian Indeks Keselamatan Siber Global 2020 oleh ITU ini dilihat selari dengan pelancaran Strategi Keselamatan Siber Malaysia 2020-2024 yang memberi fokus terhadap 5 teras keselamatan siber yang utama; (1) Pengurusan dan urus tadbir efektif, (2) Penguatan perundangan dan penguatkuasaan, (3) Menyuburkan inovasi berkelas dunia, teknologi, R&D dan industri, (4) Meningkatkan kapasiti, keupayaan, kesedaran & pendidikan dan (5) Penguatan kerjasama global. Pelan strategi ini adalah bukti komitmen tinggi Malaysia terhadap isu keselamatan siber¹⁶.

Di Malaysia, pihak yang bertanggungjawab untuk mengetahui dan menyelaras hal ehwal keselamatan siber adalah Agensi Keselamatan Siber Nasional atau dikenali juga sebagai National Cyber Security Agency (NACSA). NACSA ditubuhkan pada 2017 oleh Majlis Keselamatan Negara (MKN) bertanggungjawab melindungi Critical National Information Infrastructures (CNII)¹⁷. NACSA juga perlu menyelaras semua agensi yang terlibat dalam pelbagai aktiviti keselamatan siber seperti:

- CyberSecurity Malaysia (CSM) yang ditubuhkan 2019 oleh Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia Malaysia (MCMC) di bawah kementerian Komunikasi dan Multimedia¹⁸
- Bahagian Siber & Elektromagnetik Pertahanan (BSEP) yang ditubuhkan oleh Kementerian Pertahanan (MINDEF) pada 2020 sebagai agensi siber utama Angkatan Tentera Malaysia (ATM)¹⁹.
- Pusat Operasi Pertahanan Siber (CDOC) ditubuhkan oleh ATM pada 2016 yang dikendalikan oleh Bahagian Staf Perisikan Pertahanan (BSPP). CDOC berperanan memantau rapi sebarang aktiviti berbentuk ancaman siber yang berpotensi mengancam sistem dan rangkaian Kementerian Pertahanan (MINDEF) dan ATM²⁰.

¹⁶ Majlis Keselamatan Negara. (2020). Malaysia Cyber Security Strategy 2020-2024. <https://asset.mkn.gov.my>

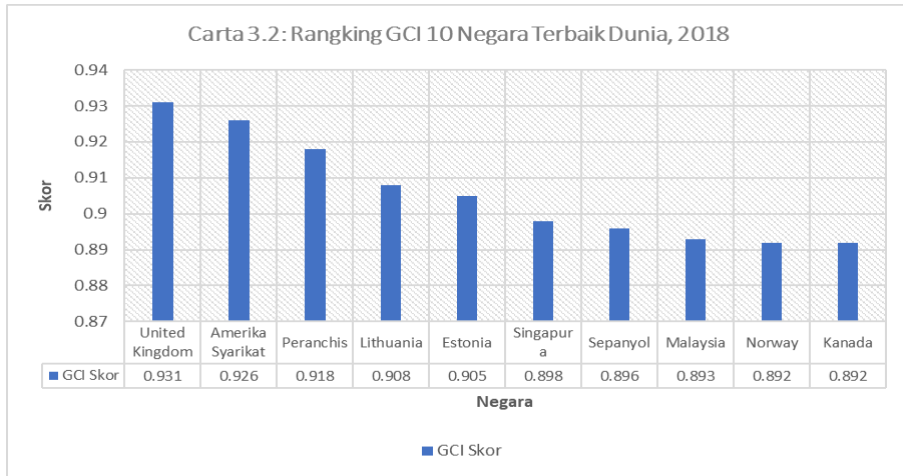
¹⁷ National Cyber Security Agency (NACSA). (2022). About Us. <https://www.nacsa.gov.my/about-us.php>

¹⁸ CyberSecurity Malaysia (CSM). (2022). Corporate Overview. https://www.cybersecurity.my/en/about_us/corporate_overview/main/detail/2065/index.html

¹⁹ Kementerian Pertahanan Malaysia. (2020). ATM Tubuh Bahagian Siber dan Elektromagnetik Pertahanan (BSEP). <https://www.mod.gov.my/ms/mediamenu/arkib-berita/item/atm-tubuh-bahagian-siber-dan-elektromagnetik-pertahanan-bsep>

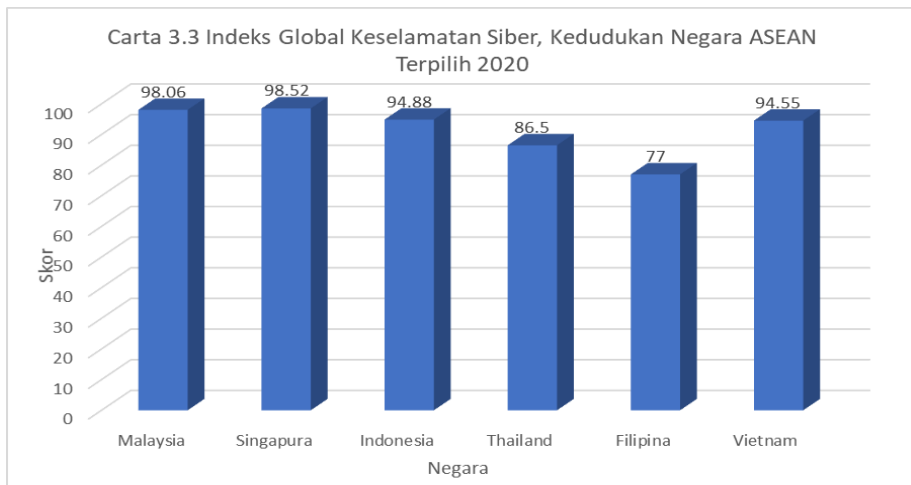
²⁰ M.Faizie, written by, & M.Faizie. (2021, October 21). *CDOC Sentiasa Pantau Ancaman Siber Ke Atas Rangkaian Kementerian Pertahanan, ATM*. Air Times News Network. Retrieved February 15, 2022, from <https://www.airtimes.my/2021/10/21/cdoc-sentiasa-pantau-ancaman-siber-ke-atas-rangkaian-kementerian-pertahanan-atm/>

Carta 3.2: Indeks Global Keselamatan Siber 2018, Kedudukan Dunia, 10 Negara Terbaik



Sumber: Global Cybersecurity Index 2018, International Telecommunication Union

Kedudukan Negara ASEAN, Indeks Global Keselamatan Siber, 6 Negara terbaik



Sumber: Global Cybersecurity Index 2020, International Telecommunication Union

Kedudukan Dunia Indeks Keselamatan Siber Global 10 Negara terbaik



Sumber: Global Cybersecurity Index 2020, International Telecommunication Union

Malaysia telah mencapai kedudukan ke-5 dunia berkongsi tempat dengan Rusia, Sepanyol dan UAE. Dalam kalangan negara rantau Asia Pasifik, Malaysia berada di kedudukan ke-2, berada di belakang Korea Selatan dan Singapura. Secara kesimpulannya, indeks ini menggambarkan tahap komitmen Malaysia yang tinggi untuk meningkatkan keupayaan keselamatan siber negara. Namun begitu, ia bukanlah indikator sebenar terhadap kekuatan keselamatan siber negara.

Keupayaan Siber dan Kuasa Nasional

Pada tahun 2019, *International Institute for Strategic Studies (IISS)* telah mengeluarkan sebuah kajian yang bertajuk *Cyber Capabilities And National Power: A Net Assessment*. Kajian ini telah melibatkan 15 buah negara termasuk Malaysia yang bertujuan mengukur keupayaan siber negara dalam memberi impak terhadap kuasa nasional dan antarabangsa²¹. Berdasarkan kajian ini, keupayaan siber sesebuah negara diukur secara kualitatif berdasarkan 7 kategori berikut:

1. Doktrin dan strategi – kualiti strategi, dasar dan polisi kerajaan terhadap keupayaan siber
2. Tadbir urus, arahan dan kawalan – penilaian struktur dan aspek pengoperasian pengurusan siber di peringkat tertinggi kerajaan dan ketenteraan.
3. Teras keupayaan risikan siber – keupayaan untuk mengenalpasti ancaman siber
4. kebergantungan dan pemerksaan siber – keupayaan negara memperkukuhkan aspek keselamatan ekonomi digital
5. Daya tahan dan keselamatan siber – kesiapsiagaan keselamatan siber negara terhadap sebarang ancaman
6. Kepimpinan global dalam hal ehwal siber – pengaruh dan penglibatan negara di peringkat antarabangsa dalam isu berkaitan siber
7. Keupayaan dalam aspek peperangan siber

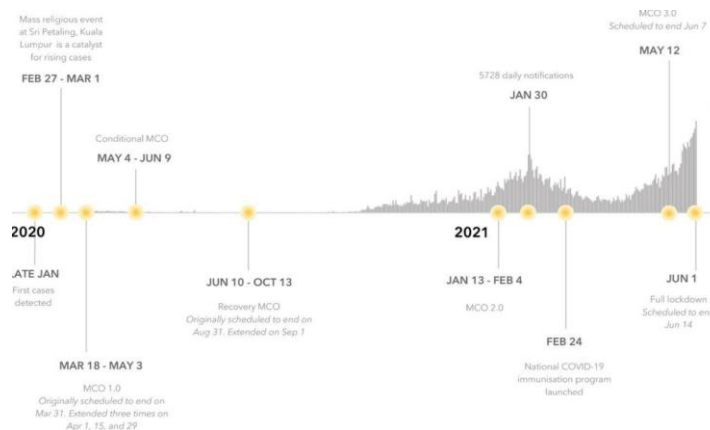
Kajian ini telah mengkategorikan 15 negara yang terlibat kepada 3 peringkat penarafan (tier):

²¹IISS. (2021). Cyber capabilities and national power: A net assessment. Retrieved February 15, 2022, from <https://www.iiss.org/blogs/research-paper/2021/06/cyber-capabilities-national-power>

- Tier 1: Kuasa global dalam kesemua 7 kategori penilaian
- Tier 2: Kuasa global dalam sebahagian kategori penilaian
- Tier 3:Memiliki kekuatan atau potensi pada sebahagian kategori tetapi memiliki kelemahan ketara pada sebahagian yang lain

Berdasarkan hasil penilaian kualitatif pihak IISS, Malaysia telah diletakkan di dalam Tier yang ke-3, iaitu setaraf dengan India, Indonesia, Iran, Jepun, Vietnam dan Korea Utara yang mana Jepun merupakan negara Tier 3 yang terbaik. Amerika Syarikat pula merupakan negara tunggal yang mendapat penarafan Tier 1. Manakala United Kingdom, Kanada, Australia, Perancis, Israel, Rusia dan China diletakkan di dalam Tier ke-2. China dilihat sebagai pencabar terdekat Amerika Syarikat dalam keupayaan keselamatan siber.

Ancaman Pandemik Terhadap Keselamatan Siber Negara



Rajah 5: Sorotan pelaksanaan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) 2020-2021 di Malaysia [9]

Malaysia Computer Emergency Response Team (MyCERT) adalah unit yang diletakkan di bawah Cyber Security Malaysia (CSM) bertanggungjawab terhadap pengurusan insiden siber. Berdasarkan statistik insiden siber yang dilaporkan kepada MyCERT, terdapat hubungan langsung di antara jumlah insiden siber dengan pelaksanaan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) atau juga disebut sebagai Movement Control Order (MCO). Sepanjang 2020 hingga 2021, terdapat 3 kali pelaksanaan PKP iaitu pada Mac 2020, Januari 2021 dan May 2021. Pada ketika pelaksanaan 3 kali PKP ini dapat diperhatikan, terdapat lonjakan ketara kepada jumlah insiden siber di Malaysia. Pada ketika itu, majoriti rakyat Malaysia berada di rumah dan banyak bergantung kepada internet untuk urusan kerja dan kehidupan seharian. Ini telah membuka ruang yang besar kepada pelaku jenayah siber untuk memanipulasi keadaan ini.

PELAN PEMULIHAN NEGARA



Penipuan - phishing

Pada tahun 2020, MyCERT telah menerima sebanyak 10,790 laporan insiden siber. 70.37% dari jumlah ini adalah insiden yang berikatan dengan penipuan (fraud). Insiden penipuan berlaku dalam pelbagai bentuk dan kategori. CyberSecurity Malaysia (CSM) melaporkan, Phishing merupakan insiden penipuan siber terbanyak iaitu merekodkan 6,427 kes atau 59.56% dari keseluruhan 10,790 insiden siber²². Phishing adalah jenayah penipuan dengan mendapatkan maklumat sensitif, seperti username, password dan butiran kad kredit, dengan muncul sebagai entiti yang dipercayai dalam sebuah komunikasi elektronik..

Kebocoran Data

CyberSecurity Malaysia (CSM) juga melaporkan, pada bulan Mac 2020 iaitu ketika fasa awal Pandemik telah merekodkan kebocoran data melibatkan 37,145 butiran kad kredit. Pada bulan September dan Oktober 2020, kebocoran data berlaku melibatkan data peribadi 1,400 rakyat Malaysia yang didakwa didalangi oleh syarikat teknologi China Zhenhua. Insiden ini mendapat perhatian kerana membabitkan kebocoran maklumat milik orang kenamaan di Malaysia yang mungkin ada kaitan dengan aktiviti pengintipan siber. Selain itu, terdapat isu pencerobohan terhadap sistem pelanggan ShopBack yang mengurus maklumat peribadi pelanggan bagi perkhidmatan pembelian dalam talian²³.

Pengintipan dan Risikan Siber

Kegiatan pengintipan siber telah mengambil alih kaedah tradisional kerana penggunaan sistem dan teknologi siber terkini dan canggih menyebabkan ia sukar untuk dikesan. Kegiatan ini juga menjejaskan kredibiliti agensi kerajaan yang terlibat dalam sektor keselamatan siber, malah yang lebih kritikal adalah mendedahkan ancaman keselamatan terhadap infrastruktur kritikal (CNII) dan ekonomi negara.

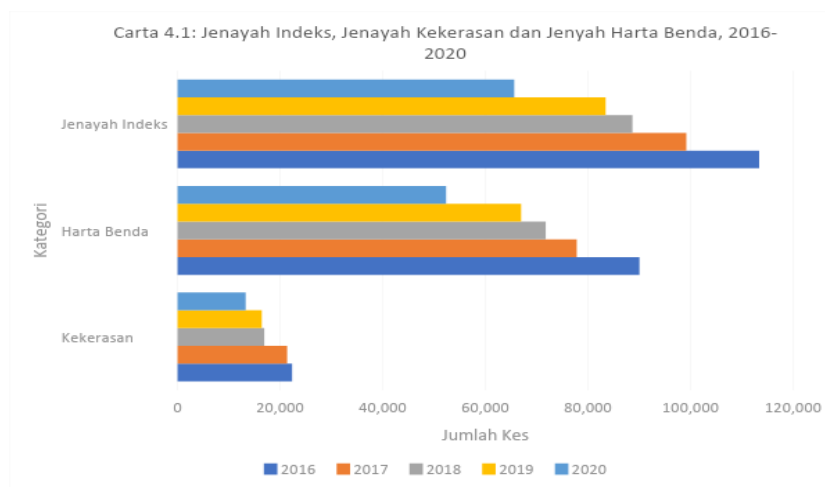
²² MyCERT (2019-2021). Reported Incidents based on General Incident Classification Statistics (2019, 2020 & 2021). Retrieved February 15, 2022, from <https://www.mycert.org.my/portal/statistics?id=b75e037d-6ee3-4d11-8169-66677d694932>

²³ Op.cit

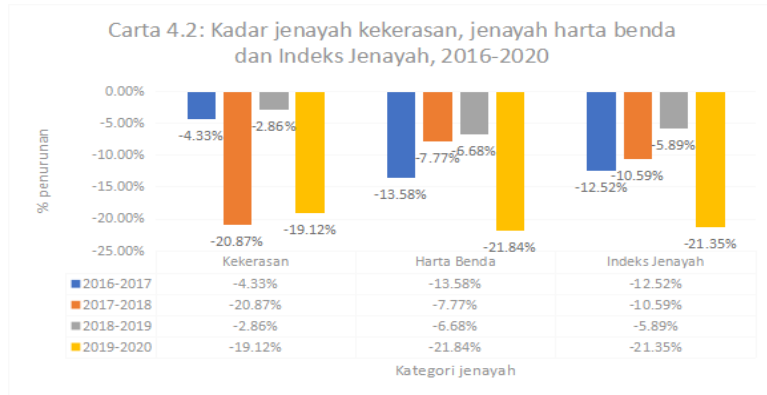
Pada September 2020, kebocoran data 1,400 rakyat Malaysia dilaporkan telah disasarkan kepada individu yang berkuasa seperti kerabat diraja, ahli parlimen, menteri, pemimpin perniagaan yang terkemuka, bekas anggota tentera terkenal dan juga termasuk keluarga ahli politik. Laman berita ZDNet melaporkan mengenai kumpulan penggadam China telah menyasarkan rangkaian komputer Kerajaan Malaysia untuk mencuri dokumen sulit kerajaan. Kumpulan penggadam ini dipercayai dikenali sebagai APT40 yang ditaja oleh kerajaan China yang turut menyasarkan negara-negara lain bagi mendapatkan maklumat sulit yang strategik kerana ianya menyasarkan pegawai kanan dan orang berkepentingan dalam institusi kerajaan. Kebanyakan pengintipan siber ini dirancang dengan penuh teliti dan sukar untuk dikesan seperti kumpulan APT 41 yang telah menjalankan aktiviti jenayah dan pengintipan sejak 2014 dan hanya dapat dikesan baru-baru ini.

Persoalan 2: Bagaimana tempoh pandemik memberi kesan terhadap Indeks Jenayah

Jenayah Indeks, Jenayah Kekerasan dan Jenayah Harta Benda



Berdasarkan kepada data yang dikeluarkan oleh Polis DiRaja Malaysia (PDRM) pada tahun 2021 berkaitan dengan jenayah dalaman menunjukkan tren penurunan daripada tahun 2016-2020. Jenayah tradisional yang kategorikan kepada jenayah kekerasan dan jenayah harta benda, keduanya menunjukkan tren penurunan. Jenayah kekerasan menurun daripada 22,327 kes (2016), 21,360 (2017), 16,902 kes (2018) dan 16,419 kes (2019) kepada 13,279 kes (2020). Begitu juga dengan jenayah harta benda daripada 113,355 kes (2016), 83,436 kes (2019) dan 65,623 kes dalam tahun tempoh pandemik 2020. Jenayah Indeks menurun daripada 113,355 kes (2016) menurun kepada 99,162 kes (2017), 88,662 kes (2018), 83,436 kes (2019) dan 65,23 kes dalam tempoh pandemik 2020.

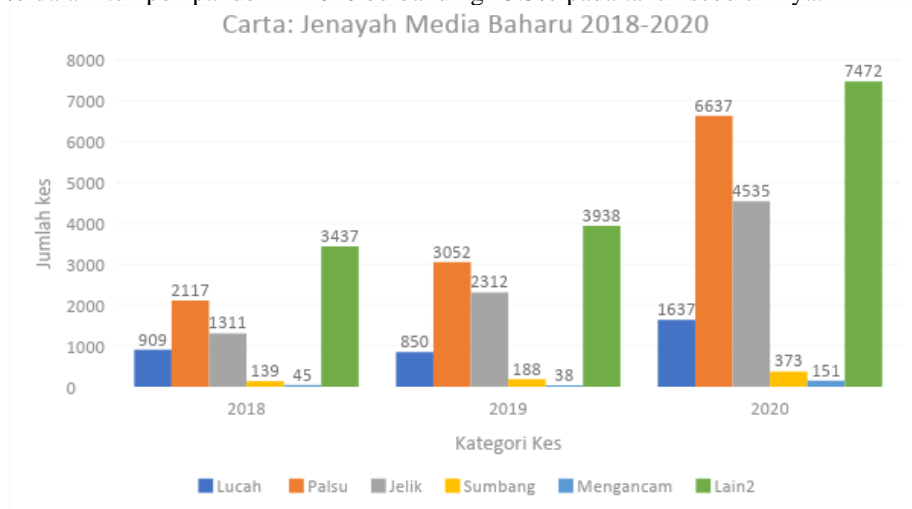


Sumber: Laporan Polis DiRaja Malaysia, 2021

Walaupun kes jenayah tradisional dalam tempoh 2016 hingga 2020 menunjukkan tren penurunan namun dalam tempoh pandemik (2020) penurunan peratusan menunjukkan kadar yang jauh lebih tinggi. Peratusan penurunan jenayah kekerasan dalam tempoh 2018-2019 adalah -2.86% berbanding -19.12% pada 2019-2020. Begitu juga penurunan peratusan jenayah harta benda, -6.68% pada 2018-2019 kepada -21.84% pada tempoh 2019-2020.

Jenayah Media Baharu Dalam Negara

Jenayah media baharu menunjukkan peningkatan yang signifikan dalam tempoh pandemik, 2020. Walaupun kadar jenayah media baharu menunjukkan tren peningkatan dalam tempoh 3 tahun terakhir 2018-2020, namun dalam tempoh pandemik peratusan peningkatan adalah jauh lebih tinggi dalam tempoh sebelumnya. Contohnya kes Lucah menunjukkan peningkatan sehingga 92.58% dalam tempoh 2019-2020 berbanding -6.47% dalam tempoh 2018-2019. Kes Palsu meningkat kepada 117.46% pada tahun 2020 berbanding 44.7% pada 2018-2019. Kes mengancam meningkat hingga 297.37% dalam tempoh pandemik 2020 berbanding 15.5% pada tahun sebelumnya.



Sumber: Laporan Polis DiRaja Malaysia, 2021

ANALISA

Pandemik COVID-19 telah memberi kesan terhadap landskap sosio-ekonomi negara di mana pintu sempadan telah ditutup dan pergerakan fizikal dikawal. Penggunaan internet telah meningkat mendadak di seluruh dunia akibat inovasi bekerja dari rumah atau sering disebut *Work From Home* (WFH). Peningkatan kebergantungan terhadap internet dalam urusan kehidupan harian telah membuka peluang lebih besar kepada penjenayah siber untuk mengambil kesempatan dengan norma baharu dalam tempoh pandemik.

Indeks Keselamatan Siber Global (2020), Malaysia berada pada kedudukan yang baik di peringkat dunia iaitu pada kedudukan kelima. Malaysia dilihat memiliki kelebihan dari aspek penguatkuasaan undang-undang siber dan keterlibatan dalam pelbagai kerjasama strategik. Namun begitu, Malaysia perlu membuat penambahbaikan dari aspek keupayaan mengurus dan mengkoordinasikan pelbagai agensi bagi melaksanakan strategi keselamatan siber negara.

Malaysia merupakan negara pertama dalam kalangan negara-negara ASEAN yang membangunkan polisi keselamatan siber dan memberi fokus untuk mengembangkannya ke dalam sektor ekonomi digital dan teknologi maklumat. Malaysia memiliki reputasi yang baik di peringkat antarabangsa dalam dasar dan hal ehwal keselamatan siber. Malaysia memiliki hubungan strategik dan diplomatik antarabangsa dengan negara kuasa siber global seperti Amerika Syarikat, Australia, United Kingdom dan Singapura telah mengimbangi kelemahan Malaysia dalam bidang keselamatan siber²⁴. Pihak IISS telah mengenalpasti kelemahan ketara Malaysia dalam aspek keupayaan risikan dan peperangan siber. Hal ini mungkin disebabkan kebanyakan unit dan agensi keselamatan siber di bawah ATM masih baru lagi ditubuhkan. Sebagai contoh CDOC ditubuhkan pada 2016 dan BSEP pada 2020. Ini memungkinkan agensi tersebut belum benar-benar lagi mencapai potensi penuh kapasiti yang diharapkan.

Wujud ancaman risikan siber oleh China terhadap negara-negara di rantau Asia Tenggara dalam tempoh pandemik. Faktor utama risikan ini adalah belakunya pertindihan sempadan di Laut China Selatan antara China dan negara di rantau Asia Tenggara. Malaysia Indonesia dan Vietnam dilaporkan sebagai 3 negara sasaran utama kegiatan risikan ini. Antara agensi kerajaan yang dijadikan sasaran adalah Pejabat Perdana Menteri, Kementerian Pertahanan (MINDEF), Polis DiRaja Malaysia (PDRM), Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia (SPRM) dan Wisma Putra. Risikan dikesan dari *malware* yang ada dikatakan mempunyai kaitan dengan 'affiliate group' yang ditaja oleh kerajaan China contohnya Red Delta dan Naikom. Aktiviti risikan ini telah bermula pada 2015 dan semakin memuncak pada 2021²⁵.

Aktiviti penipuan siber (*phishing*) terutamanya melibatkan institusi kewangan, kemudian diikuti laman sosial dan emel. Kategori Phishing yang banyak dilaporkan ialah Vishing (Phishing melalui panggilan telefon), Smishing (Phishing SMS) dan Spear Phishing (Phishing melalui email dan komunikasi maya yang tersasar kepada individu mangsa).

Phishing amat berkesan sepanjang pandemik kerana tema COVID-19 berjaya mewujudkan rasa keperluan untuk memberi perhatian terhadap kandungan email dan media sosial yang dijadikan umpan penjenayah siber. Ditambah pula faktor tahap kesedaran dan pengetahuan masyarakat terhadap aspek keselamatan siber.

Dalam tempoh pandemik, jenayah dalaman negara melibatkan jenayah keganasan dan jenayah harta benda yang membentuk Indeks Jenayah menunjukkan tren menurun sejak 2016. Indeks Jenayah dalam tempoh pandemik khususnya ketika Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) juga menunjukkan penurunan yang ketara. Ini disebabkan mobilisasi yang terhad oleh semua pihak termasuk aktiviti jenayah. Sebaliknya statistik jenayah media baharu menunjukkan peningkatan ketara dalam tempoh pandemik. Peningkatan ini dapat dijangkakan kerana perubahan norma baharu masyarakat yang

²⁴ Op.cit

²⁵ Op. cit

banyak menggunakan pelbagai bentuk kemudahan internet dalam pelbagai aktiviti seharian sama ada pendidikan, sosial, kemasyarakatan, keagamaan dan aktiviti jual beli. Ia juga melibatkan masyarakat bandar dan luar bandar serta julat umur yang pelbagai dari kanak-kanak di prasekolah mahu pun orang dewasa.

Jangkaan Senario

1. Ancaman Terhadap Keselamatan Siber

Kegiatan pengintipan masa kini telah beralih dari kaedah tradisional kepada penggunaan penebangan digital menyebabkan ianya sukar dikesan. Keadaan ini amat membimbangkan kerana data dan maklumat rahsia yang diperolehi dapat menggugat keselamatan dan kestabilan negara serta turut melibatkan organisasi yang lain. Penggunaan teknologi terkini seperti *Advanced Persistent Threat (APT)* menyebabkan ianya sukar dikesan di dalam sistem dan persekitaran siber yang menjadi sasaran. Situasi ini dilihat akan berterusan dalam tempoh selepas pandemik kerana normalisasi penggunaan media baharu dalam kegiatan jenayah *Phishing*, kebocoran maklumat dan perisikan semakin meningkat.

Justeru, pihak kerajaan dan industri perlu menggandakan usaha dan inisiatif dalam meningkatkan pelaburan dan keupayaan dari segi penggunaan teknologi terkini, penambahbaikan proses serta meningkatkan pengetahuan semua kakitangan dalam menangani insiden serangan siber termasuk aktiviti pengintipan. Tindakan ini bukan sahaja boleh menjejaskan kredibiliti agensi kerajaan tetapi juga sektor infrastruktur kritikal dan ekonomi negara.

2. Keselamatan Dalam

Aspek keselamatan dalaman merujuk kepada kadar jenayah tradisional (keganasan dan harta benda) menunjukkan kadar penurunan yang signifikan dalam tempoh beberapa tahun kebelakangan ini termasuk dalam tempoh pandemik. Namun begitu jenayah media baharu atau jenayah siber menunjukkan kadar peningkatan yang signifikan dan ketara. Senario ini dijangkakan akan berlanjutan dalam tempoh terdekat namun dengan kadar yang kurang sedikit daripada apa yang berlaku dalam tempoh pandemik. Senario ini dijangka berlaku dalam kedua-dua bentuk jenayah tradisional dan siber.

Kadar peningkatan kadar jenayah media baharu boleh dikurang sekiranya usaha-usaha kesedaran masyarakat tentang ancaman jenayah media baharu ini dipertingkatkan dalam kalangan masyarakat dengan diadakan kempen-kempen di media-media utama dan media alternatif, kempen kesedaran di sekolah-sekolah oleh pihak PDRM, peningkatan penggunaan teknologi pencegahan yang lebih canggih dan terkini, penguatkuasaan undang-undang sedia ada dan penggubalan undang-undang jenayah siber yang lebih keras dan tinggi jumlah denda boleh diusahakan untuk mengurangkan kadar jenayah media baharu. Ini perlu dibuat tindakan segera memandangkan norma dan budaya masa kini yang beralih kepada penggunaan media sosial yang tinggi memungkinkan peluang jenayah yang lebih besar selari dengan besar dan luas penggunaannya dalam masyarakat.

KESIMPULAN

Pandemik COVID-19 telah memberi kesan kepada pelbagai sektor dalam negara seperti sosial, ekonomi dan pendidikan. Ia turut memberi impak kepada aspek keselamatan siber dan indeks jenayah. Kesan pandemik kepada aspek keselamatan siber dan indeks jenayah perlu diteliti dan diberi perhatian yang serius memandangkan aspek keselamatan merupakan perkara asas kemakmuran, keharmonian dan kestabilan negara. Kesiapsiagaan dan keprihatinan tentang aspek keselamatan dapat membantu menjaga kedaulatan dan keutuhan sesebuah negara.

BIBLIOGRAFI

COVID-19 MALAYSIA. (2022). *COVID-19 Malaysia Updates*. Retrieved February 15, 2022 from <https://covid-19.moh.gov.my/semasa-kkm/2021/06/pelan-pemulihan-negara-1506202>

CyberSecurity Malaysia (CSM). (2022). Corporate Overview. <https://www.cybersecurity.my/en/about-us/corporate-overview/main/detail/2065/index.html>

CyberSecurity Malaysia. (2020). *Landskap Keselamatan Siber Malaysia 2020: Apakah Persiapan Menghadapi Cabaran Keselamatan Siber Mendatang?* Retrieved February 15, 2022 from <https://amti.csis.org/nervous-energy-china-targets-new-indonesian-malaysian-drilling/>

<https://www.cybersecurity.my/en/knowledge-banks/principles-guidelines/main/detail/2339/index-sp.html>

<https://www.iiss.org/blogs/analysis/2021/06/aerial-manoevres-south-china-sea>

IISS. (2021). Cyber capabilities and national power: A net assessment. Retrieved February 15, 2022, from <https://www.iiss.org/blogs/research-paper/2021/06/cyber-capabilities-national-power>

Index, Global Cybersecurity. "URL: <https://www.itu.int/myitu/media/Publications/2021-Publications>." *Global-Cybersecurity-Index-2020.pdf [in English]* (2020).

Jayasundara, P., Peariasamy, K. M., Law, K. B., Abd Rahim, K. N. K., Lee, S. W., Ghazali, I. M. M., ... & Trauer, J. M. (2021). Sustaining effective COVID-19 control in Malaysia through large-scale vaccination. *Epidemics*, 37, 100517.

Kementerian Pertahanan Malaysia. (2020). ATM Tubuh Bahagian Siber dan Elektromagnetik Pertahanan (BSEP). <https://www.mod.gov.my/ms/mediamenu/arkib-berita/item/atm-tubuh-bahagian-siber-dan-elektromagnetik-pertahanan-bsep>

M.Faizie, written by, & M.Faizie. (2021, October 21). *CDOC Sentiasa Pantau Ancaman Siber Ke Atas Rangkaian Kementerian Pertahanan, ATM*. Air Times News Network. Retrieved February 15, 2022, from

Majlis Keselamatan Negara. (2020). Malaysia Cyber Security Strategy 2020-2024. <https://asset.mkn.gov.my>

MyCERT (2019-2021). Reported Incidents based on General Incident Classification Statistics (2019, 2020 & 2021). Retrieved February 15, 2022, from <https://www.mycert.org.my/portal/statistics?id=b75e037d-6ee3-4d11-8169-66677d694932>

National Cyber Security Agency (NACSA). (2022). About Us. <https://www.nacsa.gov.my/about-us.php>

Faktor Peningkatan Kemiskinan Haid Semasa Pandemik Covid-19: Satu Analisis Kandungan

Siti Falihah binti Yaakob¹, Tengku Sarina Aini Tengku Kasim², Nor Fahimah binti Mohd Razif³

¹²³Universiti Malaya, Malaysia

¹17058346@siswa.um.edu.my

²tgсарina@um.edu.my

³norfahimah@um.edu.my

ABSTRAK

Kemisikinan haid merupakan situasi yang berlaku kepada wanita dewasa atau remaja perempuan yang mempunyai kekangan untuk menguruskan haid dengan sihat dan selamat. Pada musim Pandemik Covid-19 yang berlaku sebelum ini, seramai 47% wanita daripada seluruh dunia mengalami kesukaran untuk mendapatkan bekalan tuala wanita secukupnya. Hal ini demikian kerana, ramai diantara mereka yang diuji dengan kehilangan sumber pendapatan dan punca pekerjaan. Jika menyediakan makanan sudah menjadi cabaran yang besar kepada mereka, pastilah penyediaan keperluan asas seperti gas memasak, petrol kenderaan, lampin kanak-kanak serta penyediaan tuala wanita juga menjadi bebanan besar kepada golongan ini. Selain itu, mereka juga didapati tidak berupaya untuk menguruskan haid mereka dengan betul disebabkan kekurangan pendidikan tentang haid. Masalah ini bukan sahaja terjadi kepada wanita dewasa, bahkan dialami oleh pelajar perempuan yang masih menuntut di peringkat persekolahan. Justeru artikel ini bertujuan untuk mengenalpasti faktor-faktor berlakunya peningkatan kemiskinan haid ketika Pandemik Covid-19. Perbincangan juga akan merangkumi ilmu asas darah wanita yang perlu diutamakan dalam kurikulum bagi mengatasi kekurangan pendidikan haid dalam kalangan pelajar di sekolah. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif induktif dengan membuat semakan literatur secara kritikal dengan menganalisis dokumen seperti artikel-artikel, kajian ilmiah, kitab turath fiqh mazhab Syafi'i, Dokumen Standard Kurikulum dan Pentaksiran (DSKP) mata pelajaran Pendidikan Islam Sekolah Menengah serta buku teks Pendidikan Islam Sekolah Menengah di bawah Kementerian Pendidikan Malaysia. Berdasarkan hasil analisis awal, pengkaji mendapati bahawa, punca peningkatan kemiskinan haid ketika Pandemik Covid-19 disebabkan kurangnya kesedaran tentang pengurusan haid yang betul serta kesukaran untuk mendapatkan kelengkapan haid seperti tuala wanita. Bagi menangani kekurangan pendidikan haid dalam kalangan pelajar di sekolah, isu ini dapat diatasi dengan adanya satu topik pembelajaran secara terperinci tentang darah wanita yang dimasukkan dalam Kurikulum Pendidikan Islam dibawah bahagian ibadat yang meliputi aspek konsep darah haid, cara penentuan darah haid dan istihadah serta cara pengurusan haid yang betul dan selamat. Justeru, bagi menangani peningkatan kemiskinan haid, kerjasama daripada semua pihak termasuklah keluarga, sekolah, komuniti, industri dan kerajaan adalah sangat penting agar krisis kemiskinan haid ini dapat diatasi secara holistik.

Kata kunci : *Darah Wanita: Pandemik Covid-19: Pendidikan Darah Wanita: Pengurusan Haid*

PENDAHULUAN

Haid atau dikenali sebagai *menstruation* dalam Bahasa Inggeris berasal daripada Bahasa Latin yang membawa makna bulan. Proses haid merupakan satu fisiologi tetap dan teratur yang dialami oleh semua wanita secara berkala pada setiap bulan. Secara kebiasaannya, wanita mula mengalami haid ketika berusia 9 hingga 16 tahun dan berhenti apabila mencapai usia menopause (Dra Dini Kasdu et al, 2005). Proses haid yang berlaku menunjukkan kepada fasa pertumbuhan dan perkembangan

seorang wanita. Justeru, ia patut diraikan sebagai suatu proses yang normal serta tidak dipandang sebagai suatu perkara yang memalukan (Tohit et al., 2021).

Semasa didatangi haid, keperluan terhadap tuala wanita dan akses kepada kemudahan mencuci amat penting. Hal ini demikian kerana, kedua-dua keperluan tersebut berkait rapat dengan aspek kebersihan dan kesihatan seorang wanita. Walau bagaimanapun, perkara yang sebaliknya berlaku apabila terdapat sebahagian daripada wanita di seluruh dunia mengalami kesukaran untuk mendapatkan kelengkapan haid yang secukupnya. Hal ini sepertimana yang dilaporkan oleh bank dunia pada tahun 2018 yang mendapati bahawa seramai 500 juta wanita di seluruh dunia menghadapi masalah untuk mendapatkan produk kelengkapan haid serta mengalami kesukaran untuk menguruskan haid dengan betul dan selamat (Jang et al., 2019). Tambahan lagi, masalah ini juga sering dihadapi oleh wanita ketika berlakunya apa-apa krisis lain seperti banjir, kebakaran dan migrasi. Kemudian, angka ini didapati semakin bertambah ketika seluruh dunia diuji dengan pandemik Covid-19. Perkara ini sepertimana yang diujahkan oleh WASH United, World Association of Girl Guides and Girl Scouts (Waggs) dan Unicef yang mendapati bahawa seramai 47% wanita yang didatangi haid menghadapi kesukaran mendapatkan bekalan tuala wanita semasa pandemik ini. Jika menyediakan makanan sudah menjadi cabaran yang besar kepada mereka disebabkan kehilangan sumber pendapatan dan punca pekerjaan, pastilah penyediaan keperluan asas seperti gas memasak, petrol kenderaan, lampin kanak-kanak serta penyediaan tuala wanita juga menjadi bebanan besar kepada golongan ini (Tohit et al., 2021; Odey et al., 2021; Hendershot, tt).

Akibatnya, sebahagian besar wanita di seluruh dunia terperangkap dengan isu kemiskinan haid. Isu ini bukan sahaja terjadi kepada wanita dewasa, bahkan dialami oleh pelajar perempuan yang masih menuntut di peringkat persekolahan. Menurut Tohit, et al., (2021) kemiskinan haid merupakan situasi yang berlaku kepada wanita yang menghadapi kesukaran untuk mendapatkan kelengkapan haid seperti tuala wanita atau tampon disebabkan kemiskinan atau mempunyai beban kewangan. Kemiskinan haid juga boleh berlaku disebabkan kekurangan atau ketiadaan kemudahan sanitasi untuk menguruskan haid seperti tiada bekalan air atau tempat yang sesuai dan mempunyai privasi untuk menguruskan haid. Ketiadaan tempat pelupusan sampah (tuala wanita) yang telah digunakan turut didefinisikan sebagai kemiskinan haid. Lebih membebankan lagi apabila isu kemiskinan haid ini tidak menjadi satu isu yang dibincangkan secara terbuka kerana wujudnya stigma dan perspektif negatif yang masih hidup dalam kalangan masyarakat. Perkara ini terbukti berdasarkan kajian Agnew, et al., (2019) dan Mukherjee, et al., (2020) yang menyatakan bahawa kebanyakan masyarakat pada hari ini masih lagi memandang wanita yang didatangi haid sebagai wanita yang kotor, tidak suci serta perkara tersebut termasuk dalam perkara yang memalukan dan bersifat peribadi yang tidak boleh dibincangkan secara terbuka sekaligus mengehadkan ruang perbincangan. Bebanan dan kesukaran untuk mendapatkan kelengkapan haid wanita menyebabkan terdapat wanita memilih untuk menguruskan haid mereka dengan cara yang tidak selamat sehingga boleh memudaratkan kesihatan mereka (Odey et al., 2021).

Selain itu, kajian yang dilakukan oleh Sh Fatimah (2021) menyatakan bahawa kemiskinan haid bukan sahaja berlaku disebabkan kesukaran untuk mendapatkan kelengkapan haid yang secukupnya. Malahan isu ini juga berlaku disebabkan kurangnya ilmu pengetahuan tentang tentang pendidikan haid dari aspek pengurusan haid, penentuan darah haid dan istihadah serta ilmu yang berkaitan dengan sistem reproduktif dan seksual. Hal ini terbukti berdasarkan kajian yang dilakukan oleh Salleh, et al., (2020) yang mendapati bahawa pembelajaran tentang ilmu darah wanita pada hari ini adalah berorientasikan kepada alternatif sendiri oleh masyarakat yang dipandu oleh kesedaran. Kajian yang dilakukan oleh Maniar, et al., (2017) pula mendapati bahawa kebanyakan remaja wanita pada hari ini menerima ilmu darah wanita berdasarkan kepada informasi secara tidak formal yang diberikan oleh ibu, adik-beradik perempuan mereka, pembacaan buku atau bertanya kepada kawan-kawan perempuan yang terdekat tanpa ada satu pendedahan yang dilakukan secara terperinci dalam silibus sekolah. Kesannya, berlaku kekeliruan kepada wanita untuk menentukan darah yang keluar sama ada ianya darah haid atau istihadah serta tidak tahu bagaimana untuk menguruskan darah haid

dengan cara yang betul. Bagi wanita muslim pula, kekeliruan ini menjadikan seorang wanita itu tidak yakin untuk melakukan ibadat sehariannya dan hanya mengagak-agak bahawa darah yang keluar itu merupakan darah haid jika ia duduk dalam tempoh haid manakala darah yang melebihi tempoh haid pula dihukumkan istihadah walaupun keadaan berlaku sebaliknya khususnya apabila kitaran menstruasi berlaku secara tidak normal (Reshad et al., 2020). Rentetan isu-isu kemiskinan haid yang dihuraikan di atas, justeru artikel ini bertujuan untuk mengenalpasti faktor-faktor berlakunya peningkatan kemiskinan haid ketika Pandemik Covid-19. Perbincangan juga akan merangkumi ilmu asas darah wanita yang perlu diutamakan dalam kurikulum bagi mengatasi kekurangan pendidikan haid dalam kalangan pelajar di sekolah.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini merupakan kajian kualitatif iaitu penyelidikan yang menghasilkan dapatan yang bukan melalui prosedur statistik atau bentuk pengiraan (Strauss et al., 1998). Dalam kajian ini, pengkaji memilih untuk menggunakan kaedah analisis dokumen iaitu kaedah yang digunakan untuk mendapatkan sumber atau data utama dalam kajian bidang sains sosial (Othman lebar, 2017). Menerusi kajian ini, pengkaji mendapatkan data daripada sumber primer dan skunder seperti merujuk kepada penulisan daripada ulama muktabar Mazhab Syafii tentang tajuk darah wanita, penulisan artikel, jurnal, kajian ilmiah dan kertas persidangan tentang tajuk kemiskinan haid, Dokumen Standard Kurikulum dan Pentaksiran (DSKP) bagi mata pelajaran Pendidikan Islam tingkatan 1, tingkatan 2, tingkatan 3, tingkatan 4 dan 5 serta buku teks Pendidikan Islam Sekolah Menengah bagi tingkatan 1, tingkatan 2, tingkatan 3, tingkatan 4 dan 5 di bawah Kementerian Pendidikan Malaysia. Seterusnya, dokumen yang diperolehi akan dianalisis menggunakan kaedah induktif iaitu satu kaedah yang tertumpu kepada maklumat atau data yang bersifat khusus dan akan disimpulkan kepada suatu kesimpulan yang bersifat general (Mohd Yusri, 2017). Dalam kajian ini, pengkaji menggunakan kaedah induktif untuk mengenalpasti faktor-faktor berlakunya peningkatan kemiskinan haid ketika pandemik Covid-19 serta ilmu asas darah wanita yang perlu diutamakan dalam kurikulum bagi mengatasi kekurangan pendidikan haid dalam kalangan pelajar di sekolah. Hasil carian kemudiannya dikelompokkan untuk dibandingkan bagi mencari persamaan dan perbezaan dan membentuk tema-tema dapatan kajian sebagaimana saranan Merriam (2009) dan Harding (2013).

FAKTOR PENINGKATAN KEMISKINAN HAID SEMASA PANDEMIK COVID-19

Peningkatan masalah kemiskinan haid semasa pandemik Covid-19 adalah disebabkan oleh tiga faktor berikut iaitu; kos sara hidup yang tinggi, kekurangan atau ketiadaan kemudahan sanitasi untuk menguruskan haid serta kurangnya ilmu pengetahuan tentang pendidikan haid. Justeru perincian ketiga-tiga faktor ini seperti dalam penjelasan di bawah:

Kos Sara Hidup Yang Tinggi

Kos sara hidup yang tinggi merupakan punca berlakunya peningkatan kemiskinan haid semasa pandemik Covid-19. Menurut kajian yang dilakukan oleh Bahari, et al., (2018), kos sara hidup merupakan kos perbelanjaan yang terpaksa ditanggung oleh isi rumah bukan sahaja untuk memenuhi keperluan asas seperti makanan, minuman, pakaian dan tempat tinggal. Bahkan ia juga diperlukan untuk memenuhi keperluan-keperluan lain seperti kos pendidikan, kesihatan, dan kos kenderaan untuk kegunaan harian (Rose et al., 2020). Semasa berlakunya pandemik Covid-19, golongan berpendapatan rendah yang dirujuk sebagai B40 merupakan kumpulan yang terkesan teruk ketika Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) dilaksanakan. Hal ini demikian kerana, mereka menghadapi kekangan kewangan sehingga menyukarkan mereka untuk menyediakan keperluan asas yang mencukupi kepada ahli keluarga. Kekangan perbelanjaan ini termasuklah menyediakan keperluan asas bagi wanita iaitu tuala wanita semasa mereka didatangi haid.

Kekangan kewangan ini dilihat semakin membebankan apabila terdapat rakyat Malaysia yang berhadapan dengan masalah pengangguran dan kehilangan punca pendapatan daripada pasaran buruh

yang tidak stabil (Nazri et al., 2022). Kajian yang dilakukan oleh Hanafe, et al.,(2022) mendapati bahawa kadar pengangguran yang berlaku disebabkan pandemik Covid-19 bukan sahaja dialami oleh negara membangun seperti Malaysia, Mesir, Bangladesh, Iran, Pakistan, Nigeria dan Turki, malahan isu ini juga dialami oleh masyarakat yang menetap di negara maju. Tambahan lagi, masalah pengangguran yang berlaku ini dilihat semakin meningkat apabila negara Malaysia melaksanakan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) bagi menangani penyebaran Covid-19. Hal ini terbukti berdasarkan data yang dikeluarkan oleh Jabatan Perangkaan Negara (2020) yang menyatakan bahawa, semasa PKP dilaksanakan terdapat banyak syarikat yang menghadapi kesukaran untuk menampung kos perbelanjaan termasuk membayar gaji pekerja sehingga terdapat syarikat yang mengambil keputusan untuk membuang pekerja. Malahan, ada juga syarikat yang disahkan bankrap dan terpaksa memberhentikan semua pekerja kerana ketidakmampuan untuk terus beroperasi. Bagi sektor yang diberikan pengecualian untuk beroperasi pula, sektor ini dilihat tetap mendapat impak yang buruk berikutan adanya Prosedur Operasi Standard (SOP) yang begitu ketat menyebabkan mereka mengambil keputusan untuk menutup operasi mereka buat sementara waktu. Peningkatan pengangguran ini bukan sahaja memberi kesan kepada masalah kewangan, bahkan ia juga memberi kesan kepada masalah tekanan jiwa, kemurungan dan kurang keyakinan diri serta boleh menyebabkan berlakunya jenayah yang lebih besar seperti mencuri, meragut dan merompak semata-mata untuk mendapatkan sumber kewangan bagi meneruskan kehidupan, (Ahn et al., 2004)

Data yang dikeluarkan oleh Jabatan Perangkaan Malaysia pada tahun 2020 mendapati bahawa, bilangan warganegara daripada jantina perempuan adalah seramai 15.9 juta manakala nilai purata Pendapatan Garis Kemiskinan (GPK) pada tahun 2019 pula adalah pada RM 2208 sebulan. Walaupun tiada statistik khusus yang menunjukkan kepada bilangan wanita yang masih didatangi haid, namun menerusi angka ini dapat difahami terdapat golongan yang sedang berdepan dengan masalah kemiskinan haid terutamanya golongan luar bandar, miskin bandar dan miskin tegar. Akibatnya, terdapat wanita yang terpaksa menggunakan tuala wanita yang sama bagi tempoh yang panjang. Ada juga yang menggunakan semula tuala wanita yang telah dibasuh dan dikeringkan serta ada juga yang terpaksa menggunakan bahan-bahan yang tidak sesuai sebagai ganti kepada tuala wanita seperti surat khabar lama dan sabut (Tohit et al., 2021). Kesemua tindakan yang tidak menitikberatkan faktor kebersihan ini boleh mengundang kepada jangkitan kuman di bahagian alat sulit wanita sekaligus mendatangkan kemudaratan kepada tahap kesuburan seorang wanita. Hal ini terbukti berdasarkan kajian yang dilakukan oleh Kementerian Kesihatan Malaysia (2014) yang mendapati sebanyak 50% hingga 80% wanita cenderung untuk mendapat infeksi saluran kencing (uretera) sepanjang hayat mereka. Malahan golongan ini akan berdepan dengan risiko yang lebih tinggi sekiranya kebersihan sewaktu didatangi haid tidak diuruskan dengan rapi.

Lebih mendukacitakan apabila terdapat wanita yang memilih untuk mengandung dan melakukan hubungan seksual yang tidak sihat demi menahan diri mereka daripada didatangi haid semasa pandemik Covid-19 disebabkan bebanan kewangan yang mereka hadapi untuk membeli kelengkapan haid (Ajari., 2020). Kajian yang dilakukan oleh Racheal (tt) pula mendapati bahawa, kebanyakan kilang yang beroperasi untuk menghasilkan kelengkapan haid wanita telah diubah serta merta kepada kilang yang menghasilkan *personal protective equipment* (PPE) berikutan terdapat permintaan yang tinggi daripada sektor kesihatan awam seperti hospital. Kesannya, alat kelengkapan haid ini semakin sukar untuk didapati dan digunakan oleh wanita semasa didatangi darah haid.

Kekurangan atau Ketiadaan Kemudahan Sanitasi untuk Menguruskan Haid

Pengurusan haid yang baik adalah amat penting untuk memastikan kebersihan dan kesihatan wanita semasa didatangi haid. Selain daripada kelengkapan alatan pengurusan haid seperti tuala wanita dan tampon, wanita yang didatangi haid juga memerlukan akses kepada fasiliti haid yang lain seperti keperluan kepada bekalan air yang bersih dan sabun pencuci tangan agar dapat memaksimumkan tahap kebersihan mereka sepanjang didatangi haid khususnya sewaktu penularan wabak Covid-19.

Bekalan air amat diperlukan untuk pembersihan alat sulit dan juga pakaian yang terpalit dengan darah haid. Bagi sesetengah fahaman, mereka memerlukan bekalan air untuk mencuci tuala wanita yang telah digunakan sebelum membuangnya. Kebersihan alat sulit perlu dititikberatkan bagi mengelakkan jangkitan pada saluran kencing atau organ peranakan (Tohit et al., 2021).

Kajian yang dilakukan oleh Sommer, et al., (2013) menghujahkan bahawa, salah satu komponen sanitasi dan kebersihan yang diperjuangkan bagi setiap individu termasuklah mendapatkan akses kepada sistem pengurusan haid yang baik melalui penyediaan punca air dan sanitasi yang baik. Bagi pelajar yang masih lagi di peringkat persekolahan, kebiasaannya akses kepada fasiliti haid seperti bekalan air yang bersih dan sabun pencuci tangan boleh didapati di sekolah. Walau bagaimanapun, ketika berlakunya wabak Covid-19 yang menuntut kepada kawalan pergerakan dan penutupan sekolah, para pelajar ini terpaksa berhadapan dengan cabaran terputusnya bekalan air yang bersih sehingga menyukarkan mereka untuk menguruskan haid dengan baik (Hendershot, tt).

Seterusnya, tuala wanita yang telah digunakan juga perlu dilupuskan dengan baik. Kebanyakan tandas awam yang terletak di bandar-bandar besar menyediakan tong pelupusan tuala wanita. Begitu juga yang dilakukan di kebanyakan rumah kediaman yang mana turut mempunyai sistem pembuangan sampah yang teratur. Walau bagaimanapun, di kawasan-kawasan yang majoriti penduduknya terdiri daripada golongan berpendapatan rendah, masalah sanitasi adalah sesuatu yang membimbangkan (Tohit et al., 2021). Hal ini demikian kerana sistem pelupusan sampah tidak diurus dengan baik. Perkara ini diburukkan lagi dengan sikap segelintir penduduk yang tidak mengamalkan sikap kebersihan dan kekemasan persekitaran (Hennegan J, et al., 2019). Hal ini terbukti apabila di kebanyakan tempat pembuangan atau pengumpulan sampah, terdapat tuala wanita yang telah digunakan terdedah kepada penglihatan umum. Selain mendatangkan kesan buruk kepada alam sekitar, ia turut menyumbang kepada rasa malu dan tidak selesa di kalangan masyarakat setempat.

Kurangnya Ilmu Pengetahuan tentang Pendidikan Haid

Pembelajaran tentang darah wanita yang meliputi darah haid, nifas dan istihadah daripada aspek pengurusan dan penentuan darah bukanlah perkara baharu dalam masyarakat. Hal ini demikian kerana, ilmu ini sudah pun dijelaskan secara terperinci melalui penurunan ayat 222 di dalam surah al-Baqarah (Fakr al-Razi, 1981). Jika disoroti, pembelajaran tentang darah wanita sudah bermula sejak zaman Rasulullah SAW apabila terdapat pelbagai soalan yang diajukan oleh para sahabat mengenai definisi haid, istihadah dan nifas serta hukum-hukum yang berkaitan dengannya kepada Rasulullah SAW. Pendedahan tentang darah wanita pada zaman tersebut dilakukan menggunakan teknik soal jawab yang mana soalan-soalan yang diajukan kepada Rasulullah SAW dijawab secara langsung berbeza mengikut masalah individu yang bertanya melalui hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Saidatina Aisyah RA dan beberapa perawi hadis yang lain (Majdi, 2013). Kemudian, proses pembelajaran tentang darah wanita diteruskan lagi oleh para fuqaha yang masyhur yang merupakan pelopor kepada Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Syafii dan Mazhab Hanbali iaitu Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafii dan Imam Ahmad bin Hanbal. Pada zaman Imam al-Syafii, kaedah pembelajaran darah wanita yang digunakan pada ketika itu ialah kaedah *istiqrai* iaitu penyelidikan yang dilakukan kepada setiap wanita yang ada pada zaman tersebut untuk melihat kebiasaan kitaran darah yang dialami oleh mereka sehingga terhasilnya ijtihad-ijtihad yang terperinci berdasarkan kepada hukum-hukum syariah yang di ambil daripada al-Quran dan al-Sunnah untuk menentukan status darah haid, nifas dan istihadah sehingga menjadi panduan oleh semua wanita pada zaman kini (Siti Falihah, 2020).

Berbeza pula keadaan yang berlaku pada masa kini, yang mana pendidikan darah wanita kurang didedahkan dalam pembelajaran di peringkat sekolah Rendah dan Menengah. Kajian yang dilakukan oleh Chandra-Mouli, et al.,(2020) menghujahkan bahawa, pengetahuan tentang haid merupakan satu ilmu yang sangat penting untuk dipelajari oleh semua masyarakat sama ada lelaki atau perempuan. Hal ini demikian kerana, darah haid sering dikaitkan dengan pelbagai mitos, stigma

dan tabu. Ada yang mengaitkan haid dengan pembuangan kekotoran atau dosa dari tubuh wanita tersebut. Kepercayaan ini membuat terdapat wanita yang diasingkan daripada bergaul dengan masyarakat semasa mereka kedatangan haid (Maniar et al., 2017). Diskriminasi dan semua kekangan ini boleh menyebabkan wanita tersebut terhalang daripada menjalani kehidupan harian yang normal. Kesan kepada kurangnya ilmu pengetahuan tentang darah haid dari aspek pengurusan dan penentuan darah ini dapat dilihat sebelum berlakunya pandemik Covid-19 apabila terdapat pelajar sekolah yang mengambil keputusan untuk tidak menyertai sebarang aktiviti fizikal di sekolah kerana berasa malu bahkan ada juga yang mengambil keputusan untuk tidak hadir langsung ke sekolah setiap kali didatangi darah haid sehingga menyebabkan mereka berdepan dengan masalah keciciran pelajaran (Tohit et al., 2021). Kajian yang dilakukan Gopalan (2019) pula mendapati bahawa, semasa berlakunya pandemik Covid-19 terdapat pelajar perempuan yang memilih untuk mengehendak pengambilan makanan dan minuman bagi mengurangkan keperluan mereka terhadap alat kelengkapan wanita. Hal ini demikian kerana kesan pelaksanaan PKP menyebabkan mereka tidak dapat mengakses tuala wanita yang kebiasaannya boleh didapati di sekolah.

Hasil analisis awal penulis mendapati, pembelajaran tentang darah wanita yang disisipkan dalam Dokumen Standard Kurikulum dan Pentaksiran (DSKP) bagi mata pelajaran Pendidikan Islam dalam Kurikulum Standard Sekolah Menengah (KSSM) di bawah Kementerian Pelajaran Malaysia (KPM) hanya dilakukan secara asas dengan memfokuskan kepada konsep haid, nifas dan istihadah seperti menjelaskan tentang definisi, perkara yang menjadi sebab kepada mandi wajib dan perkara yang membatalkan puasa tanpa ada perincian mengenai kaedah pengiraan hari untuk menentukan status darah seperti penentuan status darah yang berlaku sekiranya darah keluar secara terputus-putus serta perbincangan tentang cara pengurusan dan kebersihan ketika didatangi haid dan istihadah. Fokus pembelajaran darah wanita yang terhad dalam kurikulum yang sedia ada serta tidak dimasukkan sebagai objektif pembelajaran secara khusus dalam silibus dan DSKP memberi implikasi kepada pemahaman dan kesedaran serta pengamalan pelajar untuk melaksanakan hukum taklifi terutama pelaksanaan solat sekaligus tidak dapat mencapai matlamat pengajaran dan pembelajaran Pendidikan Islam KSSM yang memfokuskan kepada aspek amalan dan penghayatan (Faisal et al., 2022)

Ilmu Asas Darah Wanita

Permasalahan darah wanita yang dibincangkan oleh fuqaha dalam penulisan mereka meliputi tiga darah utama yang dialami oleh wanita iaitu darah haid, nifas dan istihadah. Menurut Abdul Karim Zaidan (2000); Mustafa al-Bugha (1996), haid dari segi bahasa ialah *سيالين* yang membawa maksud mengalir iaitu memberi pokok yang mengalir getahnya atau banjir kerana orang Arab menyebutnya sebagai *had al-wadi* apabila sesuatu tempat atau lembah menjadi banjir (Muhammad Al- Zahili, 2011). Dari segi istilahnya, haid merupakan darah yang dikenali sebagai *al-dam al-ma'ruf* iaitu darah yang sudah pun dikenali dan menjadi kebiasaan kepada para wanita untuk mengalaminya (Ibn Hajar al-Haitami, 2002). Darah istihadah pula ialah darah yang keluar daripada hujung urat rahim wanita yang dikenali sebagai *al-A'zil* (*العائل*) yang keluar bukan pada hari-hari haid dan hari-hari nifas. Ia juga dikenali sebagai darah penyakit (Abdul Rahman, 2013).

Menurut Abdullah Nasih Ulwan (2011), penerangan dan penekanan mengenai darah haid kepada anak perempuan hendaklah bermula seawal usia 9 tahun. Hal ini demikian kerana, usia tersebut merupakan usia paling awal seorang anak perempuan boleh didatangi haid. Kenyataan ini juga dipersetujui oleh kajian Salleh, et al., (2020) yang menyatakan bahawa, antara pendidikan asas darah wanita yang perlu difahami oleh pelajar seawal usia 9 tahun ialah; mengetahui definisi haid dan istihadah, mengetahui implikasi haid kepada mereka yang sudah baligh, mengetahui warna darah haid, mengetahui tempoh minima dan maksima darah haid, mengetahui hukum-hakam yang berkaitan haid dan istihadah serta mengetahui pengurusan solat wanita istihadah. Tambahan lagi, menurut Shamsuddin al-Ramli (2021) terdapat empat perkara penting yang sentiasa terikat dalam pembelajaran haid iaitu:

1. Mengetahui hukum-hakam tentang haid iaitu perkara larangan untuk dilakukan semasa haid seperti solat, puasa, haji, membaca al-Quran dan sebagainya.
2. Mengetahui umur minimum haid iaitu sembilan tahun qamariyyah taqribiyyah.
3. Mengetahui kadar haid yang merangkumi tempoh waktu sekurang-kurang haid iaitu sehari semalam bersamaan 24 jam dan sebanyak-banyak haid iaitu 15 hari 15 malam.
4. Mengetahui kadar minimum suci antara dua haid iaitu 15 hari suci.

Justeru, penerangan dan sub topik pembelajaran ini seharusnya lebih diberi perhatian untuk dipelajari di peringkat Sekolah Menengah kerana kebiasaan pelajar wanita mula didatangi haid pada usia 13 tahun dan keatas (Kamarulzaman et al., 2019). Disamping itu, mereka juga berhadapan dengan gangguan pada kitaran haid sehingga menyukarkan mereka untuk menentukan status darah yang keluar (Mariappen et al., 2022).

KESIMPULAN

Haid merupakan suatu proses semula jadi yang di alami oleh setiap wanita. Pengurusan haid yang betul amat penting kerana ia berkait rapat dengan pembentukan keyakinan dan pemeliharaan maruah seseorang wanita. Isu kemiskinan haid merupakan sesuatu yang tabu dan kurang mendapat perhatian dalam masyarakat. Oleh kerana isu ini jarang dibincangkan, maka ia dilihat semakin teruk ketika berlakunya Pandemik Covid-19. Bebanan kewangan, ketiadaan kemudahan sanitasi untuk menguruskan haid serta kurangnya ilmu pengetahuan tentang haid menyebabkan berlakunya peningkatan kemiskinan haid semasa pandemik Covid-19. Faktor-faktor ini menyebabkan terdapat wanita memilih untuk menguruskan haid mereka dengan cara yang tidak selamat sehingga boleh memudaratkan kesihatan mereka. Justeru, bagi menangani peningkatan kemiskinan haid, kerjasama daripada semua pihak termasuklah keluarga, sekolah, komuniti, industri dan kerajaan adalah sangat penting agar krisis kemiskinan haid ini dapat diatasi secara holistik. Penerapan ilmu tentang pendidikan haid di sekolah juga perlu dilaksanakan dengan lebih terperinci agar para pelajar dapat memahami bab darah haid dari aspek pengurusan, penentuan darah dan hukum-hakam yang berkaitan dengannya seawal usia baligh.

RUJUKAN

- Abdul Karim Zaidan. (2000). *Al Mufasal fi Ahkam al-Mar'ah wa al-Baitul al-Muslim fi al-Syariah al Islamiyyah*. Beirut: Al-Resalah.
- Abdul Rahman bin Abdullah al-Saqqaf. (2020). *Al-Ibanah wa al-Ifadhah Fi Ahkam al-Haid al-Nifas wa al Istihadah 'ala Mazhab al-Imam al-Syafi'i*. Cetakan Ke-enam. Kaherah: Dar al-Thalib al-Azhari.
- Agnew, S., & Gunn, A. C. (2019). Students' engagement with alternative discursive construction of menstruation. *Health Education Journal*, 78(6), 670-680. <https://doi.org/10.1177/0017896919835862>.
- Ajari, E. E. (2020). Why menstrual health and wellbeing promotion should not be sidelined in Africa's response to COVID-19. *European Journal of Environment and Public Health*, 4(2), 1-4. <https://doi.org/10.29333/ejeph/8278>.
- Bahagian Pembangunan Kurikulum. (2015). *Dokumen Standard Kurikulum dan Pentaksiran (DSKP) Pendidikan Islam Tingkatan 1*. Putrajaya: Kementerian Pendidikan Malaysia.
- Bahagian Pembangunan Kurikulum. (2016). *Dokumen Standard Kurikulum dan Pentaksiran (DSKP) Pendidikan Islam Tingkatan 2*. Putrajaya: Kementerian Pendidikan Malaysia.
- Bahagian Pembangunan Kurikulum. (2017). *Dokumen Standard Kurikulum dan Pentaksiran (DSKP) Pendidikan Islam Tingkatan 3*. Putrajaya: Kementerian Pendidikan Malaysia.
- Bahagian Pembangunan Kurikulum. (2018). *Dokumen Standard Kurikulum dan Pentaksiran (DSKP) Pendidikan Islam Tingkatan 4 dan 5*. Putrajaya: Kementerian Pendidikan Malaysia.

- Bahari, Z., & Ismail, N. A. (2018). Factors influencing the basic needs budget among the middle income earners in selected major cities in Malaysia. *Jurnal Ekonomi Malaysia*, 52(3), 29-39. <http://dx.doi.org/10.17576/JEM-2018-5203-3>.
- Chandra-Mouli, V. & Patel, S. V. (2020). Mapping the knowledge and understanding of menarche, menstrual hygiene and menstrual health among adolescent girls in low-and middle-income countries. *The Palgrave handbook of critical menstruation studies*, 609-636. <https://doi.org/10.1186/s12978-017-0293-6>.
- Dra.Dini Kasdu et al (2005). *Solusi Problem Wanita Dewasa*. Cetakan Pertama. Jakarta: Pustaka Pembangunan Swadaya Nusantara.
- Faisal, N. F. J., Yahaya, M. Z., Ismail, A. M., & Samsudin, M. A. (2022). Implementation Of Student Centered Learning (PBP) Approach In Prayer Teaching To Improve Prayer Practice Of Mumayyiz Students: Implementasi Pendekatan Pembelajaran Berpusatkan Pelajar (PBP) Dalam Pengajaran Solat Untuk Meningkatkan Pengamalan Solat Pelajar Mumayyiz. *Journal of Fiqhiyyat*, 2(1), 1-11.
- Fakr al-Razi (1981), *Tafsir Fakr al-Razi*, juz.6, cet.1, (T.tp: Dar al-Fikr).
- Hanafe, N., & Abdullah, B. (2022). Faktor-Faktor Peningkatan Kadar Pengangguran Di Malaysia Ketika Pandemik Covid-19. *Open Education Resources Centre Universiti Malaysia Sabah*, 1-13.
- Harding, J. (2013). *Qualitative Data Analysis: From Start to Finish*. London: Sage Publications Ltd.
- Hendershot, R. (t.t). The pandemic and period Poverty: COVID-19's bloody mark on the war on women's bodies. *The University of Findlay Global Health Journal*, 1-3.
- Hennegan J, Shannon AK, Rubli J, Schwab KJ, Melendez-Torres GJ. (2019). Women's and girls' experiences of menstruation in low-and middle-income countries: a systematic review and qualitative metasynthesis. *Plos Medicine Journal*, 16(5). <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1002803>.
- Jang, D., & Elfenbein, H. A. (2019). Menstrual Cycle Effects on Mental Health Outcomes: A MetaAnalysis. *Archives of suicide research. Official Journal of The International Academy for Suicide Research*, 23(2), 312-332. <https://doi.org/10.1080/13811118.2018.1430638>.
- Kamarulzaman, S. A., Mohamed, P. N., & Ridzuan, P. M. (2019). Age at menarche and menstrual pattern among adolescences girls in Selangor. *Journal of Natural & Ayurvedic Med*, 3(2), 2-10. <http://dx.doi.org/10.23880/jonam-16000175>.
- Majdi Fathi al-Sayyar. (2013). *Tarbiyyah al-Rasul S.AW. Lil Al-Nisa'*. Cetakan Pertama. Kaherah: Maktabah al-Safa.
- Maniar, A., & Mehta, S. (2017). Menstrual hygiene practices: myths and taboo. *International Journal of Research in Social Sciences*, 7(12), 93-101.
- Mariappen, U., Chew, K. T., Zainuddin, A. A., Mahdy, Z. A., Ghani, N. A. A., & Grover, S. (2022). Quality of life of adolescents with menstrual problems in Klang Valley, Malaysia: a school population-based cross-sectional study. *BMJ open*, 12(1), 1-8. <http://dx.doi.org/10.1136/bmjopen-2021-051896>.
- Merriam, S.B. (2001). *Qualitative Research and Case Study Applications in Education*. San Francisco: Jossey Bass Publisher.
- Muhammad al-Zahili. (2011). *Al-Mu'tamad fi Fiqh as-Syafi'i*. Damsyik: Darul Kalam.
- Muhammad Tajuddin et. al. (2020). *Kurikulum Standard Sekolah Menengah Pendidikan Islam Tingkatan 5*. Kementerian Pendidikan Malaysia. Dewan Bahasa dan Pustaka: Malaysia.
- Muhd Yusri Ibrahim. (2017). *Sembang Santai Penyelidikan*, Ed.Pertama, Besut-Terengganu : Firdaus Press Sdn.Bhd.
- Mukherjee, A., Lama, M., Khakurel, U., Jha, A. N., Ajose, F., Acharya, S., ... & Shrestha, S. (2020). Perception and practices of menstruation restrictions among urban adolescent girls and women in Nepal: a cross-sectional survey. *Reproductive health*, 17(1), 1-10. <http://doi.org/10.1186/s12978-020-00935-6>.

- Mustafa al-Bugha. (1996). *Fiqh al-Manhaj ala Mazhab Imam As-Syafi'i*. Damsyik: Darul Ulum Insaniah.
- Nazri, M. Z. M., & Khalid, N. (2022). Kajian Hubungan Jangka Masa Panjang Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Peningkatan Kos Sara Hidup di Malaysia. *Jurnal Dunia Pengurusan*, 4(3), 1-13.
- Odey, G. O., Amusile, O., Oghenetejiri, P. O., David, S., Adi, A., & Lucero-Priso III, D. E. (2021). Period during a pandemic: The neglected reality of Nigerian girls and women. *Public Health in Practice*, 1-3, <https://doi.org/10.1016/j.puhip.2021.100196>.
- Othman Lebar. (2017). *Penyelidikan Kualitatif Pengenalan Kepada Teori dan Metode*, c.2, Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Portal myhealth (20 Jun 2014). Diakses pada 5 Oktober 2022 daripada <http://www.myhealth.gov.my/jangkitan> saluran-kencing-3/.
- Portal Rasmi Jabatan Perangkaan Malaysia. (2020, Mei 8). “Statistik Tenaga Buruh Malaysia, Mac 2020”. Diakses pada 1 Oktober 2022 daripada https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=colum_n/themeByCat&cat=124&bul_
- Reshad, H. F. M., & Ismail, S. K. (2020). [Literary Highlights Analysis for Female Blood Studies] Analisis Sorotan Literatur bagi Kajian Darah Wanita. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, 21(1), 227-234. <https://doi.org/10.37231/jimk.2020.21.1.474>.
- Rijaludin bin Yahya et. al. (2016). Kurikulum Standard Sekolah Menengah Pendidikan Islam Tingkatan 1. Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka (Kementerian Pendidikan Malaysia)
- Rijaludin bin Yahya et. al. (2018). Kurikulum Standard Sekolah Menengah Pendidikan Islam Tingkatan 3. Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka (Kementerian Pendidikan Malaysia)
- Rijaludin bin Yahya et. al. (2019). Kurikulum Standard Sekolah Menengah Pendidikan Islam Tingkatan 4. Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka (Kementerian Pendidikan Malaysia).
- Rose, R. A. C., & Mutsamy, R. (2020). Kenaikan harga barangan dan impaknya terhadap penduduk B40 di Muar, Johor. *Asian People Journal (APJ)*, 3(2), 106-121. <https://doi.org/10.37231/apj.2020.3.2.217>.
- Saleh, S. F. B., Yusuff, Z. B. M., Ismail, S. K. B., Nordin, N. B., Muda, T. F. M. B. T., & Ali, R. B. M. (2020). Analisis Pendidikan Darah Wanita dalam Kurikulum Rendah dan Menengah di Malaysia. *TAMADDUN: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Keagamaan*, 21(1), 145-160. <http://dx.doi.org/10.30587/tamaddun.v21i1.1386>
- Shamsuddin al-Ramli. (2021). *Nihayatul Muhtaj Ila Sharh al-Minhaj*, jil.1,cet.1, Beirut Lubnan: Dar al Nafais.
- Siti Faliyah binti Yaakob (2020), *Kaedah Penentuan Haid dan Istihadah Menurut Perspektif Fiqh dan Sains Perubatan*, Disertasi Sarjana. Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya: Kuala Lumpur.
- Sommer M. (2013). Menarche: a missing indicator in population health from low-income countries. *Public health reports (Washington, D.C.: 1974)*, 128(5), 399–401. <https://doi.org/10.1177/003335491312800511>.
- Strauss, A & Corbin, J. (1998). *Basics Of Qualitative Research, Grounded Theory Procedures and Techniques*, Newbury Park: Sage.
- Tohit, N. F. M., Komuniti, J. K., Hussien, S. F. A. B. S., dan Antropologi, J. S., Sulaiman, S., & Rokis, R. (2021). Kemiskinan Haid: Krisis Kesihatan Awam Yang Perlu Diakhiri. *Prosiding Penduduk dan Keluarga Berkualiti*, 65.
- Ahn, N., García, J. R., & Jimeno, J. F. (2004). The impact of unemployment on individual well-being in the EU. *European Network of Economic Policy Research Institutes, Working Paper*, 29.
- Gopalan, M. Less than 20% menstruating girls and women in India use pads. Here’s how to overcome barriers. *The Print*. 10 November 2019. Diakses pada 1 Oktober 2022. <https://theprint.in/health/less-than-20-percent-menstruating-girls-women-in-india-use-pads/317570/>.

Ibn Hajar al-Haitami, Syeikh Islam Shibabuddin (2017), Tuhfat al-Muhtaj bi Sharh al-Minhaj, Beirut: Dar Al-Kotob Ilmiah, jil,1, cet, 6.

Abdullah Nasih Ulwan (2011), Tarbiah al-Awlad fi al-Islam, cet ke-36, Kaherah: Dar al-Salam.

Sh Fatimah Alzahrah Syed Hussein (2021) dalam Bernama. 19 Oktober 2021. Diakses pada 1 Oktober 2022. <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/jangan-tutup-mata-isu-kemiskinan-haid-pakar-326176>.

Mengalakkan Penuaan yang Sihat melalui Gaya Hidup Berdasarkan Ilmu Psikospiritual Islam

Che Zarrina Sa'ari¹, Hasimah Chik², Syed Mohammad Hilmi B Syed Abdul Rahman³, Sharifah Basirah Syed Muhsin⁴

¹²³⁴Universiti Malaya, Malaysia

¹zarrina@um.edu.my

²hasimahchik@gmail.com

³smhilmi@um.edu.my

⁴basirah@um.edu.my

ABSTRAK

Objektif Kajian: Penuaan adalah proses semula jadi yang boleh mencetuskan kebimbangan terhadap individu dan negara sekiranya tiada suatu perancangan strategik dalam menghadapi perubahan ini khususnya dalam mengekalkan kesejahteraan dan meningkatkan kepuasan hidup golongan tersebut. Artikel ini akan membincangkan tentang keperluan penjagaan kesihatan warga emas dan aplikasi ilmu psikospiritual Islam dalam menggalakkan penuaan yang sihat melalui penekanan dalam elemen gaya hidup mereka. Metodologi: Metodologi kajian ini adalah menggunakan instrumen soal selidik kepada 307 orang responden yang terdiri daripada warga emas dan penjaga. Kajian ini dilakukan secara rawak kepada populasi umum di seluruh Malaysia bermula Februari 2022 sehingga April 2022. Hasil dapatan kajian dianalisis menggunakan perisian Statistical Package for the Social Sciences (SPSS) versi 22. Dapatan Kajian: Penemuan kajian membuktikan bahawa semua item yang disenaraikan sebagai elemen gaya hidup berasaskan ilmu psikospiritual Islam iaitu fizikal, psikologi, spiritual dan sosial adalah sangat penting. Jumlah skor alfa (α) Cronbach untuk kajian ini ialah 0.934. Aplikasi Kajian: Dapatan kajian ini memberi sumbangan maklumat kepada ahli keluarga, penjaga, badan kebajikan, rumah jagaan dan badan-badan yang terlibat dalam penjagaan bagi mengoptimalkan aspek penjagaan kepada warga emas terutamanya ketika berhadapan Covid-19. Selain itu hasil kajian ini boleh memberi maklumat untuk pembangunan modul atau garis panduan penjagaan bagi memudahkan proses penjagaan warga emas. Novelty/Originaliti Kajian: Kajian ini merupakan kajian yang dilakukan bagi memberi pendedahan dan penekanan tentang kepentingan penjagaan secara holistik kepada warga bagi menggalakkan proses penuaan yang sihat walaupun ketika berhadapan cabaran pandemik.

Kata kunci: warga emas; geriatric; penuaan; holistik; psikospiritual Islam

PENDAHULUAN

Penuaan adalah satu proses semula jadi yang berlaku pada setiap individu. Dalam satu berita, Astro Awani bertarikh 6 Oktober 2022 melaporkan bahawa kadar peningkatan warga emas dijangka sebanyak 15.3% pada tahun 2030 (Astro Awani, 2022). Kondisi ini merupakan hasil positif daripada teknologi perubahan yang semakin moden dan berkembang. Namun keadaan ini juga boleh mencetuskan kebimbangan terhadap individu dan negara sekiranya tiada suatu perancangan strategik dalam menghadapi perubahan ini khususnya dalam mengekalkan kesejahteraan dan meningkatkan kepuasan hidup golongan tersebut demi mencapai penuaan yang sihat.

Kondisi ini menjadi kebimbangan negara maju apabila membincangkan tentang tenaga buruh yang menyusut atau kurang berdaya untuk menyokong pertumbuhan negara. Disamping

kebiasaannya golongan tua juga memerlukan kepada sokongan daripada tenaga muda. Perkara inilah yang menjadi persoalan dan kebimbangan pihak kerajaan negara-negara maju (World Health Organization, 2002). Namun perkara ini tidak sepatutnya menjadi persoalan utama kerana isu kesihatan rakyat sepatutnya lebih dititikberatkan dari awal kerana lebih memberi kesan yang besar kepada kerajaan untuk menanggung kos rawatan serta bagaimana risiko mereka sehingga ke hari tua. Manakala golongan warga emas hanya perlu diurus dengan baik dan dibantu agar dapat menjalani kehidupan secara sejahtera. Warga emas merupakan golongan yang sarat dengan pengalaman dan ilmu tentang kehidupan. Mereka perlu dipromosi sebagai aset negara yang boleh terus menyumbang kepada pembangunan negara.

Dalam mengoptimalkan warga emas, pihak yang terlibat seperti pelaksana dasar serta pembekal perkhidmatan mestilah menjalani latihan dan kemahiran mengenai warga emas. Pelaksana dasar perlu lebih proaktif dalam merencana, manakala pembekal perkhidmatan pula perlu sedar tentang kesan penuaan pada komuniti setempat yang memerlukan kepada perkhidmatan yang mesra warga emas. Dalam hal ini, gabungan golongan pakar dan kumpulan sokongan amat penting untuk membangunkan keperluan dan kemudahan kepada warga emas. Berdasarkan Dasar Warga Emas Malaysia, perkara yang menjadi perhatian ialah bagaimana mengendalikan warga emas agar dapat memastikan mereka berdikari, bermartabat diri dan dihormati dengan mengoptimalkan potensi diri melalui penuaan sihat, positif, aktif, produktif dan menyokong untuk meningkatkan kesejahteraan hidup (Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2011).

Penuaan aktif berdasarkan Dasar Warga Emas Negara ialah merujuk kepada proses mengoptimalkan peluang dan penglibatan warga emas dalam keluarga dan masyarakat ke arah mendayaupayakan warga emas untuk meningkatkan kesejahteraan hidup. Aspek ini merangkumi kuantiti, kualiti dan skop jaringan sosial, peranan timbal balik dan hubungan antara generasi yang wujud sepanjang hayat. Manakala penuaan produktif ialah merujuk kepada kapasiti penglibatan warga emas untuk menyumbang dalam bentuk aktiviti kerja bergaji atau sukarela yang dapat memberi makna dan kepuasan. Seterusnya penuaan menyokong pula merujuk kepada persekitaran dalaman dan luaran yang mesra warga emas bagi membolehkan warga emas berfungsi dengan baik. Persekitaran yang membolehkan dan membantu dapat mengurangkan ketidakupayaan yang dialami individu dan akan menggalakkan penglibatan warga emas dalam masyarakat. Aspek ini juga mengambil kira penggunaan teknologi bagi membantu warga emas hidup berdikari (Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2011).

Dalam perbincangan untuk memastikan kesejahteraan warga emas, kesejahteraan dalam konteks Dasar Warga Emas Negara ini merangkumi 5 dimensi utama iaitu dimensi kesihatan fizikal (penuaan sihat), sosial (penuaan aktif), ekonomi (penuaan produktif), kerohanian atau spiritualiti (penuaan positif) dan juga persekitaran (penuaan menyokong) (Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2011). Warga emas akan memperolehi kesejahteraan hidup apabila dapat menikmati keseimbangan dalam kelima-lima dimensi ini. Artikel ini akan membincangkan tentang keperluan penjagaan kesihatan warga emas dan aplikasi ilmu psikospiritual Islam dalam menggalakkan penuaan yang sihat dan aktif melalui penekanan dalam elemen gaya hidup mereka. Menjadi tanggungjawab negara untuk menyediakan khidmat yang mesra warga emas serta menjadi tanggungjawab semua untuk memastikan warga emas mendapatkan kesejahteraan hidup dari pelbagai aspek, sama ada fizikal, psikologi, spiritual dan sosial.

KAJIAN LITERATUR

Penuaan yang Sihat

Perbincangan dalam kajian adalah memfokuskan kepada penuaan sihat yang merujuk kepada usaha ke arah gaya hidup sihat dan membentuk sistem kesihatan yang lebih baik serta mewujudkan persekitaran dan komuniti yang mengutamakan kesihatan (Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2011).

Antara cabaran yang sering menjadi perhatian dalam kalangan warga emas ialah fungsi kesihatan yang melibatkan fizikal, mental, psikologi, sosial dan spiritual yang merosot seiring dengan meningkatnya usia. Situasi ini pula boleh membawa kepada kualiti hidup mereka yang tidak sejahtera sedangkan sebagai ahli masyarakat yang telah menyumbang kepada negara, mereka mempunyai hak untuk hidup berkualiti dan mendapat kesejahteraan walaupun di usia lanjut. Berusaha mengekalkan keupayaan fizikal dan mental yang sihat, psikologi dan spiritual yang stabil serta sosial yang baik adalah sangat penting untuk memastikan kualiti hidup mereka.

Warga emas dilaporkan kurang mengalami kekerapan kemurungan berbanding golongan lain, namun sekiranya mereka menghidap sebarang penyakit fizikal atau medikal, kadar kekerapan adalah lebih tinggi sebanyak 17 hingga 37 peratus (Mohamad & Abdullah, 2020). Namun berbeza situasi yang berlaku apabila isu tentang kematian muncul, kebanyakan individu boleh mengalami keresahan spiritual (spiritual distress) disebabkan kesedaran bahawa hayat hidup mereka sudah tidak lama (Chik et al., 2017) dan ketidakupayaan yang berlaku secara semula jadi. Inilah juga situasi yang dialami oleh para warga emas. Ahli keluarga atau penjaga adalah individu yang sangat penting dalam urusan penjagaan warga emas khususnya yang berusia lanjut kerana kekurangan sokongan dan tidak menghiraukan mereka akan memberi kesan yang mendalam dalam proses mencapai kesejahteraan dan ketenangan (Chik, 2018).

Pihak berwajib seperti kerajaan dan NGO banyak menjalankan kajian dan memperjuangkan nasib serta membela warga emas agar tidak tertindas dari segi fizikal dan sosial. Namun masih terdapat banyak ruang yang boleh diterokai mengenai warga emas termasuklah kajian dari aspek psikospiritual yang melibatkan aspek psikologi, mental dan spiritual, malah fizikal dan sosial mereka. Target atau matlamat utama dalam mana-mana kajian mengenai mereka adalah untuk memastikan warga emas dapat menjalani kehidupan yang baik atau dinamakan penuaan yang sejahtera berdasarkan penilaian kualiti hidup. Penuaan sejahtera ialah merangkumi 5 dimensi utama iaitu dimensi penuaan yang sihat, penuaan aktif, penuaan yang produktif, penuaan yang bersifat spiritualiti dan penuaan yang menyokong dari sudut sosial. Warga emas akan hidup lengkap dengan lima dimensi ini akan dapat mencapai keseimbangan dan kesejahteraan (Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2011).

Penjagaan Warga Emas

Organisasi Kesihatan Sedunia (WHO) mengklasifikasikan mereka yang berumur 60-74 tahun sebagai tua, mereka yang berusia 75-89 tahun dan lebih dari 90 tahun sebagai sangat tua (World Health Organization, 2020). Malaysia juga telah menggunakan definisi ini. Walaupun begitu, di Malaysia, usia persaraan rasmi adalah 60 tahun, dan orang yang berumur lebih daripada itu pada umumnya disebut sebagai warga emas (Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2011). Untuk tujuan kajian ini, umumnya, warga emas dikira dari warga yang berumur 60 tahun ke atas, khususnya warga emas berusia lanjut adalah mereka yang berusia 75 tahun ke atas. Antara tahun 1804 dan 1999, fakta menunjukkan populasi global meningkat dengan cepat dari satu bilion menjadi enam bilion, dengan kadar pertumbuhan (2 %) terjadi pada akhir tahun 1960-an. Juga dijangkakan bahawa pada tahun 2050, populasi orang tua jauh lebih banyak daripada kanak-kanak di bawah umur lima tahun, mencapai dua bilion dalam masa 50 tahun dari sekarang (Lock et al., 2006).

Gelombang pertumbuhan ini juga mempengaruhi penduduk Malaysia dengan jangkaan bahawa populasi warga emas akan meningkat hingga 15.3% pada tahun 2030 (Astro Awani, 2022). Memandangkan peningkatan pesat warga emas, keperluan kesihatan dan kebajikan mereka sangat penting (World Health Organization, 2002). Dalam konteks penjagaan warga emas, pihak berwajib seperti kerajaan dan NGO banyak menjalankan kajian untuk memperjuangkan nasib serta membela warga emas agar tidak tertindas dari segi fizikal dan sosial. Target atau matlamat utama dalam kajian ini untuk memastikan golongan yang lemah seperti warga emas dapat menjalani kehidupan yang baik atau dinamakan penuaan yang sejahtera berdasarkan penilaian kategori fizikal, spiritual, sosial, ekonomi dan persekitaran (Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2011).

Psikospiritual Islam

Kajian mengenai psikospiritual dalam kalangan warga emas dapat dikategorikan dalam salah satu usaha merealisasikan Pelan Tindakan Warga Emas Negara (PTWEN) (2011) kerana telah mempertimbangkan sekurang-kurangnya 1 domain yang perlu diperhatikan iaitu ekonomi, kesihatan, sosial, psikospiritual dan persekitaran yang secara jelas berada di dalam domain psikospiritual. Walaupun sudah ada kajian-kajian dilakukan dalam domain psikospiritual seperti yang disarankan dalam PTWEN termasuk antara lainnya oleh Institut Gerontologi, Universiti Putra Malaysia (UPM), Jabatan Kebajikan Masyarakat (JKM) dan pusat-pusat penyelidikan lain, masih ada banyak aspek penjagaan warga emas dari domain psikospiritual yang tidak dikaji dan meninggalkan kelompangan untuk dikaji. Justeru, kajian ini berusaha untuk mengenal pasti apakah elemen utama yang boleh membantu pengekalan atau peningkatan kesejahteraan dalam kalangan warga emas berusia lanjut ini.

Kajian-kajian terhadap ilmu psikospiritual Islam yang diketengahkan sebagai terapi psikospiritual bagi membantu untuk kesejahteraan semakin berkembang. Kajian menunjukkan bahawa penglibatan agama atau komitmen keagamaan mempengaruhi kesihatan fizikal, kesihatan mental serta peningkatan kesejahteraan emosi dan perasaan sepanjang kehidupan (Jaafar et al., 2021; Program Pusat Khidmat Keluarga, 2017). Perbincangan berkenaan dengan kesejahteraan hidup, elemen agama dilihat bermanfaat dan berpotensi mendatangkan kesan termasuk kualiti hidup yang memuaskan, kebahagiaan, harga diri dan optimisme (Elmi Baharuddin & Zainab Ismail, 2013; Jaafar et al., 2021). Dalam satu kajian, antara punca kepada stres dan tekanan warga emas adalah disebabkan oleh penyakit yang dihadapi, penurunan kualiti tidur, umur dan juga faktor psikologi seperti kesunyian dan kawalan emosi. Perkara ini adalah disebabkan oleh masalah psikososial, sokongan sosial, tindakan psikospiritual dan diskriminasi (Masruroh et al., 2022).

Kajian Hasimah, Che Zarrina & Loh (2017) juga menunjukkan warga emas yang sedang menderita penyakit serta berada dalam penjagaan paliatif didapati mengalami keresahan spiritual (spiritual distress) disebabkan kesedaran bahawa hayat hidup mereka sudah tidak lama. Menurut Al-Karam (2018), kaedah yang paling berkesan untuk mengatasi masalah hidup adalah elemen keagamaan kerana ia membantu individu menangani dan mencapai kesejahteraan mental mereka. Keagamaan adalah cara terbaik bagi orang beriman untuk menghadapi peristiwa dalam hidup melalui peningkatan ibadah dan amalan keagamaan sebagai salah satu strategi yang boleh mengawal masalah emosi dan tekanan (Sa'ari et al., 2020). Ilmu psikospiritual Islam yang membicarakan hubungan manusia dengan Penciptanya melalui pengajian tasawuf (ajaran kerohanian Islam) dan hubungan sesama manusia melalui teori dan praktis akhlaknya (Syed Muhsin & Sa'ari, 2015) telah menyediakan ruang yang luas untuk diterokai bagi membantu umat manusia yang dalam konteks kajian ini adalah warga emas berusia lanjut.

Dalam konteks terkini, pengembangan pesat terhadap penerokaan ilmu psikospiritual umumnya dan psikospiritual Islam khususnya dapat dilihat dalam kajian-kajian serta penerbitan tempatan mahupun antarabangsa. Pelbagai cabang disiplin diterokai sehingga menjadikan ia sebagai suatu ilmu yang tidak boleh diabaikan begitu sahaja (Sa'ari, 2019). Justeru, penerokaan bidang ilmu ini untuk dimanfaatkan kepada warga emas berusia lanjut juga perlu dilakukan dan hasilnya, kajian yang diketengahkan ini mencadangkan penyelidikan secara akademik mengenai perkara tersebut. Banyak kajian telah dilakukan terhadap ilmu ini seperti Tehereh et al (2015), Abdullah, Sa'ari & Chang (2018), Rafidah et al (2017), Al-Karam (2018), namun kajian-kajian tersebut tidak menyentuh mengenai penjagaan warga emas. Namun, kajian-kajian yang menfokuskan kepada keperluan memenuhi tuntutan penjagaan warga emas dari pelbagai aspek seperti fizikal, mental, psikologi dan sosial, umumnya, dan spiritual khususnya mendasari pendekatan agama iaitu psikospiritual Islam amat kurang. Justeru, di sini terdapat kelompangan (research gap) yang perlu dipenuhi. Pengenalpastian elemen penting berkaitan warga emas dalam ilmu Psikospiritual Islam sejajar dengan penemuan elemen utama sebagai asas dan keperluan bagi kesejahteraan warga emas masih belum diteroka secara tuntas.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan metode campuran, iaitu kualitatif dan kuantitatif. Metode kualitatif digunakan untuk mendapatkan maklumat bagi kajian literatur berkaitan warga emas. Kata kunci dijadikan sebagai tema utama pencarian literatur. Antara tema yang digunakan untuk kajian literatur ialah penuaan sihat, holistik, spiritual, psikologi, fizikal, sosial, psikospiritual Islam, gaya hidup, warga emas, geriatrik, lanjut usia dan lain-lain bagi mendapatkan maklumat berkenaan kondisi warga emas. Selain itu soalan selidik juga dibina berdasarkan kajian literatur. Pengkaji juga melihat kajian lepas bagi mendapatkan cadangan cara-cara untuk menyelesaikan isu-isu warga emas dari pelbagai aspek sama ada fizikal, sosial, spiritual dan psikologi.

Manakala bagi kajian kuantitatif, instrumen soal selidik digunakan mengandungi tiga bahagian utama, iaitu bahagian A ialah demografi responden dan bahagian B merupakan senarai individu atau kumpulan yang menjadi sokongan kepada warga emas. Manakala bahagian C ialah elemen dan senarai perkara yang menjadi keperluan utama warga emas yang perlu dititikberatkan dalam aspek penjagaan untuk mencapai kesejahteraan hidup. Kriteria pemilihan sampel adalah berdasarkan kepada sama ada warga emas itu sendiri yang menjawab soalan selidik atau individu yang terlibat dalam penjagaan atau mempunyai pengalaman menjaga warga emas. Kajian yang dilakukan secara rawak kepada populasi umum melalui atas talian kepada seluruh rakyat Malaysia ini bermula Februari 2022 sehingga April 2022. Seramai 307 orang responden yang terdiri daripada warga emas dan penjaga telah menjawab soalan selidik tersebut. Kajian ini untuk mengambil data sampel daripada warga emas dan penjaga bagi melihat pandangan tentang konsep dan keperluan penjagaan warga emas.

Hasil dapatan kajian dianalisis menggunakan perisian *Statistical Package for the Social Sciences* (SPSS) versi 22. Item dianalisis berdasarkan kadar peratus bagi setiap perkara di bahagian A dan B. Manakala untuk bahagian C diambil kira nilai Alpha Cronbach bagi menentukan kebolehpercayaan setiap item yang digunakan. Seterus pada bahagian C, berdasarkan skala Likert 7 iaitu (1) Sangat Tidak Setuju; (2) Tidak Setuju; (3) Agak Tidak Setuju; (4) Tidak Pasti; (5) Agak Setuju; (6) Setuju; (7) Sangat Setuju; telah dianalisis berdasarkan nilai peratus setiap item dan mengambil nilai min sebagai hasil keputusan akhir.

Metode ini merupakan metode yang biasa digunakan oleh pengkaji-pengkaji bagi melihat pandangan responden tentang sesuatu perkara, bagi menjawab persoalan serta objektif kajian dalam usaha untuk membantu warga emas dan semua individu melalui dan berhadapan dengan proses penuaan yang sihat dan sejahtera.

HASIL KAJIAN

Jadual 1 menunjukkan maklumat demografi responden kajian yang terlibat iaitu terdiri daripada pelbagai kategori usia yang terdiri daripada sama ada warga emas atau ahli keluarga mereka. Semua responden adalah Muslim yang majoriti terdiri daripada etnik Melayu dan minoriti etnik Cina dan India. Tahap pendidikan responden kebanyakannya tinggi, iaitu sebanyak 27 orang adalah lepasan pra universiti dan 210 orang merupakan lepasan pendidikan tinggi. Manakala selebihnya adalah seramai 7 orang mendapat pendidikan rendah dan 60 orang mendapat pendidikan menengah. Seterusnya tahap kehidupan responden berdasarkan jumlah pendapatan responden adalah seimbang dan majoriti responden yang terlibat adalah golongan B40 iaitu mempunyai kadar gaji dibawah RM4,851.

Jadual 1. Demografi Responden

Kumpulan Umur	Bilangan	Peratusan (%)
18 - 30 tahun	77	25.1

31 - 45 tahun	122	39.7
46 - 60 tahun	83	27.0
61 dan ke atas	25	8.1
Etnik		
Melayu	299	97.4
Cina	1	0.3
India	1	0.3
Lain-lain	6	2.0
Agama		
Islam	307	100.0
Pendidikan		
Rendah	7	2.3
Menengah	60	19.5
Pra Universiti	27	8.8
Tinggi	210	68.4
Lain-lain	3	1.0
Kumpulan Pendapatan		
RM2500 dan ke bawah	99	32.2
RM2,501 - RM4,850	82	26.7
RM4,851 - RM10,970	88	28.7
RM10,971 dan ke atas	38	12.4

Sumber: Kajian Soal Selidik Februari - April 2022

Berdasarkan Jadual 2, responden majoriti besar bersetuju bahawa ahli keluarga yang terdiri daripada pasangan, anak dan adik-beradik merupakan sumber pertolongan dan sokongan kepada warga emas. Manakala selain daripada ahli keluar, antara sumber pertolongan dan sokongan yang tinggi ialah jiran dan doktor hospital yang kemungkinan besar memberi sokongan rawatan fizikal.

Jadual 2. Individu atau Kumpulan Sokongan Pesakit	
<i>Sumber pertolongan dan Bilangan sokongan</i>	<i>Peratusan (%)</i>

Ahli Keluarga			
I	Pasangan	256	83.4
Ii	Anak	253	82.4
Iii	Adik-beradik	246	80.1
Iv	Saudara-mara	202	66
Selain daripada ahli keluarga			
I	Pertubuhan Amal	165	53.7
Ii	Jiran	247	80.5
Iii	Hospis	137	44.6
Iv	Pemimpin Agama (Ustaz/Pastor)	142	46.3
V	Institusi Agama	148	48.2
Vi	Pekerja Sosial	146	47.6
Penyedia Khidmat Kesihatan / Kakitangan Pusat Kesihatan			
I	Doktor Hospital	278	90.6
Ii	Jururawat Hospital	239	77.9
Iii	Pembantu Perubatan	206	67.1
Iv	Fisioterapi	178	58.0
V	Pengamal Perubatan Am (GP)	152	49.5
Vi	Jururawat Daerah	144	46.9
Vii	Jururawat Masyarakat	146	47.6

Sumber: Kajian Soal Selidik Februari - April 2022

Jadual 3 merupakan nilai Alpha Cronbach bagi setiap elemen keperluan dalam penjagaan warga. Nilai tersebut menunjukkan kebolehpercayaan elemen dalam penjagaan.

Jadual 3. Nilai Alpha Cronbach bagi Setiap Elemen

<i>Elemen Keperluan</i>	<i>Cronbach's Alpha</i>
Keperluan Fizikal	0.923
Keperluan Mental	0.934
Keperluan Spiritual	0.970
Keperluan Emosi	0.920
Keperluan Sosial	0.929
Keperluan Logistik	0.930

Sumber: Kajian Soal Selidik Februari - April 2022

Berdasarkan jadual 4, setiap elemen keperluan penjagaan diterangkan dan dinilai dengan lebih terperinci oleh responden. Purata (min) keseluruhan menunjukkan setiap item mendapat kadar penilaian yang tinggi daripada responden.

Jadual 4. Elemen Keperluan Warga Emas

<i>Elemen keperluan warga emas</i>	<i>Skala Pengukuran (Peratusan (%))</i>							<i>Purata Min</i>
	1	2	3	4	5	6	7	
1) Keperluan Fizikal								
a) Menguruskan kebersihan diri (contohnya mandi, pergi tandas, berpakaian)	2.0	1.6	2.6	4.6	3.3	21.2	64.8	6.28
b) Memakan jenis makanan yang sesuai	1.3	0.3	2.6	5.2	6.5	27.4	56.7	6.24
c) Memerlukan bantuan fizikal	4.2	2.6	3.9	9.4	10.7	27.0	42.0	5.69
d) Menguruskan aktiviti harian (mencuci, memasak, membersihkan)	3.6	1.6	3.9	8.1	13.4	28.7	40.7	5.75
e) Keupayaan melakukan aktiviti fizikal seperti melangkah dll	3.3	1.3	3.9	8.5	12.1	31.3	39.7	5.78
f) Tahap membaca dan menulis ayat serta nombor	3.3	3.3	3.6	10.1	20.5	30.9	28.3	5.48
g) Mengekalkan kesihatan oral	1.0	1.3	2.9	6.2	12.7	33.6	42.3	5.98
h) Mengambil ubat-ubatan	0.7	0.3	3.3	4.6	7.5	23.8	59.9	6.59
i) Memerlukan bantuan untuk menguruskan hal ehwal perubatan	2.9	1.3	2.9	6.5	9.8	28.3	48.2	5.97
j) Menunaikan amalan agama yang berbentuk fizikal seperti solat	1.6	1.3	2.9	5.2	6.5	21.5	60.9	6.22
2) Keperluan Mental								

a)	Mengatasi kegelisahan, stres dan kemurungan	1.6	0.3	3.9	4.9	7.5	23.1	58.6	6.20
b)	Membuat Keputusan	2.0	0.7	3.3	6.5	10.1	30.0	47.6	6.02
c)	Mendapatkan ilmu dan maklumat	1.0	0.7	3.6	4.9	10.4	31.3	48.2	6.10
d)	Menguruskan penyakit berulang / penyakit yang semakin teruk	2.6	0.3	2.9	5.5	7.8	27.4	53.4	6.11
3) Keperluan Spiritual									
a)	Mempunyai makna dalam hidup	0.7	0.0	3.3	3.9	4.6	21.5	66.1	6.41
b)	Mempunyai pengharapan	0.7	0.7	2.6	4.6	4.9	22.5	64.2	6.36
c)	Mempercayai Tuhan	0.7	0.0	3.3	2.6	2.3	13.7	77.5	6.57
d)	Memohon keampunan dari Tuhan	0.7	0.0	3.3	3.9	2.6	14.3	75.2	6.52
e)	Meminta maaf daripada orang lain	1.0	0.7	2.9	3.6	6.2	20.2	65.5	6.36
f)	Menjalankan amalan keagamaan yang berbentuk spiritual seperti puasa, zikir dan lain-lain semasa sakit	0.7	0.7	2.9	4.9	4.6	19.5	66.8	6.38
4) Keperluan Emosi									
a)	Mengatasi trauma	2.3	1.0	2.9	6.5	9.1	29.3	48.9	6.03
b)	Menguruskan perubahan emosi	1.0	0.7	2.9	6.2	9.4	29.6	50.2	6.12
c)	Melihat sesuatu dengan perasaan gembira	0.7	0.3	3.3	4.6	11.1	30.6	49.5	6.15
d)	Menguruskan perasaan panik yang datang secara tiba-tiba	1.3	1.3	2.9	6.8	11.7	29.6	46.3	6.00
5) Keperluan Sosial									
a)	Individu tertentu yang boleh dihubungi sekiranya keadaan diri bertambah buruk atau tidak terkawal	1.3	0.3	2.9	2.9	6.2	24.1	62.2	6.34
b)	Keperluan untuk bersosial	1.6		3.9	7.8	15.3	35.2	36.2	5.85
c)	Tahap sokongan peribadi yang diterima	1.3		3.3	4.9	11.7	32.6	46.3	6.08
d)	Keadaan diri difahami oleh diri sendiri dan penjaga	0.7		2.9	3.3	8.8	32.6	51.8	6.24
e)	Perhubungan dan tanggungjawab dalam masyarakat	1.6		2.9	6.5	16.0	34.2	38.8	5.93

f)	Menjalankan aktiviti sosial	2.0	0.7	3.3	10.4	17.6	32.9	33.2	5.73
g)	Diziarahi oleh orang lain	1.6	2.0	3.3	13.0	18.6	29.6	31.9	5.62
6) Keperluan Logistik									
a)	Kerisauan tentang masalah kewangan seperti kesukaran membayar bil	6.8	2.0	4.2	12.7	11.7	26.1	36.5	5.45
b)	Menghadapi masalah dengan tempat tinggal	9.8	4.9	5.9	14.0	11.7	24.8	29.0	5.03
c)	Kemudahan untuk menghadiri temu janji hospital (contoh: pengangkutan)	6.8	2.3	3.3	10.4	8.8	30.9	37.5	5.55
d)	Kebimbangan terhadap pekerjaan impak daripada masalah kesihatan yang dihadapi atau sebaliknya	7.5	3.3	3.6	14.3	11.1	23.8	36.5	5.36

Sumber: *Kajian Soal Selidik Februari - April 2022*

Dapatan hasil kajian soal selidik menunjukkan elemen spiritual, mental dan emosi merupakan elemen yang terpenting untuk ditekankan dalam elemen penjagaan, yang mana kadar purata melebihi 6.00, iaitu menunjukkan kepentingan setiap elemen yang berkaitan.

PERBINCANGAN DAN ANALISIS

Elemen spiritual dan elemen emosi merupakan elemen yang terpenting dalam penjagaan, di samping tidak mengeneppikan elemen fizikal, mental, sosial dan logistik. Kadar purata min membuktikan pendekatan psikospiritual Islam sangat diperlukan dalam memastikan kesejahteraan spiritual, mengawal emosi, kesejahteraan fizikal, mental dan juga sosial terutamanya ketika pandemik covid-19 yang berdepan dengan cabaran perasaan dan kesihatan yang mesti dijaga. Elemen spiritualiti merupakan asas utama dalam diri seseorang yang memandu individu tersebut dalam kehidupan serta mendatangkan ketenangan. Hal ini kerana elemen spiritual ini merupakan perkara yang berkaitan dengan elemen ketuhanan (Badri, 2018). Cara untuk mempraktikkan penuaan yang sihat melalui elemen spiritual ialah dengan cara mendalami ilmu agama. Meningkatkan kefahaman dalam ilmu agama akan menambahkan penghayatan menjalani ibadah sekali gus menambahkan kefahaman tentang kehidupan. Sebaiknya aktiviti ini dilakukan secara berkumpulan bersama rakan pengajian yang lain akan membangkitkan semangat sekali gus dapat mengisi hari dengan aktiviti yang baik (Elmi Baharuddin & Zainab Ismail, 2013; World Health Organization, 2002).

Manakala berdasarkan Organisasi Kesihatan Dunia (WHO), emosi merupakan elemen yang sangat terkesan sepanjang menjalani rawatan atau menjalani harian kerana warga emas berdepan dengan pelbagai turun naik fasa penuaan termasuk pelbagai komplikasi yang berlaku. Dalam situasi ini bukan sahaja emosi warga emas terkesan, malah emosi penjaga juga turut terkesan kerana cabaran mereka untuk melaksanakan tanggungjawab menjaga kebajikan warga emas serta berurusan dengan emosi yang berubah-ubah (Y. van der Plas et al., 2020), termasuk ketika menghadapi komplikasi, kenyataan ini disokong oleh Seiler & Jenewein (2019). dan Sekhar (2016). Kesimpulan ini selari dengan dapatan kajian ini, yang menunjukkan bahawa item ahli keluarga merupakan individu yang paling dan mempamerkan cara yang paling tinggi berkenaan dengan elemen sokongan emosi. Cara untuk mengendalikan emosi penjaga sekali gus menjaga kebajikan penjaga, amat digalakkan untuk seluruh ahli keluarga kerap menghabiskan masa bersama, saling membantu dan bergilir untuk mengambil tanggungjawab menjaga. Di samping itu, ahli keluarga juga boleh meluangkan masa

untuk pergi bercuti dan mengadakan aktiviti bersama keluarga. Perkara ini bukan sahaja dapat memberi ruang kepada warga emas menenangkan fikiran dengan melihat alam, bahkan dapat mengeratkan silaturrahim sesama ahli keluarga (Masrurroh et al., 2022; World Health Organization, 2002).

Elemen lain yang juga diperhatikan sebagai perlu untuk manual adalah pengurusan fizikal, sokongan untuk pengurusan trauma, dan garis panduan untuk aktiviti sosial pesakit, yang lebih berkait rapat dengan faktor luaran. Faktor luaran adalah perkara asas yang mesti dimasukkan dalam penjagaan, seperti kebersihan diri, pemakanan yang baik, sosialisasi, dan aktiviti luar, yang mempengaruhi individu pesakit dalam proses memulihkan kualiti hidup ke tahap tertentu (Y. van der Plas et al., 2020). Aktiviti fizikal dan relaksasi juga perlu dilakukan untuk mengekalkan keaktifan warga emas, membantu memberi kecergasan kepada fizikal dan juga melegakan pergolakan emosi, psikologi (Devi et al., 2012) dan juga spiritual (Badri, 2018).

Manakala dari segi sosial, penting untuk menggalakkan penuaan yang sihat melalui pergaulan dan aktiviti bermasyarakat. Aktiviti bersama masyarakat terutama rakan sebaya terbukti membantu warga emas untuk kekal positif dan membina daya tahan diri warga emas. Selain itu, hubungan silaturrahim sesama warga emas ini boleh menjadi penyebab kepada penambahan sumber rezeki, samada pendapatan, kesihatan, kekuatan fizikal dan sebagainya. Semua ini disebut dalam hadis Rasulullah SAW, riwayat Imam Bukhari dan Muslim daripada Anas bin Malik r.a, Nabi Muhammad saw bersabda: “Barangsiapa yang mahu dimudahkan rezekinya dan dilewatkan daripada ajalnya maka hendaklah dia menghubungkan silaturrahim” (Ab Rahman, 2018).

KESIMPULAN

Warga emas seharusnya mendapat bimbingan dan nasihat apabila berhadapan dengan cabaran proses penuaan. Jenis sokongan ini mesti disediakan oleh semua pihak yang berkenaan serta kumpulan sokongan, yang boleh memberi kesan positif kepada warga emas dan keluarga mereka. Manual ini harus dibangunkan berdasarkan elemen utama yang didedahkan oleh penyelidikan ini sambil mengambil kira amalan sosiobudaya individu amnya dan umat Islam khususnya. Kepelbagaian kepakaran untuk menjaga kesejahteraan warga emas mesti diambil kira dan boleh diperluaskan untuk menggalakkan kualiti penjagaan dan kesejahteraan yang lebih baik. Dapatan kajian ini memberi sumbangan maklumat kepada ahli keluarga, penjaga, badan kebajikan, rumah jagaan dan badan-badan yang terlibat dalam penjagaan bagi mengoptimumkan aspek penjagaan kepada warga emas. Selain itu hasil kajian ini boleh memberi maklumat untuk pembangunan modul atau garis panduan penjagaan bagi memudahkan proses penjagaan warga emas. Kajian ini merupakan kajian awal yang dilakukan bagi memberi pendedahan dan penekanan tentang kepentingan penjagaan secara holistik kepada warga bagi menggalakkan proses penuaan yang sihat.

PENGHARGAAN

Para penyelidik ingin merakamkan penghargaan kepada semua yang telah menyumbang dalam penyelidikan ini, khususnya kepada Lembaga Penduduk dan Pembangunan Keluarga Negara (LPPKN), GA026-2021 dan juga Universiti Malaya.

RUJUKAN

Jurnal Artikel (offline)

- Ab Rahman, O. (2018). Pendekatan Rakan Sebaya Sebagai Media Berkesan Dalam Pengurusan Warga Emas Muslim: Satu Kajian Kes Di Persatuan Warga Emas Di Lembah Klang. *Journal of Fatwa Management and Research, Edisi Special*, 660–675.
- Chik, H., Sa'ari, C. Z., & Ee Chin, L. (2017). Peranan Spiritual dalam Rawatan Paliatif. *AFKAR*, 19(2), 107–142.

- Elmi Baharuddin, & Zainab Ismail. (2013). Hubungan Kecerdasan Rohaniah Warga Tua dengan Amalan Agama di Rumah Kebajikan. *Islamiyyat*, 35(1), 19–28.
- Jaafar, N., Rizul, S., Zulkipli, I., Akar, J., Fakulti, A., Quran, P., & Sunnah, D. (2021). Penawar Masalah Psikologi Warga Emas Dari Perspektif Bediuzzaman Said Nursi. *Journal of Islamic Social Sciences and Humanities*, 24(1), 99–111.
- Masruroh, N. L., Herlianita, R., Yusuf, A. H., & Ayu, F. (2022). Factors Affecting Stress Level among Elderly: A Systematic Review. *The 13th International Nursing Conference*, 74–93.

Artikel (dengan DOI)

- Lock, C. A., Lecouturier, J., Mason, J. M., & Dickinson, H. O. (2006). Lifestyle interventions to prevent osteoporotic fractures: A systematic review. In *Osteoporosis International* (Vol. 17, Issue 1, pp. 20–28). <https://doi.org/10.1007/s00198-005-1942-0>
- Seiler, A., & Jenewein, J. (2019). Resilience in cancer patients. In *Frontiers in Psychiatry* (Vol. 10). Frontiers Media S.A. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2019.00208>
- Y. van der Plas, W., Benjamins, S., & Kruijff, S. (2020). The increased need for palliative cancer care in Sub-Saharan Africa. *European Journal of Surgical Oncology*, xxx, 3–6. <https://doi.org/10.1016/j.ejso.2020.03.212>

Buku

- Al-Karam, C. Y. (2018). *Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice*. Templeton Press.
- Badri, M. (2018). *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*. IIIT London Office.
- Mohamad, M. A., & Abdullah, M. F. I. L. (2020). *Kemurungan: Terapi dari Sudut Psikiatri dan Spiritual*. Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Program Pusat Khidmat Keluarga, S. dan K. (2017). *Modul Kasih ke Syurga (Warga Emas)*. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Sa'ari, C. Z. (2019). Psikospiritual Islam: Konsep dan Aplikasi. *Journal of Syarie Counseling*, 1(1), 43–51.
- Sa'ari, C. Z., Zainal Abidin, M. S., Hj Ahmad, S. S., Syed Abdul Rahman, S. M. H., Che Nordin, M. K. N., Syed Muhsin, S. B., & Mohd Akib, M. M. (2020). The Development of Islamic Psychospiritual Scale for Drug Addicts. *Afkar*, 22(2), 279–312.
- Syed Muhsin, S. B., & Sa'ari, C. Z. (2015). *Kaedah Psikoterapi Islam berasaskan Konsep Maqamat Abu Talib Al-Makki*. Dewan Bahasa dan Pustaka.

Laman sesawang

- Astro Awani. (2022). Negara Tua KPWKM terajui persiapan hadapi status negara tua. In *Astro AWANI*. <https://www.astroawani.com/video-malaysia/negara-tua-kpwkm-terajui-persiapan-hadapi-status-negara-tua-1990424>
- Devi, S., Nordin, N., & Krishnan, T. (2012). *Relaksasi*. Kementerian Kesihatan Malaysia. <http://www.myhealth.gov.my/category/warga-emas/warga-emas-relaksasi/>
- Jabatan Kebajikan Masyarakat. (2011). *Dasar Warga Emas Negara*. Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga Dan Masyarakat. <http://www.jkm.gov.my/jkm/index.php?r=portal/left&id=WjFUDFBURTV0Zis0N0Nxm05Qk9XQT09>

Laporan Organisasi

- Chik, H. (2018). *Punca Utama Keresahan Spiritual dalam Penjagaan Paliatif Menurut Perspektif Psikologi Agama [Tesis sarjana]*. Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Sekhar, W. Y., Connor, S., McCarthy, S., & Hamzah, E. (2016). *Penjagaan Paliatif: Penilaian Keperluan (Malaysia)*. Hospis Malaysia. https://www.hospismalaysia.org/wp-content/uploads/2017/06/HM-BM-Report_Full-004.pdf

World Health Organization. (2002). *Active Ageing: A Policy Framework*. <http://www.who.int/hpr/>

World Health Organization. (2020). *UN Decade of Healthy Ageing*. World Health Organization. <https://www.who.int/initiatives/decade-of-healthy-ageing>

Penjagaan Holistik Berdasarkan Psikospiritual Islam dalam Membina Ketahanan (*Resiliency*) Diri Pesakit Paliatif

Hasimah Chik¹, Che Zarrina Sa'ari², Sharifah Basirah Syed Muhsin³, Sheriza Izwa Zainuddin⁴

¹²³⁴Universiti Malaya, Malaysia

¹hasimahchik@gmail.com, ²zarrina@um.edu.my, ³basirah@um.edu.my, ⁴sheriza@um.edu.my

ABSTRAK

Objektif Kajian: Penjagaan paliatif ialah pendekatan yang meningkatkan kualiti hidup pesakit (dewasa dan kanak-kanak) dan keluarga mereka yang menghadapi masalah yang berkaitan dengan penyakit yang mengancam nyawa. Artikel ini adalah untuk mengkaji tentang elemen yang diperlukan dalam penjagaan pesakit paliatif. Seterusnya artikel ini akan membincangkan tentang aplikasi ilmu psikospiritual Islam dalam membina ketahanan pesakit dalam meningkatkan kualiti hidup. Metodologi: Metodologi kajian ini adalah menggunakan instrumen soal selidik kepada 254 orang responden yang terdiri daripada pesakit dan penjaga. Kajian ini dilakukan di sebuah hospital awam di Malaysia bermula November 2021 sehingga December 2021. Hasil dapatan kajian dianalisis menggunakan perisian Statistical Package for the Social Sciences (SPSS) versi 22. Dapatan Kajian: Penemuan membuktikan bahawa semua item yang disenaraikan sebagai elemen keperluan penjagaan kesihatan iaitu keperluan fizikal, keperluan mental, keperluan spiritual, keperluan emosi, keperluan sosial dan keperluan logistik adalah penting. Jumlah skor alfa (α) Cronbach untuk kajian ini ialah 0.958 yang mencadangkan kebolehpercayaan konsistensi dalaman yang sangat baik untuk elemen untuk keperluan penjagaan kesihatan. Aplikasi Kajian: Hasil dapatan kajian ini memberi sumbangan maklumat kepada penyedia khidmat kesihatan dan badan-badan yang terlibat dalam penjagaan bagi mengoptimalkan aspek penjagaan kepada pesakit. Selain itu hasil kajian ini boleh memberi maklumat kepada badan-badan bukan kerajaan untuk membantu dalam menyediakan khidmat sukarelawan sosial bagi membantu pesakit berhadapan dengan kesukaran cabaran kesihatan. Novelty/Originaliti Kajian: Kajian ini merupakan kajian yang dilakukan bagi memberi pendedahan dan penekanan tentang kepentingan penjagaan secara holistik kepada pesakit bagi membantu meningkatkan kualiti hidup pesakit.

Kata Kunci : Daya Tahan; Holistik; Kualiti Hidup; Paliatif; Psikospiritual Islam.

PENDAHULUAN

Penjagaan Paliatif ialah kepakaran perubatan yang bukan sahaja menyediakan penjagaan untuk pesakit tetapi juga melibatkan keluarga dan sistem sokongan pesakit dalam penjagaan dan perundingan mereka. Penjagaan yang diberikan adalah holistik dan menyeluruh bertujuan untuk mengawal simptom dan kualiti hidup. Tujuan penjagaan adalah bukan bersifat kuratif. Penjagaan paliatif adalah pendekatan holistik yang meningkatkan kualiti hidup pesakit dan keluarga mereka yang menghadapi masalah yang berkaitan dengan penyakit yang mengancam nyawa, melalui pencegahan dan melegakan penderitaan melalui pengenalan awal dan penilaian yang sempurna dan rawatan kesakitan dan masalah lain, fizikal, psikososial dan rohani.

Matlamat kajian ini adalah untuk mengenal pasti elemen keperluan dalam penjagaan kesihatan dalam usaha membina ketahanan pesakit. Sebarang pendekatan atau rancangan diharap dapat dilaksanakan kepada pesakit yang betul kerana item mereka yang tidak dipenuhi. Impak tumpuan pada akhir kajian ini adalah untuk menguruskan pesakit serta penjaga mereka untuk membantu

penyedia penjagaan kesihatan untuk meningkatkan penjagaan kesihatan, mendapatkan kebahagiaan dan kepuasan daripada pesakit dan keluarga.

Walaupun penjagaan kesihatan yang memenuhi keperluan pesakit sukar dicapai, penjagaan kesihatan yang komprehensif merangkumi semua aspek yang dicadangkan untuk memastikan ia akan menampung sebarang keperluan dan juga melengkapkan satu sama lain. Perspektif pengamal penjagaan kesihatan tentang tuntutan penjagaan kesihatan sangat sesuai kerana mereka sentiasa menjaga keperluan pesakit dan memerhatikan sebarang perubahan dalam keadaan mereka.

Pendekatan elemen psikospiritual amat bertepatan dalam membantu pesakit dalam membina ketahanan dalam diri. Psikospiritual Islam ialah Pemikiran atau kajian yang mengintegrasikan unsur psikologi dan kerohanian tentang proses mental dan pemikiran yang bersifat rohaniah daripada perspektif agama Islam. Psikospiritual Islam boleh difahami satu konsep dan kaedah perawatan kecelaruan jiwa (nafs, ruh, qalb), mental (ʿaql), emosi (ʿatifah), mahupun perilaku moral (akhlaq) berteraskan sumber dan amalan dalam Islam berasaskan al-Qurʿan, al-Sunnah, amalan para ulama Ahli Sunnah Wal Jamaah dan ilmu pengetahuan yang tidak bercanggah dengan prinsip Syariah Islamiah yang bermatlamatkan kebahagiaan dunia dan akhirat (Saʿari, 2019).

Kesejahteraan psikospiritual adalah bermaksud positiviti, merangkumi sifat-sifat berikut; kesedaran diri, mampu mengatasi dan menyesuaikan diri dengan tekanan, mempunyai hubungan yang baik dan memuaskan dengan orang lain, mempunyai kepercayaan, keupayaan dan keyakinan serta hidup dengan makna dan harapan (Lin & Bauer-Wu, 2003). Islam menggariskan pelbagai cara dan metode untuk menyelesaikan masalah dalam kehidupan melalui kajian ulama'-ulama' yang mengekstrak ilmu-ilmu tasawuf atau psikospiritual Islam daripada al-Quran dan al-sunnah untuk umat manusia mudah memahami dan mengikuti apa yang agama sarankan (Saʿari & Borhan, 2008).

KAJIAN LITERATUR

Semakin hari semakin banyak kajian untuk penambahbaikan penjagaan paliatif. Aplikasinya diterapkan pada semua keadaan kerana konsep penjagaannya cukup menyenangkan dan memudahkan pihak penjaga dan orang terdekat. Penjagaan paliatif merupakan pendekatan yang merangkumi semua aspek kehidupan iaitu fizikal, spiritual, psikologi dan sosial. Selain itu elemen ekonomi juga dibincangkan sebagai penting dalam memastikan kesejahteraan individu (Melissa D Aldridge et al., 2015). Sawatzky et al (2016) dan Natasha et al juga menyokong dengan menjelaskan bahawa ekonomi merupakan elemen penting perlu ada dalam aspek penjagaan paliatif yang lengkap (Natasha Michael et al., 2016). Walaubagaimanapun, semua jenis elemen penjagaan adalah bergantung kepada keperluan dan situasi pesakit.

Target atau matlamat utama dalam penjagaan paliatif ialah untuk memastikan pesakit yang berada dalam penjagaan paliatif dapat menjalani kehidupan yang baik berdasarkan penilaian kualiti hidup atau kesejahteraan hidup (Virdun et al., 2022). Namun tidak semua aplikasi dalam rawatan yang diberikan kepada pesakit memenuhi kehendak dan keperluan pesakit secara lengkap. Penekanan elemen spiritualiti terhadap pesakit memberi kesan lebih baik dalam penjagaan paliatif kerana elemen tersebut merupakan asas dalam kehidupan (Laurence Lephherd, 2015). Perkara ini telah lama menjadi perbincangan dalam Islam dan menjadi akar umbi dalam kehidupan seseorang muslim, berdasarkan perbincangan Imām al-Ghazālī dalam kitabnya *Ihyaʿ Ulumuddin* menyatakan seseorang individu itu hanya terdiri daripada dua elemen iaitu fizikal dan spiritual (Al-Ghazālī, 2005). Ini menunjukkan spiritual adalah elemen penting yang perlu penjagaan rapi serta seimbang seiring dengan penjagaan fizikal.

Pendekatan psikospiritual Islam melalui terapi doa dan harapan memberi perubahan kepada pesakit (Khan, 2008). Pendekatan terapi Ilahi, terapi taubat (*repentance*), membaca Quran boleh merawat keresahan dan kemurungan terutama dalam kalangan pesakit (Saged et al., 2022). Penekanan rukun Islam dalam meningkatkan 'makna' dan tujuan dalam hidup sangat memberi kesan kepada pesakit (Rassool, 2000). Mental dan keresahan spiritual adalah elemen yang saling berkait kerana melibatkan isu dalaman seseorang individu. Depresi adalah salah satu gangguan yang akan

berlaku sekiranya seseorang individu itu mengalami keresahan spiritual. Kualiti penjagaan perlu ditingkatkan dari aspek spiritualiti (David Hui et al., 2011; Harris et al., 2018).

94% pesakit percaya kepentingan kesihatan spiritual dalam menangani kesihatan fizikal. Namun, kajian melaporkan 80% pengamal perubatan tidak pernah atau jarang membincangkan aspek spiritualiti apabila bersama pesakit. Pengamal perubatan kurang penekanan elemen spiritualiti dalam penjagaan, kerana kurang ilmu dan kemahiran serta kesuntukan waktu untuk memfokuskan hal tersebut (Anandarajah & Hight, 2001; Ronaldson et al., 2012). Kondisi spiritual boleh merosot sekiranya spiritual itu tidak dibina dan dijaga dengan rapi. Hal ini kerana spiritualiti adalah suatu yang sentiasa perlu diperbaharui. Sekiranya keadaan spiritual merosot dan semakin merosot, akan berlaku sifat al-halu' seterusnya boleh menyebabkan keresahan spiritual, iaitu keadaan spiritual yang tidak dapat dilengkapkan menyebabkan elemen lain juga turut terganggu (Chik, 2018). Situasi ini dapat dikesan apabila seseorang individu itu menyatakan penderitaan, kerap menangis, kegelisahan, keterasingan, kurang prihatin dengan keluarga, menanyakan makna dalam kehidupan, takut, krisis mengenali identiti, kekurangan ketenangan, insomnia, ketidakupayaan untuk menzahirkan kreativiti dan lain-lain (Velosa et al., 2017).

Manakala bagi ahli keluarga dan orang sekeliling pesakit juga turut terkesan dengan penderitaan dan kesusahan yang dialami oleh pesakit atau mungkin menghadapi situasi kematian ahli keluarga tersayang. Tempoh berkabung boleh menjadi salah satu penderitaan yang sengit dan dikaitkan dengan peningkatan risiko mengembangkan masalah fisiologi dan psikologi. Orang mungkin mengalami lebih banyak gejala fizikal seperti sakit, serta kadar penyakit dan kecacatan yang lebih tinggi daripada individu yang tidak berduka juga. Reaksi fisiologi dan tingkah laku terhadap kegembiraan termasuk keletihan, kehilangan selera makan, gangguan tidur dan pergolakan. Individu juga dapat mengalami pelbagai reaksi psikologi, seperti terfikir untuk bunuh diri, kegelisahan, kemurungan, rasa bersalah dan kemarahan (Amy Waller et al., 2016).

Situasi ini lebih teruk sekiranya seseorang individu pesakit atau individu di sekeliling pesakit mempersoalkan tentang takdir dari Allah SWT dalam proses menerima ujian kesakitan dan kematian. Dalam situasi ini, penerapan elemen dan terapi psikospiritual Islam sangat penting bagi memastikan kondisi seseorang individu itu berada dalam keadaan tenang atau mengalami kesejahteraan spiritual. Islam menggariskan pelbagai cara dan metode untuk menyelesaikan masalah dalam kehidupan melalui kajian ulama'-ulama' yang mengekstrak ilmu-ilmu tasawuf atau psikospiritual Islam daripada al-Quran dan al-sunnah untuk umat manusia mudah memahami dan mengikuti apa yang agama sarankan (Che Zarrina Sa'ari and Joni Tamkin Borhan, 2008).

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan metode campuran, iaitu kualitatif dan kuantitatif. Metode kualitatif digunakan untuk mendapatkan maklumat bagi kajian literatur berkaitan penjagaan paliatif. Kata kunci dijadikan sebagai tema utama pencarian literatur. Antara tema yang digunakan untuk kajian literatur ialah penjagaan paliatif, holistik, spiritual, psikologi, fizikal, sosial, psikospiritual Islam, *resiliency* (ketahanan) dan lain-lain bagi mendapatkan maklumat berkenaan kondisi serta ketahanan pesakit. Selain itu soalan selidik juga dibina berdasarkan kajian literatur. Pengkaji juga melihat kajian lepas bagi mendapatkan cadangan cara-cara untuk menyelesaikan isu-isu warga emas dari pelbagai aspek sama ada fizikal, sosial, spiritual dan psikologi.

Manakala untuk kajian kuantitatif menggunakan instrumen soal selidik yang telah disahkan pakar digunakan dalam kajian ini. Soal selidik terdiri daripada tiga bahagian, iaitu bahagian A mengandungi soalan berkaitan demografi responden, bahagian B berkaitan pendapat responden berkenaan sistem sokongan pesakit dan bahagian C terdiri daripada soalan berkaitan pendapat responden dan cadangan item yang sesuai yang diperlukan untuk dimasukkan ke dalam keperluan penjagaan kesihatan pesakit paliatif. Soal selidik pada bahagian C ini terdapat tujuh skala Likert yang digunakan iaitu (1) Sangat Tidak Setuju; (2) Tidak setuju; (3) Agak Tidak Setuju; (4) Tidak pasti; (5) Agak Setuju; (6) Setuju; (7) Sangat Setuju. Item elemen yang diperlukan dalam soal selidik telah

dibina berdasarkan kajian literatur yang berkaitan dengan item untuk meningkatkan kualiti hidup pesakit. Terdapat 6 aspek keperluan penjagaan kesihatan iaitu keperluan fizikal, keperluan mental, keperluan rohani, keperluan emosi, keperluan sosial dan keperluan logistik adalah berdasarkan konsep penjagaan paliatif untuk meningkatkan penjagaan pesakit penyakit kritikal. Setiap bahagian membenarkan komen dan cadangan tambahan daripada responden.

Kajian ini dijalankan dalam kalangan pesakit dan penjaga pesakit di sebuah hospital universiti di Lembah Klang. Penjaga adalah terdiri daripada ahli keluarga dan juga penjaga lain, iaitu sama ada pasangan, anak, saudara-mara, rakan, ibu-bapa, adik-beradik dan lain-lain. Kajian yang bermula dari November 2021 hingga Disember 2021 memperolehi seramai 254 responden yang terdiri daripada pelbagai peranan sama ada pesakit dan penjaga. Responden memberikan persetujuan termaklum. Item dalam soal selidik dibina berdasarkan kajian literatur. Data yang dikumpul dianalisis menggunakan SPSS Versi 22. Dapatan diproses dengan analisis Cronbach Alpha, kekerapan, deskriptif dan korelasi. Keseluruhan data dianalisis menggunakan *Statistical Package for Social Science (SPSS)* versi 22. Terdapat juga soalan terbuka yang disertakan dalam soal selidik.

Penyelidikan ini telah diluluskan oleh Jawatankuasa Etika Penyelidikan Perubatan (2021430-10100). Responden adalah daripada pesakit dan penjaga seperti yang dimaklumkan sebelum kajian soal selidik dijalankan bahawa penyertaan mereka adalah secara sukarela dan persetujuan untuk melengkapkan soal selidik. Selain itu, mereka berhak bertanya sekiranya terdapat sebarang persoalan dan mempunyai pilihan untuk meninggalkan kajian pada bila-bila masa dan tanpa memberikan sebab.

HASIL DAPATAN KAJIAN

Berikut adalah data demografi hasil daripada kajian soal selidik. Profil responden terdiri daripada umur, jantina, etnik, agama, status perkahwinan, tahap pendidikan, status pekerjaan, pendapatan bulanan isi rumah, peranan dan juga jabatan yang pesakit mendapatkan khidmat rawatan kepakaran. Terdapat 254 responden yang terlibat sebagai pesakit dan penjaga. Jadual 1 menunjukkan umur responden. Terdapat 55 (21.7%) responden berumur 18-30 tahun, 87 (34.3%) berumur 31-45 tahun, 70 (27.6%) berumur 46-60 tahun dan 42 (16.5%) berumur 60 tahun ke atas.

Jadual 1. Data Demografi Responden

<i>Item</i>	<i>Frekuensi</i>	<i>Peratus (%)</i>
<i>Umur</i>		
18-30 tahun	55	21.7
31-45 tahun	87	34.3
46-60 tahun	70	27.6
60 tahun dan ke atas	42	16.5
Jantina		
Lelaki	96	37.8
Perempuan	158	62.2
Etnik		
Melayu	150	59.1
Cina	65	25.6
India	30	11.8
Lain-lain	9	3.5

Agama		
Islam	155	61.0
Buddha	39	15.4
Hindu	27	10.6
Kristian	25	9.8
Lain-lain	8	3.1
Status Perkahwinan		
Bujang	78	30.7
Berkahwin	161	63.4
Duda/Balu	10	3.9
Bercerai	5	2.0
Tahap Pendidikan		
Tiada	2	0.8
Rendah	4	1.6
Menengah	78	30.7
Pra-U	25	9.8
Tinggi	142	55.9
Lain-lain	3	1.2
Pekerjaan		
Tidak Bekerja	55	21.7
Pencen	35	13.8
Sektor Kerajaan	44	17.3
Sektor Swasta	80	31.5
Bekerja Sendiri	39	15.4
Lain-lain	1	0.4
Pendapatan Bulanan		
RM0 –RM2500	91	35.8
RM2501 – RM4850	67	26.4
RM4851 – RM10,970	67	26.4
RM10,971 dan ke atas	29	11.4
Peranan di Hospital		
Pesakit	129	50.8

Penjaga (Pasangan)	35	13.8
Penjaga (Anak)	52	20.5
Penjaga (Saudara-mara)	14	5.5
Penjaga (Rakan)	2	0.8
Penjaga (Ibu-bapa)	6	2.4
Penjaga (Adik beradik)	3	1.2
Lain-lain	13	5.1
Jabatan Menerima Rawatan		
Rawatan Utama (RUKA)	25	9.8
Pediatrik	1	0.4
Perubatan	193	76.0
Kecemasan	1	0.4
Pembedahan	5	2.0
Obstetrik & Ginekologi	7	2.8
Perubatan Rehabilitasi	5	2.0
Pembedahan Ortopedik	7	2.8
Onkologi Klinikal	8	3.1
Lain-lain	2	0.8

Sumber: Kajian Soal Selidik, November 2021 – Disember 2021

Jadual 2. Sumber Sokongan dan Bantuan

<i>KELUARGA</i>	<i>Ya</i>	<i>Tidak</i>
Pasangan	179 (70.5%)	75 (29.5%)
Anak	162 (63.8%)	92 (36.2%)
Adik beradik	172 (67.7%)	82 (32.3%)
Saudara mara	115 (45.3%)	139 (54.7%)
SELAIN AHLI KELUARGA		
Organisasi Kebajikan	65 (25.6%)	189 (74.4%)
Rakan/Jiran	165 (65.0%)	89 (35.0%)
Hospis	35 (13.8%)	219 (86.2%)
Ahli agama	40 (15.7%)	214 (84.3%)

Institusi agama	55 (21.7%)	199 (78.3%)
Pekerja sosial	48 (18.9%)	206 (81.1%)

PENYEDIA KHIDMAT KESIHATAN

Doktor	223 (87.8%)	31 (12.2%)
Jururawat	167 (65.7%)	87 (34.3%)
Pembantu perubatan	134 (52.8%)	120 (47.2%)
Fisioterapi	92 (36.2%)	162 (63.8%)
Pengamal perubatan am	82 (32.3%)	172 (67.7%)
Jururawat daerah	60 (23.6%)	194 (76.4%)
Jururawat Komuniti	54 (21.3%)	200 (78.7%)

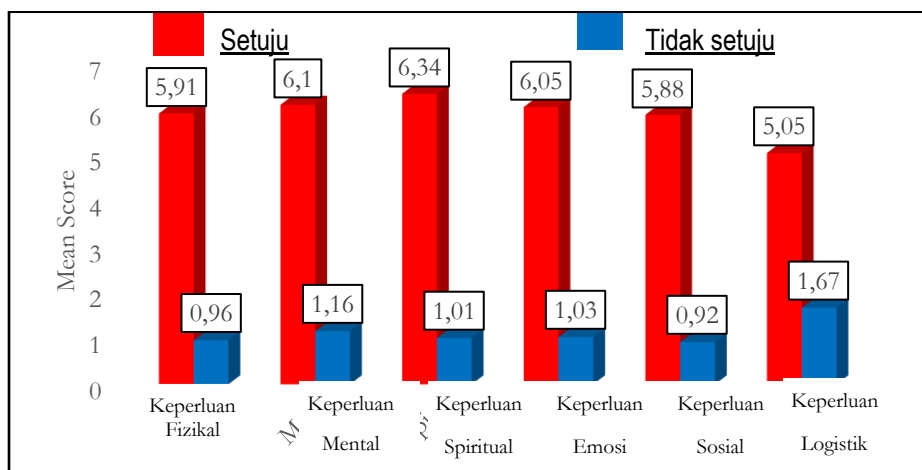
Sumber: Kajian Soal Selidik, November 2021 – Disember 2021

Jadual 3. Aspek Keperluan Penjagaan Kesihatan

<i>Aspek Penjagaan Kesihatan</i>	<i>Keperluan Min</i>	<i>Std. Deviation</i>	<i>Tahap</i>
Keperluan Fizikal	5.91	0.96	Tinggi
Keperluan Mental	6.10	1.16	Tinggi
Keperluan Spiritual	6.34	1.01	Tinggi
Keperluan Emosi	6.05	1.03	Tinggi
Keperluan Sosial	5.88	0.92	Tinggi
Keperluan Logistik	5.05	1.67	Tinggi

Sumber: Kajian Soal Selidik, November 2021 – Disember 2021

Rajah 1. Carta Aspek Keperluan Penjagaan Kesihatan



Sumber: Kajian Soal Selidik, November 2021 – Disember 2021

PERBINCANGAN DAN ANALISIS

Sokongan dan keselesaan utama untuk pesakit

Ahli keluarga termasuk pasangan, anak, adik beradik, saudara mara dan ibu bapa adalah orang penting dan sistem sokongan untuk pesakit. Mereka adalah yang paling rapat dengan pesakit. Malah, apabila pesakit disahkan menghidap penyakit serius atau membatasi nyawa, bukan sahaja diagnosis ini akan memberi kesan kepada pesakit secara individu tetapi juga akan memberi kesan kepada seluruh keluarga dari segi mental dan emosi (Arya et al., 2020). Berdasarkan Rajah 1, pasangan, anak dan adik beradik menunjukkan peratusan yang lebih tinggi membuktikan bahawa mereka adalah sistem sokongan terbaik kepada pesakit. Keluarga mampu memberi sokongan rohani, emosi dan sosial kepada pesakit dalam masa yang mencabar dan bergelut untuk menguruskan kesakitan, gejala dan kehidupan mereka. Rakan, jiran, penyedia penjagaan kesihatan dan lain-lain juga individu penting untuk sokongan pesakit.

Berdasarkan hasil analisis faktor dan analisis kebolehpercayaan, semua item adalah signifikan dalam elemen penjagaan kesihatan yang terdiri daripada tetapan pelbagai disiplin seperti keperluan fizikal, rohani, sosial, mental, emosi dan logistik (ElMokhallalati et al., 2020; Kluger et al., 2019). Semua item adalah penting dalam situasi dan keadaan pesakit yang berbeza. Keperluan fizikal penting untuk memberi keselesaan, manakala keperluan sosial penting untuk membuatkan pesakit berasa seronok dalam kehidupan mereka dan logistik diperlukan untuk memastikan proses rawatan berjalan lancar. Unsur rohani adalah akar untuk kekuatan dalaman pesakit (Chen et al., 2018). Keperluan emosi dan mental adalah sangat penting untuk mengekalkan kualiti hidup dan kesejahteraan pesakit (Watson et al., 2019).

Min bagi semua elemen keperluan penjagaan kesihatan dalam Jadual 3 menunjukkan nilai purata yang tinggi. Hasilnya membuktikan bahawa semua penyedia penjagaan kesihatan bersetuju bahawa semua elemen yang disenaraikan adalah penting dalam penjagaan kesihatan. Semua elemen diperlukan untuk meningkatkan kualiti hidup dan kesejahteraan pesakit penjagaan paliatif. Matlamat penjagaan kesihatan holistik ialah kesedaran bahawa walaupun pesakit dan keluarga mungkin

bergelut dengan semua situasi ini, semua ini boleh diatasi jika hati berpuas hati dan kesejahteraan dijaga dan disokong dengan baik.

Berdasarkan penemuan untuk korelasi dengan penjagaan paliatif, keperluan emosi adalah signifikan secara positif berdasarkan analisis Rho Spearman. Emosi pesakit paliatif dan penjaga juga perlu ditonjolkan kerana cabaran mereka untuk melaksanakan tanggungjawab dalam menangani pesakit secara fizikal, emosi, rohani dan sosial. Ini disokong dengan dapatan kajian, yang menunjukkan bahawa nilai Spearman's Rho untuk melihat korelasi antara penjagaan paliatif dan item penting. Emosi merupakan elemen yang berpengaruh sepanjang menjalani rawatan kerana pesakit menghadapi perubahan pelbagai fasa semasa rawatan termasuk menghadapi komplikasi.

Salah satu perkara yang paling penting untuk dilakukan semasa berurusan dengan pesakit dalam keadaan kritikal adalah untuk menunjukkan belas kasihan daripada penjaga, terutamanya daripada penjaga dan profesional perubatan yang sentiasa berada di sisi mereka semasa rawatan. Ini adalah salah satu pendekatan untuk meredakan perjuangan emosi.

KESIMPULAN

Penjagaan paliatif bertujuan untuk meningkatkan kualiti hidup pesakit dan penjaga termasuk keluarga, namun masih banyak yang tidak diketahui mengenai keperluan sebenar dan khusus pesakit dan keluarga mereka. Kesimpulannya, rohani, mental, emosi, psikososial dan logistik adalah keperluan sokongan untuk pesakit dan penjaga dengan penyakit yang menyekat nyawa yang tidak boleh dipandang remeh dalam amalan klinikal harian penjagaan paliatif dan hospis. Oleh itu, penjagaan holistik terdiri daripada elemen-elemen yang sangat penting dan saling memerlukan antara satu sama lain untuk meningkatkan kualiti hidup pesakit dan penjaga. Kajian ini menyediakan rasional yang diperlukan untuk pesakit dan penjaga. Penyelidikan ini akan menghasilkan garis panduan yang sesuai untuk pesakit dan penjaga kerana mereka perlu mendapat bimbingan dan nasihat apabila berhadapan dengan cabaran sedemikian terutamanya dalam persekitaran penjagaan paliatif. Jenis sokongan ini perlu datang daripada semua pihak yang terlibat dan kumpulan sokongan dalam memainkan peranan masing-masing untuk mewujudkan impak positif kepada pesakit dan keluarga mereka. Kepelbagaian kepakaran dalam menjaga pesakit dan berurusan dengan keluarga mereka adalah sesuatu yang perlu diambil kira dan diperluaskan berdasarkan penyelidikan dan praksis lanjut bagi mencapai kualiti penjagaan dan kesejahteraan yang lebih baik. Penyelidikan masa depan dicadangkan untuk mengkaji tentang keperluan emosi dalam kesan persekitaran penjagaan kesihatan budaya.

RUJUKAN

- Al-Ghazālī, A. Ḥāmid M. ibn M. al-Ṭūsī. (2005). *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Dar Ibn Hazm.
- Amy Waller, Heidi Turon, Elise Mansfield, Katherine Clark, Bree Hobden, & Rob Sanson-Fisher. (2016). Assisting the bereaved: A systematic review of the evidence for grief counselling. *Palliative Medicine*, 30(2), 132–148. <https://doi.org/10.1177/0269216315588728>
- Anandarajah, G., & Hight, E. (2001). Spirituality and medical practice: Using the HOPE questions as a practical tool for spiritual assessment. *American Family Physician*, 63(1), 81–88. [https://doi.org/10.1016/S1443-8461\(01\)80044-7](https://doi.org/10.1016/S1443-8461(01)80044-7)
- Arya, A., Buchman, S., Gagnon, B., & Downar, J. (2020). Pandemic palliative care: Beyond ventilators and saving lives. *Cmaj*, 192(15), E400–E404. <https://doi.org/10.1503/cmaj.200465>
- Sa'ari, C. Z., & Borhan, J. T. (2008). Relationship between Sufism and Islamic Psychospirituality. In A. Husin, S. Jamaluddin, O. Hashim, L. S. Cheong, M. M. Nor, & H. Sulaiman (Eds.), *Horizons of Spiritual Psychology*. Global Vision Publishing House.
- Chen, J., Lin, Y., Yan, J., Wu, Y., & Hu, R. (2018). The effects of spiritual care on quality of life and spiritual well-being among patients with terminal illness: A systematic review. *Palliative Medicine*, 32(7), 1167–1179. <https://doi.org/10.1177/0269216318772267>

- Chik, H. (2018). *Punca Utama Keresahan Spiritual dalam Penjagaan Paliatif Menurut Perspektif Psikologi Agama* [Tesis sarjana]. Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Cohen, S. R., Sawatzky, R., Russell, L. B., Shahidi, J., Heyland, D. K., & Gademmann, A. M. (2016). Measuring the quality of life of people at the end of life: The McGill Quality of Life Questionnaire-Revised. *Palliative Medicine*, *31*(2), 120–129. <https://doi.org/10.1177/0269216316659603>
- David Hui, Maxine de la Cruz, Steve Thorney, Henrique A. Parsons, Marvin Delgado-Guay, & Eduardo Bruera. (2011). The frequency and correlates of spiritual distress among patients with advanced cancer admitted to an acute palliative care unit. *The American Journal of Hospice & Palliative Care*, *28*(4), 264–270. <https://doi.org/10.1177/1049909110385917>
- ElMokhallalati, Y., Bradley, S. H., Chapman, E., Ziegler, L., Murtagh, F. E. M., Johnson, M. J., & Bennett, M. I. (2020). Identification of patients with potential palliative care needs: A systematic review of screening tools in primary care. *Palliative Medicine*, *34*(8), 989–1005. <https://doi.org/10.1177/0269216320929552>
- Harris, J. I., Usset, T., Krause, L., Schill, D., Reuer, B., Donahue, R., & Park, C. L. (2018). Spiritual/religious distress is associated with pain catastrophizing and interference in veterans with chronic pain. *Pain Medicine (United States)*, *19*(4), 757–763. <https://doi.org/10.1093/pm/pnx225>
- Khan, F. (2008). An Islamic appraisal of minding the gap: Psycho-spiritual dynamics in the doctor-patient relationship. *Journal of Religious Ethics*, *36*(1), 77–96. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9795.2008.00337.x>
- Kluger, B. M., Shattuck, J., Berk, J., Sebring, K., Jones, W., Brunetti, F., Fairmont, I., Bowles, D. W., Sillau, S., & Bekelman, D. B. (2019). Defining Palliative Care Needs in Parkinson's Disease. *Movement Disorders Clinical Practice*, *6*(2), 125–131. <https://doi.org/10.1002/mdc3.12702>
- Laurence Lepherd. (2015). Spirituality: Everyone has it, but what is it? *International Journal of Nursing Practice*, *21*(5), 566–574. <https://doi.org/10.1111/ijn.12285>
- Lin, H.-R., & Bauer-Wu, S. M. (2003). Psycho-spiritual well-being in patients with advanced cancer: an integrative review of the literature. *Journal of Advanced Nursing*, *44*(1), 69–80. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.2003.02768.x>
- Melissa D Aldridge, Jeroen Hasselaar, Eduardo Garralda, Marlieke van der Eerden, David Stevenson, Karen McKendrick, Carlos Centeno, & Diane E Meier. (2015). Education, implementation, and policy barriers to greater integration of palliative care: A literature review. *Palliative Medicine*, *30*(3), 224–239. <https://doi.org/10.1177/0269216315606645>
- Natasha Michael, Clare O'Callaghan, Joanne E Brooker, Helen Walker, Richard Hiscock, & David Phillips. (2016). Introducing a model incorporating early integration of specialist palliative care: A qualitative research study of staff's perspectives. *Palliative Medicine*, *30*(3), 303–312. <https://doi.org/10.1177/0269216315598069>
- Rassool, G. H. (2000). The crescent and Islam: Healing, nursing and the spiritual dimension. Some considerations towards an understanding of the Islamic perspectives on caring. *Journal of Advanced Nursing*, *32*(6), 1476–1484. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.2000.01614.x>
- Ronaldson, S., Hayes, L., Aggar, C., Green, J., & Carey, M. (2012). Spirituality and spiritual caring: Nurses' perspectives and practice in palliative and acute care environments. *Journal of Clinical Nursing*, *21*(15–16), 2126–2135. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2702.2012.04180.x>
- Sa'ari, C. Z. (2019). Psikospiritual Islam: Konsep dan Aplikasi. *Journal of Syarie Counseling*, *1*(1), 43–51.
- Saged, A. A. G., Sa'ari, C. Z., Abdullah, M. bin, Al-Rahmi, W. M., Ismail, W. M., Zain, M. I. A., & alShehri, N. bint A. bin M. (2022). The Effect of an Islamic-Based Intervention on Depression and Anxiety in Malaysia. *Journal of Religion and Health*, *61*(1), 79–92. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01484-3>

- Velosa, T., Caldeira, S., & Capelas, M. L. (2017). Depression and spiritual distress in adult palliative patients: A cross-sectional study. *Religions*, 8(8). <https://doi.org/10.3390/rel8080156>
- Virdun, C., Lockett, T., Lorenz, K., Davidson, P., & Phillips, J. (2022). Preferences of patients with palliative care needs and their families for engagement with service improvement work within the hospital setting: A qualitative study. *Palliative Medicine*. <https://doi.org/10.1177/02692163221100108>
- Watson, M., Campbell, R., Vallath, N., Ward, S., & Wells, J. (2019). Oxford Handbook of Palliative Care. In *European Journal of Cancer Care*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2354.2006.00696.x>

Pesantren as Convalescence of Children's Mental Health: a Case Study at The Asy-Syarify Islamic Eco-Boarding School Lumajang, East Java, Indonesia

Ma'isyatusy Syarifah
Universiti Malaya, Malaysia

maisyasyarifah@gmail.com

ABSTRACT

The lockdown of Covid-19 has brought many significant changes to human routines in daily life, including for children, although now it has entered the endemic phase. The activities of children who usually go to school and play are very limited due to the lockdown so their activities are only limited at home which brings changes to the psychological state and mental health of children, such as excessive saturation, and gadget addiction. However, changes in children's mental health during the pandemic did not seem to occur much in children studying at pesantren, because teaching and learning activities at pesantren continued to run as usual, because despite the lockdown every day they still interacted with the same people. This article is descriptive qualitative research with a socio-religious approach that examines the role of pesantren in Lumajang named Asy-Syarify to heal mental disorders in children, and how the education system relates to the mental health of students. Data collection was carried out by involving observation, documentation, and in-depth interviews. This research found, first, some parents sent their children to the Asy-Syarify to deepen their religious knowledge while at the same time healing children who were stressed due to the pandemic. Second, outdoor learning methods and an eco-pesantren concept can reduce children's stress.

Keywords : *Pesantren; Mental-Health; Children; Pandemic; Endemic*

INTRODUCTION

Since the 2019 coronavirus disease (COVID-19) swept across the world, prompting a very drastic change in self-regulation as a social being. In March 2020, WHO declared that COVID-19 had reached a pandemic status, putting the world on maximum alert and growing and evolving to dimensions that have yet to be measured. World Health Organization (WHO), 2020) positive with any symptoms.²⁶ The disease causes the application of actions or behaviors that limit freedom of activity where medical equipment and personal protection are not adequate. In addition to these factors, increased financial losses will contribute to widespread emotional distress and an increased risk of psychiatric disorders.²⁷

Various efforts have been made by the government to break the chain of the spread of this virus, including by issuing Government Regulation Number 21 of 2020 concerning Large-Scale Social Restrictions in the Context of Accelerating the Handling of Covid-19 which resulted in the restriction of various activities including schools. Meanwhile, Learning From Home (BDR) activities were officially issued through the Circular Letter of the Minister of Education and Culture Number

²⁶ Anih Sri Suryani, "Dampak Pandemi Covid-19 Terhadap Lingkungan Global," *Bidang Kesejahteraan Sosial* XII, no. 13 (2020): 13–18, <http://yayasanpulih.org/2020/04/dampak-pandemi-covid-19-bagi-perempuan/>.

²⁷ Riska Riska and Aminah Aminah, "Pengaruh Covid-19 Terhadap Hukum Lingkungan Di Indonesia Ditinjau Dari Aspek Perilaku Sosial," *Lex Librum: Jurnal Ilmu Hukum* 7, no. 2 (2021): 139, <https://doi.org/10.46839/Iljih.v7i2.268>.

36962/MPK.A/HK/2020 regarding online learning and working from home to prevent the spread of Corona Virus Disease (COVID-19).²⁸

The COVID-19 pandemic has had a disastrous impact on the world of children. In addition to social access with friends at school, as well as self-exploration with the surrounding environment.²⁹ So don't be surprised if children need a mood booster from adults (parents, teachers, and other families) to stay excited and have fun learning "at home". There are more than 2.2 billion children in the world, which is about 28% of the world's child population, who experience mental health changes.³⁰ Those aged between 10 to 19 years make up 16% of the world's population (UNICEF, 2019). COVID-19 has affected the lives of people all over the world including children and youth in an unprecedented way. Around the world, prevention from COVID-19 infection is isolation and social distancing strategies to protect against the risk of infection.³¹

During a pandemic, all children's learning activities are shifted to online learning, where children only study at home, this causes children to become too bored, on the other hand, children can also become addicted to gadgets which affect their mental health, and some even become anti-social.³² However, this is not the case for many children who study in Islamic boarding schools. Most of the teaching and learning processes in Islamic boarding schools are still the same as usual and are not online because they still interact with the same people every day. One of the Asy-Syarifiy Lumajang Islamic boarding schools continues to carry out offline learning during the pandemic. Meanwhile, religiosity is often considered closely related to mental health. It is not surprising that *pesantren*, which are Islamic educational institutions in Indonesia, are often claimed capable of strengthening the religiosity of children. So many parents enter this boarding school during a pandemic for the reason that children can still study offline and avoid screen time addicted to gadgets, especially playing games.

RESEARCH METHODOLOGY

Judging from the type of data, the research used is qualitative. The type of approach used in qualitative research is a descriptive approach. The type of qualitative descriptive research used in this research is to describe the solution to existing problems based on the data. This qualitative descriptive study was to obtain information and results from the role of Islamic boarding schools in mental recovery for children during the Covid-19 pandemic. The subject of this research is the Asy-Syarifiy Islamic Boarding School which is located in Pandanwangi Village, Tempeh District, Lumajang Regency. The data collection technique is using observation and interviews. In addition, the data collection technique is documentation activities. The data collection instrument used is the human instrument or the researcher himself which functions to determine the research focus, select data source informants, collect data and analyze data and draw conclusions. Other instruments are interview guides and observation sheets.

28 <https://www.kemdikbud.go.id/main/blog/2020/05/kemendikbud-terbitkan-pedoman-penyelenggaraan-belajar-dari-rumah>

29 Idah Wahidah et al., "Pandemik COVID-19: Analisis Perencanaan Pemerintah Dan Masyarakat Dalam Berbagai Upaya Pencegahan," *Jurnal Manajemen Dan Organisasi* 11, no. 3 (2020): 179–88, <https://doi.org/10.29244/jmo.v11i3.31695>.

30 Denia Rahmayanthi, Marisa Fransiska Moeliono, and Lenny Kendhawati, "Adolescents Mental Health During Covid-19 Pandemic," *Jurnal Ilmiah Psikologi* 23, no. 1 (2021): 91–101, <http://ejournal.mercubuana-yogya.ac.id/index.php/psikologi/article/view/1417>.

31 Rizqon H Syah, "Dampak Covid-19 Pada Pendidikan Di Indonesia: Sekolah, Keterampilan, Dan Proses Pembelajaran," *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 5 (2020), <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i5.15314>.

32 F. Kurniati, E., Nur Alfaeni, D. K., & Andriani, "Analisis Peran Orang Tua Dalam Mendampingi Anak Di Masa Pandemi Covid-19," *Jurnal Obsesi : Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini* 5, no. 1 (2020): 241.

Among the previous works of literature discussing children's mental health during a pandemic are; Tabi'in, A. (2020) "*Problematika Stay At Home Pada Anak Usia Dini Di Tengah Pandemi Covid 19*" which article describes the problems and challenges of parents in dealing with their children during a pandemic.³³ Then Wardani and Ayriza "*Analisis Kendala Orang Tua Dalam Mendampingi Anak Belajar di Rumah Pada Masa Pandemi Covid-19*" which explains the problems of parents when their children study online at home during a pandemic.³⁴ Furternore, Wulandari, H., & Purwanta, "Pencapaian Perkembangan Anak Usia Dini di Taman Kanak-kanak selama Pembelajaran Daring di Masa Pandemi Covid-19".³⁵ From some literature that explains mental health during a pandemic, no one has discussed it concerning Islamic boarding school education.

MANAGEMENT OF ISLAMIC BOARDING SCHOOLS DURING A PANDEMIC

Islamic Boarding School Education Management is essentially a process of structuring and managing Islamic Boarding School institutions that involve human and non-human resources in mobilizing to achieve the goals of Islamic Boarding Education effectively and efficiently.³⁶ What is called "effective and efficient" is management that successfully achieves the target perfectly, quickly, and safely. While the opposite is "ineffective" which is management that does not succeed in meeting goals because there is mismanagement, then inefficient management is management that succeeds in achieving goals but through wasting or wasting both time and money.³⁷

To overcome the downturn caused by the pandemic, the administrators of the Asy-Syarifiy Islamic Boarding School created a pesantren empowerment program, in this case, there is physical and non-physical management.³⁸ Physical management includes the development of the economy during the Covid-19 pandemic. Among them is the development of vegetable farming that can still run. And that's where the money comes in from that business. That way, at least the economic condition of Asy-Syarifiy will still be helped during this pandemic. The major vegetable farming business is part of the realization of the Asy-Syarifiy Islamic Boarding School's empowerment program.

Meanwhile, non-physical management includes Islamic Boarding School Education Curriculum and Teaching System. In the beginning, before the Pandemic teaching was normal and simple, then during the Pandemic Class hours became a bit irregular because they had to adjust, communicate and coordinate with parents, students, other teachers, parents, and school principals.³⁹ However, the Asy-Syarifiy Islamic boarding school is consistent with continuing to use the old curriculum by arranging schedules by cutting or closing class hours as needed during this pandemic and also remains under the control of the kyai and teachers in the pesantren.

Furthermore, the teaching system can be interpreted as a method used to convey goals.⁴⁰ Most pesantren implement a teaching system that we often know, namely: *sorogan*, *bandungan*, memorization, and many others.⁴¹ Most of the time during this pandemic, Islamic boarding schools use the online recitation method. Reciting online for students who are at home even still requires the

33 A Tabi'in, "Problematika Stay At Home Pada Anak Usia Dini Di Tengah Pandemi Covid 19," *Jurnal Golden Age* 41 (n.d.).

34 Y. Wardani, A., & Ayriza, "Analisis Kendala Orang Tua Dalam Mendampingi Anak Belajar Di Rumah Pada Masa Pandemi Covid-19," *Jurnal Anak* 5, no. 1 (2020).

35 E. Wulandari, H., & Purwanta, "Pencapaian Perkembangan Anak Usia Dini Di Taman Kanak-Kanak Selama Pembelajaran Daring Di Masa Pandemi Covid-19" 5, no. 2 (2021).

36 Muhammad Ramli, "Manajemen Dan Kepemimpinan Pesantren," *Jurnal Al-Falah* 17, no. 32 (2017): 125–62.

37 Muhammad Ramli.

38 Interview with Ustadz Husein (Head of Asy-Syarifiy Dormitory for Boys), 14 December 2021

39 N. Omer, *Pentingnya Pendidikan Karakter Dalam Dunia Pendidikan*, vol. 9, 2005.

40 D. Susanto, "Manajemen Pengembangan Sumber Daya Santri Berbasis Teknologi Tepat Guna Di Pondok Pesantren (Perspektif Dakwah)," *Jurnal Ilmu Dakwah* 37, no. 2 (2018): 247–283.

41 M. Dawam Rahardjo, *Pesantren Dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1988), 89.

cooperation of parents or guardians to support and assist online learning at home, at least to prepare for the needs of technology and everything related to it either after or before online learning takes place so that students can take part in online recitations with good. Also, not all teachers are fast, responsive, and can operate technology, so Islamic boarding school administrators who are mandated to manage pesantren management during this pandemic are demanded responsibly as well as teachers to help as well as support and prepare matters related to the online recitation system. Meanwhile, the Asy-Syarifiy Islamic boarding school continues to do offline learning, because all the teachers stay in the pesantren every day. This is also due to the lack of effectiveness of learning if done online, one of which is due to the lack of adequate facilities such as the lack of a projector.

Pandemic and Mental Health During

Mental health is a mental condition characterized by the absence of mental disorders or disabilities. Mental health problems that are often experienced by individuals include experiencing anxiety, not feeling peace, to experiencing mental disorders.⁴² Therefore, individuals need to have the ability to maintain and maintain good mental health to avoid mental disorders. Mental health can be obtained by individuals by meeting external and internal needs.⁴³ Among the mental health changes in children during the pandemic are:

Changes in Behavior and Emotions

Children's adaptive behavior during a pandemic situation can be a sign of alertness to the emergence of psychological disorders in children. Emotional and behavioral disorders were found to be more common in children who were able to adapt to various rules during the pandemic. the child is more irritable or angry, wants to be close to parents, has reduced attention, has difficulty focusing, has a lot of demands, is not eager to do routines, and is fussier, more aggressive, and regressive behavior such as having thumb sucking, refusing to dress, and eating slowly independent.⁴⁴ Social relationships are an important stage for enthusiastic, full of energy, and motivated teens, so restrictions on activities outside the home, isolation, and physical restrictions can cause children to be frustrated, nervous, bored, and long for things that existed before the pandemic.⁴⁵

Gadget Addiction

Gadget addiction is one thing that may be unavoidable during a pandemic. Screen time has negative impacts such as the risk of cyberbullying, sexting, depression, anxiety, suicide, and lack of attention during the pandemic, due to the longer time children spend at home.⁴⁶

The Way Asy-Syarifiy Reduces Children's Stress

The Regent of Lumajang established the Asy-Syarifiy Islamic Boarding School in 2020. It is the first Islamic boarding school in Lumajang District to be environmentally conscious and a pilot Islamic boarding school with the best environmental management. This is because the Asy-Syarifiy Islamic boarding school, which has been renamed Asy-Syarifiy Islamic Eco-Boarding School,

42 Rahmayanthi, Moeliono, and Kendhawati, "Adolescents Mental Health During Covid-19 Pandemic."

43 Fathur Rahman, "Kesadaran Dan Kecerdasan Spiritualitas," *Tasamuh: Jurnal Studi Islam* 9, no. 2 (2018): 377–420, <https://doi.org/10.32489/tasamuh.213>.

44 Yasa Griya Sejati, Indah Wati, and Nur Fajriyah, "Menjaga Stabilitas Mental Anak Di Masa Pandemi Covid-19 Melalui Aktivitas Bincang Asyik," *Jurnal Golden Age* 04, no. 2 (2020): 282–89.

45 Era Neltia Sonatra, "Dampak Pandemi Covid 19 Terhadap Kesehatan Mental Anak Dan Remaja," *Jurnal Ilmiah Kesehatan Keperawatan* 17, no. 1 (2021): 37, <https://doi.org/10.26753/jikk.v17i1.507>.

46 Virly Isella, I Kadek Suarca, and Nena Mawar Sari, "Kesehatan Mental Anak Selama Pandemi COVID-19," *Cermin Dunia Kedokteran* 48, no. 11 (2021): 372, <https://doi.org/10.55175/cdk.v48i11.1561>.

cultivates a beautiful and clean environment.⁴⁷ The ecologically friendly idea presented by the Asy Syarifiy Islamic Boarding School is a possibility that needs to be fostered by the government, according to Yuli Harismawati, the head of the Lumajang Regency Environmental Service. Eco-Pesantren is an idea that will eventually be applied in other institutions.⁴⁸ So do not be surprised if Asy-Syarifiy with the concept of an environmentally friendly boarding school is one of the few pesantren that is considered to be able to heal children's mental health, especially since the pesantren is very green, beautiful and the atmosphere is calm.⁴⁹

There are 6 students at the Asy-Syarifiy Islamic boarding school who are transfer students from non-Islamic boarding schools. Among them are santri X students from South Jakarta, who were deliberately transferred to the Asy-Syarifiy Islamic boarding school by their parents during the pandemic because since the X pandemic they have experienced unstable emotions and excessive screen time. This causes X to experience sleep disturbances and cannot be separated from the cellphone screen, especially games.⁵⁰ Furthermore, based on information from the administrators of the Asy-Syarifiy Islamic boarding school also experienced the same thing, especially most students who previously did not study at the Asy-Syarifiy Islamic boarding school experienced extraordinary boredom during online learning, until they were addicted to gadgets because there was no other entertainment during the lockdown.⁵¹

Based on information from the administrators of the Asy-Syarifiy Islamic boarding school also experienced the same thing, especially most students who previously did not study at the Asy-Syarifiy Islamic boarding school experienced extraordinary boredom during online learning, until they were addicted to gadgets because there was no other entertainment during the lockdown. Meanwhile, to deal with students who have already been affected by mental disorders such as gadget addiction, are handled specifically by pesantren psychologists and special teachers. Where the students are more invited to learn while playing, this is intended so that the students can be detached and forget their gadgets. Currently, these students can socialize and communicate with their friends, and gradually they are also not tempered because of addiction to these gadgets.⁵²

CONCLUSION

The COVID-19 pandemic has had a detrimental effect on both physical and mental health, particularly on vulnerable populations like children. Children who have COVID-19 infection may be more susceptible to this mental condition, thus it requires extra monitoring. Changes in emotions and behavior, depression, anxiety, insomnia, and incapacity were all discovered during the pandemic. Another concern that healthcare professionals, parents, and other caregivers need to be aware of during the COVID-19 pandemic is children's mental health. Treatment is started as soon as feasible once prevention and early diagnosis of mental illnesses in children are implemented.

BIBLIOGRAPHY

47 "https://Memorandum.Co.Id/Bupati-Lumajang-Launching-Ponpes-Asy-Syarifiy-Sebagai-Eco-Pesantren/," n.d.

48 "https://Www.AntaraneWS.Com/Berita/1808005/Diluncurkan-Bupati-Lumajang-Jatim-Miliki-Eco-Pesantren-Pertama," n.d.

49 Ma'isyatusy Syarifah and Ahmad Syaifuddin Amin, "Ecological Movement During Covid-19 Pandemic : Study of Living Quran at the Asy-Syarifiy Islamic Eco-Boarding School Lumajang-East Java-Indonesia," *Nalar : Jurnal Peradaban Dan Pemikiran Islam* 6, no. 1 (2022): 15–27, <https://doi.org/10.23971/njppi.v6i1.4054>.

50 Interview with X's parents, December 17, 2021

51 Interview with Ustadz Sholehuddin (Teacher of Asy-Syarifiy Islamic Eco-Boarding School), 14 December 2021

52 Interview with Ustadz Husein (Head of Asy-Syarifiy Dormitory for Boys), 14 December 2021

- “<https://Memorandum.Co.Id/Bupati-Lumajang-Launching-Ponpes-Asy-Syarifiy-Sebagai-Eco-Pesantren/>,” n.d.
- “<https://Www.Antaranews.Com/Berita/1808005/Diluncurkan-Bupati-Lumajang-Jatim-Miliki-Eco-Pesantren-Pertama>,” n.d.
- Isella, Virly, I Kadek Suarca, and Nena Mawar Sari. “Kesehatan Mental Anak Selama Pandemi COVID-19.” *Cermin Dunia Kedokteran* 48, no. 11 (2021): 372. <https://doi.org/10.55175/cdk.v48i11.1561>.
- Kurniati, E., Nur Alfaeni, D. K., & Andriani, F. “Analisis Peran Orang Tua Dalam Mendampingi Anak Di Masa Pandemi Covid-19.” *Jurnal Obsesi : Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini* 5, no. 1 (2020): 241.
- M. Dawam Rahardjo. *Pesantren Dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1988.
- Muhammad Ramli. “Manajemen Dan Kepemimpinan Pesantren.” *Jurnal Al-Falah* 17, no. 32 (2017): 125–62.
- Omer, N. *Pentingnya Pendidikan Karakter Dalam Dunia Pendidikan*. Vol. 9, 2005.
- Rahman, Fathur. “Kesadaran Dan Kecerdasan Spiritualitas.” *Tasamuh: Jurnal Studi Islam* 9, no. 2 (2018): 377–420. <https://doi.org/10.32489/tasamuh.213>.
- Rahmayanthi, Denia, Marisa Fransiska Moeliono, and Lenny Kendhawati. “Adolescents Mental Health During Covid-19 Pandemic.” *Jurnal Ilmiah Psikologi* 23, no. 1 (2021): 91–101. <http://ejurnal.mercubuana-yogya.ac.id/index.php/psikologi/article/view/1417>.
- Riska, Riska, and Aminah Aminah. “Pengaruh Covid-19 Terhadap Hukum Lingkungan Di Indonesia Ditinjau Dari Aspek Perilaku Sosial.” *Lex Librum : Jurnal Ilmu Hukum* 7, no. 2 (2021): 139. <https://doi.org/10.46839/lljih.v7i2.268>.
- Sejati, Yasa Griya, Indah Wati, and Nur Fajriyah. “Menjaga Stabilitas Mental Anak Di Masa Pandemi Covid-19 Melalui Aktivitas Bincang Asyik.” *Jurnal Golden Age* 04, no. 2 (2020): 282–89.
- Sonartra, Era Neltia. “Dampak Pandemi Covid 19 Terhadap Kesehatan Mental Anak Dan Remaja.” *Jurnal Ilmiah Kesehatan Keperawatan* 17, no. 1 (2021): 25. <https://doi.org/10.26753/jikk.v17i1.507>.
- Suryani, Anih Sri. “Dampak Pandemi Covid-19 Terhadap Lingkungan Global.” *Bidang Kesejahteraan Sosial* XII, no. 13 (2020): 13–18. <http://yayasanpulih.org/2020/04/dampak-pandemi-covid-19-bagi-perempuan/>.
- Susanto, D. “Manajemen Pengembangan Sumber Daya Santri Berbasis Teknologi Tepat Guna Di Pondok Pesantren (Penskertif Dakwah).” *Jurnal Ilmu Dakwah* 37, no. 2 (2018): 247–283.
- Syah, Rizqon H. “Dampak Covid-19 Pada Pendidikan Di Indonesia: Sekolah, Keterampilan, Dan Proses Pembelajaran.” *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 5 (2020). <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i5.15314>.
- Syarifah, Ma’isyatusy, and Ahmad Syaifuddin Amin. “Ecological Movement During Covid-19 Pandemic : Study of Living Quran at the Asy-Syarifiy Islamic Eco-Boarding School Lumajang-East Java-Indonesia.” *Nalar : Jurnal Peradaban Dan Pemikiran Islam* 6, no. 1 (2022): 15–27. <https://doi.org/10.23971/njppi.v6i1.4054>.
- Tabi’in, A. “Problematika Stay At Home Pada Anak Usia Dini Di Tengah Pandemi Covid 19.” *Jurnal Golden Age* 41 (n.d.).
- Wahidah, Idah, Raihan Athallah, Nur Fitria Salsabila Hartono, M. Choerul Adlie Rafqie, and Muhammad Andi Septiadi. “Pandemik COVID-19: Analisis Perencanaan Pemerintah Dan Masyarakat Dalam Berbagai Upaya Pencegahan.” *Jurnal Manajemen Dan Organisasi* 11, no. 3 (2020): 179–88. <https://doi.org/10.29244/jmo.v11i3.31695>.
- Wardani, A., & Ayriza, Y. “Analisis Kendala Orang Tua Dalam Mendampingi Anak Belajar Di Rumah Pada Masa Pandemi Covid-19.” *Jurnal Anak* 5, no. 1 (2020).
- Wulandari, H., & Purwanta, E. “Pencapaian Perkembangan Anak Usia Dini Di Taman Kanak-Kanak Selama Pembelajaran Daring Di Masa Pandemi Covid-19” 5, no. 2 (2021).

Halal Green in The Light of The Holy Quran And Sunnah Towards Sustainability and Well Being

Nurdeng Deuraseh

Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Brunei Darussalam

nurdeng.deuraseh@unissa.edu.bn

ABSTRACT

No doubt that the halal green concept has been long existing in Islamic teachings, although the term green concept or Halal Green is not being used. There are teachings of Islam that are basically encouraging the Muslims to protect the planet or their surroundings. In other words, the green concept is the idea or the theory that harmony with the demand of shariah and therefore, it needs to be put in practice in the daily lives of every inhabitant on earth including Muslims. Every single person definitely can contribute and create impacts with their actions towards the environment; it may be good, but it may also be bad. As Muslims, it is part of their religious duties to make good impact towards the environment in general and to the earth in particular. This article is an attempt to review, study and evaluate green concept in the light of Quran and Sunnah that may contribute positively towards a healthy environment for human well being. It is found that, as khalifah on the earth, who has the responsibility to take good care of it as amanah of Allah s.w.t, he/she is responsible to bring Allah s.w.t creation back to natural state known as Green Earth/Halal Green.

Key words : Al-Quran; Al-Sunnah; Halal Green; Well being.

INTRODUCTION

The natural environment and its component i.e., earth, water and air, are considered as essential things for social sustainability and well being. For this reason, what is appreciable in the eyes of religion is not only to be kind to human beings, but also to earth/soil, air, water, plant, trees and animals, etc. These resources have a common characteristic, namely: they may be of continuous benefit to mankind if used wisely.

No doubt that the halal green concept has been long existing in Islamic teachings, although the term green concept is not being used. There are teachings of Islam that are basically encouraging the Muslims to protect the planet or their surroundings. In this regard, Green Deen', 'Halal Green', may understand and reflect from a hadith of Prophet Muhammad peace be upon him, in which he said: « Wherever you may be at the time of prayer, you may pray, for it (the Earth) is all a mosque » (Sahih Muslim). This hadith indicates that the earth like the mosque, is also a sacred place. Coming from this understanding, he discovered the core message that Islam provides a helpful lens to the Muslims and everyone else who are concerned with saving the planet to take the necessary actions. This lens carries various ethical principles, including the understanding the Oneness of God and His creation (tawhid), Seeing signs of God everywhere, being a steward (khalifah) of the earth, honouring the covenant, or trust, we have with God (amanah) to be protectors of the planet, moving toward justice (adl), and living in balance with nature (mizan). All of these principles are basically showing that Islam teaches a deep love of the planet, and this is because to love the world is to love ourselves and to love the Creator.

Earth

The term 'ard is mentioned several times in the *Qur'an*. (Muhammad Fu'ad 'Abd. al-Baqi,

1994, 34-42). Among these are:

قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَأَصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ

Said Moses to his people: "Pray for help from Allah, and (wait) in patience and constancy: for the earth is Allah's, to give as a heritage to such of His servants as He pleaseth; and the end is (best) for the righteous. (al-Araf (7): 128)

إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْ يَدْعُ إِلَيْكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

Verily your Lord is Allah, who created the heavens and the earth in six days, and is firmly established on the throne (of authority), regulating and governing all things. No intercessor (can plead with Him) except after His leave (hath been obtained). This is Allah your Lord; Him therefore serve ye: will ye not receive admonition? (Yunus (10): 3).

وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رُوسِيًّا وَأَنْهَرًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رَوَاجِيْنًا أَنْتَنِينَ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

And it is He who spread out the earth, and set thereon mountains standing firm and (flowing) rivers: and fruit of every kind He made in pairs, two and two: He draweth the night as a veil o'er the Day. Behold, verily in these things there are signs for those who consider! (Al-Ra'd (13):3).

الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى

He Who has, made for you the earth like a carpet spread out; has enabled you to go about therein by roads (and channels); and has sent down water from the sky." With it have We produced diverse pairs of plants each separate from the others. (Taha (20): 53).

وَالْأَرْضَ فَرَشْنَا لَكُمْ أَلْمَهُدُونَ

And We have spread out the (spacious) earth: How excellently We do spread out. (al-Dhariyat (51): 48).

الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ فِيهَا سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

(Yea, the same that) has made for you the earth (like a carpet) spread out, and has made for you roads (and channels) therein, in order that ye may find guidance (on the way). (al-Zukhrif ((43): 10).

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

It is Allah Who has made for you the earth as a resting place, and the sky as a canopy, and has given you shape- and made your shapes beautiful,- and has provided for you Sustenance, of things pure and good;- such is Allah your Lord. So Glory to Allah, the Lord of the Worlds! (Ghafir (40): 64).

الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Who has made the earth your couch, and the heavens your canopy; and sent down rain from the heavens; and brought forth therewith Fruits for your sustenance; then set not up rivals unto Allah when ye know (the truth). (al-Baqarah (2): 22).

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا

'And Allah has made the earth for you as a carpet (spread out). (Nuh (71): 19).

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا

Have We not made the earth as a wide expanse. (al-Naba' (78): 6.)

The earth ('ard), as far as its value is concerned, is described in the Quran as *mahd*, (Al-Zukhruf (43):10; Al-Naba' (78): 6), *mustaqarr* or *qarar*, (Al-Ghafir (40):64) *firash*, (Al-Baqarah (2): 22), *bisat* (Nuh (71): 19) and *mihad* (Al-Naba' (78): 6). All these terms denote the surface of the earth which includes things on earth surface such as land and soil, mountains, plants, trees, forests, etc.,. The term 'ard also means a place that is smooth and easy for man to walk on, work on, cultivate on plants and crops, build on houses and factories and do everything on it within his limits. In this regard, the Quran says: "It is He Who has made the earth manageable for you, so traverse ye through its tracts and enjoy of the sustenance which He furnishes, but unto Him is the Resurrection." (Al-Mulk (67): 15)

It found that the earth is made and prepared in such a way that it has become a suitable place to build our home and the home of all terrestrial beings. It supports plant and animal life and is the origin of the main food resources for both man and animal. Man was settled on the earth, generation after generation. (al-Qurtubi,1994, 18: 205-6) (Fakhr al-Din al-Razi 1985, 30: 68-9). In fact, the land, according to the *Qur'an*, is considered dead or drought, whenever there is lack of rainfall and intensive dryness of the atmosphere that causes wilting and death of plants and hardship to cattle, other animals and man. However, it is He Who revives it by sending water from the sky and covers it with plants and trees. The Qur'an says:

وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَسْفُتُهَا إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ

It is Allah Who sends forth the winds so that they raise up the clouds, and We drive them to a land that is dead, and revive the earth therewith after its death: even so (will be) the Resurrection. (Fatir (35): 9).

Again, the Quran says:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ

See you not that Allah sends down rain from the sky, and forthwith the earth becomes clothed with green? For Allah is All-subtle, All-Aware. (Al-Hajj (22): 63).

لِيَأْكُلُوا. وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ. وَءَايَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ
مِن تَمْرَةٍ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ

A sign for them is the earth that is dead. We revive it and We bring forth from it grain, so that they may eat thereof; and We have placed therein gardens of date-palm and grapes, and We have caused springs of water to gush forth therein, that they may eat of the fruit thereof, and their hands made it not. will they not then give thanks? (Yasin (36): 33-35).

In the rain which God sends down from the skies, and the life which He gives therewith to an earth that is dead. (Al-Baqarah (2): 164)

Soil, which is one of the components of the earth, has been entrusted to man and he must take care of it by preserving and protecting it since it supports plant and animal' life. The soil begets plants, which are the origin of the main food resources consumed by both man and animals. The Qur'an says:

لِيَأْكُلُوا . وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجْرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ . وَءَايَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ . مِن ثَمَرَةٍ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ .

“A sign for them is the Earth that is dead: We do give it life and produce grain therefrom, of which ye do eat. And We produce therein orchards, with date-palms and vines, and We cause springs to gush forth therein: that they may enjoy the fruit of this (artistry): it was not their hands that made this: will they not then give thanks?”. (Yasin (36): 33-35).

Water

It is accurate to say that water, like *Shari'ah* (*Quranic law*), is a gift from God to Mankind. Interestingly, the word *Shari'ah* which is derived from Arabic word *shara'a* means both highway and the bank of a river. (D.A. Caponera, 1954). The connection between the *Shari'ah* (Islamic law) and water became clear when Ibn Manzur (d. 711/ 1311) mentioned in his *Lisan al-'Arab* under the root “*sh-ra-'a*” that before the *Shari'ah* simply meant the Islamic law, the Arabic word for Islamic law, *Shari'ah* denoted the law of water (*shur'at al-ma'*) (Ibn Manzur, 4: 2238). Following Ibn Manzur, al-Zabidi writes that the term *Shari'ah* is the descent (*munhadar*) of water. The same word is also used for what Allah (s.w.t) has decreed (*sharra'a*: legislate, decree) for the people in terms of fasting, prayer, pilgrimage, marriage, etc. From here, it leads us to a conclusion that if we look at *Shari'ah* in the sense that it is the bank of a river, then, the *Shari'ah* is like water, a source of life and refreshment to which men and women must resort for their moral and spiritual strength. In this regard, al-Zabidi in his *Taj al-'Arus* commented:

Some say it has been called *Shari'ah* by comparison with the *Shari'ah* of water in that the one who legislates, in truth and in all probability, quenches (his thirst) and purifies himself, and I mean by quenching what some wise men have said: I used to drink and remained thirsty, but when I knew God I quenched my thirst without drinking. (Al-Zabidi, 5: 394)

Rain is the source of water on the earth. It is the purest form of water found in nature by which human needs can be fulfilled. In other words, the falling rain is free from diseases and germs. It becomes impure after falling. These facts are declared in the *Qur'an*:

وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا

“And He it is Who sends the winds as heralds of glad tidings, going before his mercy, and We send down pure water from the sky.” (Al-Furqan (25): 48)

Rain, which is the direct and indirect source of earth's fresh water, falls to earth as a result of a cycle between the earth's water surfaces such as the ocean, sea, river and the atmosphere. Water on earth is carried upwards by virtue of solar radiation and air currents to form clouds and nimbus clouds. Then, water in the form of clouds returns as rain, pure and purifying and then establishes itself on earth in the form of rivers, sea, oceans, lakes, etc. Some of the rain is absorbed into the earth, which consequently, gives birth to green botanical offspring. These have been stated in the *Qur'an*:

وَجَنَّتِ الْغَايَا. أَلْخَرَجَ بِهَا حَبًّا وَنَبَاتًا. وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا

We sent down from the filtered clouds water in torrents to produce thereby grain and plant, and gardens of thick foliage. .(Al-Naba' (78): 14-16).

Again, the *Qur'an* says:

يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالرَّيثُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ مِمَّا تَأْكُلُونَ. هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ. الْأَثْمَرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.

It is He who sends down rain from the sky; from it ye drink, and out of it (grows) the vegetation on which ye feed your cattle. With it He produces every kind of fruit. (Al-Nahl (16): 10-11)

فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَاحِشٌ مِّنْ كُلِّ شَيْءٍ. وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنْتُمُوهَ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى دَهَابٍ بِهِ لَقَدِيرُونَ. كَثِيرَةٌ مِّنْهَا تَأْكُلُونَ.

And we send down water from the sky according to measure, and We cause it to soak in the soil; and We certainly are able to drain it off (with ease). With it We grow for you gardens of date-palms and vines: in them have ye abundant fruits: and of them ye eat (and have enjoyment). (Al-Mu'minun (23): 18-19)

ءَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ. أَلَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ.

And have you seen the water, which you drink? Have you made it fall from the nimbus (clouds), or is it We Who send it down? (Al-Waqi'ah (56): 68-9).

A more accurate picture in relation to the importance of water for earthly life can be obtained directly from the Holy *Qur'an*. Allah (s.w.t) says in *Qur'an*:

أَوْ لَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ.

We made from water every living things. (Al-Anbiya (21): 30).

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنٍ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

And God has created every animal from water: of them there are some that creep on their bellies; some that walk on two legs; and some that walk on four. God creates what He wills, for verily God has power over all things. (Al-Nur (24): 45).

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

It is He who has created man from water. (Al-Furqan (25): 54)

Air

The Qur'an says:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ١٦٤ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَنَّ فِيهَا مِنْ

In the change of the winds, and the clouds which they trail like their slaves between the sky and the earth indeed are signs for a people that are wise. (Al-Baqarah (2): 164)

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيْحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَهُ لِيُنْزِلَ مِنْهُ مَاءً فَاخْرَجْنَا بِهِ مِنَ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۗ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لِعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

It is He Who sendeth the winds like heralds of glad tidings, going before His Mercy: when they have carried the heavy-laden clouds, we drive them to a land that is dead, make rain to descend thereon, and produce every kind of harvest therewith: thus shall we raise up the dead: perchance ye may remember. (Al-'Araf (7):57).

Clean air is one of the most important things the body requires. It is true to say that nearly all terrestrial creatures are completely dependent on the air they breathe. A man, for example, can live some days without water, and some weeks without food, but cannot live five minutes without clean air. Thus, air is among the first necessities of life. The influence of air is both external and internal, external by touch, and internal by inhalation penetrating the pores, and by being mixed with food and drink. Furthermore, air is supposed to influence the body, not only by its own complexion, but also as a medium for other elements and for celestial influence. (Ibn al-Quff, 1989, 176-181).

CONCLUSION

The Quranic teaching should be viewed as preventive measure towards human well being and sustainability for healthy life. It is clearly indicated that Quranic teaching has broadly preserved the natural environmental elements notably earth/soil, air and water. Destruction of these environments and the imbalance of nature are not only contrary to the Quranic teaching, but they are a form of ingratitude towards God blessings. It also contradicts the principle that one should keep the natural environment in order and balance and not cause environmental harm.

REFERENCES

- 'Abdullatif, Khalid Mahmud. (1993). *Al-Bi`ah wa al-Talawwuth: Min Manzur al-Islam* (Cairo: Dar al-Sahwah li al-Nashr).
- Al-Attas, S.M.N. (1993). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC
- _____, (2001). *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: ISTAC
- _____, (1980). *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: ABIM,; repr., Kuala Lumpur:ISTAC, 1991), 22-29 (page reference is to the reprint edition).
- _____, (1993). *The Meaning and Experience of Happiness in Islam* . Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al-Baqi, Muhammad Fu'ad 'Abd. (1994). *Al-Mu'jam al-Mufahrast li Alfaz al-Qur'an al-Karim bi Hashiyat al-Mashaf al-Sharif* (Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'.

- Al-Bayhaqi, Ahmad b. al-Husayn b. `Ali. *al-Asma' wa al-Sifat*, ed. `Abd al-Rahman `Umayrah (1998). Beirut: Dar al-Jayl. In English, see Muhammad Iqbal Siddiqi (1987). *Ninety Nine Names of Allah*. Lahore: Kazi Publications.
- Al-Faqi, Muhammad `Abdul Qadir. (1993). *Al-Bi'ah: Mashakiluha wa Himayatiha min al-Talawwuth (Ru'yah Islamiyyah)*. Cairo: Maktabah Ibn Sina.
- Al-Marghinani, (1985). *Al-Hidayah: Sharh Bidayah al-Mubtada* (Istanbul: EDA Nesriyat Hifzullah Kahraman, 1991).
- Al-Mawardi, (1985). *al-Ahkam al-Sultaniyyah wa 'l-Wilayat al- Diniyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Al-Qaradawi. (1993). *Al-Muntaqa min kitab al-Tarhib wa al-Tarhib li al-Mundhiri*, 2 vols. Mansurah: Dar al-Wafa' li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Al-Qurtubi (1994) *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, 20 vols., ed. Muhammad Ibrahiim al-Hafnawi. Cairo: Dar al-Hadith.
- _____,(n.d) *al-Tadhkirah fi Ahwal al-Mawta wa al-'Akhirah*, ed. `Asam al-Din al-Sababiti. Cairo: Dar al-Hadith.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. (1985). *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Shafi'i (n.d). *al-Umm*, 8 vols. Beirut: Dar al-Ma'rifah li 'l-Tauzi' wa 'l-Nashr.
- Al-Tahanawi, Muhammad Ali b. `Ali b. Muhammad. (1988). *Kashshaf Istilahat al-Funun*, 4 vols. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Badri, Malik. (1998). *Aids Crisis: an Islamic Socio-Cultural Perspective*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Bakadar, Abubakar Ahmad et al. (1997). "Islamic Principles on the Conservation of the Environment", in *Islam and Environment*, ed. A.G Agwan. New Delhi: Institute of Objective Studies
- David D. Kemp. (2004). *Exploring Environmental issues: An integrated Approach*, London and New York: Routledge.
- Encyclopaedia of Islam*, new ed., "Ihya", s.v. by Y. Linant de Bellefonds, vol. 3, pp. 1053-4.
- Forand, P.G. (1971). "The Status of the Land and Inhabitants of the *Sawad* during the first two Centuries of Islam," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XIV pp. 25-37.
- Hasan uz Zaman, S.M. (1990). *The Economic Functions of the Early Islamic State*. Karachi: International Islamic Publishers.
- Hijazi, Muhammad Mahmud. (1980) *al-Tafsir al-Wadiah*, 3 vols. Cairo: Dar al-Tafsir li al-Tab' wa al-Nashr.
- Ibn al-Athir, *al-Kamil fi 'l-Tarikh* (Beirut: Dar al-Sadir, 1982).
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, `Abdullah Muhammad b. Abu Bakr. *al-tibb al-Nabawi*. ed. Shu'aib al-Arna'ut and `Abd al-Qadir al-Arna'ut. (1985) . Beirut: Mu'assasah al-Risalah
- Ibn Manzur. (n.d). *Lisan al-Arab*, 6 vols. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Ibn Qudamah (1981). *al-Mughni* (Al-Riyad: Maktabah al-Riyad al-Hadithah.), vol. 5.
- Khallaf, Abd. Al-Wahhab. (1955). *Masadir al-Tashri' al-Islami fima la nass fihi*. Cairo: Dar al-Kitab al -`Arabi.
- Kemp David D. (2004). *Exploring Environmental issues: An integrated Approach*. London and New York: Routledge.
- Ling, Martin. (1983). *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. London: Islamic Texts Society and George Allen & Unwin.
- Lynn, White. (1967) "The Historical Roots of Our Ecological Crisis" in *Science* 155, no. 3767, pp 1203-1207.
- _____,Religion, Culture and The Environment by Lynn White, http://www.via3.net/pooled/articles/BF_DOCART/view.asp?Q=BF_DOCART_106227.
- Maktari, A.M.A. (1971). *Water Rights and Irrigation Practices in Lahj*. London, Cambridge: The Cambridge University Press.

- Muhammad Wazed Ali. (1989) "Science in the Qur'an," in *Muslim Contribution to Science*, ed. Muhammad R. Mirza and Muhammad Iqbal Siddiqi . Lahore: Kazi Publications.
- Nasr, S.H. (1990), "Islam and the Environmental Crisis," in *MAAS Journal of Islamic Science* 6, no. 2 repr., (1997) in *Islam and the Environment*, ed. A.R. Agwan . New Delhi: Institute of Objective Studies.
- Poliak, A.N. (1950) "Classification of Lands in the Islamic law and its Technical Terms," in *American Journal of Semitic Languages and Literature*, pp. 50-62.
- Rosenbery, Charles E. (1997). *Explaining Epidemics and Other Studies in the History of Medicine*. Cambridge: Cambridge University.
- Sallam, Abu 'Ubaid Qasim. (1976). *Kitab Amwal*, ed. Muhammad Khalil Hiras, Cairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah,;
- Satraji, Mahmud. (1994). *Al-Mawardi, al-Hawi al-Kabir*, pp. 317-339. Beirut: Dar al-Fikr li 'l-Tiba'ah wa al-Nashr wa 'l-Tauzi'.
- Toynbee, Arnold. (1972). "The Religious Background of the Present Environmental Crisis," in *International Journal of Environmental Studies* 3, 144-146
- Wan Daud, W.M.N. (1998). *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Zuhaili, Wahbah. (1997). *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, 8 vols. Damascuss: Dar al-Fikr.

Peranan Psikospiritual Islam dalam Membina Ketahanan Diri (*Resiliency*) Penjaga Pesakit Kanser

Norwahizatul Wahed¹, Che Zarrina Sa`ari², Mohd Syukri Zainal Abidin³, Siti Sarah Ahmad⁴,
Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman⁵

¹²³⁴⁵Universiti Malaya, Malaysia

¹norwahizatulwahed@gmail.com, ²zarrina@um.edu.my, ³basirah@um.edu.my,
⁴syukri1990@um.edu.my, ⁵sarahahmad287@gmail.com, ⁶smhilmi@um.edu.my

ABSTRACT

The global community is progressively paying more attention to the merging of health science with religion/ spirituality. In Malaysia, Islamic psychospiritual science, which combines psychology with spirituality/Islamic religion, has also become the subject of research by many researchers to solve a problem, such as the issue of cancer caregivers. Cancer caregivers, also known as "hidden patients," frequently encounter physical, emotional, spiritual, social, and financial difficulties that impair their quality of life. However, society prioritizes the health of patients over the health of caregivers. In the reality, caregivers prioritize the patient's needs above their own in all aspects. Spiritual/religious, and emotional anxiety are major concerns for patients and caregivers during a cancer crisis that is often associated with death. Thus, the aim of this article is to investigate the role of Islamic psychospiritual knowledge on cancer caregivers, specifically in dealing with spiritual/religious and emotional distress. Library methods based on the highlights of previous studies are applied in the data collection process, and the thematic analysis approach is used for data analysis. According to the study's findings, religious aspects as emphasized in Islamic psychospiritual disciplines can increase caregivers' resilience to deal with multiple cancer issues at once, thus improving the quality of life of cancer caregivers. Thus, the aspect of spiritual/religious quotient that acts as a protective factor cannot be ignored. Finally, this article suggests that spiritual or religious education materials be made available in medical settings so that cancer caregivers can use them as self-reinforcement resources.

Keywords : Islamic Psychospiritual; spiritual/religious; resiliency; protective factors; self-reinforcement; cancer caregivers

ABSTRAK

Integrasi ilmu bidang kesihatan dengan spiritual/agama semakin mendapat perhatian masyarakat global. Di Malaysia khususnya, Ilmu psikospiritual Islam yang menggabungkan disiplin ilmu psikologi dengan spiritual/agama Islam turut menjadi subjek penyelidikan kebanyakan pihak bagi menyelesaikan sesuatu permasalahan termasuklah isu penjaga pesakit kanser. Penjaga pesakit kanser yang digelar sebagai 'hidden patient' lazimnya mengalami masalah dari sudut jasmani, emosi, rohani, sosial dan kewangan sehingga menjejaskan kualiti hidup mereka. Namun, masyarakat lebih memberi perhatian terhadap kesihatan pesakit berbanding penjaga. Malah, realitinya penjaga juga lebih mendahulukan kepentingan pesakit dalam semua aspek berbanding dirinya sendiri. Dalam krisis kanser yang sering dikaitkan dengan kematian, isu keresahan spiritual/agama dan emosi adalah antara isu utama bagi pesakit serta penjaga. Oleh itu, artikel ini bertujuan meninjau peranan ilmu psikospiritual Islam terhadap penjaga pesakit kanser khususnya bagi menangani keresahan

spiritual/agama dan emosi yang dialami. Metode kepustakaan berdasarkan sorotan kajian lepas diaplikasikan dalam proses pengumpulan data dan pendekatan analisis tematik digunakan bagi penganalisan data. Hasil kajian mendapati aspek agama seperti yang ditekankan dalam disiplin ilmu psikospiritual Islam mampu meningkatkan daya tahan (*resiliency*) penjaga bagi menangani isu kanser sekali gus, meningkatkan kualiti hidup penjaga pesakit kanser. Justeru, aspek kecerdasan spiritual/agama yang bertindak sebagai faktor pelindung (*protective factor*) tidak boleh diabaikan. Akhir sekali, artikel ini mencadangkan agar bahan pendidikan spiritual/agama disediakan di pusat perubatan supaya dapat dijadikan rujukan peneguhan sendiri (*self-reinforcement*) kepada para penjaga pesakit kanser.

Kata kunci : Daya Tahan; Faktor Pelindung; Peneguhan Kendiri; Penjaga Pesakit Kanser; Psikospiritual Islam; Spiritual/Agama.

PENDAHULUAN

Spiritual/agama berperanan besar dalam membantu seseorang individu menangani cabaran kehidupan, mengekalkan kesejahteraan serta meningkatkan kualiti hidup. Kini, telah banyak kajian di negara Barat (Huang, TL., 2016) mahupun Muslim membuktikan spiritual/agama merupakan sumber harapan utama bagi seseorang individu yang mampu mencegah dan menyembuhkan penyakit jiwa bahkan dapat mengekalkan kesihatan individu. Unsur Ilahiyah dalam diri insan yang berasal daripada unsur roh yang diciptakan serta dikurniakan secara langsung oleh Allah SWT mempunyai sunnah tertentu. Unsur spiritual atau rohani inilah yang berperanan sebagai pemangkin kepada individu untuk melaksanakan perintah Allah SWT dan menjauhi laranganNya berteraskan keimanan yang teguh terhadap Hari Pembalasan (Mujib, A., 2019).

Di samping itu, unsur spiritual atau roh yang bersifat *latifah rabbaniyyah* mampu mempengaruhi kesejahteraan akal, nafsu dan hati seseorang individu (Mohamad, MA. & Abdullah, MFIL., 2020). Justeru, individu hendaklah mengambil berat soal spiritual/agama dalam kehidupan seharian supaya dapat menjadi faktor pelindung (*protective factor*) dalaman apabila mengharungi cabaran kehidupan. Manakala, apabila fitrah dan tuntutan roh diabaikan individu akan mudah mengalami keresahan spiritual (*spiritual distress*) dan kecelaruan hidup. Kelemahan kekuatan spiritual atau rohani apabila ditimpa krisis dalam kehidupan seperti kanser boleh menjejaskan kesejahteraan spiritual/agama dan emosi individu.

Walaupun telah banyak pesakit yang sembuh daripada kanser impak daripada teknologi perubatan yang semakin canggih, kanser tetap melibatkan isu keresahan spiritual/agama dan emosi dalam kalangan pesakit disebabkan penyakit kanser yang sering dikaitkan dengan kematian. Bukan sahaja pesakit, malah ahli keluarga terdekat juga boleh mengalami trauma (*psychologically traumatic event*) apabila seseorang yang disayangi didiagnos dengan kanser. Keresahan spiritual/agama dan emosi juga akan meningkat terutamanya apabila kanser lambat didiagnos dan sudah berada di tahap akhir. Menurut Kübler-Ross (2014) dalam buku beliau yang berjudul *Death & Dying: What the Dying have to Teach Doctors, Nurses, Clergy and their Own Families*, seseorang yang mengalami kesedihan (*grief*) akan melalui fasa penafian, marah, tawar-menawar, kemurungan dan penerimaan. Fasa-fasa ini perlu ditangani secara hikmah supaya individu tersebut dapat menangani krisis yang berlaku dengan baik.

Dalam konteks penjaga, beban penjagaan multidimensi juga menyumbang kepada keresahan spiritual/agama dan emosi mereka. Penjaga pesakit kanser yang digelar sebagai '*hidden patient*' lazimnya mengalami masalah dari sudut jasmani, emosi, rohani, sosial dan kewangan sehingga menjejaskan kualiti hidup mereka. Oleh itu, penjaga memerlukan sokongan dan bantuan holistik bagi mengekalkan kesihatan serta momentum sebagai penjaga. Pengetahuan serta aplikasi kaedah menangani tekanan (*coping mechanism*) yang positif amat penting bagi penjaga pesakit kanser supaya dapat mengekalkan kesihatan dan keseimbangan diri serta meningkatkan ketahanan (*resiliency*) fizikal, mental dan rohani mereka.

Berdasarkan Kamus Psikologi APA, daya tahan (*resiliency*) ialah kemampuan menyesuaikan diri dengan pengalaman hidup yang sukar atau mencabar, terutamanya melalui fleksibiliti mental, emosi dan tingkah laku serta penyesuaian kepada tuntutan luaran dan dalaman. Antara faktor yang menyumbang kepada pembinaan daya tahan seseorang individu ialah, cara individu melihat dan berinteraksi dengan persekitarannya, ketersediaan dan kualiti sumber sosial serta strategi menangani tekanan yang berkesan. Kajian-kajian psikologi menunjukkan bahawa daya tahan seseorang boleh dilatih dan dikembangkan dari semasa ke semasa.

Hasil penelitian Spattuzi et.al., (2018), kekuatan spiritual/agama individu sangat berkesan untuk meningkatkan kesihatan mental dan jasmani serta mengelakkan ahli keluarga daripada penyakit-penyakit yang berpunca daripada beban penjagaan. Oleh itu, konsep penghayatan (*contemplation*) terhadap konsep dan teori maqamat dalam tasawuf seperti yang dianjurkan dalam rawatan psikospiritual Islam boleh diaplikasikan oleh penjaga pesakit kanser sebagai langkah alternatif untuk menangani tekanan spiritual/agama dan emosi yang dialami. Justeru, artikel ini bertujuan meninjau peranan ilmu psikospiritual Islam terhadap penjaga pesakit kanser khususnya bagi meningkatkan daya tahan (*resiliency*) penjaga serta sebagai peneguhan sendiri (*self-reinforcement*) bagi menangani isu kanser. Hal ini sekali gus, meningkatkan kesejahteraan hidup penjaga pesakit kanser.

PSIKOSPIRITUAL ISLAM

Psikospiritual Islam ialah suatu konsep pengabdian dan penyerahan diri kepada Allah SWT yang selari dengan fitrah asal manusia iaitu mentauhidkan Allah SWT *al-Ahad*. Disiplin ilmu ini berteraskan sumber dan amalan dalam Islam yang bersumberkan al-Quran, al-Sunnah, amalan para salafus saleh dan ilmu pengetahuan yang tidak bercanggah dengan prinsip syariah. Psikospiritual Islam merupakan asas kepada kaedah Psikoterapi Islam yang merupakan suatu bidang ilmu yang menitikberatkan unsur rohani bagi membangunkan jati diri insan yang mantap serta merawat isu kejiwaan yang dialami oleh masyarakat (Syed Muhsin, SB. & Sa'ari, CZ., 2015). Malah, elemen agama atau unsur kerohanian yang diterapkan dalam aplikasi ilmu psikospiritual Islam mampu bertindak sebagai faktor pelindung (*protective factor*) yang dapat membantu insan mencegah jiwa atau dirinya daripada sebarang unsur negatif yang boleh memudaratkannya.

Teori dan aplikasi psikospiritual Islam amat berbeza dengan psikologi konvensional atau Barat kerana membincangkan dan mempraktikkan disiplin ilmu psikologi berlandaskan Islam atau lebih khusus lagi suatu disiplin ilmu yang dikenali sebagai ilmu tasawuf (Sa'ari, CZ., 2019). Perbincangan ilmu tasawuf amat berkait dengan hal ehwal hati (*qalb*) insan yang perlu diberi perhatian oleh setiap Muslim. Ini kerana hati merupakan raja yang menguasai seluruh anggota badan insan serta berperanan penting dalam urusan ketuhanan (*ilahiyyah*) atau yang melibatkan hubungan dengan Allah SWT (*hablum min Allah*) dan hubungan sesama manusia (*hablum min al-nas*). Darjat seseorang di sisi Allah SWT, makhluk langit mahupun bumi dipengaruhi oleh hati insan. Penerimaan amalan seseorang insan juga amat berkait rapat dengan niat yang merupakan amalan hati individu.

Kajian terkini yang menggunakan sistem seperti alat *biofeedback* turut membuktikan bahawa kesihatan fizikal juga mempunyai perkaitan yang erat dengan kesihatan dan ketenangan hati seseorang insan. Hati yang tenang dapat membantu meningkatkan sistem imuniti seseorang, mencegah kencing manis, darah tinggi, kegagalan fungsi jantung dan buah pinggang (Petrie, JR., Guzik, TJ. & Touyz, RM., 2018). Hati yang sejahtera juga terhindar daripada masalah mental seperti was-was, *anxiety* dan *depression* (Dehghan, M., et. al., 2021). Manakala, menurut ilmu tasawuf, hati yang sejahtera (*qalibun salim*) akan terhindar daripada sifat-sifat negatif seperti lemah, sedih melampau, putus asa, dengki dan panas baran (Mandili, 1958). Aspek spiritual berfungsi sebagai solusi bagi masalah psikologi manusia kerana spiritual amat berkait dengan persoalan hati dan mempunyai pengaruh yang kuat dalam kehidupan seseorang. Prinsip ini sinonim dengan ajaran Islam yang amat prihatin dengan soal penjagaan hati dan segala perbuatan terpuji dan tercela lahir daripada dorongan hati individu (Musa, N., 2017). Rasulullah SAW telah bersabda:

Maksudnya: “Ketahuilah! Sesungguhnya di dalam jasad manusia terdapat segumpal daging. Jika baik segumpal daging itu, akan baiklah jasad keseluruhannya, dan jika ia rosak, akan rosaklah jasad keseluruhannya. Ketahuilah! Segumpal daging yang aku maksudkan itu ialah hati” (Hadis Riwayat Bukhari, Hadis no.52).

Asas ilmu tasawuf digarap berdasarkan konsep ihsan yang terdapat dalam Hadith Jibril melalui Hadith Saidina `Umar al-Khattab iaitu seseorang insan merasakan segala gerak kerjanya dilihat oleh Allah SWT atau apabila seseorang insan merasakan seolah-olah dia melihat Allah SWT dalam setiap gerak kerjanya. Jika diamati, ihsan melibatkan unsur *tafakkur*, *taadabbur* dan *tawassum* yang akan memandu hati insan untuk sentiasa mengingati keagungan Allah SWT serta memahami hakikat-Nya. Ihsan sekaligus mencetuskan rasa syukur yang tidak terhingga atas nikmat kurniaan Allah SWT dan memberikan ketenangan hati yang mendalam kepada seseorang insan kerana menyedari bahawa dirinya sentiasa berada dalam pemerhatian dan pengawasan Allah SWT.

Oleh itu, seorang Psikologis Muslim terkemuka, al-marhum Prof. Dr. Malik Badri telah memperkenalkan terma baharu bagi ilmu psikologi Islam iaitu psikospiritual. Ilmu psikospiritual Islam yang digagaskan oleh beliau adalah berdasarkan konsep penghayatan (*tafakkur*). Asas ilmu ini boleh difahami dengan jelas melalui karya beliau berjudul *The Dilemma of Muslim Psychologist* (Badri, M., 2019) dan *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study* (Badri, M., 2018). Karya beliau secara umumnya menyeru ahli psikologi Muslim untuk mengambil inti pati ajaran agama Islam dalam memberi perkhidmatan rawatan kesihatan mental. Ini kerana, melalui penelitian dan pengalaman beliau dalam lapangan yang mengaplikasikan psikologi konvensional masih tidak dapat menyelesaikan sepenuhnya masalah kesihatan mental kaum Muslimin khususnya dan masyarakat Barat umumnya.

Dalam konteks Malaysia khususnya, pihak Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Universiti Malaya telah mengambil inisiatif dengan menjadikan psikospiritual sebagai salah satu subjek jabatan bagi mengetengahkan dan mengembangkan disiplin ilmu Psikospiritual Islam (Sa`ari, CZ. & Borhan, JT., 2006). Pada tahun 2017, Persatuan Psikospiritual Islam Malaysia (IPSA) yang merupakan sebuah badan bukan kerajaan telah ditubuhkan bagi meluaskan capaian manfaat kepada masyarakat dengan menawarkan khidmat rundingan terapis psikospiritual Islam. Sehingga kini, banyak kajian ilmiah dijalankan bagi membantu menangani isu *al-halu`* (Syed Muhsin, SB., 2017), *borderline personality disorder* (Ilias, MZ., 2018), *Post-Traumatic Stress Disorder* (Mohd Azhar, MH., 2018), tekanan pesakit kronik (Musa, N. & Sa`ari, CZ., 2019), pelan bimbingan golongan transgender (Abdullah, Z., Sa`ari, CZ. & Chang, LW., 2018) serta meningkatkan motivasi kanak-kanak autistik (Zainal Abidin, MS., 2018), motivasi pembangunan diri remaja, (Paad, NS., Syed Muhsin, SB. & Zainal Abidin, MS., 2021). Inisiatif kajian-kajian ini dapat diimplementasikan oleh pihak berkaitan dalam usaha membantu masyarakat dan rakyat di negara ini.

Cabaran Penjaga Pesakit Kanser

Kanser boleh mengakibatkan seluruh ahli keluarga pesakit mengalami tekanan dan keresahan serta menjejaskan kefungsiannya sesebuah institusi keluarga. Situasi sebegini berlaku kerana tahap *anxiety*, *depression*, kualiti hidup pesakit serta beban penjagaan boleh mempengaruhi kualiti hidup ahli keluarga mereka terutamanya penjaga utama pesakit (Borges, et. al., 2017). Berdasarkan kajian Modanlo, et.al. (2019), kualiti hidup dalam kalangan 124 orang ibu bapa kanak-kanak kanser di Iran menunjukkan, 8.1% sangat rendah, 18.5% rendah, 9.7% tinggi dan hanya 3.2% sahaja yang memiliki kualiti hidup yang sangat tinggi. Ini kerana, realiti kebanyakan penjaga tidak formal yang terdiri daripada ahli keluarga terdekat tidak mendapat latihan yang sempurna untuk menjaga dan merawat pesakit berbanding para petugas kesihatan yang terlatih.

Setengah ahli keluarga berasa *helpless* dan tidak berjaya menjaga pesakit sebaik mungkin sehingga membuatkan penjaga rasa terbeban. Semasa menemani pesakit di wad pula, penjaga memainkan peranan penting dalam membantu pesakit dari segi pergerakan fizikal, memberi sokongan emosi serta membantu pesakit dalam hal teknikal perubatan dan berkomunikasi dengan pasukan

perubatan onkologi. Pada masa yang sama, mereka perlu menstrukturkan semula tugas peribadi dalam rumah tangga dan tempat kerja. Malah, terdapat sesetengah penjaga yang sanggup berhenti kerja supaya dapat menjaga pesakit dengan lebih baik.

Hakikatnya, tanggungjawab penjagaan yang mencabar memerlukan kekuatan spiritual, emosi dan fizikal yang tinggi. Tanpa sokongan padu dan bantuan daripada golongan sekeliling, penjaga utama akan mengalami masalah psikologi, sosial, ekonomi dan fizikal yang boleh menjejaskan kesejahteraan diri penjaga (Monahan, DJ., 2011; Northouse, L., Williams, A., Given, B. & McCorkle, R., 2012). Penjaga pesakit terdedah dengan masalah tersebut juga akibat daripada sering mengabaikan tuntutan peribadi demi melaksanakan tugas penjagaan sebaik mungkin (Monahan, DJ., 2011). Apabila masalah ini tidak berjaya ditangani dan kekurangan sokongan sekeliling, penjaga utama berisiko tinggi untuk mengalami kesakitan menyeluruh (*total pain*) yang merangkumi masalah spiritual, emosi, fizikal dan sosial.

Seterusnya, penelitian ini merujuk teori kesedihan (*grief*) yang diperkenalkan oleh seorang ahli psikiatri Sweden iaitu Elisabeth Kubler-Roses (2014). Asalnya, kajian beliau adalah untuk memahami pengalaman subjektif pesakit terminal bagi meningkatkan kualiti penjagaan paliatif. Walau bagaimanapun, teori *grief* yang dikemukakan oleh beliau juga boleh digunakan secara umum bagi memahami fasa kesedihan yang dialami oleh penjaga pesakit kanser. Berdasarkan teori tersebut, secara umumnya terdapat lima reaksi kesedihan iaitu penafian (*denial*), marah (*anger*), tawar-menawar (*bargaining*) kaedah yang sesuai untuk menangani kesedihan atau berharap tidak mengalami kesedihan tersebut, kemurungan (*depression*) dan penerimaan (*acceptance*). Fasa atau reaksi ini berbeza mengikut individu dan kekuatan spiritual seseorang turut memainkan peranan penting dalam membantu individu melalui fasa kesedihan dengan lebih baik. Oleh itu, adalah wajar bagi fasiliti kesihatan untuk menyediakan kemudahan bahan rujukan pendidikan dan khidmat rundingan berasaskan elemen spiritual/agama untuk meningkatkan peneguhan sendiri (*self-reinforcement*) para penjaga pesakit kanser.

Terapi Maqamat Tasawuf sebagai Pemangkin Daya Tahan (*Resiliency*) Penjaga Pesakit Kanser

Unsur spiritual/agama merupakan faktor dorongan dalaman yang amat berpengaruh terhadap diri individu (Bekui, BA., 2020). Oleh itu, kajian Toledano-Toledano, F. et. al. (2021) dan Tan, MM., Musa, AF. & Su, TT., (2021) mencadangkan agar sebarang pelan tindakan yang ingin diimplementasikan mengambil kira konteks agama mengikut populasi kerana majoriti masyarakat di dunia mempunyai pegangan agama. Spiritual/agama menjadi penghubung antara seseorang dengan Tuhan atau suatu kuasa besar yang diyakini dapat membantu dirinya dalam kesusahan. Kekuatan hubungan tersebut sekali gus, mempengaruhi kepercayaan, tingkah laku dan emosi individu. Oleh itu, aspek spiritual/agama mempunyai pengaruh yang sangat besar untuk membantu seseorang mengatasi masalah yang dihadapi, membina ketahanan dalaman dan mencegah seseorang daripada ‘*burnout*’ apabila menghadapi trauma dan perubahan drastik dalam kehidupan (Roman, NV., Mthembu, TG. & Hoosen, M., 2020).

Tidak terhad kepada amalan zahir agama sahaja, Islam juga amat menitikberatkan aspek regulasi dan keseimbangan emosi dalam pembentukan peribadi insan. Melalui penelitian ilmiah, emosi yang stabil boleh mengurangkan risiko seseorang mengalami gangguan penyakit mental dan psikosomatik (Najati, MU., 2003). Integrasi penekanan aspek batin (spiritual) seperti memupuk elemen tawakal, sabar, syukur, optimis serta penghayatan terhadap ibadah zahir dilihat berpotensi untuk membina kekuatan semangat ahli keluarga serta pesakit kanser untuk meneruskan usaha rawatan dan membentuk ketahanan (*resilience*) fizikal, mental, sosial dan spiritual.

Spiritual/agama memainkan peranan penting dalam usaha untuk meningkatkan tahap kesihatan masyarakat serta membantu individu membina persepsi yang positif bagi setiap perkara yang berlaku. Malah, dalam konteks yang lebih besar, memberi makna yang signifikan bagi sebuah kehidupan dan kematian. Kesihatan spiritual juga membantu mengurangkan risiko *anxiety*,

depression dan terjejasnya kualiti hidup (Dehghan, M., et. al., 2021). Justeru, kecerdasan spiritual/agama yang bertindak sebagai faktor pelindung (*protective factor*) kepada setiap individu sama sekali tidak boleh diabaikan.

Menurut perspektif Islam, ketenangan dan kejernihan hati dapat meningkatkan kebahagiaan, kesihatan mental dan kepuasan hidup individu. Islam sebagai suatu cara hidup yang komprehensif mengatur kehidupan manusia dengan seimbang serta menuntut penganutnya beriman dengan keagungan Allah SWT di samping melaksanakan ibadah dengan ikhlas. Hakikatnya, tuntutan dalam agama mempunyai banyak manfaat serta menjadi wasilah untuk Allah SWT menyempurnakan nikmat kepada para hamba-Nya. Pelbagai kajian sistematik dan saintifik telah berjaya membuktikan kelebihan tuntutan amalan agama Islam mampu meningkatkan kualiti kesihatan serta kehidupan manusia (Mohamad, MA. & Abdullah, MFIL., 2020).

Sesungguhnya Allah SWT telah menjanjikan kejayaan kepada sesiapa sahaja yang menyucikan hatinya dengan melaksanakan perintah dan meninggalkan laranganNya. Seruan untuk menyucikan hati (*tazkiyah al-nafs*) adalah sinonim dengan disiplin ilmu tasawuf merangkumi peringkat menyingkirkan diri daripada sifat mazmumah (*takhalli*), menghiasi diri dengan sifat mahmudah atau akhlak terpuji (*tahalli*) dan sentiasa merasa dekat dengan Allah SWT seolah-olah hati melihat keagungan Nya (*tajalli*). Firman Allah SWT:

Maksudnya: “Sesungguhnya berjayalah orang yang menjadikan dirinya sedia bersih bertambah-tambah bersih (dengan iman dan amal kebajikan). Dan sesungguhnya hampalah orang yang menjadikan dirinya sedia bersih itu susut dan terbenam kebersihannya (dengan sebab kekotoran maksiat)!” (Surah Al-Shams: 9-10).

Inti pati ajaran tasawuf yang bersifat inklusif dan berfungsi sebagai sumber rahmat kepada umat Islam boleh diamalkan oleh masyarakat awam tanpa terhad kepada para *salik* atau ahli sufi sahaja (Sa`ari, CZ. & Borhan, JT., 2006). Justeru, sebagai salah satu alternatif *coping mechanism*, para penjaga pesakit kanser disarankan mengamalkan penghayatan maqamat dalam ilmu tasawuf seperti taubat, sabar, sedekah, syukur, reda dan tawakal kepada Allah SWT. Menurut Syed Muhsin, SB (2012), konsep maqamat dan ahwal saling mempengaruhi antara satu sama lain dan merupakan metode yang praktikal untuk mencapai tahap jiwa yang sempurna melalui proses penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*). Kesungguhan mujahadah seseorang individu yang ingin mencapai maqam dalam tasawuf mengandungi nilai-nilai spiritual yang tinggi dan kesan amalan-amalan tersebut berupaya membantu seseorang individu menangani masalah emosi, rohani dan sosial. Oleh itu, para penjaga pesakit kanser boleh mengaplikasikan konsep *tazkiyah al-nafs* ini agar dapat menangani tekanan dan kesedihan yang dialami seterusnya membina daya tahan (*resiliency*) diri.

HASIL DAN PERBINCANGAN

Tips utama kepada penjaga untuk menangani tekanan dan kesedihan ialah berniat menjaga pesakit sebagai memenuhi tuntutan agama dan memandang tugas penjagaan dari sudut positif dengan mencari kelebihan sebagai penjaga pesakit menurut perspektif Islam. Contohnya, dapat mengenali diri sendiri serta mengeratkan hubungan dengan Allah SWT, pesakit dan orang sekeliling yang turut prihatin kepada pesakit. Selain itu, menurut Spattuzi et.al. (2018), tugas penjagaan juga boleh memberi makna atau tujuan hidup yang lebih positif. Ini kerana, hasil keikhlasan menjaga pesakit dan penghayatan yang mendalam terhadap musibah kanser dalam kalangan orang yang dikasahi boleh membuatkan penjaga tersebut berasa tenang dan bahagia sehingga mampu mewujudkan kesihatan mental yang baik.

Dalam usaha pembinaan daya tahan (*resiliency*) penjaga pesakit kanser (rujuk Rajah 1), terapi yang disarankan apabila penjaga berada pada fasa penafian ialah taubat. Al-Makki dan beberapa ulamak sufi membahaskan maqam taubat sebagai maqam pertama dalam perjalanan seseorang salik menuju ke jalan Allah SWT dan taubat nasuha bermaksud pasrah dan ikhlas kepada Allah SWT dalam perihai ketaatan dan menjauhi larangan-Nya (Syed Muhsin, SB. & Sa`ari, CZ., 2015). Oleh itu, bagi penjaga pesakit kanser yang masih menafikan realiti, mereka hendaklah kembali kepada Allah SWT,

menyadari hakikat kehambaan yang akan sentiasa diuji di dunia seterusnya beriman dengan qada' dan qadar tersebut. Melalui taubat dan menginsafi diri, barulah penjaga akan dapat melihat hikmah di sebalik ujian tersebut. Menurut perspektif Islam, antara hikmah ujian kehidupan yang berat seperti kanser ialah menjadi batu loncatan untuk seseorang hamba mendekatkan dirinya dengan Allah SWT serta kesedihan yang dirasakan menjadi penghapus dosa-dosa lalu.

Bagi menangani fasa kemarahan, terapi yang sesuai adalah sabar. Dalam krisis kanser, penjaga berpotensi untuk marah kepada Tuhan kerana orang yang dikasihi menghidap kanser dan marah kepada diri sendiri akibat lewat mengesan simptom-simptom kanser serta gagal menjaga pesakit sebaiknya. Penjaga juga berkemungkinan memarahi persekitaran dan orang sekeliling yang menjadi punca kepada kanser. Oleh itu, langkah untuk bersabar yang boleh diterapkan kepada penjaga yang sedang marah ialah diam, membaca ta'awwuz (*A`uzubillah min al-syaitan al-rajim*), menukar posisi tubuh dan berwuduk (Ajrudi, M., 2019). Langkah-langkah praktikal dan mudah ini dapat membantu penjaga untuk bertenang dan berfikir dengan rasional sekali gus menghindari akibat negatif daripada sikap baran serta mencegah lisannya daripada mengeluh dengan ujian tersebut (Mujib, A., 2019).

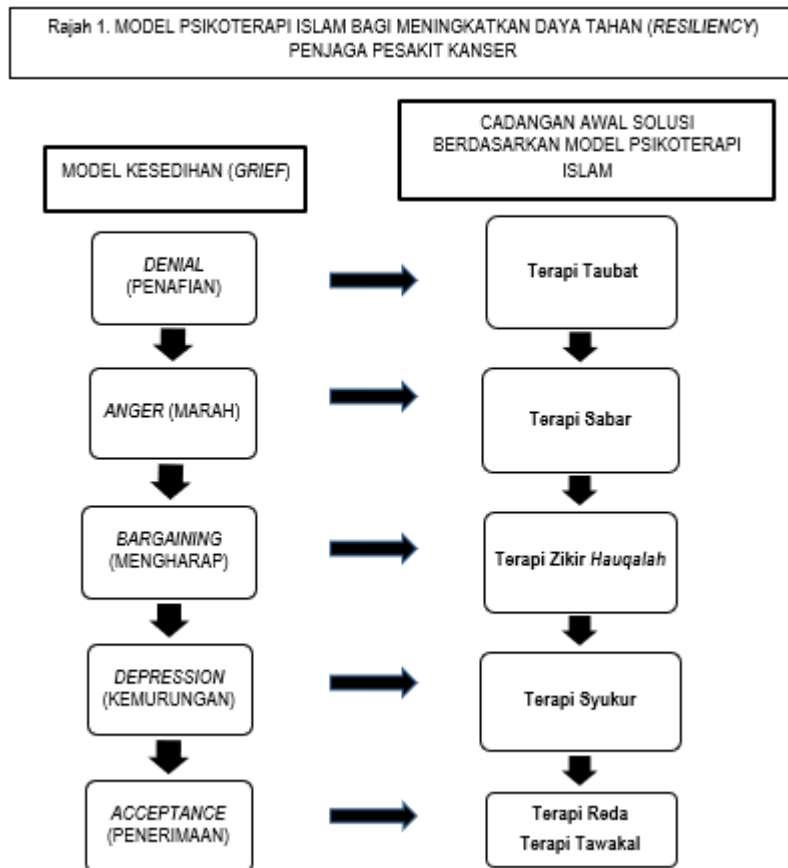
Sabar mampu memotivasikan penjaga untuk ikhlas menjaga pesakit dan hanya mengharapkan balasan daripada Allah SWT. Bersabar juga merupakan indikator kesihatan mental individu kerana sabar dapat membantu seseorang mengendalikan diri dengan baik apabila berhadapan dengan perkara yang tidak disenangi. Oleh itu, penjaga pesakit yang penyabar akan mempunyai keteguhan hati dan terhindar daripada perasaan marah, gelisah dan celaru. Sifat sabar juga mendidik diri individu berperilaku terkawal dan positif (Syed Muhsin ,SB., 2018) serta sentiasa optimis dan tidak berputus asa dengan rahmat Allah SWT (Najati, MU., 2003). Sikap positif dan optimis penjaga amat bermakna bagi meningkatkan motivasi pesakit dalam jagaan mereka.

Pada fasa tawar-menawar (*bargaining*), saranan terapi kepada penjaga adalah dengan memperbanyakkan zikir *hauqalah* (*La hawla wala quwwata illa billah*). Pada fasa ini, penjaga akan berusaha dengan kaedah yang sesuai untuk menangani kesedihan atau berharap tidak mengalami kesedihan tersebut. Zikir *hauqalah* mampu menghilangkan kesedihan apabila dilafazkan dengan penuh keyakinan bahawa Allah SWT Maha Agung dan tiada suatu pun yang boleh memudaratkan atau melemahkan dirinya termasuklah kesedihan tersebut. Zikir *hauqalah* juga mengingatkan hakikat setiap perkara yang berlaku adalah dibawah iradat dan kudrat Allah SWT, kelemahan insan dan pergantungan total seorang hamba kepada Allah SWT *al-Ghaniy*. Sesungguhnya, hanya dengan mengingati Allah SWT, hati akan tenang (Surah al-Ra`d: 28).

Seterusnya, bagi mengatasi kemurungan (*depression*), terapi yang boleh diaplikasikan ialah syukur. Ini kerana, kemurungan berlaku disebabkan oleh kehilangan nikmat kesihatan pesakit atau kehilangan pesakit kanser yang merupakan individu yang amat berharga kepada penjaga. Kehilangan suatu nikmat tidak sewajarnya menyebabkan seseorang melupakan nikmat-nikmat lain yang masih kekal. Dengan bersyukur, penjaga pesakit kanser akan sentiasa menyedari bahawa Allah SWT sentiasa memberi nikmat dan mustahil bagi-Nya menzalimi para hamba. Justeru, bagi mengekalkan perasaan syukur dalam diri supaya tidak berterusan murung, penjaga digalakkan untuk sentiasa bersyukur dan mencatat setiap perkara yang disyukuri dalam jurnal kesyukuran (*gratitude jurnal*). Di samping itu, lafaz syukur yang ringkas dan padat iaitu "*Alhamdulillah*" dapat memberi ketenangan emosi dan jiwa (Ilias, MZ., 2018) sekali gus, membantu penjaga untuk menyingkirkan kemurungannya.

Akhir sekali, fasa penerimaan (*acceptance*). Terapi yang sesuai ialah tawakal dan reda. Perbincangan tentang tawakal, sabar dan reda tidak dapat dipisahkan kerana saling berkait. Tawakal bermaksud berusaha bersungguh-sungguh dan menyerahkan natijah usaha tersebut kepada Allah SWT. Oleh itu, penjaga hendaklah berusaha untuk menguatkan daya tahan diri dan memohon kejayaan mengharungi krisis kanser tersebut bukannya berserah atau pasrah dengan situasi semata-mata. Setelah bertawakal, penjaga pesakit perlu reda atas ketentuan takdir penyakit kanser dengan mendidik jiwa mereka melihat ujian tersebut sebagai suatu peristiwa yang mengandungi pelbagai hikmah (Syed Muhsin, SB., 2018). Hakikatnya, sifat reda sukar diperolehi dan dicapai melainkan bagi

mereka yang mempunyai penghayatan jiwa terhadap hakikat *ubudiyah* (Syed Abdul Rahman. SMH., 2006). Kesimpulannya, kesemua maqamat yang disebutkan memerlukan kehadiran hati dan perasaan kehambaan yang tulus bagi menangani setiap fasa kesedihan tersebut. Hanya dengan izin dan kudrat Allah SWT, segala permasalahan, kesedihan dan kegelisahan akan selesai.



Sumber: Analisis Pengkaji

PENUTUP

Pengukuhan elemen spiritual/agama khususnya maqamat dalam tasawuf boleh diaplikasikan sebagai *coping mechanism* positif dalam terapi Psikospiritual Islam dan berpotensi besar bagi meningkatkan daya tahan (*resiliency*) spiritual, fizikal, emosi, dan mental penjaga. Inti pati psikospiritual Islam yang menyeru penjaga untuk kembali semula kepada fitrah beragama atau mentauhidkan Allah SWT akan dapat mengurangkan malah mencegah penjaga mengalami keresahan emosi dan spiritual. Akhir sekali, artikel ini mencadangkan agar bahan pendidikan spiritual/agama disediakan di pusat perubatan supaya dapat dijadikan rujukan peneguhan sendiri (*self-reinforcement*) kepada para penjaga pesakit kanser.

PENGHARGAAN

Penghargaan kepada Universiti Malaya atas geran penyelidikan yang diperuntukkan di bawah geran Impact-Oriented Interdisciplinary Programme (IIRG) 2019-2021 (IIRG026B-2019) serta Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (APIUM) atas Insentif Persidangan Pasca-Siswazah (IPP) Akademi Pengajian Islam.

REFERENCES

- Abdullah, Z., Sa'ari, CZ. & Chang, LW., (2018). Transgenderisme di Malaysia: Pelan Bimbingan Kembali kepada Fitrah dari Perspektif Psikospiritual Islam: Transgenderism in Malaysia: Guide Plan Back to Fitrah from Islamic Psychospiritual Perspective. *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, 20(2), 279-322.
- Al-Ajrudi, M. (2019). Psikoterapi Nabawi: Mengurus dan Mencegah Kemarahan dengan Menghayati Kisah Nabi Sallallahu`alayhi wa Sallam. Malaysia: ABIM.
- American Psychology Association, term 'resilience' retrieved on 14 October 2022. [APA Dictionary of Psychology](#)
- Badri, M. (2018). *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*. London: IITK.
- Badri, M. (2019). *The Dilemma of Muslim Psychologist*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Bekui, BA., Aziato, L., Ohene, LA., & Richter, MS. (2020). Psychological and Spiritual Wellbeing of Family Caregivers of Children with Cancer at a Teaching Hospital in Ghana. *International Journal of Africa Nursing Sciences*, 13: 100231. <https://doi.org/10.1016/j.ijans.2020.100231>
- Borges, et.al. (2017). Family Caregiver Burden: The Burden of Caring for Lung Cancer Patients According to The Cancer Stage and Patient Quality of Life. *J Bras Pneumol*, 43(1):18-23.
- Dehghan, M, et.al. (2021). The Relationship between Coronavirus Anxiety, Mindfulness and Spiritual Health in Patients with Cancer: A Survey in Southeast Iran. *Psychiatry Investigation*, 18(5), 443–452. <https://doi.org/10.30773/pi.2020.0441>
- Huang, TL. (2016). "Investigating the Mutual Effects of Depression and Spiritual Well-being on Quality of Life in Hospice Patients with Cancer and Family Caregivers Using the Actor-Partner Interdependence Model". Tesis Kedoktoran, Department of Nursing, University of South Florida.
- Ilias, MZ. (2018). "Pendekatan Maqam al-Shukr dan al-Rida dalam Intervensi Borderline Personality Disorder Menurut Perspektif Psikospiritual Islam". Tesis sarjana, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Al-Mandili, SAQAM. (1958). *Penawar bagi Hati*. Matba`ah bin Halabi.
- Modanlo et.al., (2019). General Family Functioning as a Predictor of Quality of Life in Parents of Children with Cancer. *Journal of Pediatric Nursing*, 44, 2-8.
- Mohd Azhar, MH, (2018). "Hubungan antara Konsep Takdir dengan Post-Traumatic Stress Disorder: Kajian dari Perspektif Psikospiritual Islam". Tesis sarjana, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Mohamad, MA & Abdullah, MFIL (2020). *Kemurungan: Terapi dari Sudut Psikiatri dan Spiritual*. Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.
- Monahan DJ. (2011). Caregiving: Research. Practice. Policy: Education and Support Programs for Caregivers. New York: Rosalynn Carter Institute for Caregiving.
- Mujib, A. (2019). *Teori Kepribadian: Perspektif Psikologi Islam*. Ed. Ke-2. Depok: Rajawali Pers.
- Musa, N. (2018). Pendekatan Psikoterapi Islam dalam Mengurus Tekanan Pesakit Kanser Payudara. Tesis Kedoktoran, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Musa, N. & Sa`ari, CZ. (2019). Pendekatan Psikoterapi Islam dalam Menguruskan Tekanan Pesakit Kronik. *Jurnal Usuluddin*, 47(1): 1-34.
- Najati, MU. (2003). Psikologi dalam Tinjauan Hadits Nabi, Terj. Wawan. Djunaedi Soffandi. Jakarta Selatan: Mustaqim.
- Northouse L, Williams A, Given B, & McCorkle R. (2012). Psychosocial Care for Family Caregivers of Patients with Cancer. *Journal of Clinical Oncology*, 30 (11), 1227-1234.

- Paad, NS, Syed Muhsin, SB, & Zainal Abidin, MS. (2021). "Implementasi Psikospiritual Islam Dalam Pembentukan Model Motivasi Pembangunan Diri Remaja: Islamic Psychospiritual Implementation in Motivational Model of Adolescents' Self-Development." *Afkar: Journal of Aqidah & Islamic Thought*, 23(2): 405-444. <https://doi.org/10.22452/afkar.vol23no2.11>.
- Petrie, JR, Guzik, TJ & Touyz, RM. (2018). Diabetes, Hypertension, and Cardiovascular Disease: Clinical Insights and Vascular Mechanisms. *Canadian Journal of Cardiology*, 34(5), 575-584. <https://doi.org/10.1016/j.cjca.2017.12.005>
- Roman, NV., Mthembu, TG, & Hoosen, M. (2020). Spiritual care – 'A Deeper Immunity' – A Response to Covid-19 Pandemic. *African Journal of Primary Health Care & Family Medicine*, 12(1). <https://doi.org/10.4102/phcfm.v12i1.2456>
- Sa`ari, CZ & Borhan, JT (2006). Psikospiritual dan Metodologi Pengaplikasiannya dalam Kehidupan", dalam *Koleksi Kertas Kerja Isu Semasa: Menghurai Permasalahan Islam Semasa*. Putrajaya: JAKIM.
- Sa`ari, CZ. (2019). Psikospiritual Islam: Konsep dan Aplikasi, *Journal of Syarie Counseling* 1(1), 43-51.
- Syed Muhsin, SB (2012). Kaedah Psikoterapi Berdasarkan Konsep Maqamat: Kajian Terhadap *Kitab Qut al-Qulub* Abu Talib al-Makki. Tesis Ijazah Sarjana Usuluddin, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Universiti Malaya.
- Syed Muhsin, SB & Sa`ari, CZ. (2015). *Kaedah Psikoterapi Islam Berasaskan Konsep Maqamat Abu Talib al-Makki*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Syed Muhsin, SB. (2017). 'Kepulihan al-Halu' Berasaskan Maqamat Abu Talib al-Makki (W.386H). Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Syed Muhsin, SB. (2018). Sumbangan Abu Talib Al-Makki terhadap Pembangunan Psikologi Insan Berdasarkan Maqamat dalam *Qutb Al-Qulub*, *Afkar* 20 (1), 109-142 .
- Spatuzzi, R. et. al. (2018). Exploring the Associations between Spiritual Well-being, Burden, and Quality of Life in Family Caregivers of Cancer Patients. *Palliative and Supportive Care*, 1 – 6.
- Syed Abdul Rahman, SMH. (2006). Permasalahan Sekitar Qada` dan Qadar. *Afkar* (7), 63-92.
- Tan, M. M., Musa, A. F., & Su, T. T. (2021). The Role of Religion in Mitigating the COVID-19 Pandemic: the Malaysian Multi-faith Perspectives. *Health Promotion International*. <https://doi.org/10.1093/heapro/daab041>
- Toledano-Toledano, F, et.al. (2021). Psychosocial Factors Predicting Resilience in Family Caregivers of Children with Cancer: A Cross-Sectional Study. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18(2), 748. <https://doi.org/10.3390/ijerph18020748>
- Zainal Abidin, MS. (2018). "Psikoterapi Zikir Dalam Meningkatkan Motivasi Kanak-Kanak Autistik". Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Intensive Islamic Studies Curriculum in Southern Thailand's Government Schools: Reforming or Pleasing?

Abdulhakam Hengpiya¹ & Niloh Wea-U-Seng²

^{1,2}Prince of Songkala University, Thailand

ABSTRACT

The introduction of the Intensive Islamic Studies Curriculum (IISC) in government schools in the southernmost provinces of Thailand has raised some questions such as "Can the government schools produce quality Islamic studies at the same standards as the Islamic private schools? Can IISC bring true Islamic education reform? Dose its introduction aims to please parents? or increase student enrollment?" The introduction of IISC causes parents to make a hard decision between two seemingly equally good choices: enrolling their children in government schools or Islamic private schools. Though the government schools are well-equipped with learning facilities and offer a more promising education welfare support for students, compared to the Islamic private schools, their quality of teaching Islamic studies is still questionable. Conversely, Islamic studies introduced in Islamic private schools have been well-recognized by parents. Given the above argumentation, this paper proposes two objectives of the study: 1) to examine the historical development of the Intensive Islamic Studies Curriculum (IISC) in government schools and 2) to explore the state of IISC in view of reforming Islamic education and pleasing the parents. This study employs a qualitative research method in which the data was gathered from documents and interviews. Key informants were purposively selected using a convenient method consisting of three Intensive Islamic studies teachers and three parents whose children attend government schools.

Keywords : *Intensive Islamic Studies Curriculum; Pleasing, Reforming.*

INTRODUCTION

Each community has its own objectives of education and educational provision based on the beliefs, value system, and educational philosophy which the given community upholds. For example, in the western secular community, the objectives and education provision and management would be influenced by the philosophy of secularism. Likewise, in the Islamic community, Islamic educational philosophy and Islamic worldview would determine its framework of educational provision and management. In Islam, the prime goal of education is the attainment of the balanced growth of learners' personalities through the teaching and training of spirit, intellect, feeling, and bodily sense. According to Hashim (2004), the objectives of education in Islam are to develop human potential in all spheres of life that lead him to be a good servant and vicegerent of Allah who is responsible to restore and maintain prosperity on earth. Thus, proper education should be such education that can develop a well-rounded personality of learners and create them to be righteous servants characterized by God-fearing, well-manner and pious person, and be responsible for their vertical relationships with Allah (*Hablun min Allah*) and horizontal relationships with fellow humans (*Hablun min al-Nas*) and environments (*Hablun min Bi' ah*). To attain these desired goals of education, learners must pursue both revealed and rational/intellectual knowledge and transform them into practice to be a good man and to acquire wisdom for him to follow truth and refrain from wrongdoing. The issue related to the revealed knowledge introduced through the Intensive Islamic Studies Curriculum (IISC) in the government schools in the southern border provinces of Thailand would be a key focus area of the discussion in this paper.

The majority population of the southernmost provinces of Thailand is composed of Muslims, but they are a minority population of the country. Muslims in this southernmost part (Yala, Pattani, and Narathiwat province) are different from the other parts of Thailand in terms of race, religion, language, norms, and culture. Historically, the southernmost provinces of Thailand were well-known as Pattani or Fatoni, which has been regarded as the balcony of Makkah, attributed to the growth of religious study and emergence of Muslim scholars in this region similar to that of Makkah. Religious studies have received great attention from the people and they regard religious knowledge as an invaluable heritage that needs to be protected in perpetuity. Consequently, the teaching of religious studies was undertaken in various places such as the house of the *Tok guru* (a religious teacher) or a learned man, *Balai* (hall) or *Pondok* (a traditional and informal religious institution), and *Masjid* (mosque) (Wisalaporn, 2007). Recently the teaching become more formal which are taken place in *Tadika* (a primary religious school that was often attached to a mosque), government schools, private schools, colleges, and universities. Affected by religious belief and realizing the importance of studying *Fardhu 'Ain* knowledge for religious practice, many parents spent their time attending religious studies and most of them prefer to send their children to Islamic private schools believing that the schools would be able to enhance religion understanding and practice. Correspondingly, most school programs and curriculum designs that have been introduced recently either in government or private schools are in conformity with Muslim cultural and philosophical thoughts and values by offering both sciences and religious education to allow students to learn the acquire knowledge (*'Ilmu Aqli*) and the revealed knowledge (*'Ilmu Naqli*).

The objectives of this study are: (1) to examine the historical development of the Intensive Islamic Studies Curriculum (IISC) in government schools; (2) to explore the state of IISC in view of reforming Islamic education and pleasing the parents.

METHODOLOGY

This study employs a qualitative research method. The data obtained for the study is divided into primary and secondary data. Primary data was collected through interviews with key informants, who were purposively selected using a convenient method consisting of three Intensive Islamic studies teachers and three parents whose children attend government schools. Secondary data was obtained by analyzing the related documents, such as books, research, and articles. The data obtained from documents were analyzed using qualitative data analysis involved with the process of classifying, summarizing, and tabulating the data according to issues of interest. While the field survey data obtained by interview was first transcribed and it was then analyzed using content analysis.

Historical Development of Intensive Islamic Studies Curriculum (IISC)

The teaching of Islamic studies subjects was formally introduced in primary government schools in 1976 (Office of the Basic Education Commission, 2003). Reasons leading to the introduction of Islamic studies teaching in primary government schools were as follows (Saleah, 2007); 1) in the period before 1976, Islamic studies schools were established in villages without having permission and this caused the responsible authorities to lack of close control over the schools, 2) students have to attend religion study in early morning or late evening (before or after schooling time) or to attend Islamic studies classes on the weekend (Saturday and Sunday) and this tight schedule affected their study in normal class in the government schools, consequently they have no time to revise and manage their school work or assignment, 3) religious teachers did not understand the policies of educational management for national security and the books used in schools were imported from oversea and some of learning contents were inappropriate for the social and living conditions of Thai people, and 4) students must learn Arabic, Malay and Thai language and it was a hard task for elementary school students. Due to the above-mentioned reasons, the government made a prompt effort to provide Islamic studies classes for the sake of the country's security and satisfy the

needs of people in the area. To implement Islamic studies courses in government schools, the Islamic studies curriculum 1976, which is regarded as a master plan for directing the teaching of Islamic studies in the same direction, was first developed. This curriculum contained 7 Islamic studies subjects, namely, *Aqidah, Fiqh, Tarikh, al-Qur'an, Tajweed, Arabic language, and Akhlaq*. Later, the Islamic studies curriculum was revised in several phases and resulted in additional three versions that have been endorsed by the Ministry of Education, Thailand (Office of the National Primary Education Commission, 2000). The three versions of the curriculum are as follows:

1. Islamic studies curriculum for primary education 1980. This curriculum was proposed to replace the Islamic studies curriculum of 1976. The Islamic studies subjects in this new curriculum were reduced from 7 to 5 subjects, namely, *Tauhid, Fiqh, Tarikh, Akhlaq, and al-Qur'an*.
2. Islamic studies curriculum for primary education 1990 based on primary education curriculum 1978. Islamic studies curriculum of primary education 1990 is a revised curriculum of Islamic studies curriculum 1980 to make it congruent with the core curriculum which is the Elementary Education Curriculum B.E. 2521/C.E. 1978. Both versions were still similar in terms of objectives, subjects, and period of study, but they were different in the aspect of learning contents which have been modified and added to suit the learners. Guidelines for evaluation and follow-up of learning results were also added to the curriculum to make it congruent with the core curriculum.
3. Islamic studies curriculum 1994 which was a revised version of Islamic studies curriculum 1990. The curriculum has been revised by updating the course description to make it more appropriate and consistent with the adjustment of Islamic studies courses at the secondary level. The Islamic studies curriculum 1994 consists of the following subjects, namely, *Aqidah, Fiqh, Tarikh, Akhlaq, al-Quran*, supplementary *Qur'anic* subjects, Malay language, and Arabic language. Time allocation for Islamic studies subjects were 2 hours a week and 80 hours per academic year. Teaching of Islamic studies were run alongside the general education called "parallel syllabus".

The mentioned previous Islamic studies curriculum introduced in government schools did not really respond to parents' needs because of fewer hours of time allocation compared to the hours of general education. The government schools paid a great deal of attention to teaching academic and vocational subjects with a few hours a week offering religious teaching which was seen by Muslim parents as insufficient (Hengpiya, 2016). The insufficient hours of Islamic studies offered in government schools in the past made Muslim parents unsatisfied with the given syllabus because they were worried about their children's understanding of Islam. Fewer hours of teaching Islamic studies would result in their shallow understanding of Islam which consequently affects their religious practice. For Muslims, the ultimate goals of life are not only to succeed in this world but more importantly, the next eternal world (*Akhirah*). They have always been reminded and cautioned by their firm belief and the trust given to them to educate their children in a certain way to ensure that their children have a good grounding in Islam or at least understand *Fardhu 'Ain* knowledge and can perform basic principles of Islam, especially, performing five time prayers. Thus, it is not surprising that parents are always cautious in deciding on school choices for their children. Since private Islamic schools prepare curricular suitable to the actual needs of parents and offer longer hours of teaching Islamic studies compared to government schools, most parents prefer to recruit their children in the former schools. Being aware that the number of students in government school keep decreasing and realizing the demand of the Muslim community for integrated Islamic education, the Ministry of Education has taken the initiative effort to introduce "the Islamic Studies

Development Project” to extend longer hour for teaching Islamic studies called “Intensive Islamic Studies”.

In 2006, the Ministry of Education made a prompt effort by setting up a policy to provide education that serves the real needs of the people of southern Thailand by offering religious education to students through the implementation of an Intensive Islamic studies curriculum (IISC). This curriculum was introduced in primary and secondary government schools to correspond to the actual situations and way of life of Muslims in the southern part of Thailand. IISC allows Muslim students to have longer hours of learning Islamic studies equal to that of Islamic private schools. And upon completing their study, students will obtain the Islamic studies certificate equivalent to that of Islamic private schools which will enable them to pursue Islamic studies programs in higher education institutions. At the initial stage, the government schools under “the Islamic Studies Development Project” run Islamic studies by using the basic core curriculum of 2006 and the *Fardhu ‘Ain* Islamic studies curriculum of 2005 which was based on the learning standards of Islamic studies curriculum of 2003 used by Islamic private schools. Islamic education introduced in government schools consists of 4 grades as follow: (Yala, Pattani, and Narathiwat Education Service Area Office 1, 2, and 3 respectively, and Songkla Education Service Area 3, 2007)

1. First-grade level: 1st-3rd years of primary level called the early Islamic studies level.
2. Second-grade level: 4th – 6th years of primary level called the early Islamic studies level. Those who finished first and second-grade levels will receive an *Ibti Dai*’ certificate.
3. Third-grade level: 1st -3rd years of secondary level called the middle Islamic studies level. Those who finished third grade will receive a *Mutawassit* certificate.
4. Fourth-grade level: 1st-3rd years of secondary level called the last Islamic studies level. Those who finished fourth grade will receive a *Thanawi* certificate.

The intensive Islamic studies program was firstly introduced for 1st year of primary level and 1st year of secondary level in 2006. With this program, the learning hours of Islamic studies were extended from 2 hours to 8-10 hours a week. The Malay and Thai language were used as a medium of instruction in teaching Islamic studies based on the basic core curriculum of 2006. In 2008, the Islamic studies curriculum 2008 based on the national basic education core curriculum of 2008 (known as the intensive Islamic studies curriculum) was developed and formally implemented in both primary and secondary education in government schools. For general objectives of education, the Islamic study curriculum has similar objectives to that of the basic education core curriculum 2008. Both curricula aimed at attaining the full development of learners in all respects - morality, wisdom, happiness, and potentiality for further education and livelihood. The specific objectives of the Islamic studies curriculum based on the basic education core curriculum 2008 are as follows; 1) to have faith in Allah (Glorified and Exalted is He), to behave according to the examples shown by the Prophet Muhammad (Peace be upon him), and to uphold morality and ethics, 2) to have knowledge, understanding, and skill in reading the Qur’an and capable to use the evidence from the Islamic teaching to sustain daily life, 3) to have the ability to think critically, make rational diagnose and able to consider various problems based on the Islamic principles and 4) to have pride in being good Muslims characterized by being disciplined, honest, patient, and sacrificing for the common good, having self-esteem and being capable to build a good relationship between human beings to live together in society with peace (Office of the Basic Education Commission, 2008). The Islamic studies subjects contained in the intensive Islamic studies curriculum consist of *al-Qur’an*, *al-Hadith*, *al-Aqidah*, *al-Fiqh*, *al-Tarikh*, *al-Akhlaq*, Arabic language, and Malay language or supplementary Arabic language. The study structures of the intensive Islamic studies curriculum based on the basic education core curriculum 2008 are as follows: 1) the duration of study for elementary Islamic studies level (*Ibti Dai*’) is not less than 360 hours/year, 2) the duration of study for the middle Islamic studies

level (*Mutawassit*) is not less than 480 hours/year, 3) the duration of study for the last Islamic studies level (*Thanawi*) is not less than 480 hours/year. The overall duration of studies including both Islamic studies and general studies is not less than 1,200 hours (30 credits/3 years) and the duration of participating in student development activities is not less than 240 hours/3 years, and these activities include those activities, which are conducted outside school hours or organized in an integrated form with other activities.

Students' development activities aimed to develop students according to their potential to be a perfect human being physically, intellectually, emotionally, and socially and develop students to be moral, ethical, disciplined, public-minded, and able to live happily with others. Students' development activities according to the basic education core curriculum 2008 consist of 3 activities, namely, 1) guidance activities, 2) student activities, and 3) social and public benefit activities. And the intensive Islamic studies curriculum set two additional activities for student development which are organized under the Islamic ethics development activities. In learning management, teachers must align the teaching-learning outcomes with each grade level as follows: 1) in the elementary Islamic studies level (*Ibtidai*), the teachings should be focused on developing students to be able to read, think critically, write in Malay/Arabic, recite al-Qur'an because these skills are fundamental learning skill for a higher level of Islamic studies, 2) in the middle elementary Islamic studies level (*Mutawassit*), teachers need to focus in their teaching to encourage students to explore their abilities, aptitudes, interests, and to develop their personalities, learning skills, and skills for living according to Islamic principle, 3) in the last Islamic studies level (*Thanawi*), the teachings should be focused more on a specific field of study, emphasizing on developing competency, attitude, and ability to think critically. At this level, the teaching aimed at helping students to regularly practice religious functions and to have an Islamic way of thinking and be able to make a decision that led to attaining a peaceful life.

In 2010, they were 350 primary and elementary government schools in 5 provinces (Pattani, Yala, Narathiwat, Satun, and Songkla province) joined the Islamic studies development project by introducing an intensive Islamic studies program. And later many other schools gradually joined the project, especially, those schools located in the Muslim community. The introduction of this program made a remarkable reform in religious education for making education better serve people's needs. The previous 2 hours a week of Islamic studies classes have been extended to 8-10 hours a week allowing students to learn more about Islam which can result in students having a good grounding in Islam. Due to longer hours of Islamic studies classes, students who have completed this curriculum at the secondary level are given an Islamic studies certificate which can be used to pursue their higher education in the Islamic studies program (Marah Hamea, 2011). The introduction of this curriculum causes government schools to recruit more Islamic teachers, and this would automatically provide job opportunities for Islamic studies program graduates.

The State of IISC in View of Reforming Islamic Education and Pleasing the Parents

Islamic private schools in the southern border provinces of Thailand offers parallel syllabus in which Islamic studies and general studies are altogether taught at the elementary and primary level. Particularly, elementary Islamic private schools are very popular among parents witnessed by their decisional choice for their children's education. Parents believe that by attending these schools, children would have a better grounding in Islam and the practice of religion due to longer hours of Islamic studies teaching, religious activities organized in the schools, and the existing conducive Islamic environments for developing Islamic personalities. Correspondingly, the schools attract students in greater numbers than their counterparts, the elementary government schools. As a result, many government schools showed a remarkable decline in student numbers. There was a case where in one government school, the number of students decreased from 500 to 100 students (Todting, 2016). Realizing this phenomenon, the government schools made a radical reform of Islamic studies

by extending longer hours of Islamic education; providing education welfare support for students, learning facilities, and resources; and recruiting more Islamic studies teachers. Recently, the government introduced a civil state project called “Krongkarn Prajarat” for some elementary government schools. This project provides a scholarship for the selected students and other educational support which include tuition, accommodation, uniform, and learning resources. Owing to Islamic studies curriculum reform, the government schools were able to regain parents’ attention. Regarding primary education, government schools have been playing a key role in providing free basic education for all. As earlier mentioned, Islamic studies in primary government schools were introduced 2 hours a week in 1976 and 8-10 hours a week from 2008 onward. Although intensive Islamic studies programs offered in the schools serve the demands of Muslim parents, their effectiveness is still questionable due to some factors, such as the qualification of teachers in which some of the teachers were not graduates of Islamic studies and school culture was not fully Islamic. Regarding this issue, the respondents have opinions as in the following excerpts:

Excerpt 1

To my personal view, though intensive Islamic studies serve the needs of parents in terms of studying hours, its management needs to be improved, such as, the recruitment of Islamic studies teachers should be graduates of bachelor’s degree in Islamic studies, and school culture should be coherent with Islamic values and should not allow other non-Islamic values/elements to be intruded, especially, during organizing school activities.

Excerpt 2

To me, the effective management of intensive Islamic studies heavily depends on the school principal. Normally, a school principal who is Muslim would be serious about the implementation of an Islamic studies program. In addition, teachers and the surrounding community are also crucial factors affecting the quality of Islamic studies programs and the Islamic atmosphere of the schools. We should not generalize as to whether its program is effective or not, because its effectiveness heavily depends on schools’ administrators, teachers, and the support from the community.

Presently, many new primary Islamic private schools were established. Some of these schools were set up because of downward expansion from the existing elementary Islamic private schools and some other schools were newly established. The basic core education integrated with the Islamic studies program offered in the newly established schools offered additional choices for Muslim parents. They must evaluate and compare the quality of teaching general studies and Islamic studies offered by the government schools and Islamic private schools to make a decision about their children’s choice. A question regarding which choice should be made between the given two schools, the answer received as in the following excerpts:

Excerpt 3

In my opinion as a parent, today some parents see that general education has more economic value than Islamic education. Thus, they make their choice of their children based on the quality of general education more than Islamic studies. I, myself, just feel alright if the schools can help my children excel in general academic subjects even with few Islamic studies hours so that in the future they can continue their studies in a quality elementary school and then can pursue a good university program potential for obtaining job upon graduation. I found out that some private schools produce better learning outcomes than government schools.

Excerpt 4

From what I have observed, some parents are willing to pay fees for their children to study at private schools, even if they have the choice to have a free education in government schools. This is because they come to notice that some students who completed their studies in government primary

schools can neither read nor write. I don't mean that all private schools outperform government schools, they are also good quality government schools. Anyhow, parents need to examine schools' performance and outputs before making the decision for their children's choice of education.

Regarding the issue of whether intensive Islamic studies programs offered by government schools can satisfy parents' needs. The response as in the below excerpts:

Excerpt 5

To my knowledge as an Islamic studies teacher, I can say that at the early stages of intensive Islamic studies program implementation, some parents have doubts or worry about the true intention of introducing this program and they were asking questions such as can the government schools really produce quality Islamic studies? Dose its introduction aims to just please parent? or increase student enrollment? ". But as time gone and seeing the constant effort made by the government to provide a special budget supporting Islamic study and recruiting more qualified Islamic studies teachers, the early doubt/worry become diluted. And now the Islamic studies program offered in the government schools able to draw parents' attention and they express interest in the program, this may be due to their positive attitude towards the government/school efforts.

Excerpt 6

In my view as a parent, parents in the countryside with low income prefer to send their children to government schools because the schools provide free education and good education welfare support for students. For some reason, the decision made about their children's choice of education was not based on the quality of education but on the educational welfare provided by the schools, especially, for parents who have low income. Moreover, government schools are located in every district and are near their house.

The above excerpts signify that the implementation of an intensive Islamic studies program in view of its successful religious education reform and pleasing parents cannot be generalized because these issues are very flexible or variable in the Thailand context. The respondents have various opinions on the issues.

CONCLUSION

The Islamic studies curriculum was first formally introduced in 1976, and since then the curriculum was revised continuously in several phases to make it congruent with the national basic education core curriculum and the needs of the Muslim community. In 2008, an Islamic studies curriculum based on the national basic education core curriculum of 2008 (known as the intensive Islamic studies curriculum) was developed and implemented in both primary and secondary education of government schools with the aim to serve the needs of Muslim parents. The Islamic studies subjects contained in the curriculum consist of *al-Qur'an*, *al-Hadith*, *al-Aqidah*, *al-Fiqh*, *al-Tarikh*, *al-Akhlaq*, Arabic language, and Malay language or supplementary Arabic language, and these subjects offered in the 3 levels, namely, 1) the elementary Islamic studies level (*Ibtidai*), 2) the middle Islamic studies level (*Mutawassit*), and 3) the last Islamic studies level (*Thanawi*). Students' development activities aimed at developing students' attributes as prescribed by the curriculum are also organized. No common views for all regarding the implementation of intensive Islamic studies programs in view of its successful reform and pleasing parents. The effective implementation of intensive Islamic studies curriculum in government schools must be examined from the context of each phase of development, and its effectiveness also depends on the sincerity of school administrators, the strength of teachers, and the support of the school's surrounding community. The answers regarding the successful reform and pleasing parents are varied as some parents believed that their children should be educated in government schools, especially, at the primary level of education, and some placed

their trust in Islamic private schools, especially, at the elementary level of education. The choice of their children's education highly depends on the religious and educational background and socio-economic status of the parents. Therefore, if one wants to make a common answer to the issue at hand, one needs to make a case study by conducting research on the implementation of Islamic studies curriculum in specific government schools and periods.

REFERENCES

- Hashim, R. (2004) Educational dualism in Malaysia: Implications for theory and practice. The Other Press, Kuala Lumpur.
- Hengpiya, A. (2016). Teaching of Akhlaq and its Curriculum Components in Government Schools in Southern Thailand. Proceedings of the 5th National and International Academic Conference on "Think Globally, Act Locally: Paradigm in Research Creativity", Yala Rajabhat University, 24 – 26 April 2016, pp. 1011 -1019
- Marah Hamea, M. Z. (2011). Khwam Penma Kerongkarn Islam Suksa (in Thai) (Background of Islamic studies project). Retrieved July 10, 2020, from <http://www.suhai-mee.ob.tc>
- Office of the Basic Education Commission. (2003). Kumue Karn Pathibat Ngan Samrab Ket Phunti Karn Suksa (in Thai) (Operation manual of Office Educational Service Area). Bangkok: Printing, Shipping, and Packing Office.
- Office of the Basic Education Commission. (2008). Intensive Islamic studies curriculum based on the national basic education core curriculum of 2008 (in Thai). Bangkok: Ministry of Education.
- Office of the National Primary Education Commission. (2000). Karn Nithet Pue Songserm rabob karn phrakan Kunaphap Phai Nai Rongrian (in Thai) (Supervision to promote the system of school quality assurance). Bangkok: Rong Phim Sasana.
- Salaeh, S. (2007). Expected and actual instructional roles of Islamic studies teachers in primary schools in Yala province. (Master Thesis). Prince of Songkla University, Pattani Campus.
- Todting, P. (2016). States, problems, and guidelines of intensive Islamic studies curriculum administration in the public schools, Songkla Province (in Thai) (Master Thesis). Prince of Songkla University, Pattani Campus.
- Wisalaporn, S. (2007). Saphap karn suksa nai changwat chai daen tai (in Thai) (educational management in southern provinces of Thailand. Office of Research and Educational Development, Office of the Education Council, Ministry of Education.
- Yala, Pattani, and Narathiwat Education Service Area Office 1, 2, and 3 respectively, and Songkla Education Service Area 3. (2007). Project report on the development of teaching and learning Islamic studies in primary

قواعد المقاصد المتعلقة بالوسائل وتطبيقاتها الدعوية

The Rules of The Purposes of The Islamic Sharia That Related to The Means and Their Applications for Advocacy

المخلص

إن المتأمل في عصرنا الحديث يجد أن هناك استخدامات للوسائل الدعوية قد تؤدي إلى محاذير شرعية لعدم الوقوف على ضوابط استخداماتها بما يؤدي إلى الانحرافات في التطبيق العملي، وبسبب الاختلافات الكثيرة حول حكم استخدام الوسائل الدعوية المعاصرة وضوابطها الشرعية تأتي أهمية دراسة قواعد المقاصد المتعلقة بالوسائل حتى نخرج باستخدامات للوسائل الدعوية بطريقة شرعية المبحث الأول: التعريف صحيحة، تزيد من أثرها وفعاليتها، وملاءمتها لمقاصد الدعوة المراد تحقيقها؛ عبر المباحث الآتية: المبحث الثالث: التطبيقات الدعوية المستفادة من القواعد. المبحث الثاني: قواعد المقاصد المتعلقة بالوسائل. بالوسائل وأنواعها.

الكلمات الرئيسية: القواعد، المقاصد، الوسائل، الدعوة، التطبيقات

ABSTRACT

The observer in the contemporary era finds that there are uses of advocacy means that may lead to prohibited actions because of not following specific rules. This action leads to distractions in Practical application. Moreover, there are many disagreements about the legitimacy of the use of contemporary advocacy methods and their limitations. The importance of studying the rules of the purposes of the Islamic Sharia related to the means is to come up with the uses of the advocacy means in a correct legitimate way that increases its impact and effectiveness and its relevance to the purposes of the advocacy. The study discusses the following topics: The first topic: Defining the means and their types. The second topic: The rules of purposes of the Islamic Sharia that are related to the means. The third

Topic : Lessons learned from advocacy applications and their rules.

Keywords : *Advocacy, Applications, Means, Purposes, Rules*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن الدعوة إلى الله دعوة ربانية تستند على دليل من الكتاب والسنة في منهجها وأساليبها، وأن أي تجاهل للحكم الشرعي ومقاصده في استخدامات الوسائل يعد خطأ في المسلك الدعوي.

واليوم يعيش الدعاء في عالم التقنيات وتطور الوسائل ما يجعله يختار ما الوسيلة الدعوية المناسبة لاستخدامها في نشر الدين الإسلامي؟ وهل هي شرعية أم مخالفة للشرع؟ وهل هي مناسبة للواع الدعوي أم لا؟ كل هذه الأسئلة تعطي أهمية دراسة الضوابط الشرعية لاستخدام الوسائل الدعوية بشكل أوسع.

ومما يعين على ضبط ذلك: دراسة قواعد المقاصد المتعلقة بالوسائل والاستفادة منها في التطبيقات الدعوية، لما تلك القواعد من البعد الدعوي الرحيب ما يتيح الإفادة منها في مضامير شتى في حياة الداعية، ولذا من المناسب أن يتعرف الداعية على مفهوم الوسائل ويقف على أنواعها، ثم يدرس قواعد المقاصد المتعلقة بتلك الوسائل، حتى يستلهم منها الإرشادات الدعوية، وإليك بيان ذلك:

المبحث الأول: التعريف بالوسائل وأنواعها.

أولاً: تعريف الوسائل:

الوسائل لغة: مشتقة من فعل (وسل)، ومفردها وسيلة، وتفيد في اللغة معنى: الرغبة والطلب(53)، وقيل: ما يُتوصَّل به إلى الشيء ويتقرب به(54).

وفي الاصطلاح: الأفعال التي تُقصد للتوصَّل بها إلى أفعال هي المتضمنة للمصلحة أو المفيدة والمؤدية إليها(55).

ثانياً: أنواع الوسائل في الشريعة الإسلامية:

النوع الأول: ما هي وسيلة باعتبار، ومقصد باعتبار آخر، كالضوء فهو وسيلة إلى صحة الصلاة، وهو أيضاً مقصد لما جاء من الحث عليه وعلى استدامته.

النوع الثاني: ما كانت مباحة في الأصل ولم يطلبها الشارع لا وجوباً ولا استحباباً، ولكنها ارتبطت بمقصد تؤدي إليه، وهي على قسمين:

القسم الأول: أن تؤدي الوسيلة غالباً إلى عمل مأمور به أمر وجوب أو استحباب، أو منهيًا عنه نهي كراهة أو تحريم، وهذا مجال عمل قاعدة: (الوسائل لها أحكام المقاصد).

القسم الأخير: احتمال أن تؤدي الوسيلة إلى مقصد ممنوع شرعاً أو إلى مفيدة راحة، وهذا مجال عمل قاعدة: (سد الذرائع)(56).

المبحث الثاني: أبرز قواعد المقاصد المتعلقة بالوسائل:

هناك قواعد مقاصدية متعلقة بالوسائل، من أبرزها:

- المقاصد مقدّمة على الوسائل(57)، ومن صيغها: مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل(58)، الغايات تقدم على وسائلها(59)، والوسائل أخفض رتبة من المقاصد(60)، وقصد المقاصد أقوى من قصد الوسائل(61).

شرح القاعدة: توضح القاعدة الفرق بين الوسائل والمقاصد في الأولوية، فالمقاصد هي المطلوبة لذاتها، والوسائل هي المطلوبة للوصول إلى غيرها، وبالتالي فإن المقاصد مقدمة في الأهمية والمكانة على الوسائل، وأولى بالعناية بها، يقول الغزالي مبيّناً ذلك: «اعلم أن الشيء النفيس المرغوب فيه ينقسم إلى ما يطلب لغيره، وإلى ما يطلب لذاته، وإلى ما يطلب لغيره، فما يطلب لذاته أفضل وأشرف مما يطلب لغيره»(62).

- يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد(63)، ومن صيغها: يغتفر في الوسيلة ما لا يغتفر في المقصود(64)، والوسائل يغتفر فيها ما لا يغتفر في الأصول(65).

شرح القاعدة: تُعدّ هذه القاعدة من القواعد المتفرعة عن القاعدة السابقة المقاصد مقدمة على الوسائل، لأن المقاصد أولى من الوسائل في الأهمية والمكانة والاعتبار، فيتشدد الشارع فيها بما لا يكون مثله في الوسائل، ولما كانت كذلك كانت الوسائل أخفض منها رتبة فاعتقر فيها ما لا يغتفر في المقاصد(66).

(53) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي فيروز أبادي، القاموس المحيط، ج5، ص 64 .

(54) مجد الدين أبو السعادات المبارك ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج5، ص185.

(55) مصطفى كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، ص54.

(56) ينظر بتوسع: أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج1، ص137.

(57) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، ج4، ص190.

(58) محمد بن محمد بن أحمد المقري، القواعد، ج1، ص330.

(59) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج3، ص159.

(60) القرافي، الفروق، ج1، ص202.

(61) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج3، ص76.

(62) محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص11.

(63) عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ج1، ص158.

(64) محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج، ج2، ص176.

(65) زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، ج1، ص76.

(66) الغز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص46.

ويمثل الأصوليون بهذه القاعدة على صحة الطهارة من إناء الذهب أو الفضة بالرغم من حرمة استعماله؛ لأن الموضوع وسيلة فيغتفر فيه ما لا يغتفر في المقاصد(67).

- **وسيلة المقصود تابعة للمقصود(68)**، ومن صيغها: للوسائل أحكام المقاصد(69)، والوسائل تابعة للغايات(70)، والتعلقات تابعة لمتعلقاتها(71).

شرح القاعدة: هذه القاعدة توضح طبيعة العلاقة بين الوسائل والمقاصد، فالوسائل تتبع للمقاصد، وما يثبت للمقاصد من الأحكام والأوصاف والمعاني يثبت لوسائل التي تقضي وتوصل إليها.

يقول القرافي: «موارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها»(72).

- **المقاصد المشروعة لا تسوغ الوسائل الممنوعة(73)**، ومن صيغها: الغاية لا تبرر الوسيلة(74).

شرح القاعدة: أن الأعمال المحرمة الممنوعة لا تصير جائزة مشروعة بسبب أن المقصود منها مشروعاً، فمثلاً: السرقة جريمة محرمة ممنوعة لا تصبح جائزة ومشروعة إذا كان المقصود منها التصدق على الفقراء وبناء المدارس وإقامة المستشفيات، والغش والخداع والكذب خصال محرمة لا تصبح مقبولة وجائزة إذا كان المقصود منها زيادة الأرباح وتكثير الأموال(75).

وليعلم أن هذه القاعدة وإن كانت تمثل الأصل العام في التشريع الإسلامي فإنه مقيد بقيد وهو أن لا يؤدي الامتناع عن فعل الوسيلة المحرمة إلى مفسدة أعظم من مفسدة التحريم، ويؤيد ذلك ما جاء في حديث أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط أنها سمعت رسول الله وهو يقول: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيراً أو يقول خيراً»(76).

فالكذب في الأصل ممنوع ولكنه صار مشروعاً لأنه يحقق مصلحة أكبر منه وهو الإصلاح بين المتخاصمين.

ويجدر التنبيه هنا أن جواز ارتكاب الوسيلة المحرمة أو الممنوعة لدفع مفسدة أكبر أو جلب مصلحة أعظم مقيد بعدة شروط من أهمها:

أ- أن يتم استنفاد جميع الوسائل المشروعة الممكنة.

ب- أن تستعمل الوسيلة المحظورة بالقدر اللازم دون تجاوز.

ج- أن لا يكون في استعمال تلك الوسيلة ظلم لأحد.

د- ألا يكون في ذلك غدر وخيانة ولا نقض للعهد.

ه- أن يتحقق فعلاً أن المصلحة المقصودة التي سيتوصل إليها أكبر من مفسدة فعل الوسيلة المحرمة(77).

- **تحريم الوسيلة تحريم للمقصود من باب أولى(78):**

(67) ينظر: بدري سالم أحمد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج4، ص298.

(68) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص135.

(69) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص177.

(70) ابن القيم، مدارج السالكين، ج3، ص384.

(71) المصدر السابق، ج3، ص384.

(72) القرافي، الفروق، ج2، ص61.

(73) هذه القاعدة لم ترد بهذه الصيغة في مراجع القواعد الفقهية، وإنما وردت في المراجع المعاصرة بصيغة الغاية لا تبرر الوسيلة، إلا أن مؤلفي معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج4، ص379 اختاروا هذه الصيغة باعتبارها أنسب على وفق ما تقتضيه اللغة واللسان العربي.

(74) هذه القاعدة وردت في المراجع المعاصرة، ينظر: مخدوم، قواعد الوسائل، ص291.

(75) ينظر: عبدالرحمن الكيلاني، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج4، ص380.

(76) البخاري، صحيح البخاري، ج3، ص183، رقم الحديث 2692.

(77) ينظر: عبدالرحمن الكيلاني، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج4، ص385 وما بعدها.

(78) أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج2، ص256.

شرح القاعدة: أن الله سبحانه إذا حرم الفعل الموصل إلى مقصود معين، فإن هذا يدل من باب أولى على تحريم ذلك المقصود نفسه، فمثلاً: تحرم النظر إلى الأجنبية والخلوة بها يدل من باب أولى على تحريم فاحشة الزنا، وتحريم إيتاء الأموال للسفهاء يدل من باب أولى على تحريم إضاعة الأموال وتبديدها(79).

المبحث الثالث: التطبيقات الدعوية المستنبطة من القاعدة

إن لقواعد المقاصد المتعلقة بالوسائل من البعد الدعوي الرحيب ما يتيح الإفادة منها في مضامير شتى في حياة الداعية، ومن تطبيقات هذه القاعدة:

1. الإرشادات الدعوية المستفادة من القواعد فيما يتعلق بموضوعات الدعوة التي يحتاجها المدعوون:

1- إبراز الموضوعات التي تتعلق بدعم المؤسسات الخيرية والدعوية، للاستفادة منها في دعم الأنشطة الدعوية ووسائلها؛ ولا يخفى أن وسائل الدعوة المعاصرة باهظة الثمن ولا يمكن الاستفادة منها إلا بوجود ميزانية ضخمة مستدامة، وتخطيط مُحكَم من ذي الكفايات، مع إشراف متين من ذوي الكفاءات الإدارية، ولا يمكن تحقيقها إلا عبر الجمعيات الخيرية ومؤسساتها.

ولنجاح المؤسسات الخيرية الدعوية يلزم من تفعيل الأمور الآتية:

- طرح الأسهم الوقفية للمؤسسات الخيرية؛ لتوسعة موارد الدخل لها، وتشجيع الناس على التنافس في الخير والاستئثار من الصدقات، مع تنمية تلك الأسهم في الاستثمار لضمان استمرارية العائد المالي لها؛ وذلك بإنشاء إدارات للتسويق لمساندة عملية جمع أموال تلك الأسهم.

- ضرورة التزام الجمعيات الخيرية بالأنظمة والقوانين الداخلية في كل بلد، والتحرز من أي مخالفة شأنها تجريد أموال العمل الخيري، مع الإحجام عن استقبال الأموال من جهات مشبوهة لها مآرب خفية تتعارض مع الأنظمة، مع أهمية إدارة الأموال عن طريق المحاسبة القانونية.

- دعم المؤسسات الخيرية بالاستشارات وتقديم الأفكار والمقترحات التي تساعد على نجاحها، مع الدعم بالتدريب وتأهيل أعضائها لرفع مستوى كفاءتهم الإدارية.

- تفعيل الآليات المناسبة لمواجهة الحملات الشرسية ونظرات الاتهام الموجهة لبعض الجهات الخيرية، ويلزم ذلك أن تحرص على نشر رسالتها، والتعريف بها وبأهدافها، وتوثيق جهودها وأعمالها وبرامجها حتى تكون واضحة للمسؤولين(80).

ب- بسبب الاختلافات الكثيرة حول حكم استخدام الوسائل الدعوية المعاصرة وضوابطها الشرعية تأتي أهمية دراسة الموضوعات المتعلقة بضوابط وسائل الدعوة بشكل أوسع وبخاصة فيما يتعلق بالوسائل الدعوية المستجدة في ضوء الواقع المعاصر، وطرحها وإفادتها للدعاة والمدعوين.

والضوابط على النحو الآتي:

- عدم المخالفة للشرع، فإذا كانت الوسيلة مخالفة لنصوص الشرع أو قواعده العامة فلا يشرع التوسل بها إلا في حالة الضرورة.

- أن يكون المقصود من الوسيلة مشروعاً، فإن كان ممنوعاً شرعاً فلا يتوسل إليه بأي وسيلة؛ لأن النهي عن المقصد نهى عن جميع وسائله المؤدية إليه.

- أن تؤدي الوسيلة إلى المقصد المشروع؛ إما على سبيل القطع أو الظن أو الاحتمال المساوي، وله أحوال:

الحالة الأولى: أن يكون الأداء إلى المقصود ثابتاً قطعاً فلا إشكال في مشروعية الوسيلة.

(79) ينظر: عبدالرحمن الكيلاني، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج4، ص394 وما بعدها.

(80) ينظر بتوسع: تمام عودة العساف وآخرون، العمل الخيري في ضوء القواعد المقاصدية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، 3، 1343/2013م، ص88 وما بعدها، وقطب الريسوني، قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، 20-22 يناير 2008م، ص17 وما بعدها.

الحالة الثانية: أن يكون الأداء إلى المقصود منتفياً قطعاً، فيسقط اعتبار الوسيلة؛ لأنها شرعت لتحصيل مقاصدها، فإذا انتفى المقصود كان تحصيل الوسيلة عبثاً.

الحالة الثالثة: أن يكون الأداء إلى المقصود مظنوناً حصوله أو مظنوناً انتفاؤه، فهذه من مواضع الاجتهاد، فيعمل الأداء من باب تغليب الظنون.

الحالة الرابعة: أن يكون الأداء إلى المقصود وعدمه محتملاً احتمالاً متساوي الطرفين، فالوسيلة في هذه الحالة على أصل المشروعية لعدم الناقل.

- ألا يترتب على الأخذ تلك الوسيلة مفسدة أكبر من المصلحة المقصودة منها.

- ألا يعلق بالوسيلة وصف ممنوع شرعاً، مثل: كونها شعاراً للكفار فتمنع مباشرتها لأجل ذلك الوصف(81).

ج- العناية بالقواعد الأصولية والفقهية المتعلقة بالوسائل الدعوية، وتأصيلها تأصيلاً شرعياً، وتأتي أهمية العناية في الأمور الآتية:

- أن قضايا الدعوة وحوادثها في تجدد وتطور دائم، فقد تظهر على الميدان الدعوي قضايا جديدة غير موجودة في كتب الفقه وشروح الأحاديث، مما يقتضي إمام الداعية بقواعد الفقه وأصوله كي يستطيع استخراج الأحكام المتعلقة بوسائل الدعوة المعاصرة بحكم صانب الأحاديث، واختيار الأنسب منها(82).

- أن هناك بعض القواعد تُستخدم في الوسيلة الدعوية وهي خاطئة، كالفلسفة المشهورة عن نيكولو ميكافيلي: «الغاية تبرّر الوسيلة»(83)، وهذه الفلسفة على عمومها ليست صحيحة، بل قد تُفحم الدعاة في استخدام الوسائل الممنوعة والمحرمّة شرعاً بدعوى الوصول إلى تحقيق الغاية وإن كانت دنينة.

والحق يُقال: إن الوسيلة تُستخدم للعناية المشروعة؛ لأنها تأخذ أحكام المقاصد، وقد يضطر الداعية إلى استخدام الوسيلة المحرمّة التي توصل إلى العناية المشروعة إذا لم يترتب على الأخذ بها مفسدة أكبر من المصلحة المقصودة منها كما تمّ بيان ذلك في ضوابط الوسائل الدعوية.

2. الإرشادات الدعوية المستفادة من القواعد فيما يتعلق بالداعية:

أ- أن يعلم الداعية أن من مقاصد الدعوة: تحقيق المقصد الشرعي بأسلوب مشروع، ولذلك لم يحدّد الإسلام وسيلة معينة خاصة بها، في الجهاد، فمقصد جهل ترك الباب مفتوحاً في حدود تحقيق المقاصد الشرعية ضمن المشروع، ونجد هذا واضحاً في وصايا النبي (الجهاد: هداية العباد، ودفع من يصد عن سبيل الله، وليس المقصد هو القتل وانتهاك الحرمات، وترويع الأمنين، ولذلك نهى رسول الله عن الوسائل المحرمّة بقتل الشيوخ والنساء والأطفال والرهبان، وأمر بمقاتلة الذين يقاتلون ويصدون عن سبيل الله، قال تعالى: **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا^٤ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** {البقرة: 190}.

ب- أن يكون الداعية على معرفة بأنه قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة وضرورة ملحة، قال تعالى: **وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ** {الأنعام: 119}، وهذه الوسيلة المحرمّة يجوز استخدامها ولكن ضمن القيود الشرعية لقاعدة الضرورات، وهي خمسة:

- أن تكون الضرورة حقيقية لا وهمية بحيث لا يمكن الخلاص منها إلا بالوسيلة الممنوعة، فإن كانت هناك وسيلة أخرى مشروعة فلا يجوز الأخذ بالممنوعة.

- ألا يؤدي الأخذ بها إلى ضرر أكبر؛ لأنه يُتحمّل الضرر الأخفّ لدفع الضرر الأشد.

- ألا تؤدي رفع الضرورة هنا إلى إلحاق مثلها بالغير؛ لأن الضرر لا يُزال بمثله.

- أن يُباشر الوسيلة الممنوعة بالمقدار الذي تندفع به الضرورة ولا يتوسّع فيها؛ لأن الضرورة تُقَدَّر بقدرها.

(81) ينظر بتوسع: مخدوم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، ص 347.

(82) للاستزادة يراجع: عبد الرؤوف مفضي خرايشة، علم أصول الفقه ودوره في خدمة الدعوة، ص 19 وما بعدها.

(83) ينظر: نيكولو ميكافيلي، كتاب الأمير، ترجمة أكرم مؤمن الأمير، ص 91 وما بعدها.

- بذل الجهد للخروج من حالة الضرورة، وذلك بالعمل لتحصيل الوسائل المشروعة، وإيجاد البدائل الصحيحة التي تُغني عنها(84).

ج- على الداعية أن يوهل نفسه لكي يستفيد من الوسائل الدعوية المستجدة؛ كالفصائيات ومواقع الشبكة العالمية (الإنترنت)، والبرامج الحاسوبية، وبرامج التواصل الاجتماعي كالفيس بوك والواتساب والتويتتر، كما هو الحال عليه أن يُثَقِّن البرامج العلمية الإسلامية، كالمكتبة الشاملة وموسوعة الحديث وغيرها من الموسوعات، وأن لا يتخلف عن ركبها واستعمالها حتى يكون مواكباً لمتطلبات عصره، ومحققاً لمقاصد دعوته.

3. الإرشادات الدعوية المستفادة من القواعد فيما يتعلق بوسائل الدعوة وأساليبها:

أ- **التنوع في اختيار الأساليب**، فيستخدم الداعية الأساليب المعهودة في النصوص الشرعية إلى جانب استخدامه الأساليب المعاصرة؛ في دعوة قومه، قال تعالى واصفاً لما لها من أثر كبير في توسيع إطار الدعوة وتحقيق مقاصدها. وأقرب مثال على ذلك ما فعله نوح في دعوته: { قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا (5) فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا (6) وَإِنِّي كُنَّمَا دَعَوْتُهُمْ بِتُرُوعِ السَّالِبِ النَّبِيِّ نُوْحٍ لِيُغَيِّرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْصَمُوا بِرِجَالِهِمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا (7) ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جَهَارًا (8) ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا } [نوح:5-9].

ب- **مراعاة الوسيلة المناسبة لعصر الداعية ومكانه وللمدعوين؛ تحقيقاً لمقاصد الدعوة**، فالمهم أن تكون الوسيلة مناسبة للواقع الزمني الذي يعيشه الداعية، واستخدام الإنترنت في الدعوة من أكد الوسائل؛ لما له من تأثير عظيم وفي نطاق واسع جداً، كما يراعي قال: خط الداعية ثقافة المدعوين وقدراتهم، فلا يستخدم وسيلة فوق إدراكهم، ولا دونها، ولا ما لا يناسب بينهم، فعن ابن مسعود خطأ مربعاً، خطأ خطأ في الوسط خارجاً منه، وخط خطأ صغراً إلى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط، وقال: ((هَذَا الْإِنْسَانُ، وَهَذَا أَجَلُهُ مُحِيطٌ بِهِ -أَوْ: قَدْ أَحَاطَ بِهِ- وَهَذَا الَّذِي هُوَ حَارِجٌ أَمَلُهُ، وَهَذِهِ الْخَطُّ الصِّغَارُ الْأَعْرَاضُ، فَإِنِ أَخْطَأَ هَذَا نَهَشَهُ هَذَا، وَإِنِ أَخْطَأَ هَذَا نَهَشَهُ هَذَا)) (85).

الخطوط في التعلیم؛ لأنها الوسيلة المناسبة؛ لعصره لترسيخ المعنى، وتقريبه في أذهان الصحابة وفي هذا الحديث استخدم النبي رضي الله عنهم.

ج- **العناية بالوسائل الدعوية البديلة**: فالداعية حينما يطلب من المدعوين أن يكفوا عن ارتكاب المعاصي وسفاسف الأمور؛ فإنه من الضروري مع هذا التوجيه أن يقوم بإيجاد الوسائل الصالحة التي تحل محل الفاسد؛ وتقضي عليه، لأنها تلبى حاجة المدعوين النفسية وتسد في توجيهاته، فعن مرغباتهم؛ بما يوحد في أنفسهم القناعة التامة عن ترك ارتكاب الفساد والمنهيات، وهذه الوسيلة البديلة استخدمها النبي : ((يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ؛ فَإِنَّهُ بِهَا شَبَابًا لَا نَجْدُ شَيْبًا . فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ : كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ عِنْدَ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ أَعْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ؛ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءُ)) (86).

استخدم الوسيلة البديلة الصالحة؛ فقد أرشد شباب الصحابة إلى الزواج الذي هو وفي هذا الحديث النبوي العظيم نجد أن الرسول البديل علاج للدافع الجنسي الفطري لدى الإنسان، وعلل هذا العلاج بقوله: ((فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج))، ثم أوجد الصالح إذا لم يستطع الشاب الزواج ولا يقدر على مؤنته؛ بقوله: ((فمن لم يستطع فعلية بالصوم))، ووضح علة ذلك بقوله: ((فإنه له وجاء)). وذلك أن الصوم يكسر حدة الغريزة الجنسية، ويخمد شهوة النفس الفطرية؛ وهو البديل المناسب المؤقت إلى حين يجد الشباب الطرف المناسب لإشباع الغريزة الجنسية عن طريق البديل التام بالزواج الشرعي.

يقول ابن عثيمين رحمه الله عن هذه الوسيلة: «وهذه الطريقة هي الطريقة السليمة التي ينبغي أن يكون عليها الداعية، أنه إذا سد عن الناس باب الشر؛ وجب عليه أن يفتح لهم باب الخير، ولا يقول: حرام، ويسكت، بل يقول: هذا حرام، وافعل كذا وكذا من المباح» (87).

د- **اختيار الوسائل السهلة والواقعية حتى لا تتجاوز مهمتها الأساسية لكي لا تصبح هي الغاية في ذاتها**، فمثلاً لا يبالغ في زخرفة الكتاب بما يكلفه ثمناً باهظاً، وفي المقابل فإن محتواه غير مفيد ونافع للمدعوين، فيصبح غلاف الكتاب هو الغاية في نفسه من دون

(84) ينظر بتوسع: مخدوم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، ص306-308.

(85) البخاري، صحيح البخاري، ج8، ص86، رقم الحديث4717.

(86) البخاري، صحيح البخاري، ج7، ص3، رقم الحديث4779.

(87) محمد بن صالح العثيمين، القول المفيد على كتاب التوحيد، ج1، ص258.

فقد استعمل الوسائل الدعوية البسيطة النظر إلى مضمونه ومدى استفادة المدعين منه، وأقرب دليل على هذا التطبيق فعل الرسول والسهولة لتعليم الصحابة؛ كالحصى، والرمل، وكل ذلك من بيئته ولم يتكلف في ذلك (88).

الخاتمة:

تبيّن من العرض السابق أن لقواعد الوسائل دور عظيم في ترشيد العمل الدعوي، ولذا خرج الباحث بعدة نتائج والتوصيات من أهمها:

1- من المهم فهم قواعد المقاصد المتعلقة بالوسائل للإفادة في ضوابط وسائل الدعوة بشكل صحيح.

2- على الداعية إبراز الموضوعات التي تتعلق بدعم المؤسسات الخيرية والدعوية كطرح الأسهم الوقفية للمؤسسات الخيرية وتنميتها، ودعمها بالاستشارات والمقترحات التي تساعد على نجاحها.

3- على الداعية أن يعتني بالقواعد الأصولية والفقهية التي لها علاقة بالوسائل الدعوية المستجدة للإفادة منها وتأصيلها وفق الضوابط الشرعية الصحيحة.

4- كذلك على الداعية مراعاة الوسيلة السهلة والواقعية والمناسبة لعصره ومكانه وللمدعويين، مع تنويعها واختيار الأفضل منها لتحقيق المقاصد الدعوية.

فهرس المراجع

أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة الحراني، **مجموع الفتاوى** (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1416هـ/1995م).

تمام عودة العساف وآخرون، **العمل الخيري في ضوء القواعد المقاصدية**، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، ع3، 2013/1343

زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، تحقيق: د.محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2000م).

شهاب الدين أحمد بن إدريس الشهير بالقرافي، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي وآخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م).

عبد الرؤوف مفضي خرابشة، **علم أصول الفقه ودوره في خدمة الدعوة** (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1435هـ-2014م).

عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م).

عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط1414هـ-1991م).

علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ/1986م).

قطب الريسوني، **قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري**، مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، 20-22 يناير 2008م.

مجد الدين أبو السعادات المبارك ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وطاهر أحمد الزاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1383هـ/1963م).

مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، **القاموس المحيط** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1412هـ/1991م).

(88) انظر الأحاديث في: **صحيح البخاري**، ج8، ص86، رقم الحديث6417، ومسلم، صحيح مسلم، ج2، ص1015، رقم الحديث1389..

محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد** (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت).

محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1416هـ/1996م).

محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، تحقيق: أبي حفص سيد بن إبراهيم بن صادق عمران (بيروت: دار المعرفة، 1419هـ/1998م).

محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج** (بيروت: دار الفكر، 1404هـ/1984).

محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ن).

محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، **صحيح البخاري** (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ).

محمد بن صالح العثيمين، **القول المفيد على كتاب التوحيد** (الدمام: دار ابن الجوزي، ط3، 1419هـ-1999م).

محمد بن محمد بن أحمد المقرئ، **القواعد**، تحقيق: أحمد بن عبد الله ابن حميد (بيروت: دار إحياء التراث الإسلامي التابع لجامعة أم القرى، طن، د.ن).

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، ط1398هـ).

مصطفى كرامة الله مخدوم، **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية** (الرياض: دار إشبيليا، ط1، 1420هـ).

معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية (أبو ظبي): مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإسلامية، ط1، (2013هـ/1434م).

نيكولو مكيافيلي، **كتاب الأمير**، ترجمة أكرم مؤمن الأمير (مصر الجديدة: مكتبة ابن سينا، د.ط، د.ت).

Post-Pandemic Covid-19 Higher Education Resilience: A Case of Faculty of Islamic Science, Prince of Songkla University, Thailand

Niloh Wea-U-Seng¹, Abdulhakam Hengpiya², Yuttana Kuakul³
Prince of Songkla University, Thailand

ABSTRACT

The Covid-19 pandemic causes far-reaching changes not only in the global environment and phenomenon but also in the ongoing educational provision, especially in a higher education context. This study aimed to examine post-pandemic Covid-19 higher education resilience through the capability-based framework proposed by Duchek (2020). The qualitative method was applied using semi-structured interviews for data collection. Key informants comprising 3 management teams and 3 instructors were solicited to provide views concerning the framework. The results revealed the emerging themes of resilience capabilities as the Faculty of Sciences (FAIS) took action in response to changes. In terms of anticipation capability: curriculum and instruction flexibility, critical thinking skills, digital literacy, enhancing entrepreneurship, application of maqasis al-Shariah to contextual reality; in terms of coping capability: risk management; and in terms of adaptation capability: managing of change, and adaptive leadership, enhances FAIS's organizational resilience. This study gives implications of post-pandemic covid 19 resilience for higher educational institutions.

Keywords : *Post-pandemic Covid 19, Higher Education Resilience, Faculty of Islamic Sciences*

INTRODUCTION

It is widely acknowledged that the spread of the pandemic Covid-19 around the globe occurred following the world's entering into the emerging disruptive era in which changes are moving so fast that they might cause unpredictable consequences. Accepting and adjusting to such changes are needed for avoiding adverse situations. Any organizations that are not able to adapt to these disruptive changes will be severely affected and collapsed. An example of closures of major companies and firms that made people unemployed during and after the pandemic Covid-19 projected the unintended scenario of the crisis of human beings struggling for survival. Indeed, the Covid 19 outbreak worsened the situation. People were unable to travel to meet each other. The working style was changed to work from home through an online platform. It also affected schooling as the normal class could not be operated. Students at all levels had to live at home studying lessons through learning kits and online learning materials. It can be said that the Covid-19 outbreak is an unpredictable threat leading to changing the way of life of people, especially in higher education institutions.

Faculty of Islamic Sciences (FAIS), Prince of Songkla University, Thailand, is a government-aided higher institution that offered various undergraduate and post-graduate studies programs concerning Islamic science. Like other higher institutions affected by Covid-19, FAIS experienced the hardship time of a reduction in student intake, teaching staff's lack of digital competency, and ineffective risk management. However, the adverse situation became better after the outbreak of Covid-19 turned to normal. But its effects continue. FAIS needed to come up with resilience capabilities to further enhance the internal mechanisms prompting to face the unexpected ongoing events which could take place at any actual time.

Organizational resilience is a capability of an organization to take advantage when the environment becomes disruptive. It emphasizes survival, adaptability, bounce back, and development under the disruptive situation. It is related to organizational resources, routines, and processes; and also deals with the interaction among multi-levels including individuals, groups, and organizations

(Xiao & Cao, 2017). However, a deliberate review of certain concepts relating to organizational resilience revealed the very relevant capabilities-based process of organizational resilience which comprises three distinct phases i.e., anticipation, coping, and adaptability. This concept was introduced by Duchek (2020). Some researchers (e.g. Abdullah, Husin & Haider (2020)) applied it to form their research framework and test it empirically. The present study made use of this framework in partiality to guide the study questions. The focus of the study aimed to see how FAIS took steps in identifying significant development as well as feasible threats and how to cope with or adapt to such disrupted situations within the context of the post-pandemic Covid-19.

Objectives and Questions

This study aimed to examine post-pandemic Covid-19 higher education resilience through the capability-based framework proposed by Duchek (2020) i.e., anticipation, coping, and adaptation. To make the objective viable and achievable, it was converted to study questions as follows:

- 1) Anticipation capability
 - a. How did FAIS detect (through observation) the developmental changes that will occur internally and externally after the COVID-19 outbreak?
 - b. How did FAIS identify the key developments or threats that will have a negative impact after the COVID-19 pandemic?
 - c. How has FAIS prepared to deal with the situation that will arise after the coronavirus outbreak?
- 2) Coping capability
 - a. What processes or actions were taken by FAIS to cope with anticipated situations?
- 3) Adaptation capability
 - a. How did FAIS keep up with adaptive resilience concerning change management?

UNDERPINNING CONCEPT

In the following section, some related literature was reviewed to provide foundational knowledge of the concept that was used as a framework for the present study concerning post-pandemic Covid 19 higher education resilience.

Resilience Capability

Duchek's contribution to the so-called newly-constructed resilience capability stages comprising anticipation, coping, and adaptation capabilities has triggered a turning point in organizational resilience research (Duchek, 2020).

Anticipation Capability

Anticipation is defined as the first dimension functioning as a preventive movement against the disorder, thus enabling the organization to detect and adapt proactively. Hence, an organization needs to establish an effective system capable of anticipating any unexpected threat or crisis to avoid risky situations or minimize negative consequences. The key indicators of anticipation capability comprise 1) the ability to observe internal and external development, 2) the ability to identify critical developments and potential threats, and 3) the ability to prepare for unexpected events. Through observation, an organization can identify signals of crisis or detect threats early so that it can respond quickly to avoid intensification. Rather, environmental scanning – looking for a weak signal – is a significant part of the resilience process. Observation and identification capability enable the organization to anticipate and react to the crisis of changes before their impact becomes realized. Meanwhile, preparation capability deals with the development of mechanisms necessary in times of crisis such as recovery plans, effective relationships, mutual understanding, risk management, and

emergency planning. Training and simulation practices can ensure the success of the plan. In sum, anticipation capabilities build the groundwork for an effective response to unexpected events.

Coping Capability

In addition to anticipation capability, coping with unanticipated risks or events after they become visible is another important of resilience capability. Various processes can be used to handle critical situations such as responding proactively and designing and implementing positive adaptive behavior. Coping capability requires immediate action in response to the unexpected. It relates closely to crisis management that can be viewed from 1) the ability to accept a problem and 2) the ability to develop and implement solutions. The first deals with the acceptance of reality (of crisis or problems) before being able to face it and react immediately. Catalan & Robert (2011, cited in Duchek, 2020) classified acceptance into three dimensions: understanding the environment in which the system operates, defining a reference state for the system, and being aware of and accepting system failures. The latter deals with the ability to face the crisis by putting efforts to come out with strategic solutions to unexpected situations. To cope with unpredicted events, an organization might take an action to solve problems creatively, establish ad hoc network of expert people, boost formal and nonformal coordination, identify clear responsibilities for prompted decision-making, and reassure openness and freedom for flexible action. However, these solutions are necessary to be first accepted and adopted to assure they can be implemented accordingly, thus gaining the support of the whole organization.

Adaptation Capability

The last phase of the organization's resilience process deals with the ability to adapt to adverse events. Adaptation can help organizations refrain from negative consequences resulting from unpredicted situations. Duchek (202) noted that adaptation comprises two types of capabilities: 1) reflection and learning and 2) organizational change capabilities. Learning through reflection from both past and current failure experiences gives viable guides to future action. Daudelin (1997) stated that reflection can progress through four stages: 1) articulation of a problem, 2) analysis of that problem, 3) formulation and testing of a tentative theory to explain the problem, and 4) action (or deciding whether to act). Rather reflection practice through learning experience can also be done using problem-solving meetings or informal discussions with colleagues. Concerning organizational change, it is important that organizations have to act on formerly created knowledge and exploit newly generated solutions and transfer it to their individual parts. To achieve that, change management capability is required. However, resistance to change might happen during the implementation of the change process. Hence to overcome that, various practices can be adopted such as constructing effective communication channels, creating good rapport among individuals in organizations, or even setting up effective change agents. All these are vital tools for strengthening the adaptability of organizational resilience.

STUDY PROCEDURE

This study uses a case study as a method of inquiry. It is used for it allows to explore a real-life case regarding activities and events within a contemporary bounded system over time through detailed in-depth data collection involving multiple sources of information i.e. interviews, documents, and reports, and to report a case description and case theme through a single case as a unit of analysis. (Creswell, 2013).

The selection of a case and identification of boundaries to explore is necessary to gain an in-depth understanding of the case. In this study, the Faculty of Islamic Sciences (FAIS), Prince of Songkla University, Pattani Campus was chosen as a case for its being a very unique higher educational institution that promotes the notion of knowledge integration based on the Islamic worldview. Rather, the focus of the present study is looking into FAIS's efforts to tackle the issue of

post-pandemic Covid-19 across the anticipation, coping, and adaptation stages.

Key informants representing the case were selected based on certain criteria i.e., the management team as well as instructors who are willing to provide information and participate in the study until completion. They consisted of 3 administrative personnel, and 3 instructors, making up the approximate number of key informants. However, a saturation of the gained data would determine the definite number of key informants.

In data collection, a validated semi-structured interview protocol was performed to gain key informants' views in light of the study questions. The data then was organized and subjected to thematic analysis to display the result. The exertion of relevant quotations gave support to the analytical description of the result presentation. In addition, to assure the conduct of research went along with the ethical guidelines, the issues like neutrality and value system were inevitably required to be abided by accordingly in data analysis and interpretation. The right protection of interviewees was also strictly performed to safeguard their risks and human dignity.

RESULTS OF THE STUDY

In this part, results and discussion are presented in response to the study questions. The analysis of the obtained qualitative data from interviews with 6 key informants using content analysis on issues related to post-pandemic Covid-19 higher education resilience that was based on resilience capabilities - anticipation, coping, and adaptation - revealed certain related underpinning themes as follows:

Anticipation Capability

As mentioned above, the anticipation capability refers to the organization's ability to observe or identify unexpected development or threats from both inside and outside the organization in order to come up with inclusive preparation to respond to them. From the interviewed data, it was revealed certain themes under this resilience capability.

Curriculum and Instruction Flexibility

Post-pandemic Covid-19 results in a drastic adjustment of curriculum and instruction. It tends to be more flexible compared to the past. Conventional Islamic –based curricula relying on the religious textual study and rote learning approach need to be redesigned to respond to diverse learners' needs. An outcome-based curriculum is necessary. Rather, the semester-based system of study is to be replaced with lifelong learning through which learners can chop and learn the provided courses without the restriction of the duration of the study as the key informants stated.

The pandemic Covid-19 had an impact on the university's policy to cope with rapidly changing situations which in turn affected directly the educational provision of FAIS. As a result, FAIS was prepared to provide education as flexibly as possible to meet the needs of diverse learners. Restrictions on study time were given up, transferring working experience was applied, and collecting credit banks was allowed. Once they have completely collected all the relevant courses as specified according to their interests, they can obtain approval for a degree.

Another key informant said:

Post-Covid 19 education will not prioritize studying to earn a degree in a given time frame. Instead, it will emphasize the long-life education system. Students will have an opportunity to study short courses which are more popular than long courses. And it seems that the numbers of students tend to increase in admission to more flexible lifelong education modes.

Concerning instruction, the role of teachers as the transmitter of knowledge needs to be changed as a facilitator. Active learning and authentic assessment are inevitable. However, the most noticeable development after the Covid-19 outbreak was the utilization of technology in teaching and learning management as the key informant reflects.

During the Covid-19 outbreak, I have taught online. This allows me to learn and receive training to increase my skills in using online platforms. ...The current knowledge search is accessible anywhere, anytime. There is no need to attend class to listen to the lectures. Students can search and search for knowledge that is available on all kinds of online platforms.

Thinking skills versus Content-oriented

The teaching method is instrumental to the achievement of learning outcomes. However, as FAIS offers programs in religious study, the argument arises if the instruction should emphasize the content rather than the thinking skills. To respond to this, one of the key informants said

The pandemic post-COVID-19 caused drastic changes in pedagogy. Teaching in the old way cannot help students keep up with the changing situation. Besides, the university's policy to encourage active learning resulted in FAIS's change from a content-oriented approach to a critical thinking-based teaching method. Through this method, students will be able to access knowledge by themselves, learn how to accurately diagnose the problem and then make a decision based on their judgment, and keep on life-long learning to adapt to fast-changing development.

Digital Literacy

Digital literacy deals with one's competency in utilizing digital technologies such as internet platforms, social media, and mobile devices for a living, working, and learning. Concerning this, FAIS conducted a series of training and a workshop to develop instructors' skills in accessing information and communication through different online platforms. One of the key informants reflected on his concern about this matter.

Though our ability to find, communicate and produce information through various digital platforms is limited compared to the young generation, we have started gradually to learn how to improve our digital skills via training and workshop. We are now satisfied with the obvious improvement in utilizing technology for teaching that will take in form of hybridization i.e. combining online and onsite learning.

Enhancing Entrepreneurship

It is widely noted that studying in a program related to Islamic sciences provides less chance for job opportunities. This speculative prospect, however, does have little impact on FAIS's direction toward promoting the notion of becoming excellent in both academics and job competency. The adjustment of the curriculum to suit the changing situations would attract learners to come to study at FAIS with the hope to gain knowledge on entrepreneurship in addition to the regular-stream. Everyone wants a better life. Rather, having a job upon graduation will bring prosperity and raise the quality of life. FAIS then has to enhance the job skills of the learners in parallel to academic achievement as a key informant proposed.

FAIS must prepare learners both academically and professionally. Developing entrepreneurial skills can provide learners with more chances to engage in business practices. FAIS should allow learners to study and work at the same time.

Application of Maqasid al-Shariah to Contextual Reality

Another significant development derived from the interviewed data was the principal theme of the application of “Usul” (principle) to “Waqiiyah” (contextual reality). How to make the gained knowledge practicable and aligned with the reality of life becomes a challenging issue for FAIS to handle as one of the key informants mentioned.

Teaching students learn how to make engaged knowledge relevant to today's reality is very necessary. The teaching of Zakat (arms giving), for example, should not be focused on the calculation of the amount of wealth to pay. But its emphasis should be given to the understanding of its objectives behind legal obligation (maqasid al-Shariah) that refers to the establishment of equality among people and achievement of benefit. The creation of a welfare system as a mechanism to help change from recipient to giver is a viable practice of translating knowledge into reality. It is FAIS's commitment to achieving this principle to prepare learners for changes in the context of post-Covid-19.

Coping Capability

As FAIS has observed and then identified certain feasible changes and development through the first stage of anticipation resilience, it was necessary to take other steps to cope with such foreseen changes through proactive responses. In this stage, FAIS undertook the process of gathering information concerning critical issues as well as ways and means to implement solutions. This process dealt also with risk management through which the strategic plan was developed and put in the short-term action plan as key informants correspondingly said.

FAIS has conducted a series of group meetings with all those concerned to gather information and discussed the possible solutions to cope with the ongoing development within the current changing context. This was to make sure that with alert strategies the unpleasant events could be reduced. Rather, problem-solving creativity, concerted collaboration, data-driven decision-making, flexible action, and gaining support from all were parts of coping resilience existing in FAIS's culture.

It could be said that in the case of FAIS, it was witnessed that coping involves adjusting to anticipated events strategically that occurred in the context of post-pandemic Covid-19. This process of approaching challenging situations through the adjustment to external and internal demands brought about FAIS's success and the ability to progress further.

Adaptation Capability

The analysis of data from key informants in terms of adaptation capability revealed two distinct themes.

1) Managing of Change

Any organization without the capability to adapt to adverse crises tends to fail in its attempts to achieve the desired goals. Learning the successful case is part of a promising strategy to help the organization come up with a contingent plan to respond to the unpredicted situation. Like other higher educational institutions, FAIS put a great deal of effort to make a change in all aspects of organizational management i.e., administrative processes, task management, and skills development as one of the key informants stated.

Change management is essential to the success of an organization. FAIS is on the alert in anticipation of the unexpected event resulting from the post-COVID-19 to develop a proactive strategy to cope with such a situation. Decision-making towards disrupted change needs participation and collaboration from all parties concerned to assure sustainable development and stability prevail.

2) Adaptive leadership

Besides, another significant factor affecting the adaptation capability of an organization emerged from the gained data i.e., adaptive leadership. This component is crucial for the success of FAIS. Yukl & Mahsud (2010) mentioned that adaptive leadership looks for opportunities to develop and learn about the skills to enhance flexibility and adaptation. The substantial underlying components of adaptive leadership comprise contingency complexity, social intelligence, situational awareness, and self-awareness. Hence, in times of post-Covid-19 drastic change, adaptive leadership is needed for it helps the organization to adapt and succeed in challenging situations as one of the key informants put it.

In my view, I thought FAIS at present needs to figure out what the most suitable style of leadership is required. It is of course adaptive leadership deemed most appropriate since it reflects the FAIS's leadership in adapting to emerging threats or opportunities.

CONCLUSION

From the above results of the study, it can be said that in the stage of anticipation capability building, FAIS put great efforts to identify threats and feasible development opportunities from both inside and outside and made them well-prepared for creative response. The flexibility of curriculum and pedagogy, enhancement of the power of critical thinking rather than mastering contents, effective use of digital infrastructure and online platforms, emphasizing the educational system that provides entrepreneurial skills to help graduates capable of running businesses themselves, and realizing the objective of al-Shariah are the concurrently significant resilience themes. This result was congruent with the study done by Aksay & Sendogdu (2020) regarding organizational resilience on the effect of Covid-19, and Duangchurn's (2020) study that proposed ways to respond to educational management after the COVID-19 crisis i.e. preparation of digital technology facilities and customer-based curriculum redesign. However, it noted that the rapid change taking place outside that affects the internal affairs of the higher education provision makes it necessary for FAIS to take strategically responsive measures and be well-prepared. Once FAIS is on the alert of all these, the next step so-called coping capability needs to be operated.

In doing so, FAIS came up with a strategically synchronized plan or take immediate action for managing crises. Risk management was put in the plan and operated creatively. Rather, team spirit, brotherhood-based culture, the flexibility of work procedure, inclusive networking, and informal collaboration are visible in the efforts to cope with changing situations. Most importantly, as an institution where Islamic principles are possibly applied, FAIS put the core value as reflected in the acronym "CIS" which stands for "Commitment, Islamic Integrity, and Social Engagement. This will be an empowering source that can mobilize all capacity providers to cope with the challenges and future actions.

Concerning the last stage of resilience capability which engages the ability to adapt to

predefined events, FAIS has deliberately exposed itself to the lesson learned from its success and failure. Information collection from stakeholders' reflections and open discussion on critical issues serves as an effective way to solve problems and help make operative decision-making. In addition, the ability to manage changes in disrupted situations through the setting up of a mechanism to detect adverse consequences out of unpredicted situations makes FAIS ready for change. Through this, FAIS then can move further with newly created solutions and concerted efforts. This will be in line

Once again to emphasize here that Post-Covid 19 brought about negative and positive effects. It is, therefore, FAIS' commitment to managing those unpredicted situations to assure those future responses will result in success and prosperity for the benefit of Muslims in Thailand in particular and humankind in general.

IMPLICATIONS OF THE STUDY

This study examines only the organizational resilience capabilities stages presented by Duchek (2020) including anticipation, coping, and adaptation within the context of the post-Covid-19 pandemic that has led to unprecedented changes. The results indicate the potential readiness of FAIS in terms of its structure and system to cope with ongoing situations and to prepare for and adapt to changes. It is useful in formulating policies or guidelines for organizational resilient development. However, further studies should be done on the factors that drive organizational resilience.

REFERENCES

- Abdullah, M., Husin, N.A. & Haider, A. (2020). Development of Prot-Pandemic Covid19 Higher Education Resilience Framework in Malaysia. *Archives of Business Review*, 8(5), pp. 201-210.
- Aksay, K & Sendogdu, A.A. (2020). Improving organizational resilience in businesses: a qualitative study on the effect of COVID-19. *Journal of Economy Culture and Society*, Advance online publication. <https://doi.org/10.26650/JECS2021-1040786>
- Creswell, J.W. (2013). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Approaches*. (3rd ed). Sage Publication, Inc.
- Daudelin, M.W. (1997). Learning from experience through reflection. *Organizational Dynamics*, 24, pp. 36-48.
- Duangchurn, P. (2020). The New Normal in Educational Administration after the COVID-19 Crisis. *Journal of Arts Management*, 4(3), pp. 783-795.
- Duchek, S. (2020). Organizational resilience: a capability-based conceptualization. *Business Research*, 13, pp. 215-246.
- Xiao, L. & Cao, H. (2017) Organizational Resilience: The Theoretical Model and Research IMplicaton, ITM Web of Conference 12, 04021(2017). Online publication. <https:// DOI: 10.1051/ 71204021>
- Yukl, G. & Mahsud, R. (2010). Why flexible and adaptive leadership is essential. *Consulting Psychology Journal: Practice and Research*, 62(2), pp 81-93.

تعليم اللغة العربية للسياحة
(ماليزيا و تايلاند أنموجين)

Rushdi Taher¹, Ayoub Kanga², Omar bin Mohammed Din³

^{1,2} Prince Songkhla State University, Thailand

³ Universiti Malaya, Malaysia

إعداد الباحثين :

د. رشدي طاهر الأستاذ المساعد بكلية العلوم الإسلامية ، ومدير مركز اختبار كفاءة اللغة العربية وتطوير مهاراتها جامعة الأمير سونكلا الحكومية - فرع فطاني/تايلاند	
د. عمر بن محمد دين الأستاذ المشارك بكلية اللغات جامعة المدينة العالمية بماليزيا	د. أيوب كانجا محاضر مقيم بمركز اختبار كفاءة اللغة العربية جامعة الأمير سونكلا الحكومية - فرع فطاني/تايلاند
د. محمد زكي ماسوه محاضر بكلية اللغة العربية جامعة السلطان عبدالحليم معظم شاه الإسلامية العالمية قدح - ماليزيا	د. عبدالغني بن محمد دين الأستاذ المشارك بكلية اللغة العربية جامعة السلطان عبدالحليم معظم شاه الإسلامية العالمية قدح - ماليزيا

الملخص :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين أما بعد :

فلقد أصبحت السياحة الصناعة الأولى في العالم نظراً إلى تصاعد أهميتها عالمياً منذ منتصف القرن العشرين؛ حيث بدأت أعداد السياح تتصاعد ، وحسب إحصاءات منظمة السياحة العالمية فمن المقدر عام 2030 أن يقفز عدد السياح إلى أكثر من 1.8 مليار سائح (89).

(89) جريدة الشرق الأوسط ، الأربعاء 13 صفر 1437 هـ الموافق 25 نوفمبر 2015 ، النسخة الإلكترونية ، على الرابط <https://aawsat.com/home/article> ، تاريخ الاطلاع ، 2017/9/27.

وتعد صناعة السياحة من أكبر الصناعات التي تساهم في دعم اقتصاديات الدول في العالم وذلك للانفاق الكبير الذي يقوم به المستهلكون في الدول المتقدمة وفي الدول النامية على حد سواء ، والذي يتمثل في جلب رؤوس الأموال الأجنبية والعملية الصعبة ، ودورها الرائد في دعم الناتج المحلي والاجمالي ، وللسياحة دور كبير في تشغيل العمالة على مختلف مستوياتها وفي تحسين مستوى المعيشة للمجتمعات المحلية من خلال تطوير البنى التحتية وتوفير الخدمات الصحية (90).

كما تعد محركاً قوياً للتنمية الاقتصادية المستدامة ، نظراً لما يمكن أن تدرّه من مداخيل وماتوفره من مناصب شغل لفائدة المجتمعات المحلية ولاشك أنها تشكل اهتماماً كبيراً من قبل الحكومات والمختصين في معظم دول العالم متقدمة كانت أو نامية ، نظراً لإدارك هذه الأخيرة مدى أهمية القطاع السياحي في تحقيق تطلعاتها المختلفة ، فتعمل بصفة مستمرة على تطويره وحمايته من كافة المخاطر والآثار السلبية التي قد تلحق بالمقاصد السياحية ، لذلك ظهر اتجاه عالمي نحو أنواع بديلة من السياحة تأخذ بالحسبان الأبعاد المختلفة للتنمية المستدامة ، إذ تعد السياحة المستدامة أحد أهم تلك المناطق المضيفة ، مما يؤدي إلى دعم فرص التطوير المستقبلي ، بحيث يتم إدارة جميع الموارد بطريقة توفر الاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية والروحية للزائر مع المحافظة في الوقت ذاته على النمط البيئي والتنوع الحيوي والإرث التاريخي والحضاري ، وجميع مستلزمات الحياة وأنظمتها بالموقع السياحي (91).

ولقد سعت كثير من الجهات والمؤسسات في سد ثغرة من ثغرات هذا المجال ، وبخاصة فيما يتعلق بتأهيل سوق العمل السياحي وتوفير الكوادر المتخصصة في هذا المجال ، وتعد المؤسسات التعليمية الجامعية خير معين على هذا الأمر ، وهذه الدراسة تتعرض إلى نماذج حية لما تقوم به بعض المؤسسات التعليمية في دول جنوب شرق آسيا في هذا المجال ، ورافد من روافد التأهيل الذي تقوم به من أجل الرقي بهذه الصناعة السياحية ، لذا تسعى الدراسة إلى الإجابة عن التساؤل الآتي :

ماتجربة الجامعات الماليزية والتايلندية لتعليم اللغة العربية من أجل السياحة ؟

وتتبع الدراسة المنهج الوصفي التحليلي ، ودراسة الحالتين المخصصتين ، كما تقوم بمراجعة الدراسات السابقة والوثائق والتقارير والإحصائيات الصادرة عن الجهات ذات العلاقة .

وتأمل الوصول إلى نتائج وتوصيات تثري هذا الجانب ، وإيجاد أرضية مشتركة للعمل المخطط المنظم ، للحصول على أفضل النتائج وأعمها فائدة .

وصلى الله على نبيينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين .

(90) عمر ، محمد العطا ، صناعة السياحة وأهميتها الاقتصادية ، ضمن أعمال الندوة العلمية أثر الأعمال الإرهابية على السياحة ، خلال الفترة 4-6م7م2010، دمشق ، ص 10 .

(91) العايب ، أحسن ، وزرقين ، عبود ، أهمية السياحة المستدامة ضمن استراتيجية التنمية السياحية ، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية ، العدد 14 ، 2017 ، جامعة 20 أوت ، سكيكدة ، الجزائر ، ص 292.

تعليم القواعد العربية على أساس اللغة الأم التايلاندية للطلاب في جامعة الأمير سونكلا فرع فطاني

Teaching Arabic grammar by contrast between Thai and Arabic to Thai students at Prince of Songkhla University.

إعداد الدكتور كيت عسمى ماناً

الأستاذ بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الأمير سونكلا فرع فطاني

Kate Asmimana

Prince of Songkla University

الملخص:

قد انتشر تعليم اللغة العربية بين المؤسسات التعليمية في تايلاند، واتخذ مكانتها المرموقة لدى المسلمين، ويزداد الاهتمام بتعليمها بين سكان تايلاند عامة بالأسباب الدينية والسياسية والاقتصادية، فتدريس اللغة العربية من قبيل برامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها حيث يواجه المتعلمون عدة مشكلات، فهذا البحث هو محاولة الاقتراح بعض الأساليب في معالجة مشكلة تعليم القواعد اللغة العربية للناطقين باللغة التايلاندية.

يعتمد الباحث أسلوب الدراسة التقابلية بين اللغة العربية والتايلاندية أساساً في تلقين مفاهيم القواعد العربية في تعبير الجمل والتراكيب العربية. حيث قام الباحث بدراسة التقابلية بين القواعد العربية والتايلاندية والبحث عن أساليب تعبير الجمل والتراكيب للمعاني المتشابهة بين اللغتين، وتدريب المتعلم على تطبيقها على الخطوات التالية: إثارة القوة الدافعة للتعلم، واكتشاف موضوع الدرس، والمناقشة وتلخيص القواعد، والتقابلية بين أسلوب التعبير العربية والتايلاندية والتدريب والممارسة .

أظهر النتائج على أن المتعلمين كانوا قادرين على فهم قواعد اللغة العربية بشكل أسرع من التدريس القواعد والترجمة، وأنه يؤدي إلى أقل أخطاء في أداء أسلوب الجمل العربية، وكما يؤدي إلى مزيد من الفرصة لأداء المتعلمين مهارة تعبير الجمل العربية في الفصول الدراسية. هذا الأسلوب هو تعليم اللغة العربية على أساس لغة الأم التايلاندية، وهو أسلوب جديد في عملية تعليم اللغة العربية في تايلاند، وسوف يساعد المدرسين والمؤسسات المعنية التي تهتم بعملية تعليم اللغة العربية في تطوير مناهج وأساليب تعليم اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية إن شاء الله.

الكلمات الرئيسية: تعليم، القواعد، العربية، الطلاب، التايلاندي،

المقدمة

الحمد لله رب العالمين الذي علم القرآن وخلق الإنسان وعلمه البيان وجعله من أعظم آياته باختلاف الألسنة والألوان. والصلاة والسلام على حبيبنا المصطفى سيد الأولين والآخرين خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى اله واصحابه ومن استن بسنته الى يوم الدين

أما بعد

اللغة العربية هي اللغة التي فضلها الله على سائر اللغات حيث جعلها لغة خير الكتب السماوية التي نزل على وجه الأرض حيث قال تبارك و تعالى في سورة الزخرف الآية (3) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (وقال تعالى في سورة الشعراء الآية 193-195 (نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)

إن اللغة العربية هي أقدم اللغات الحية المنطوقة في العالم وهي تنتشر بين السنة العرب والمسلمين في العالم منهم من يتكلمون بها كلغة الأم ومنهم من لا يتكلمون بها بل يحاولون أن يتكلمون بها على قدر الإمكان ويبدلون طاقتهم في عملية التعليمية والتربية لأنفسهم وأبنائهم محبة لهذه اللغة الكريمة، ثم إن اللغة العربية أدت دوراً مهماً في مجال اللغة الأجنبية في كثير من الدول الأوروبية والآسيوية، اللغة العربية في المملكة التايلاندية هي اللغة الأجنبية الأساسية التي تدرس في المدارس والمؤسسات التعليمية

الإسلامية، وكما تدرس في بعض الجامعات الحكومية والأهلية، يدرسون فيها الطلاب المسلمون وغيرهم استجابة لمتطلبات المتزايدة في المجتمع التايلاندية في مجال السياحة والطبية والتجارية.

تعليم اللغة العربية في تايلاند.

فطبيعة تعليم اللغة العربية في تايلاند هي طبيعة تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، حيث يواجه المتعلم المشكلات والصعوبات أكثر من دراسة لغتهم الأم، ومن المشكلات المهمة في تعليم اللغة العربية لأبناء تايلاند، هي تلقين مفاهيم القواعد العربية لهم وهي تختلف كثيرا عن القواعد التايلاندية، فالمتعلم في الجامعة بعضهم تخرجوا في المدارس التي تهتم في تدريس المواد الإسلامية واللغة العربية، وتعطي الساعات المتوفرة في تعليمها يوميا، وأما بعض المتعلمين تخرجوا في المدارس التي تدرس المواد الإسلامية واللغة العربية كمبدي أساسي، وتعطي الوقت في تعليمها ساعتين في الأسبوع، لهذا السبب تختلف الخلفية اللغوية بين المتعلمين في الجامعة فهذه الدراسة هي الخبرة الباحث في محاولة معالجة هذه المشكلة بتقريب بين المعاني المركبات العربية والتايلاندية لإيصال الخبرة اللغوية للمتعلم وخبرة اللغة الأجنبية العربية اعتمادا على المنهج التقابلية اللغوية.

التحليل التقابلي بين اللغتين.

التحليل التقابلي هو المقارنة بين اللغتين أو أكثر من عائلة لغوية واحدة أو عائلات لغوية مختلفة بهدف تيسير المشكلات التي تنشأ عند التقاء هذه اللغات كترجمة وتعليم اللغة الأجنبية⁹². ويجري التحليل اللغوي التقابلي بين اللغتين اللغة الأولى للمتعلم واللغة الأجنبية المستهدفة.

وقال رادو: يواجه المعلم دائما بالحاجة إلى إعداد كتب دراسية مواد تعليمية متطورة تفي بحاجات نوعيات خاصة من الطلاب. وأهم الخطوات في إعداد المادة التعليمية هي مقارنة اللغتين والثقافتين (الأصلية والأجنبية) من أجل الوقوف على العقبات التي يجب أن تذلل في عملية التعليم.⁹³

وقال لادو: قد يتساءل معلم اللغة لماذا عليه أن يقوم بالمقارنة بين اللغات، أليست مسؤوليته هي أن يعلم اللغة الأجنبية، ألا يكفي أنه يجب أن يعرف تلك اللغة؟ إذا نحن أيقنا بصحة فرضيتنا فإن الأمر ليس كذلك، فنحن نرى أن الدارس الذي يقبل على تعلم اللغة الأجنبية سوف يجد بعض الظواهر فيها يسيرة وسهلة بينما يجد بعضها الآخر غاية في الصعوبة والعسر فالعناصر المشابهة للغة الأصلية تكون سهلة في حين تصعب عليه تلك العناصر التي تختلف عما في لغته.⁹⁴

وقد وجدنا أن تحليل التقابلي وسيلة فعالة في فهم الصعوبات والمشاكل التي يواجهون الطلبة من خلفيتهم اللغوية وأنه من أسس مهمة في بناء المنهج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

ويهدف التحليل التقابلي إلى ثلاثة أهداف:

- 1- فحص أوجه الاختلاف والتشابه بين اللغتين هما اللغة الأولى للمتعلم واللغة الأجنبية التي يريد تعليمها.
- 2- التنبؤ بالمشكلات التي تنشأ عند التعليم اللغة الأجنبية ومحاولة تفسيرها وكما كثرت أوجه الاختلاف بين اللغتين كثرت المشكلات والعقبات عند التعليم.
- 3- الإسهام في تطوير مواد دراسة لتعليم اللغة الأجنبية.⁹⁵

التقابلية بين اللغة العربية والتايلاندية:

92 عبد الراجي "علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية"، دار المعرفة الجامعية، بيروت 2000، ص: 45.

93 ضرورة المقارنة المنتظمة للغات والثقافات، وربرت لادو Robert Lado، التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء، د. محمود إسماعيل صيني 1982م ص: 6

94 نفس المرجع، ص: 5.

95 عبد الراجي "علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية"، (بتصرف) ص: 47.

فاللغة العربية هي لغة الاشتقاق والتصريف وهي تعبر معاني كلماتها بالتصريف في بنية الكلمة. وأما التايلاندية هي من قبيل العوائل اللغوية الصينية التيبينية (Sino-Tibetan Languages) وأنها هي إحدى مجموعة اللغات العازلة (Isolating Languages) وبطبيعة العازلة للغة التايلاندية تجعل كلماتها ذات وحدة صرفية (Morpheme) واحدة، وليس فيها نظام التصريف والاشتقاق في كلماتها وكما أنها لا تقبل الزوائد من السوابق واللواحق وأكثر كلماتها ذات مقطع واحد، وهي تعبر معانيها بتركيب كلماتها بالأخرى.

المركبات العربية والتايلاندية:

التركيب: هو قول مؤلف من كلمتين أو أكثر لفائدة، سواء أكانت الفائدة تامة، مثل: "النجاة في الصدق"، أم ناقصة، مثل: "نور الشمس"، "الإنسانية الفاضلة"، "إن نتقن عملك". 96

المركبات العربية ينقسم إلى قسمين:

الأول: المركب التام أو ما يسمى كلاماً أو جملة مفيدة وهو: القول المفيد بالقصد، والمراد بالإفادة: هو ما يدل على معنى يحسن السكوت عليه، وأقل ما يتألف الكلام من اسمين نحو "العلم نور" أو من فعل واسم نحو: "ظهر الحق" ومنه "استقم" فإنه مركب من فعل الأمر المنطوق به، ومن الفاعل الضمير المخاطب المقدر بأنت. 97

الثاني: المركب غير التام: وهو قول مؤلف من كلمتين أو أكثر لفائدة غير تام، وهي خمسة أنواع، المركب الإسنادي والإضافي والبياني والعطفي والمزجي وعددي.

المركب في اللغة التايلاندية: ينقسم إلى قسمين:

الأول: wali/wālī/: هو ما تركب من كلمتين أو أكثر يفيد المعنى ولكن غير تام لفقده جزء ما يكمل معناه، وهو يقابل المركب غير التام في اللغة العربية.

الثاني: pra?jo:k /pra?jo:k/: هو ما تركب من كلمتين أو أكثر يفيد معنى تام، وهو يقابل المركب التام في اللغة العربية.

فهذا الترادف بين اللغتين ليس من الصعوبة أن يفهم المتعلم معنى التراكيب العربية سواء كان تركيباً تاماً أو غير تام، لأن هذا المصطلح موجود في قواعد اللغة التايلاندية، ولكن هناك أوجه الشبه والاختلاف في هذه التراكيب بين اللغتين ما تجعل المتعلم يواجهون المشكلات تفصل عنه ما يلي:

المركب الإسنادي أو الجملة 98: الإسناد هو الحكم بشيء، كالحكم على زهير بالاجتهاد في قولك "زهير مجتهد".

ينقسم الجملة العربية إلى الجملة الاسمية والجملة الفعلية:

الجملة الاسمية: هي كل جملة تبدأ باسم مرفوع يعرب مبتدأ، ويتممه، أو يكمل معناه صفة مشتقة مرفوعة تعرف بالخبير. نحو: محمد مسافر. وعليّ قادم. 99

96 مصطفى الغلابي، جامع الدروس العربية، ج1، ص: 10.

97 راجع: عبد الغني الدقر، معجم القواعد العربية في النحو والتصريف وذيل بالإملاء، ص: 360.

98 انظر مصطفى الغلابي، جامع الدروس العربية، ج1، ص: 11.

99 راجع: الفصل الثامن، أنواع الجمل ومواقعها الإعرابية، <http://drmosad.com/index61.htm>

الجملة الفعلية: هي كل جملة تبدأ بفعل ماضٍ أو مضارع أو أمر، وتؤدي معنى مفيداً يحسن السكوت عليه. 100 ويتبع الفعل أحد الشينين، هما: الفاعل ونائب الفاعل. 101

الجملة المفيدة في اللغة التايلاندية:

أما الجملة المفيدة أو /praʔjo:k/ /ปราชโยค/ في اللغة التايلاندية، منها ما توافق بالجملة العربية ومنها ما تختلف عن الجملة العربية تماماً، فالجملة التايلاندية لا تأتي إلا جملة اسمية، أي أن الجملة التايلاندية لا تبدأ إلا بالاسم، وهو يعمل عمل الفاعل في الجملة، وترتيبها أن يقدم الفاعل على الفعل دائماً، وتأتي الجملة التايلاندية الأساسية على ثلاثة أشكال كالآتي:

1. الجملة المركبة من الاسم والفعل والاسم (فاعل + فعل + مفعول به).

زيد أكل الطعام. /chan kin ʔa:ha:n/ กินกินอาหาร

فاعل	فعل	مفعول
เซต	กิน	อาหาร
se:t	Kin	ʔa:ha:n
زيد	أكل (مجرد عن معنى الضمير والزمن)	الطعام

2. الجملة المركبة من الاسم والفعل، (فاعل + فعل)، وهو الجملة المركبة من اسم وفعل لازم.

-1 /fon tok/ /ฝนตก/ (نزل المطر).

فاعل	فعل
ฝน	ตก
fon	Tok
مطر	نزل (مجرد عن معنى الضمير والزمن)

3. الجملة المركبة من اسم وفعل ناقص واسم (فاعل + فعل ناقص + الكلمة مكملة الفعل الناقص)، وهذا الفعل

الناقص ما يشبه معنى "كان" في اللغة العربية.

ถูกพ้อเป็นตำรวจ /khunpho:¹ pen tam rua:t/ (الأب شرطة).

فاعل	فعل ناقص	اسم يكمل فعل ناقص
ถูกพ้อ	เป็น	ตำรวจ

100 المرجع السابق. الفصل الثامن، أنواع الجمل ومواقعها الإعرابية، <http://drmosad.com/index61.htm>

101 د. عماد علي جمعة، قواعد اللغة العربية (النحو والصرف الميسر) زبدة شرح ابن عقيل، وأوضح المسالك لابن هشام، وشذا العرف،

tam rua:t	Pen	khunpho: ¹
شرطة	كان (مجرد عن معنى الضمير والزمن)	أب

نستطيع أن نلاحظ من الأمثلة السابقة في أقسام الجمل العربية والتايلاندية، أن أساليب تعبير الكلام التايلاندية أقل من أساليب تعبير الكلام العربية، حيث يقتصر الكلام أو الجملة المفيدة التايلاندية على جملة ما تبدأ بالاسم وهي ما يسمى بالجملة الاسمية في اللغة العربية، وكما أن ترتيب الجملة الاسمية بين اللغتين مترادف، وهذا ما يساعد المتعلمين التايلانديين في دراستها، وهي كما يلي:

الشكل الأول: اسم+اسم (اسم مفرد+اسم مفرد) مثلا: البستان جميل، وهذه الجملة تقابل معنى في اللغة التايلاندية: *साननूसव /suan nan²suaj/*.

البستان	جميل
साननूसव	सव
suan nan ²	suaj

الشكل الثاني: اسم +جملة اسمية، (اسم مفرد+مركب اسمي)، مثلا: الحديقة أزهارها متفتحة، وهذه الجملة تقابل معنى في اللغة التايلاندية: *साननूसव /suan nan²dɔ:kmai²khonj man kam laj pli ba:n/*.

الحديقة	أزهارها	متفتحة
साननूसव	ดอกไม้มัน	กำลังผลิบาน
suan nan ²	dɔ:kmai ² khonj man	kam laj pli ba:n

الشكل الثالث: اسم +جملة فعلية، (اسم مفرد+مركب فعلي)، مثلا: الطالب يكتب الدرس وهذه الجملة تقابل معنى في اللغة التايلاندية: *น้กเรียนชายกำลังเขียนบทเรียน /nakria:n cha:j kamlaj kai:n bot rai:n/*.

الطالب	يكتب	الدرس
น้กเรียนชาย	กำลังเขียน	บทเรียน
nakria:n cha:j	kamlaj kai:n	bot rai:n

الشكل الرابع: اسم+شبه جملة، (اسم مفرد+جار ومجرور)، مثلا: الكتاب في الحقيبة، وهذه الجملة تقابل معنى في اللغة التايلاندية: *หนังสืออยู่ในกระเป๋า /naŋsuu: ju:¹ naj kra paw⁴/*.

الكتاب	في	الحقبة
หนังสือ	อยู่ใน	กระเป๋
naŋsu:	ju: ¹ naj	kra paw ⁴

الشكل الخامس: اسم+شبه الجملة، (اسم مفرد+الظرف)، مثلا: الكتاب عندك، وهذه الجملة تقابل معنى في اللغة التايلاندية:
หนังสือนั้นอยู่ที่ท่าน /naŋsu: nan² ju:¹ thi:¹ tha:n¹/.

الكتاب	عند	ك
หนังสือนั้น	อยู่ที่	ท่าน
naŋsu: nan ²	ju: ¹ thi: ¹	tha:n ¹

ومع هذه الترادف بين أسلوب التعبير عن الجمل الاسمية العربية والتايلاندية، هناك بعض الصعوبات التي تواجه المتعلم التايلاندي عند التعبير عن أساليب الجمل الاسمية العربية، حيث أن الجمل الاسمية العربية لها أحكام وشروط التي لا بد أن يوفرها وهي لا توجد في اللغة العربية، مثلا: أن يكون المبتدأ والخير مرفوع، وأن يطابق الخبر للمبتدأ في جنسه وعدده، فالإعراب بالرفع والنصب والجر غير موجود في القواعد التايلاندية، وكما أن المطابقة في العدد والجنس لا يشترط في الجمل الاسمية التايلاندية، حيث أن دلالة الجنسية غير مقترنة في معاني الأسماء والأفعال التايلاندية، لذلك مازالت هذه الصعوبات تواجه المتعلم التايلاندي، ويحتاج إلى التدريبات والممارسات المكثفة.

خطوات التدريس التراكيب العربية على أسلوب تقابلي.

الخطوة الأولى: إثارة قوة الدوافع في الدرس:

الدوافع هي قوة نفسية التي تجعل المتعلم يهتم بموضوع الدرس، بعض المتعلمين لهم دوافع قوية وبعضهم ضعيفة، والقوة الدافعة تجعل المتعلمين يجتهدون ويبدلون طاقاتهم كثيرا في سبيل تحقيق أهداف الدرس، وإن كانت ضعيفة فتجعلهم يشعرون بالضيق والملل في الدراسة، ومن أهم ما يجعل المعلم ينجح في عمل التعليم هو قدرته في إثارة هذه القوة الدافعية على نفوس المتعلمين، وأن يستشعر المتعلم عن أهمية الموضوع والوعي بها قبل أن يبدأ المعلم درسه. مثلا: أن ينشأ المدرس موقفا لغويا تظهر فيه الحاجة إلى استخدام قواعد لغوية صحيحة.

الخطوة الثانية: اكتشاف موضوع الدرس :

هناك طرق مختلفة لتحديد موضوع الدرس المباشرة أو بالإحالة. وهدفنا هو كيف نجعل المتعلمين يشاركون في الدرس أكثر إمكان، ويمكننا أن نبدأ بطرح أسئلة التي تجعلهم يفكرون في موضوع الدرس، ونضع لهم الطريق لوصولهم إلى الغاية، مثلا أن يسأل ماذا يفعل إسماعيل؟ ماذا تفعل فاطمة؟ ثم يجيب المتعلم، وبعد حصول على الأجوبة المختلفة يكتشف المتعلم على بعض الإشارات من المعلم عن موضوع الدرس، وبعد ذلك يسأل المعلم المتعلم على سبيل المثال: هل تعرف ما هو موضوع درسنا اليوم؟ ثم يحاول المتعلم الإجابة، وهذا الأسلوب يجعل المتعلمين يشعرون أنهم هم الذين يكتشفون على موضوع الدرس أو أن لهم دور في تحديد موضوع الدرس. وهكذا ما يزيد في قلوبهم حرصا ورغبة في الدروس والأنشطة.

الخطوة الثالثة: الملاحظة والمناقشة في الأمثلة:

وبعد خطوة المناقشة وتحديد الموضوع يوجه المعلم طلابه إلى الملاحظة تلك التراكيب التي تستعمل في الحوار السابقة، مثلا موضوع الجملة الاسمية، بأن يكتب المدرس تلك التراكيب الصادرة من المتعلمين في السبورة، ثم نشير لهم بعض الملاحظات في أسلوب تعبير الجمل العربية، يطلب من الطلبة مناقشة عن تفاصيلها، ويستطيع المدرس توجيه قليل، بالأسئلة مثلا:

المدرس: من هذا؟.

الطلبة: اسماعيل.

المدرس: ماذا يفعل؟.

الطلبة: يكتب الدرس.

المدرس: ماذا يفعل اسماعيل؟.

الطلبة: اسماعيل يكتب الدرس.

ثم يطلب المعلم أن يركز الطلاب الملاحظات في الجملة الاسمية العربية أمثال الضمير الذي يعود إلى الفاعل ودلالة "ال" في اللغة العربية وغير ذلك.

الخطوة الرابعة: تلخيص القاعدة:

وبعد الملاحظة والمناقشة في الأمثلة يستطيع الطلاب أن يشكروا في أذهانهم عن قاعدة عامة في التركيب الجملة الاسمية العربية، والآن يمكن المعلم أن يلخص قاعدة الجملة الاسمية العربية على أسلوب سهل جامع حتى يستطيع الطلبة أن يسجلوها بسهولة.

الخطوة الخامسة: التقابلية بين العربية والتايلاندية:

هذه المرحلة تعرف الفروق بين أسلوب الجملة الاسمية العربية والتايلاندية، وهي تجعل الطلاب تركز عند تطبيق الجملة الاسمية العربية. هو أن يسأل المعلم الطلاب عن الأسلوب التايلاندية التي تعبر عن الجملة الاسمية، ثم يقدم المعلم أمثلة تقابلية بين الجملة الاسمية العربية والتايلاندية، مثلا: أن يطرح المدرس أسئلة تالية على الطلبة التايلانديين: هل الجملة الاسمية موجود في اللغة التايلاندية؟ ما هو الجملة التايلاندية التي تعبر معنى جملة اسماعيل يكتب الدرس؟ ثم يطلب المعلم أن يشرح أوجه الشبه والاختلاف بين أسلوب تعبير الجملة الاسمية العربية والتايلاندية.

الخطوة السادسة: التدريب والممارسة :

هذه الخطوة هي الخطوة الأخيرة بعد المناقشة في الأمثلة والقواعد، ويهدف هذه الخطوة أن يكسب الطلاب مهارة التعبير الصحيح لأساليب الجمل العربية، وهناك أساليب كثيرة في التدريب والممارسة، مثلا أسلوب طرح الأسئلة، وأسلوب الترجمة، وأسلوب المناقشة، وأسلوب تركيب الكلمات، وغيرها، والملاحظة أن يكون التدريبات تشتمل على المعاني والمفردات التي يستخدمها الطلاب في حياتهم اليومية، ولا ينبغي للمعلم أن يأتي بالمفردات الصعبة الغربية في التدريبات كي لا يشعر الطلاب بالضيق واليأس عند التطبيق.

فهذه هي الخطوات المقترحة في تعليم القواعد العربية للناطقين بغيرها مبنية على أساس لغة الأم، وهي ما يؤكد الباحث أنها يمكن معالجة بعض المشكلات التي تواجه المتعلم اللغة العربية، ومع ذلك يمكن المعلم أن يغير بعض الخطوات عند التدريس، مثلا أن يجعل القواعد والمناقشة بعد التقابلية أو أن يجعله في الخطوة الأخيرة.

وكما أننا لا نستطيع أن نحكم على أنها هي أفضل الخطوات التي تعالج مشكلات الطلاب التايلانديين في دراسة قواعد العربية، لأن سبب اختلاف خلفيات الطلبة ومستوياتهم في الدراسة ما يجعل مشكلاتهم مختلفة، وكيف يمكننا أن نعالج الأمراض المختلفة على دواء واحد، ولكن أهم الشيء أن يهتم المعلم على مشكلات الطلاب ويبدل طاقاتهم في معالجتها والله ولي التوفيق والهادي إلى سبيل الرشاد.

المصادر والمراجع:

روبرت لادو Robert Lado، ضرورة المقارنة المنتظمة للغات والثقافات، التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء، دمحمود إسماعيل صيني 1982م.

عبد الراجي "علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية"، دار المعرفة الجامعية، بيروت 2000.

عبد الغني الدقر، معجم القواعد العربية في النحو والتصريف وذيل بالإملاء.

عماد علي جمعة، قواعد اللغة العربية (النحو والصرف الميسر) زبدة شرح ابن عقيل، وأوضح المسالك لابن هشام، وشذا العرف.

مصطفى الغلابيني، جامع الدروس العربية، ج1.

Do Islamic Religious Leaders Apply Islamic Principles on Mediation in Thailand's Deep South?

Suthisak Duereh¹, Maroning Salaeming²

¹² Prince of Songkla University

¹msuthisak@gmail.com

²maroning5222@gmail.com

ABSTRACT

This research aimed to study the Islamic principles that the Islamic religious Leaders applied on mediation process in deep south of Thailand by using qualitative research method. The data were collected employing in-depth interview of 18 Islamic religious leaders from deep south provinces of Pattani, Yala, and Narathiwat provinces. The key informants consisted of representatives of the provincial Islamic councils, Imams, Khatibs and Bilals. The results indicated that Islamic religious leaders played a very important role on mediation in deep south provinces of Thailand. They applied Islamic principles, such as Nasihat (admonishment), the principle of brotherhood in Islam and principle of forgiveness. Moreover, the success of Islamic religious leader on mediation often based on the individual characteristics of the mediators. Therefore, it is suggested that related government agencies should develop the potential of Islamic religious leaders skills to settle disputes and provide the budget for mediation management.

Keywords: *Islamic religious leaders, Islamic principles, Mediation, deep south of Thailand*

INTRODUCTION

Nowadays, there are two popular types of dispute resolution. The first type is court proceedings, which are considered mainstream dispute resolution. This type of dispute resolution is a process to treat offenders with an emphasis on strict compliance with the law (Arapin Suwannapur, 2008). The second type of dispute resolution is alternative dispute resolution (ADR) (Tawan Manakul, 2014), which refers to methods of dispute resolution other than litigation, and consists of three forms: negotiation referring to the parties voluntarily negotiate to come to an agreement without third parties involved; mediation or conciliation suggesting that the disputed parties willing to have a third party called “mediator” or “dispute conciliator” helps to reach compromise, but does not have the power to force it and disputed parties agree or determine the outcome of the proceedings; and (3) arbitration, meaning the parties to arbitration voluntarily referring to an impartial person or body of persons chosen jointly between the disputing parties or appointed by the method of the parties to the dispute or as required by law to act in arbitration and the outcome of the arbitration will be binding on the parties to the dispute. If there is a subsequent violation of award, either party can file a lawsuit with a court or government organization.

Alternative dispute resolution can be applied in civil, family, inheritance, labor, intellectual property cases including criminal disputes, in cases that can be settled with. Criminal dispute is a dispute defined by law as a permissible offense in the Criminal Code. Whereas mediation is another option to settle disputes that are done by a third party and without a court. The mediator only convinces the disputing parties to negotiate. The negotiations either satisfactory causing a compromise or unsatisfactory causing to end the mediation and the disputing parties can bring the case to the court of justice (Electronic Library Policy and Planning Division, the Court of Justice,

MPA). In some cases, there may be a third party who is an intermediary to help with the process and subject to the consent of the parties. (Jutharat Ua-Amnuai, 2005)

In Islam, alternative disputes resolution is originated from the Quran and Al-Sunnah which has processes, methods, mechanisms, as well as channels and tools to prevent, suppress or settle conflicts. Disputes resolution in Islam can take many forms, namely: appointment of arbitrators, which is the appointment by the parties to someone from the public sector to judge their dispute; civil society volunteer process for justice (ولاية الحسبة) refers to the process of civil society volunteering for Islamic justice stemming from the doctrine that is considered the most important source of Muslim life; and mediation (الصلح) (Maroning Salaeming et al., 2011)

The mediation in Islam basically begins with the *Nashihat* (admonishment) to give advice that will soothe the souls of the other party and accept the compromise. It is then proceeded by mediation (*Sulh*) or compromise by any means to settle the dispute peacefully (Nora et al, 2013; Syed Khalid Rashid, 2008). Evidence of dispute resolution is found in Surah An-Nisa' 35, where Syed Khalid Rashid (2008) noted that the word "*Sulh*" in the verse that refers to negotiation, mediation, and compromise. There was also an example of dispute resolution during the time of the Prophet Muhammad (PBUH.) and the time of the Caliph. There was a case study of the practice and administration of justice in the society of that era for future generations to study as a guideline for contemporary application. Moreover, there was settlement of disputes with the appointment of *Tahkim* (adjudication). It is like the concept of arbitration in the alternative justice system. In other words, it entrusts the decision to a qualified person.

In addition, the study of dispute resolution conducted in other countries such as the Aceh community in Indonesia, it was found that there was a process of solving disputes in accordance with Islamic principles and traditions of the local people (Faizal Kamaruddin, 2014). In Malaysia, it was found that Islamic alternative dispute resolution or mediation in Islam is widely used to solve any disputes in societies (Umar, 2015). Yet, in Brunei Darussalam, alternative dispute resolution has also been established in the form of modern styles combined with local traditional styles. It is natural for Brunei people to avoid confrontation and reduce conflicts by solving disputes. Court proceedings in Brunei are low compared to the population in the country (Black, 2001). It can be said that alternative justice administration can be effectively driven and achieved through a combination of social mechanisms and legal principles.

More than 80 percent of the people in the Thailand's deep south provinces practice Islam as a way of life. They apply Islamic principles in daily life as well. Islamic religious leaders play an important role in the deep south society. The researcher therefore recognizes the necessity of the role of Islamic religious leaders in deployment Islamic Principles on mediation to lead a peaceful and harmonious community in Muslim community in Thailand's deep south provinces.

OBJECTIVES OF RESEARCH

To examine the Islamic principles deployment on mediation by Islamic religious leaders in Thailand's deep south provinces.

RESEARCH METHODOLOGY

Qualitative research methods were used in this study. In-depth interview was used on 18 Islamic religious leaders from the three southern border provinces i.e., Pattani, Yala and Narathiwat. Key informants consisted of 9 representatives of the provincial Islamic councils and 9 representatives of the Imams, Khatibs and Bilals.

FINDINGS

The findings from the in-depth interview found that the mediation carried out by Islamic religious leaders took the following sequence and procedure:

It began with a complaint raised to the Imam. Then, the Imam questioned the possibility of the

incident. Then the accused would be summoned to inquire and clarify to process and take action to conclude and solutions. The religious leaders themselves were able to provide justice for both parties. When both parties agreed to the guidelines, a memorandum of agreement could be drawn up as evidence, in short, starting with a complaint, fact check compile, and summarize ways to resolve the problem and may make a memorandum of agreement. In the details of each step depended on the dispute, different practices could be apply. As it turns out, the case where the informant had reflected as follows:

"In regard to theft in the mosque or around the mosque, we called the petitioner to inquire whether true or not he had any evidence. Then, the accused will be summoned to inquire. If accepted or agreed upon it may be for the offender to bring back the stolen item or pay for the price of the stolen item. If the item cannot be returned to the owner and may have to ask the victim that Let's just let this end. Due to this type of case the perpetrators are usually teenagers. which we do not want those children to lose their future. However, the parents of the teen offenders must be summoned to know what happened."

In addition, most of the interviewees agreed that the mediation model is a popular alternative dispute resolution which had the following process.

1) Receiving complaints

The religious leader who was the recipient of the grievance could be the Imam or Khatib. One of the religious leaders gave the important information about receiving complaints.

"...when the villagers have family disputes related to religion, they go to the Imam. Imam will bring the parties to mediate at Imam's house. In some cases, one of the parties had studied at a *Pondok*, they will bring the family cases to *Pondok* owner as well."

2) Appointment of a mediator

The recipient brought the complaint story to the community leaders to appoint a mediator panel. The community leaders could be a village headman or sub-district headman. If the case was related to family or religion, it would also invite the Imam to join the mediation or if it was a dispute between communities, there could be a community leader in each community participating. In addition, a person with knowledge of the grievance issue could be brought in as an ad hoc committee, such as a land officer in land dispute or a police officer in an accident case. Moreover, in some communities, they chose to use the mosque as the center of mediation that occurred in that community.

3) Invitation both parties to provide information

After a complaint, the person receiving the complaint would summons both parties

to provide information of each party by invitation the complainant first. After that, the complainant would be invited. Religious leaders as mediators began with the reading of *Fatihah*. This was followed by admonition using religious principles related to the mediating topics such as fraternity in Islam, forgiving each other, etc. At the end of the hearing one may recite the praises of the Messenger of Allah, Muhammad (PBUH), as the key informant said:

"When there was a conflict in the village, we would call both of them to understand each other. What problems did each party have? Then mediate to build reconciliation. Because it was based on the doctrine in the Quran, for example, in the case of teacher-student problems, there was a misunderstanding. The students had filed a lawsuit against their parents at home who were the authority in the community that the teacher had beaten him. We had invited teachers to provide the

fact information. The teacher said that it was actually a general admonition because the child is very mischievous admonishment. Finally, the action was taken. Then we called the parents of the child and the child to provide information and start negotiating. I talked and convinced the parents that actually the teacher had no intention to hurt the child. It's just an admonition to make the child a good person which sometimes had some action, teachers and parents would understand this point, then parents of children accepted that fact. The mediation ended well.”

4) Summoning each witness

In providing information to each party, religious leaders who mediated summoning witnesses of each party to attend the questioning. Witnesses could be relatives or other persons who had witnessed the event of the dispute. Witnesses provided as much relevant information as possible. At times, witnesses only swear to tell the relevant truth. As key informants had said

“When a burglary case occurred in the village, Imam worked with the village headman in mediation method. The village headman invited the witnesses who were aware of this matter to discuss. Before the witnesses began to provide that information, there would be an oath (Sumpoh) before telling the truth in all respects.”

5) Dispute Processing

After the mediators, who from religious and community leaders listened information of each party, the mediation panel then began the dispute processing process. This could take a shorter or longer time depending on the difficulty of the dispute. In some cases, the mediator could reach a settlement after hearing information from both parties. As a key informant said

“Conciliation in the case of young men and women fled together, the village headman and his team couldn't find it. Two days later, the two teenagers returned, we talked with parents on both sides that will they marry. It was because teenagers love each other, and parents could not be banned. Then, after processing the dispute and finding more information, the mediator knew that the problem was that the female parents did not allow to marriage. So, the girl finds out and ran away from home to see the man. By processing disputes and looking for additional information, it allowed us to know the real cause and to solve the problem right on the spot.”

6) Negotiating with each party

The process after the mediation panel had finished the information processing. The mediation panel would invite each party to negotiate separately. The complainant could had proposals to settle the dispute through negotiation such as compensation. If the mediation panel considered it unreasonable, it could offer to reduce or other alternatives as it deemed appropriate. The mediation panel would then present it to the accused party. This process could require multiple roundtrip operations and took time.

7) Collective Negotiation

If the mediation panel is unable to reach a suitable resolution from the negotiations due to the mediation panel need more details. the mediation panel may arrange a joint negotiation by inviting both parties to meet and discuss in order to reach a settlement that both parties are most satisfied with.

8) Making an Agreement

After the negotiations were completed, the results of the mediation could be successful or not successful. The mediation panel would have the parties fill out an agreement form as evidence. If the parties agreed to the agreement, the agreement would also serve as evidence for future compliance but if the mediation was unsuccessful, the agreement would provide evidence to all parties that an effort had been made to settle the dispute. The complainant could bring the dispute to the court proceedings.

9) Closing mediation

The final stage of mediation was, commonly used in deep south provinces, closing the mediation. After an agreement had been made, the mediation committee would summarize the mediation results for the parties to know and instructed the parties to comply with the agreement, then, asking both parties to *Maaf* (forgiving) each other and shake hands. In addition, mediation leaders in some communities used *Salawat* reading (Praise the Prophet) and read *doa* (prayer) for auspiciousness to close the mediation.

SUMMARY AND DISCUSSION

The findings from the study suggest that Islamic religious leaders play an important role and apply Islamic principles on mediation in the deep south provinces. The religious leaders may run the mediation alone or be mediated with community leaders. For the mediation process of religious leaders are as follows: receiving a complaint, appointment of a mediator, summoning both parties to provide information, summoning each witness, dispute processing, negotiations for each party, collective negotiation, making an agreement and closing the mediation.

Most of the people in the three southernmost provinces practice Islam. Therefore, Islamic leaders whether it is Imam, Khatib and Bilal including those who have knowledge of Islam will be respected, praised, and accepted widely. Whenever the people face with problems, they will refer to the religious leaders first. In addition, Islamic principles support dispute resolution through mediation. It is imperative that religious leaders are involved in mediating disputes confirming the results in Maroning Salaeming et al., (2011) who found that most Muslim communities in the southern border provinces chose to settle conflicts or settle social disputes by adhering to religious principles rooted in the Quran and Al Sunnah as the main guideline.

Islamic religious leaders will apply Islamic principles on mediation. It is the introduction of the *Nasihah* (admonishing), the principle of brotherhood in Islam and the principle of forgiving each other so that both parties can settle the dispute with satisfaction of all parties and make the parties able to live together in the community peacefully. This supports the study results of Nora et al (2013) and Syed Khalid Rashid (2008). It was found that alternative dispute resolution in the Islamic dimension would fundamentally begin with the *Nasihah* (admonishment). It gives advice that will soothe the souls of the other party and accept the compromise. It is then proceeded by mediation (*Sulh*) or compromise by any means to settle the dispute peacefully. The evidence for the settlement of disputes is evident in Surah An-Nisa' 35. Furthermore, Syed Khalid Rashid (2008) has noted that the word "*Zulh*" in the above verse refers to negotiation, mediation and compromise. Yet, there is also an example of mediation in the time of the Prophet Muhammad (PBUH) and the time of the Caliph. In accordance with the study results about Islamic principles deployment on mediation in Aceh community, Indonesia (Faizal Kamaruddin, 2014), in Malaysia (Umar, 2015) and Brunei Darussalam (Black, 2001).

Moreover, the success of Islamic religious leader mediators on mediation often based on the individual characteristics of the mediator. Therefore, it is suggested that the government should develop the potential of Islamic religious leaders in mediation skills to settle disputes and support the budget for mediation management.

REFERENCES

- Abdul Aziz Chemama. (2013). *Leadership and the role of Imams in the management of Islamic Education Centers of the Masjid (Tadika) in Narathiwat Province*. Master of Education. Thesis in Islamic Educational Administration and Management. Prince of Songkla University.
- Arun Siriphan. (1990). *The Role of Imams in Community Development: A Specific Study in Songkhla Province*. Master Thesis of Arts Department of Thai Case Studies Srinakharinwirot University, Songkhla.
- Black, A. (2001). Alternative dispute resolution in Brunei Darussalam: The blending of imported and traditional processes. *Bond Law Review*, 13(2), 4.
- Faizal Kamarudin. (2014). The development of an effective and efficient dispute resolution processes for strata scheme disputes in Peninsular Malaysia. Faculty of Law, Queensland University of Technology.
- Jaemuhammadson, Jeuma. (2002). *The role of Imams in local development: a case study in Pattani Province*. Master of Public Administration Thesis. Department of Public Administration. Prince of Songkhla University.
- Jutharat Ua-Amnuay. (2005). *Judicial proceedings in the 3 southern border provinces: problems and Remedial guidelines*. 2nd Edition: Justice Process Development Foundation.
- Jutharat Ua-Amnuay. (2008). *Justice System and Alternative Justice: An Analytical Approach to Social Sciences*. Bangkok: Chulalongkorn University Press.
- Maroning Salaeming et al. (2011) *Mediation of Family and Inheritance Disputes. according to Islam religious provisions in the Southern Border Provinces*, Policy and Strategy Section Office of the Permanent Secretary, Ministry of Justice.
- Nora A. H., Sa'odah A. & Umar A. O. (2013). *Alternative Dispute Resolution (ADR) In Islam*. 2nd edition, IUM Press.
- Orapin Suwannapura (2008). *Conflict and Crime Management by Ban Mae Yang San Community, Mae Chaem District, Chiang Mai Province*. Master thesis in Sustainable Geo-Social Development, Maejo University.
- Syed Khalid Rashid. (2008). Peculiarities & Religious Underlining of ADR in Islamic Law. keynote address in conference on Mediation in Asia Pacific: Constraints and Challenges, Australia.
- Umar A. O. (2015). *Shari'ah court-annexed dispute resolution of three commonwealth countries – a literature review*, *International Journal of Conflict Management*, 26(2), 214-238.
- Electronic Library Policy and Planning Division, Court of Justice, www.library.coj.go.th access information, December 21, 2020
- Peacemaker Religious Leaders, November 28, 2015. Accessed February 6, 2021. https://region1.prd.go.th/ewt_news.php?nid=9526&nid=956
- Phisit Ongcharoen. *The Role of Imams in Muslim Community Development: A Case Study of Phra Nakhon Si Ayutthaya Province*. <https://so04.tcithaijo.org/index.php/mgsj/article/download/177277/126293/79-88pp>.

Konflik di Republik Yaman Berdasarkan Perspektif Abdul Hadi Awang: Faktor-Faktor dan Kesannya Kepada Keadilan Sosial

Muhammad Afifi Abdul Hamid¹, Mohamad Zaidi Abdul Rahman² & Raja Hisyamudin Raja Sulong³

ABSTRACT

According to data published by the World Bank in 2021, there are approximately 30,490,639 million people living in the Republic of Yemen. Yemen has historically been plagued by war and internal upheaval, which has contributed to the geopolitical instability of the republic. The unrest that started 59 years ago has continued in Yemen until the current conflict. The unrest in this republic is brought on by a number of factors. These factors will be determined and examined based on the perspective of the Honorable (YB) Tan Sri Dato Seri Haji Abdul Hadi bin Awang, Member of Parliament for Marang, Terengganu. Abdul Hadi Awang once went to Yemen in 2010 with a delegation from the Islamic Party of Malaysia (PAS) in order to offer a resolution to the crisis in this nation. Data collection and data analysis are the two main methods that were used. In this study, documentation approaches were used to obtain any relevant data. The thematic analysis and content analysis was utilised to analyse the data. The study's conclusions, in light of other researchers' work and the data provided, show that the causes of violence in the Republic of Yemen, as seen from Abdul Hadi Awang's perspective, are substantial. The proxy conflict between Saudi Arabia and the Islamic Republic of Iran as well as the country's weak government are two factors that contribute to instability in the Republic of Yemen. From these two factors, there are two negative effects on social justice: poverty and unemployment.

Keywords: *Conflict, Republic of Yemen, Abdul Hadi Awang, Arab Spring, Saudi Arabia-Iran Rivalry*

ABSTRAK

Republik Yaman memiliki populasi penduduk sekitar 30,490,639 juta orang berdasarkan statistik yang dikeluarkan oleh Bank Dunia pada tahun 2021.102 Sehingga kini, Yaman merupakan negara yang sering dilanda konflik dan pergolakan dalaman sehingga menyebabkan ketidakstabilan geopolitik republik ini. Konflik yang berlaku di Yaman sehingga kini merupakan kesinambungan daripada pergolakan yang tercetus sejak 59 tahun dahulu. Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan pergolakan di republik ini. Faktor-faktor ini akan dikenalpasti dan dianalisis berdasarkan perspektif Yang Berhormat (YB) Tan Sri Dato Seri Haji Abdul Hadi bin Awang, ahli Parlimen Marang Terengganu. Abdul Hadi Awang beserta ahli delegasi daripada Parti Islam Se-Malaysia (PAS) pernah berkunjung ke Yaman pada tahun 2010 dalam kerangka untuk mengusulkan penyelesaian konflik di republik ini. Terdapat dua kaedah utama bagi kajian ini iaitu kaedah pengumpulan data dan analisis data. Bagi kaedah pengumpulan data, pengkaji menggunakan kaedah temubual dan kaedah dokumentasi bagi mendapatkan bahan, maklumat dan data yang berkaitan. Manakala bagi analisis data, pengkaji menggunakan kaedah analisis tematik dan analisis kandungan. Kesimpulannya, dapatan kajian mengesahkan faktor-faktor konflik di Republik Yaman berdasarkan perspektif Abdul Hadi Awang adalah signifikan dengan kajian-kajian yang dilakukan sarjana-sarjana lain dan berdasarkan data-data yang dikemukakan. Dua faktor yang menyebabkan ketidakstabilan di Republik Yaman iaitu perang proksi antara Arab Saudi dan Republik Iran serta kelemahan pentadbiran negara. Daripada dua faktor ini, terdapat dua kesan konflik terhadap keadilan sosial di Republik Yaman iaitu kemiskinan dan pengangguran.

102 The World Bank, <https://data.worldbank.org/country/YE>

Kata Kunci : Konflik, Republik Yaman, Abdul Hadi Awang, Arab Spring, Perseteruan Arab Saudi-Iran

Pengenalan

Republik Yaman ditubuhkan pada 1990 hasil gabungan dua wilayah kekuasaan antara Republik Arab Yaman (Yaman Utara) dan Republik Demokratik Rakyat Yaman (Yaman Selatan). Yaman merupakan salah satu dari negara-negara Timur Tengah yang sering dilanda konflik dan pergolakan dalaman sehingga menyebabkan ketidakstabilan republik ini. Kajian ini mengenalpasti dua faktor yang menyebabkan konflik di Yaman berdasarkan perspektif Dato Seri' Tuan Guru Abdul Hadi bin Awang. Kedua-dua faktor tersebut adalah perang proksi antara Arab Saudi dan Republik Iran serta kelemahan pentadbiran negara. Seterusnya kajian ini membincangkan kesan-kesan konflik terhadap keadilan sosial di Yaman merangkumi kemiskinan dan pengangguran.

Metodologi

Kajian ini mempraktikkan pendekatan kaedah kualitatif berdasarkan dua kaedah utama iaitu kaedah pengumpulan data dan kaedah analisis data. Bagi kaedah pengumpulan data, pengkaji menggunakan kaedah temubual dan kaedah dokumentasi bagi mendapatkan data-data primer dan sekunder berbentuk dokumen rasmi, buku, kertas kajian ilmiah dan lain-lain. Seterusnya pengkaji menggunakan kaedah analisis tematik dan analisis kandungan bagi menganalisis data-data yang diperolehi. Faktor-faktor yang dinyatakan (YB) Tan Sri Dato Seri Haji Abdul Hadi bin Awang ini turut dibandingkan pengkaji dengan data-data rasmi daripada sumber-sumber lain serta kajian-kajian oleh beberapa pengkaji.

Perbincangan

Latar Belakang Abdul Hadi Awang

Dato Seri' Tuan Guru Abdul Hadi bin Awang dilahirkan pada tanggal 20 Oktober 1947 di Kampung Rusila, daerah Marang, Terengganu, Malaysia. Beliau mendapat pendidikan awal di Rusila sebelum ke Sekolah Agama Marang. Abdul Hadi Awang kemudiannya berpindah ke Sekolah Agama Sultan Zainal Abidin, Kuala Terengganu sebelum melanjutkan pelajaran di peringkat ijazah sarjana muda di Universiti Islam Madinah, Arab Saudi pada tahun 1969-1973. Beliau kemudiannya meneruskan pembelajaran di peringkat sarjana dalam pengkhususan Politik Islam (Siasah Syar'iyah) di Universiti Al-Azhar, Mesir dan berjaya menamatkan pengajian pada tahun 1975.103 Bagi latar kerjaya, Abdul Hadi Awang menjadi wakil rakyat di DUN Rhu Rendang sejak tahun 1986 sehingga tahun 2018 mewakili Parti Islam Se-Malaysia (PAS). Selepas Pakatan Nasional mengambil alih pimpinan negara, Abdul Hadi Awang dilantik sebagai Duta Khas Perdana Menteri Malaysia ke Timur Tengah pada tahun 2020 sehingga kini. Di peringkat Parti Islam Se-Malaysia (PAS), Abdul Hadi Awang menjawat jawatan sebagai presiden dari tahun 2002 sehingga kini. Di peringkat antarabangsa, Abdul Hadi Awang merupakan mantan Naib Presiden Kesatuan Ulama Islam Sedunia di bawah pimpinan Almarhum Syeikh Yusuf al-Qaradhawi pada tahun 2014-2018. Beliau juga merupakan ahli Penyelaras Sekretariat Parti Islam Sedunia yang bertempat di Turki. Selain itu, beliau juga pernah memegang jawatan sebagai ahli Lembaga Pemegang Amanah Muassasah Al-Quds di Turki dan ahli Lembaga Al-Majma' al-'Alamī li al-Taqrīb baina al-Mazāhib al-Islāmiyyah di Iran sejak tahun 1980 sehingga kini.104

103 Abdul Hadi Awang, *Normalisasi Israel: Siapa Untung?* (Kuala Lumpur: Pustaka Permata Ummah Sdn. Bhd, 2020).

104 Bernama, Sinar Harian Online di pautan <<https://sinarharian.com.my/calon/2719/abdul-hadi-awang>> (diakses pada 9 Januari 2022).

Penglibatan Abdul Hadi Awang Sebagai Perunding di Republik Yaman

Abdul Hadi Awang pernah beberapa kali terlibat sebagai perunding dalam konflik geopolitik antarabangsa seperti di Bosnia, Afghanistan, Aceh dan khususnya di Republik Yaman pada tahun 2010.¹⁰⁵ Pada tahun 2010, Abdul Hadi Awang bersama-sama dengan delegasi daripada PAS telah ke Yaman dalam usaha menyelesaikan konflik yang berlaku di republik tersebut. Berdasarkan temubual yang dijalankan, Abdul Hadi Awang menyatakan bahawa beliau ke Yaman menemui Presiden Ali Abdullah Salleh, wakil-wakil kedutaan, wakil daripada Parti Al-Islah, wakil beberapa kabilah dan sebagainya. Delegasi yang diketuai Abdul Hadi Awang ini adalah bertujuan membawa aspirasi keamanan berdasarkan konsep kesatuan umat Islam dalam usaha mencari titik penyelesaian bagi konflik yang berlaku di Yaman.¹⁰⁶

Sorotan Konflik Republik Yaman

Republik Yaman ditubuhkan pada tanggal 22 Mei 1990. Selepas empat tahun ditubuhkan, berlakunya perang saudara pada tahun 1994 akibat daripada krisis dalaman antara pemimpin di utara dan selatan negara. Konflik yang berlaku ini merupakan kesinambungan daripada pergolakan yang tercetus sejak 59 tahun dahulu antara Republik Arab Yaman-RAY (Yaman Utara) dan Republik Demokratik Rakyat Yaman-RDRY (Yaman Selatan).¹⁰⁷ Pergolakan ini akibat daripada perasaan tidak puas hati pemimpin di selatan terhadap kepimpinan Ali Abdullah Salleh yang memegang tampuk kekuasaan negara.

Selain itu, Salleh juga menghadapi penentangan Al-Syabab melalui kumpulan bersenjata Houthi di bawah pimpinan Badreddin Hussein Al-Houthi di utara Yaman. Houthi mendakwa, penentangan yang dilakukannya terhadap kerajaan adalah kerana Salleh selaku presiden mengabaikan tanggungjawabnya dalam menjaga kebajikan penduduk di utara Yaman sehingga berlakunya Perang Saadah. Perang Sa'da antara kumpulan Houthi dan pihak keselamatan Republik Yaman meletus pada tahun 2004 sebelum dilakukan gencatan senjata pada tahun 2010.¹⁰⁸

Pada tahun 2010, Yaman kembali bergolak selepas republik ini turut dilanda Kebangkitan Arab atau *Arab Spring* yang bermula di Tunisia. Hampir di keseluruhan bandar-bandar Yaman dipenuhi penunjuk perasaan yang menuntut perubahan dalam tampuk pimpinan negara selain mendesak pengunduran Ali Abdullah Salleh selaku presiden. Himpunan aman ini disertai oleh sekitar 10,000 orang di hadapan universiti-universiti serta dataran-dataran yang terdapat di Yaman.¹⁰⁹ Penentangan yang pada mulanya bersifat aman bertukar menjadi tragedi berdarah apabila pihak keselamatan Yaman mula menggunakan kekerasan bagi menyuraikan penunjuk perasaan.

Peluang ini dimanfaatkan oleh kumpulan bersenjata Houthi dari utara, *Southern Transitional Council* (STC) dibawah Aidarus Al-Zubaidi dari selatan Yaman dan kumpulan *Al-Qaeda in the Arabian Peninsula* (AQAP) yang merupakan pecahan bagi penganas Al-Qaeda. Penentangan yang dilakukan kumpulan-kumpulan ini terhadap pihak keselamatan Yaman menyebabkan tercetusnya Perang Saudara 2015 dengan campurtangan tentera-tentera Arab Saudi pada bulan Mac 2015. Campurtangan ketenteraan yang dilakukan Arab Saudi sejak Mac 2015 memburukkan lagi konflik yang berlaku di Yaman sehingga kini.¹¹⁰

¹⁰⁵ Abdul Hadi Awang, *Normalisasi Israel: Siapa Untung?* (Kuala Lumpur: Pustaka Permata Ummah Sdn. Bhd, 2020).

¹⁰⁶ Abdul Hadi Awang. Temubual oleh pengkaji, Kediaman Rusila, Terengganu. 8 April 2022.

¹⁰⁷ Rujuk pautan <<https://www.ui.se/landguiden/lander-och-omraden/asien/yemen/religion/>> (10 Mac 2020).

¹⁰⁸ Muriel. A, et. all, "Mission Impossible: UN Mediation in Libya Syria and Yemen", *German Institute for International and Security Affairs*, pp. 1-64 (2018).

¹⁰⁹ Fattah, K., "Yemen: A Social Intifada in a Republic of Sheikhs", *Middle East Policy*, Vol. 18, bil. 3, pp. 79-85 (2011), (24 Februari 2020).

¹¹⁰ Lihat: International Crisis Group (ICG), "Popular Protest in North Africa and the Middle East:

Faktor-Faktor Konflik di Republik Yaman Berdasarkan Perspektif Abdul Hadi Awang

Konflik yang berlaku di Republik Yaman adalah disebabkan beberapa faktor yang menjadi pendorong kepada Perang Sa'da, kebangkitan Arab 2011 dan perang saudara 2015. Terdapat dua faktor konflik yang dinyatakan Abdul Hadi Awang iaitu perang proksi melibatkan perseteruan Arab Saudi-Iran dan kelemahan pentadbiran negara.

Perang Proksi: Persaingan Arab Saudi dan Republik Iran

Berdasarkan sorotan sejarah, Arab Saudi bersekutu dengan pemimpin Republik Arab Yaman (Yaman Utara) selepas perang saudara 1970 berjaya ditamatkan. Ali Abdullah Saleh, presiden Yaman Utara tahun 1978 kemudiannya diangkat menjadi presiden Republik Yaman yang ditubuhkan tahun 1990. Dalam penglibatannya di Yaman, Arab Saudi menjadi penyumbang tetap bagi pembangunan negara dan sumbangan-sumbangan ini menyebabkan negara tersebut memiliki pengaruh secara tidak langsung dalam pentadbiran negara.¹¹¹ Arab Saudi bahkan turut terlibat secara terbuka dalam politik dalaman Yaman melalui misi ketenteraan ketika Perang Sa'da 2004-2010¹¹² dan Perang Saudara 2015.¹¹³

Dalam kempen ketenterannya ketika Perang Sa'da dan Perang Saudara 2015, Arab Saudi membantu pasukan keselamatan Yaman selaku sekutu Ali Abdullah Saleh dan Abdul Rabbu Mansur Hadi bagi menentang pemberontakan yang dilakukan kumpulan Houthi beranutan Syiah. Menurut Sherine El Taraboulsi :

*“In March 2015, King Salman of Saudi Arabia ordered airstrikes on the Houthis and their allies in Yemen. The operation called ‘Decisive Storm’ was supported by a coalition of Sunni Muslim countries including the Gulf Cooperation Council (GCC) states (except Oman), Morocco, Sudan, Egypt, Jordan and Pakistan.”*¹¹⁴

Ketika Perang Saudara 2015, Arab Saudi mendakwa bantuan yang diberikan kepada pemerintah Yaman di bawah Abdul Rabbu Mansur Hadi adalah bagi menentang pemberontakan oleh kumpulan Houthi. Dakwa Arab Saudi lagi, kumpulan Houthi ditaja oleh Republik Iran yang bercita-cita untuk melebarkan pengaruhnya di dunia Arab. Dakwaan ini berasaskan fahaman Syiah yang dianuti kumpulan Houthi di utara Yaman sebagaimana anutan Syiah di Iran.¹¹⁵ Memetik kenyataan Abdul Hadi Awang:

“Ini sudah campur hantu ini (sudah tidak terkawal). Tetapi masa (itu) (orang-orang) Arab semangat (sehingga) berlaku (kebangkitan Arab). Dan Arab Saudi bantu (pemimpin) Yaman, Houthi berjaya menawan Sanaa. Oleh kerana Houthi ini Syiah Zaidiyyah, Iran (mula) masuk...”¹¹⁶

Menurut pengkaji, walaupun Arab Saudi cuba mengaitkan hubungan antara kumpulan Houthi dan Syiah Iran bagi menjustifikasikan serangan-serangan udara yang dilakukan negara tersebut di

Yemen Between Reform and Revolution”, Middle East North Africa Report, No. 102, 10 Mac 2011.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Barak A. Salmoni, *et. all*, “Regime and Periphery in North Yemen: The Huthi Phenomenon”, *National Defense Research Institute*. Bil. 46 (2010) <<https://www.rand.org/pubs/monographs/MG962.html>> (2 Mac 2020).

¹¹³ Bruce Riedel, “Houthi victories in Yemen make Saudi Arabia Nervous”, *Al-Monitor*, 15 Oktober 2014, <<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/10/houthi-yemen-victory-saudi-arabia-nightmare-iran.html>> (diakses pada 31 Ogos 2021).

¹¹⁴ Lihat Sherine Al Taraboulsi dan Camilla Cimatti, “Counter-terrorism, De-Risking and the Humanitarian Response in Yemen: a call for action”, *Humanitarian Policy Group (HPG)*, (2018).

¹¹⁵ Muriel A., *et. all*, “Mission Impossible: UN Mediation in Libya Syria and Yemen”, *German Institute for International and Security Affairs*, pp. 1-64 (2018).

¹¹⁶ Abdul Hadi Awang. Temubual oleh pengkaji, Kediaman Rusila, Terengganu. 8 April 2022.

Yaman, namun ianya masih bersifat spekulasi kerana belum dapat dibuktikan berdasarkan fakta-fakta dan penemuan khusus. Pengkaji juga tidak menolak dakwaan wujudnya perang proksi melibatkan persaingan Arab Saudi sekutu kerajaan Yaman dan Iran sekutu kumpulan Houthi sebagaimana yang dinyatakan Abdul Hadi Awang sebagai salah satu faktor konflik di Yaman.

Kelemahan Pentadbiran

Abdul Hadi Awang tidak menafikan bahawa kelemahan pentadbiran dalaman Yaman turut menyumbang kepada konflik yang berlaku di republik ini. Menurut Abdul Hadi Awang, punca kekacauan yang berlaku di Yaman khususnya melibatkan pemberontakan oleh kumpulan Houthi adalah disebabkan kelemahan pentadbiran negara. Kegagalan Saleh dan Hadi mentadbir negara menyebabkan paras kemiskinan di Yaman tidak berjaya diatasi. Faktor kemiskinan, kemunduran ekonomi dan penindasan yang dialami kebanyakan penduduk menyebabkan berlakunya siri pemberontakan oleh Houthi, STC dan sebagainya bagi menggulingkan kerajaan sedia ada. Memetik Abdul Hadi Awang:

“Kemudian apabila Houthi lawan dengan Ali Abdullah Saleh. Sebab mereka (Houthi) diguna oleh orang kerana kedudukan sangat miskin, bukan kerana mazhab. Jadi orang bagi duit apa semua, jadi berlakulah (perang). Penindasan menyebabkan mereka lawan (kerajaan Yaman)...”¹¹⁷

Kelemahan pentadbiran negara yang diterajui oleh Saleh dan Hadi menyebabkan berlakunya konflik di Yaman. Konflik dan pergolakan ini meninggalkan beberapa kesan terhadap keadilan sosial masyarakat Yaman.

Kesan-Kesan Konflik Terhadap Keadilan Sosial di Republik Yaman: Kemiskinan dan Pengangguran

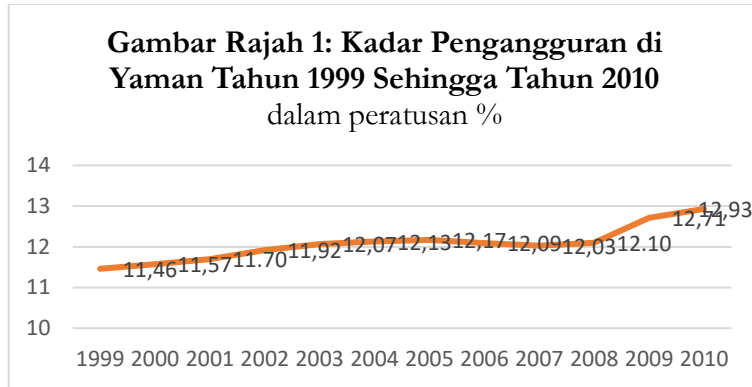
Pada tahun 2010, International Monetary Fund (IMF) mengeluarkan data bahawa sekitar 43 peratus populasi Yaman hanya memperoleh pendapatan sebanyak 2 USD sehari.¹¹⁸ Keadaan Yaman bertambah buruk apabila republik ini menghadapi krisis “*Triple F*” melibatkan makanan, minyak dan ekonomi pada tahun 2007-2009. Krisis ini memberi impak besar terhadap kehidupan rakyat Yaman yang mempunyai populasi sekitar 23000000 tahun 2010.¹¹⁹ Selain itu, dominasi golongan elit daripada kalangan keluarga Saleh sendiri dalam mengawal sebahagian besar ekonomi negara merangkumi sektor berkaitan import, pemprosesan dan pembekalan komoditi asas turut menyumbang kepada kelembapan ekonomi Yaman.¹²⁰ Sistem monopoli dan kroni yang diamalkan menyebabkan Yaman terdedah kepada krisis ekonomi berpanjangan sehingga kini. Krisis ekonomi dalaman yang berlaku selain krisis ekonomi antarabangsa meningkatkan kadar kemiskinan dan pengangguran dalam kalangan rakyat. Berikut merupakan gambar rajah 1. bagi kadar pengangguran di Yaman daripada tahun 1999 sehingga tahun 2020:

¹¹⁷ Abdul Hadi Awang. Temubual oleh pengkaji, Kediaman Rusila, Terengganu. 8 April 2022.

¹¹⁸ Peter Salisbury, “Yemen’s Economy: Oil, Imports and Elites”, *Chatham House Middle East and North Africa Programme Paper*, bil. 2, pp. 1-19 (2011), <<https://www.chathamhouse.org/mena.com>> (11 Ogos 2021).

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*



Sumber: Statista, “Yemen Unemployment Rate From 1999 to 2020”

Daripada rajah di atas, aliran peningkatan kadar pengangguran ditunjukkan dari tahun 1999 sehingga tahun 2005 sebelum ia sedikit menurun berbanding tahun sebelumnya sebanyak 0.08 peratus tahun 2006. Tahun 2007 juga mencatatkan penurunan sebanyak 0.06 peratus berbanding tahun sebelumnya dan peratusan ini kemudiannya kembali menunjukkan aliran menaik pada tahun 2008, 2009 dan 2010. Kenaikan tahun 2008 adalah sebanyak 0.07 peratus daripada tahun sebelumnya dan melonjak secara drastik sebanyak 0.61 peratus tahun 2009. Nilai purata tahunan bagi kadar peratusan pengangguran rakyat di Yaman dari tahun 1999 hingga 2010 adalah sebanyak 12.07 peratus akibat daripada kelembapan ekonomi yang berlaku di Yaman.

KESIMPULAN

Kajian ini mengesahkan bahawa perang proksi antara Arab Saudi-Iran dan kelemahan pentadbiran dalam Yaman sebagaimana yang dinyatakan Abdul Hadi Awang menjadi faktor kepada konflik yang berlaku di Republik Yaman. Kedua-dua faktor ini memberi impak yang besar terhadap keadilan sosial khususnya melibatkan soal kemiskinan dan pengangguran dalam kalangan masyarakat Yaman.

BIBLIOGRAFI

- Abdul Hadi Awang, *Normalisasi Israel: Siapa Untung?* (Kuala Lumpur: Pustaka Permata Ummah Sdn. Bhd, 2020).
- Abdul Hadi Awang. Temubual oleh pengkaji, Kediaman Rusila, Terengganu. 8 April 2022.
- Bernama, Sinar Harian Online di pautan <<https://sinarharian.com.my/calon/2719/abdul-hadi-awang>> (diakses pada 9 Januari 2022).
- Fattah, K., “Yemen: A Social Intifada in a Republic of Sheikhs”, *Middle East Policy*, Vol. 18, bil. 3, pp. 79-85 (2011), (24 Februari 2020).
- International Crisis Group (ICG), “Popular Protest in North Africa and the Middle East: Yemen Between Reform and Revolution”, Middle East North Africa Report, No. 102, 10 Mac 2011.
- Muriel, A., et. all, “Mission Impossible: UN Mediation in Libya Syria and Yemen”, *German Institute for International and Security Affairs*, pp. 1-64 (2018).
- Riedel, B., “Houthi victories in Yemen make Saudi Arabia Nervous”, *Al-Monitor*, 15 Oktober 2014, <[http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/10/houthi-yemen-victory-saudi-arabia-nightmare-iran.h tm.](http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/10/houthi-yemen-victory-saudi-arabia-nightmare-iran.html)> (diakses pada 31 Ogos 2021).
- Salisbury, P., “Yemen’s Economy: Oil, Imports and Elites”, *Chatham House Middle East and North Africa Programme Paper*, bil. 2, pp. 1-19 (2011), <<https://www.chathamhouse.org/mena.com>> (11 Ogos 2021).

Salmoni, B. A., *et. all*, “Regime and Periphery in North Yemen: The Huthi Phenomenon”, *National Defense Research Institute*. Bil. 46 (2010)
<<https://www.rand.org/pubs/monographs/MG962.html>> (2 Mac 2020).

Taraboulsi, S. A., dan Cimatti, C., “Counter-terrorism, De-Risking and the Humanitarian Response in Yemen: a call for action”, *Humanitarian Policy Group* (HPG), (2018).

Perjanjian Perkahwinan dan Perceraian Sebagai Pendekatan Menangani Krisis Perceraian Era Covid-19 Di Mahkamah Syariah: Satu Tinjauan Awal

Rahmah Safinaz Ngpar¹, Mohd Norhusairi Mat Hussin²

¹²University of Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia

¹17141968@siswa.um.edu.my

²husairi@um.edu.my

ABSTRAK

Konflik perbalahan seringkali menjadi punca terjadinya krisis perceraian antara suami isteri. Hal ini seakan menjadi fenomena yang biasa dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia. Pasca pandemik COVID-19, trend perceraian telah menunjukkan peningkatan yang ketara. Hal ini disebabkan oleh tekanan emosi yang dialami oleh suami isteri dalam menghadapi kemelut semasa pandemik melanda. Bagi melindungi hak antara suami isteri, idea pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian telah dijadikan sebagai pendekatan dalam mendepani krisis perceraian antara pasangan. Perjanjian yang dibuat adalah didokumentasikan dengan menyenaraikan terma-terma yang telah dipersetujui antara suami isteri serta dikuat kuasa sama ada dalam tempoh perkahwinan mahupun selepas berlakunya perceraian. Artikel ini akan meninjau konsep perjanjian perkahwinan dan perceraian menurut perbincangan syarak dan undang-undang. Artikel ini turut memperhalusi kedudukan perjanjian perkahwinan dan perceraian di Mahkamah Syariah berpandukan kepada peruntukan undang-undang yang berkaitan. Kajian ini menggunakan pendekatan berbentuk kualitatif dengan mengguna pakai kaedah analisis dokumen terhadap jurnal, buku serta statut undang-undang yang berkait dengan kesan COVID-19 terhadap krisis perceraian serta pendekatan perjanjian perkahwinan dan perceraian dalam menangani krisis tersebut. Dapatan kajian menunjukkan bahawa pengaplikasian perjanjian perkahwinan dan perceraian adalah merupakan pendekatan yang wajar diambil dalam mendepani kemungkinan timbulnya konflik melibatkan hak-hak antara pasangan suami isteri terutamanya ketika berlakunya krisis perceraian. Perjanjian ini dilihat mampu menambah baik aspek-aspek perundangan khususnya dalam skop pengendalian kes-kes melibatkan pembubaran perkahwinan di Mahkamah Syariah.

Kata kunci: Perjanjian Perkahwinan dan Perceraian, Krisis Perceraian, COVID-19, Mahkamah Syariah.

PENDAHULUAN

Pada dasarnya, pembinaan sesebuah institusi kekeluargaan di sisi Islam adalah bertujuan bagi melengkapkan fitrah dan naluri manusia yang memerlukan kepada pasangan berteraskan kepada nilai dan prinsip sakinah, mawaddah dan rahmah (Musthapar, Azahari & Ahmad 2020). Menerusi penelitian terhadap panduan syarak, maka didapati bahawa jaminan terhadap hak-hak berpasangan antara suami mahupun isteri telah sedia ada digariskan serta bertepatan prinsip dan matlamat perkahwinan di sisi Islam. Hal ini turut bermaksud bahawa Islam mengiktiraf hak-hak tersebut secara adil dan saksama tanpa mengkesampingkan peranan dan kedudukan golongan wanita berbanding lelaki. Meskipun syariat telah memberikan garis panduan sebelum mengikat sesebuah perkahwinan, namun tidak dapat dinafikan bahawa trend perceraian merupakan realiti yang lumrah berlaku dalam kalangan masyarakat. Realiti perceraian tersebut adalah dipengaruhi oleh beberapa faktor tertentu termasuklah di mana berlakunya pengabaian amanah dan tanggungjawab oleh pasangan suami isteri semasa dalam perkahwinan. Berikutan itu, setiap pasangan adalah sewajarnya memiliki kefahaman yang kukuh terhadap hak dan amanah masing-masing yang ditaklifkan seiring termeterainya ikatan

sebuah perkahwinan (Zain, Abdulmanap & Kusrin, 2020).

Melihat kepada trend perceraian dalam kalangan masyarakat beragama Islam di Malaysia, adalah didapati bahawa trend tersebut sehingga ke hari ini masih berada di tahap mengkususkan apatah lagi dalam situasi pandemik yang melanda di seluruh dunia. Keretakan perhubungan antara suami isteri semasa Covid-19 rata-ratanya adalah berpunca daripada masalah kewangan yang menghimpit apabila ramai dalam kalangan masyarakat terpaksa diberhentikan kerja serta kehilangan sumber pendapatan (Sinar Harian, 2020). Lanjutan daripada fenomena perceraian yang berlaku serta jaminan perlindungan hak-hak antara pasangan, maka masyarakat di peringkat global semakin terbuka terhadap pendekatan melalui perjanjian antara pasangan yang dilakukan pada sebelum dan semasa dalam tempoh perkahwinan mahupun selepas berlakunya perceraian (Yunus, Rusli & Abidin, 2020).

Dalam konteks pentadbiran di Mahkamah Syariah, praktis kepada perjanjian perkahwinan dan perceraian adalah memainkan peranan sebagai kaedah alternatif terhadap isu kelewatan kes pembubaran perkahwinan di mahkamah di samping menjamin hak-hak antara pasangan. Selain itu, persetujuan yang diperolehi antara pihak-pihak semasa membuat perjanjian terutamanya mengenai terma-terma hak selepas perceraian turut didapati mampu menjimatkan masa dan kos pihak-pihak berikutan terdapatnya pengendorsan terma-terma perjanjian sebagai perintah yang berkuatkuasa selepas berlakunya pembubaran perkahwinan. Walau bagaimanapun, amalan perjanjian perkahwinan dan perceraian di negara ini khususnya dalam kalangan masyarakat Islam masih belum banyak diperkatakan. Hal yang demikian berlaku disebabkan oleh kekaburan konsep serta lakuna dalam perundangan mengenai isu perjanjian perkahwinan dan perceraian menerusi undang-undang yang terpakai. Bahkan, perluasan amalan perjanjian sebegini juga sering tersekat oleh stigma masyarakat yang berpandangan bahawa perjanjian perkahwinan dan perceraian adalah bertentangan dengan adat dan budaya masyarakat timur (Kumar, 2018). Oleh itu, penelitian lanjut terhadap konsep perjanjian perkahwinan dan perceraian menurut perspektif syarak mahupun undang-undang adalah amat signifikan bagi mengenal pasti pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian yang bersesuaian untuk diaplikasikan secara meluas di mahkamah syariah terutamanya sebagai pendekatan yang dapat diambil sejajar dengan krisis perceraian di era pandemik covid-19.

METODOLOGI

Kajian ini adalah menggunakan pendekatan kualitatif yang menumpukan kepada metode kajian perpustakaan bagi memperoleh maklumat dan mengumpul data kajian. Melalui kaedah ini, data-data yang diperolehi adalah berbandukan kepada sumber sekunder termasuklah buku, jurnal kertas kerja, tesis serta statut perundangan. Penganalisan data kajian pula telah dilakukan dengan menggunakan pendekatan metode analisis dokumen bagi mendapatkan rumusan terhadap konsep perjanjian perkahwinan dan perceraian menurut syarak serta kedudukannya berdasarkan kepada peruntukan undang-undang yang berkaitan. Metode yang digunakan ini juga adalah bersesuaian dengan objektif kajian serta menjadi antara elemen terpenting dalam meneliti pendekatan yang bersesuaian semasa mendepani krisis perceraian era covid-19 menerusi pengaplikasian perjanjian perkahwinan dan perceraian di Mahkamah Syariah.

LATAR BELAKANG DAN KONSEP PERJANJIAN PERKAHWINAN DAN PERCERAIAN

Berdasarkan sejarahnya, pengamalan perjanjian perkahwinan dan perceraian adalah dipelopori oleh negara barat pada sekitar abad ke-19 serta dipraktikkan dalam bentuk perjanjian pranikah ataupun diistilahkan sebagai "*prenuptial agreement*" (Kumar, 2018). Rentetan masyarakat di barat pada ketika itu beranggapan bahawa wanita adalah sebagai sebahagian daripada suaminya setelah berkahwin serta tidak kompeten untuk menguruskan hartanya sendiri, maka disebabkan itu idea perjanjian pranikah mula berkembang berikutan bertujuan bagi melindungi harta isteri yang dibawa ke dalam perkahwinan. Wanita di barat ketika itu yang berkahwin tidak akan lagi berhak terhadap pemilikan dan pengurusan hartanya serta pemilikan harta tersebut akan menjadi milik bersama

suaminya (Shah, 2002). Pada dasarnya, amalan perjanjian tersebut adalah lebih bertumpu kepada perlindungan terhadap urusan kehartaan. Namun kemudian, fungsi pengamalannya sebagaimana menurut konteks semasa telah diperluaskan sebagai jaminan terhadap apa-apa hak pasangan yang berkait urusan perkahwinan.

Dorongan terhadap pengamalan "*prenuptial agreement*" di barat ini juga adalah rentetan daripada terdapatnya suatu pandangan umum mengenai status dan posisi wanita yang dianggap tidak cekap dalam menguruskan segala urusan harta mereka. Ia kemudiannya memberikan kesan sehinggalah selepas berlakunya perkahwinan di mana wanita di barat ketika itu terpaksa bergantung kepada pihak suami untuk menguruskan segala harta mereka serta boleh kehilangan segala hak terhadap hartanya selepas berkahwin (Yunus, Rusli & Abidin, 2020). Oleh yang demikian, sebagai jaminan terhadap hak yang dimiliki atau diwarisi oleh seorang wanita daripada dipindahkan kepada suaminya setelah berkahwin, maka masyarakat di barat khususnya di Amerika Syarikat mula mempraktikkan perjanjian pranikah ini secara meluas sehinggalah amalan tersebut kemudiannya digubal ke dalam bentuk perundangan di beberapa negara tertentu (Pallathadka, 2020). Menerusi praktis semasa, perjanjian ini turut berevolusi ke dalam perundangan serta semakin banyak negara-negara mula mengiktiraf perjanjian perkahwinan tersebut dalam undang-undang bagi memastikan pelaksanaan perjanjian yang lebih teratur (Ghosh, A., & Kar, 2019). Sementara itu dalam mendepani situasi di mana insiden pembubaran perkahwinan yang kian meruncing dalam kalangan masyarakat, maka pertimbangan untuk melakukan perjanjian pranikah mula mendapat perhatian dengan tujuan bagi memasukkan terma-terma yang boleh menjamin kepentingan pihak-pihak.

Seterusnya, dari segi penjelasan terhadap konsep perjanjian, Kamus Dewan mendefinisikan perkataan "Janji" sebagai memberi makna pernyataan kesediaan untuk berbuat atau memberi sesuatu serta didefinisikan juga sebagai syarat, ketentuan dan juga tuntutan (Yaakub & Buang, 2017). Manakala perkataan "Perjanjian" pula diistilahkan sebagai persetujuan yang dibuat antara dua pihak atau lebih dan juga memberi maksud sebagai permuafakatan (Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005). Dalam kerangka yang lebih meluas, perjanjian umumnya adalah perbuatan yang mempunyai akibat hukum untuk mengikat orang yang telah membuat perjanjian, bahkan turut didefinisikan sebagai satu bentuk penyenaian terma-terma bagi mendapatkan sebarang hak dan kewajiban (Febriansyah et. al, 2021). Dari segi bahasa arab, perkataan janji atau kontrak disebut sebagai "*'aqd*" yang bererti menyimpul dua benda yang berasingan menjadi satu. Manakala Mohd. Ali (1999) menjelaskan "*'aqd*" dari segi istilahnya adalah bermaksud "Kontrak ialah ikatan atau hubungan di antara tawaran dan penerimaan dengan cara yang disyaratkan yang akan menimbulkan kesannya dari segi undang-undang ke atas perkara yang dikontrakkan itu".

Bagi menjelaskan pendefinisian perjanjian perkahwinan dan perceraian, secara umumnya perjanjian ini adalah dikenali sebagai perjanjian pranikah "*prenuptial agreement*" dengan mengambil kira faktor sejarahnya lalu dikembangkan sebagai budaya dan pengamalan masyarakat (Fauza & Afandi, 2020). Walau bagaimanapun, pengamalan perjanjian perkahwinan dan perceraian dalam konteks semasa memperlihatkan bahawa pengamalannya tidak hanya terhad kepada perjanjian sebelum pernikahan, bahkan apa-apa perjanjian yang dibuat setelah pernikahan ataupun yang disebut sebagai "*postnuptial agreement*" atau "*postmarital agreements*" juga secara praktisnya adalah diterima sebagai salah satu bentuk perjanjian perkahwinan dan perceraian (Mosberg & Kindregan, 2018; Ravdin, 2018).

Selanjutnya, pemakaian istilah "*prenuptial agreement*" digunapakai secara khusus sebagai memberi tafsiran kepada perjanjian perkahwinan secara umum. Justeru, definisi perjanjian pranikah atau "*prenuptial agreement*" ini adalah bermaksud perjanjian yang dibuat sebelum perkahwinan berlansung serta mengikat kedua-dua bakal pasangan yang akan berkahwin (Assidik & Gassing, 2019). Perjanjian pranikah ini adalah dianggap berkuatkuaasa dari masa perkahwinan itu berlaku serta tujuan utamanya adalah digunakan sebagai medium untuk menentukan pembahagian harta suami isteri sekiranya berlaku perceraian ataupun kematian salah seorang pasangan. Bagi pelaksanaan dalam konteks semasa, perjanjian ini juga membolehkan pihak-pihak untuk memuatkan pelbagai isu-

isu kehartaan mahupun sebarang perkara lain yang melibatkan kepentingan pihak-pihak. Manakala pendefinisian bagi “*postnuptial agreement*” pula secara praktikalnya adalah tidak jauh berbeza dengan perjanjian pranikah, berikutan memiliki tujuan dan manfaat serupa yang antara lain adalah bagi menentukan hak setiap pasangan sekiranya berlaku kematian atau perceraian (Ravdin, 2018). Namun demikian, perbezaan yang ada hanyalah dari sudut bilakah perjanjian tersebut dibuat. Dalam hal ini, perjanjian tersebut adalah dibuat setelah pihak-pihak memasuki alam perkahwinan termasuklah dalam situasi di mana perjanjian dibuat oleh pihak-pihak semasa berlakunya krisis perceraian.

Rujukan yang dibuat terhadap perbincangan fiqh klasik menunjukkan bahawa perjanjian perkahwinan dan perceraian adalah memiliki persamaan dengan konsep persyaratan dalam perkahwinan atau lebih dikenali dengan hukum taklik sebagaimana dibincangkan oleh para cendekiawan Islam (Kurniawan, 2020). Hal ini adalah kerana taklik berkait rapat dengan hukum melakukan perjanjian serta mestilah dipenuhi setelah taklik tersebut dilafazkan oleh suami. Namun demikian, terdapat juga pandangan yang membezakan konsep taklik dengan perjanjian perkahwinan dan perceraian yang umum berikutan perjanjian tersebut memberi ruang kepada pernyataan kehendak antara kedua-dua pihak suami isteri dalam perjanjian (Kurniawan, 2020). Sedangkan dalam perjanjian taklik pula adalah dilaksanakan menerusi kehendak sepihak di mana lafaz taklik adalah diucapkan oleh suami sahaja setelah akad nikah berlansung (Sitiris, Jubri, Zakaria & Na'im Mokhtar, 2021). Berdasarkan hal ini, dapat disimpulkan secara umumnya bahawa konsep perjanjian perkahwinan yang diamalkan dalam kalangan masyarakat Islam pada masa kini adalah terbahagi kepada dua, iaitu yang pertama adalah perjanjian taklik, manakala yang kedua adalah apa-apa perjanjian lain yang didapati tidak bercanggah dengan hukum Islam.

PERJANJIAN PERKAHWINAN DAN PERCERAIAN MENURUT UNDANG-UNDANG KELUARGA ISLAM

Keberadaan institusi kehakiman Islam yang sistematik dalam mengurus dan mentadbir urusan kekeluargaan Islam adalah amat penting bagi memelihara masalah masyarakat serta menjamin keadilan (Majid & Azahari, 1989). Di Malaysia, berikutan sistem perundangan di negara ini adalah berasaskan kepada prinsip dualisme melalui pembahagian kuasa perundangan antara persekutuan dan juga negeri, maka peruntukan mengenai hal ehwal kekeluargaan orang Islam di Mahkamah Syariah adalah tertakluk kepada bidang kuasa negeri. Secara amnya, terdapat beberapa skop yang terkandung dalam Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia yang berteraskan kepada perbincangan fiqh munakahat melibatkan urusan pertunangan, perkahwinan, perceraian serta termasuklah juga mengenai perjanjian perkahwinan dan perceraian. Seiring perkembangan zaman, stigma ketimuran yang menolak amalan perjanjian perkahwinan dan perceraian telah semakin terbuka serta masyarakat telah dapat menerima keperluan kepada perjanjian sebagai langkah perlindungan sebelum berlakunya perkara yang tidak diingini antara pihak-pihak terutamanya ketika berlakunya krisis perceraian. Kesedaran masyarakat terhadap keperluan perjanjian perkahwinan dan perceraian telah mendorong kepada pengimplementasian rangka kerja perundangan yang khusus di beberapa negara yang bukan sahaja tertumpu di barat, malah termasuklah negara-negara di benua asia dan afrika (Obinna, 2021). Sehubungan itu, peranan undang-undang keluarga di setiap negara adalah penting khususnya dalam mengatur dan mentadbir urusan berkaitan kekeluargaan termasuklah mengenai peruntukan berkaitan perjanjian perkahwinan dan perceraian yang dibuat sama ada berbentuk perjanjian pranikah (*prenuptial agreement*) mahupun perjanjian selepas perkahwinan (*postnuptial agreement*).

Menerusi sorotan terhadap konsep perjanjian perkahwinan dan perceraian dalam undang-undang keluarga Islam, secara asasnya rujukan mengenai perjanjian ini adalah dikaitkan dengan peruntukan berkenaan taklik talak berikutan kedua-duanya memiliki asas yang sama iaitu berkonsepkan perjanjian (Sumanto, 2020). Namun demikian, secara praktisnya konsep perjanjian perkahwinan dan perceraian di Mahkamah Syariah ini adalah menggunakan skop yang lebih meluas melibatkan beberapa bentuk perjanjian lain selain daripada taklik talak seperti perjanjian persetujuan

bersama serta perjanjian melalui majlis sulh (Hassim et. al, 2019). Menerusi kes *Nur Agnes Binti Abdullah @ Chooi Pue Yeng lwn Ahmad Bin Kamaruddin* (Kes Rayuan Mal No.:10000-026-0121-2018), di mana kes ini merupakan rayuan terhadap penghakiman ubah perjanjian hadhanah serta terdapat prinsip yang diguna pakai oleh mahkamah berkaitan perjanjian yang boleh dijadikan rujukan. Mahkamah di dalam kes ini berpendapat bahawa pelaksanaan kepada mana-mana Perintah Persetujuan adalah tidak boleh diubah berikutan berasaskan kaedah fiqh yang bermaksud “*Orang-orang terikat dengan perjanjian di antara mereka*”. Selanjutnya, bagi mana-mana perintah yang hendak diubah yang mana sebelumnya diasaskan kepada persetujuan, maka pertimbangan perlu dibuat terlebih dahulu terhadap beberapa isu seperti salah pernyataan atau kesilapan fakta atau berlaku perubahan matan tentang hal keadaan oleh pihak-pihak tersebut sebelum ianya boleh dibenarkan oleh mahkamah.

Berdasarkan kepada peruntukan Undang-Undang Keluarga Islam sedia ada, adalah didapati bahawa wujudnya kekaburan terhadap konsep perjanjian perkahwinan dan perceraian berikutan tiada sebarang tafsiran secara khusus mengenai perjanjian tersebut melainkan hanya dapat dirujuk melalui tafsiran berkenaan taklik. Peruntukan seksyen 2 AUUKIWP 1984, telah memberikan tafsiran terhadap taklik sebagaimana berikut :

“ta' liq” ertinya lafaz perjanjian yang dibuat oleh suami selepas akad nikah mengikut Hukum Syara' dan peruntukan Akta ini;”

Jika diteliti terhadap tafsiran tersebut, konsep taklik seperti yang dinyatakan dalam peruntukan ini adalah bersifat terhad serta lebih terfokus ke arah pengamalan lafaz taklik rasmi oleh pihak suami seiring berlakunya perkahwinan. Bentuk perjanjian bersandarkan kepada taklik adalah sama sekali tidak memerlukan kepada persetujuan di pihak isteri bahkan syarat-syarat yang diperjanjikan menerusi lafaz taklik di pihak suami tersebut akan kekal mengikat pihak suami dan isteri sehinggalah terjadinya pelanggaran terhadap syarat yang dilafazkan tersebut (Mat Amin, Hussin & Abdullah, 2022). Berikutan terdapat perbezaan yang ketara terhadap konsep perjanjian taklik serta konsep perjanjian perkahwinan dan perceraian, maka pendekatan sewajarnya diambil dengan mewujudkan peruntukan yang jelas terhadap tafsiran perjanjian perkahwinan dan perceraian bagi memastikan pelaksanaan perjanjian yang dibuat adalah memenuhi keperluan syarak dan undang-undang.

Menerusi aspek bidang kuasa mahkamah, berikutan ketiadaan peruntukan khusus berkenaan perjanjian perkahwinan dan perceraian dalam undang-undang keluarga Islam di Malaysia, maka rujukan terhadap punca kuasa umum dilakukan dengan meneliti peruntukan dalam Perlembagaan Persekutuan serta Undang-Undang Pentadbiran Islam. Menerusi bidang kuasa Mahkamah Syariah yang diberikan oleh Perlembagaan Persekutuan sebagai sumber perundangan tertinggi di negara ini, kedudukan perjanjian perkahwinan dan perceraian secara umum dapat dirujuk kepada Jadual Kesembilan, senarai II, senarai negeri serta perkara 121(1A) yang secara eksplisitnya menjelaskan bahawa Mahkamah Syariah adalah memiliki bidang kuasa tersendiri serta tidak tertakluk kepada bidang kuasa mahkamah sivil. Selanjutnya, Undang-Undang Pentadbiran Islam turut memperuntukkan secara umum mengenai bidang kuasa mal di Mahkamah Syariah yang memperuntukkan mengenai perkahwinan dan perceraian sebagaimana dinyatakan dalam Seksyen 46 dan 47 Akta Pentadbiran Undang-Undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1993 [Akta 505]. Seksyen 46 APUUIWWP 1993 menjelaskan mengenai bidang kuasa Mahkamah Tinggi Syariah sebagaimana berikut :

“Seksyen 46. Bidang kuasa Mahkamah Tinggi Syariah.

(2) Mahkamah Tinggi Syariah hendaklah—

(b) dalam bidang kuasa malnya, mendengar dan memutuskan semua tindakan dan prosiding dalam mana semua pihak adalah orang Islam dan yang

berhubungan dengan—

(i) pertunangan, perkahwinan, ruju', perceraian, pembubaran perkahwinan (fasakh), nusyuz, atau pemisahan kehakiman (faraq) atau apa-apa perkara yang berkaitan dengan perhubungan di antara suami isteri;

Selain itu, punca kuasa mengenai perjanjian perkahwinan dan perceraian ini juga boleh dirujuk berpandukan beberapa Arahan Amalan berkaitan yang dikeluarkan oleh Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia (JKSM). Pada dasarnya, terdapat beberapa arahan amalan yang dapat dirujuk seperti Arahan Amalan No.11 Tahun 2005, yang menyatakan mengenai bidang kuasa mahkamah rendah syariah untuk merekodkan sulh dan perjanjian persetujuan bersama. Arahan Amalan No.15 Tahun 2005 pula telah dijadikan garis panduan mengenai pengguguran hak isteri yang belum disabitkan melalui talak. Manakala Arahan Amalan No.2 Tahun 2012 pula adalah digunakan sebagai asas kepada pelaksanaan secara meluas terhadap perjanjian yang telah dipersetujui antara pihak suami dan isteri melalui Peguam Syarie adalah diiktiraf mahkamah serta tidak memerlukan kepada proses sulh.

Justeru itu, meskipun peruntukan undang-undang mengenai taklik ini telah ada bahkan penetapan taklik secara rasmi telah dipakai secara meluas sebagai antara pendekatan menangani keadaan krisis perceraian antara pasangan, namun peruntukan taklik tersebut dapat dikatakan masih lagi tidak menyentuh secara mendalam mengenai horizon pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian. Hal ini demikian kerana wujudnya perbezaan terhadap skop, definisi serta implikasi bagi bentuk-bentuk perjanjian perkahwinan dan perceraian dengan peruntukan sedia ada mengenai taklik talak.

PENDEKATAN PERJANJIAN PERKAHWINAN DAN PERCERAIAN BAGI MENANGANI KRISIS PERCERAIAN

Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) di musim pandemik Covid-19 telah memberi kesan kepada terwujudnya beberapa norma baharu seperti penjarakan sosial, aktiviti fizikal yang terhad, pelaksanaan bekerja dari rumah yang disertai dengan ketakutan terhadap wabak yang melanda (Mutang et.al, 2022). Mutang (2022) menjelaskan bahawa situasi yang membawa kepada stres dan trauma terutamanya di musim pandemik adalah dirumuskan terjadi disebabkan oleh beberapa faktor termasuklah pengasingan sosial, kesempitan kewangan, trauma penularan virus COVID-19 serta berlakunya kematian, sistem penjagaan kesihatan yang berada dalam situasi yang tenat, peningkatan kes harian baharu yang melebihi kapasiti maksimum hospital serta sensasi media massa yang diakses oleh masyarakat. Sebagai impak kepada pandemik ini, bukan sahaja isu kesihatan fizikal yang telah diberikan perhatian, malah aspek kesihatan mental turut diberikan perhatian berikutan ianya dapat memberi kesan kepada kesejahteraan sosial masyarakat (Mutang et.al, 2022).

Tekanan dan isu kesihatan mental yang berlaku dalam institusi kekeluargaan mampu mengundang kepada konflik yang berpanjangan sehingga membawa kepada krisis perceraian. Menurut kajian yang dilakukan oleh Shadiya (2021), masyarakat memiliki tahap kesedaran bahawa wabak pandemik Covid-19 yang melanda telah mencetuskan lebih banyak insiden dan konflik seperti isu keganasan rumahtangga yang berlaku antara pasangan disebabkan oleh tekanan. Kadir (2021) menjelaskan bahawa kebanyakan isi rumah di negara ini adalah kekal berada dalam keadaan hutang yang besar serta pada akhirnya hanya mampu menjalani kualiti hidup yang rendah. Dalam pada itu, bagi menghubungkan antara faktor kestabilan kewangan dengan konflik kekeluargaan, adalah diperhatikan bahawa kebanyakan isi rumah yang memiliki ketidakstabilan kewangan akan cenderung untuk terlibat dalam krisis dan konflik kekeluargaan. Ini seterusnya membawa kepada keretakan perkahwinan serta menyumbang kepada kadar perceraian di Malaysia (Kadir, 2021). Berdasarkan statistik yang dibentangkan oleh Perdana Menteri, Datuk Seri Ismail Sabri Yaakob dalam sesi parlimen pada september 2021, sejumlah hampir 78,000 kes perceraian direkodkan di seluruh negara semenjak wabak pandemik Covid-19 melanda (The Star, 2021). Jumlah tersebut adalah merangkumi 10,346 kes perceraian dalam kalangan masyarakat bukan Islam, manakala sebanyak 66,440 kes pula

adalah melibatkan perceraian dalam kalangan masyarakat Islam. Manakala laporan Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia (JKSM) pada tahun 2021 mengenai kes perceraian dalam kalangan masyarakat Islam pula menunjukkan bahawa dua negeri yang mencatatkan kes perceraian tertinggi adalah melibatkan negeri-negeri maju iaitu negeri Selangor dan negeri Johor. Berdasarkan rekod tersebut, negeri Selangor mencatatkan jumlah kes perceraian paling tinggi dengan jumlah kes sebanyak 8,811 kes, disusuli 5,058 kes direkodkan di negeri Johor (Berita Harian Online, 2022).

Disebabkan konflik yang berlaku antara suami isteri, maka perceraian boleh dilihat sebagai jalan keluar bagi konflik rumahtangga tersebut. Sehubungan itu, sekiranya pihak isteri ditimpa kemudaratan dalam tempoh perkahwinan, maka seorang isteri adalah dibenarkan untuk meminta perceraian (Ahmad et. al, 2021). Dalam konteks ini, bentuk-bentuk kemudaratan boleh berlaku berdasarkan beberapa keadaan seperti ketidakupayaan suami untuk memenuhi hak dan kewajipan terhadap isteri, seperti isu nafkah zahir mahupun batin serta sekiranya berlaku penderaan berbentuk mental mahupun fizikal (Ahmad et. al, 2021). Namun demikian, sekiranya pihak-pihak ingin memfailkan perceraian di Mahkamah Syariah, adalah dimaklumi bahawa perjalanan kes yang difailkan kebiasaannya akan memakan masa dan kos pihak-pihak. Apatah lagi dengan berlakunya penularan wabak COVID-19, maka sudah pasti ianya telah memberi kesan kepada proses perceraian yang difailkan berikutan penutupan di hampir semua sektor ekonomi dan perkhidmatan khususnya penutupan operasi di Mahkamah Syariah disebabkan oleh Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) di seluruh negara (Na'im Mokhtar, 2020).

Dengan melihat kepada nisbah perceraian yang membimbangkan terutamanya dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia, maka kesedaran setiap pasangan untuk memperjuangkan hak antara suami isteri semakin banyak disebarluaskan serta mendorong kepada kesedaran terhadap pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian. Perihal pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian ini tidak disangkal lagi memainkan peranan yang signifikan dalam mengukuhkan lagi perhubungan kekeluargaan disebabkan rasa tanggungjawab terhadap amanah dalam berumahtangga. Meskipun timbul suatu persepsi bahawa pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian adalah hanya bersangkut-paut terhadap isu kehartaan berikutan sejarah pengamalan perjanjian ini hanya memfokuskan terhadap isu kehartaan sahaja, namun seiring perkembangan masa, ruang lingkup perjanjian tersebut nyata memiliki peranan yang jauh lebih besar daripada itu. Pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian adalah tidak terbatas kepada aspek kehartaan sahaja, bahkan meliputi segenap terma-terma mengenai hak yang rencam yang mungkin berbeza antara satu pihak dengan pihak yang lain (Febriansyah et. al, 2021). Aspek terma-terma atau syarat untuk dijadikan intipati dalam perjanjian perkahwinan adalah terbuka selagi mana syarat yang diletakkan tersebut adalah tidak bercanggah dengan syarak, undang-undang mahupun aspek tatatatusila masyarakat.

Sungguhpun wujud segelintir pihak yang berpandangan, perjanjian yang dibuat antara pasangan berkemungkinan bakal merosakkan perhubungan berikutan didasari rasa ragu dan tidak percaya kepada pasangan, namun jika diteliti secara mendalam, realiti sebaliknya boleh terjadi. Malah budaya dan gaya fikir masyarakat semakin terbuka menjadikan pengaplikasian perjanjian perkahwinan dan perceraian dianggap antara wadah terbaik dalam mendepani kemungkinan timbulnya konflik perhubungan antara pasangan suami isteri (Subekti et. al, 2020). Tambahan lagi, realiti semasa terhadap pelbagai isu yang melingkari institusi keluarga juga turut mendorong pasangan untuk melakukan perjanjian sebagai jaminan terhadap masa depan setelah berkahwin, tidak terkecuali dalam aspek kerjaya dan urusan keperibadian mereka. Bahkan, setiap pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian memiliki kemaslahatan terutamanya dalam urusan melibatkan kehartaan setelah berlakunya perceraian jika dilihat dalam konteks lebih luas (Rajamanickam et. al, 2019). Menerusi perjanjian ini, pihak-pihak misalnya berpeluang untuk dilindungi daripada hutang pasangannya, dijamin dalam hak berkaitan nafkah diri dan nafkah anak serta diberikan penekanan terhadap tanggungjawab ibu bapa dalam isu penjagaan.

Lebih menarik lagi, pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian ini memiliki manfaat yang rencam terutamanya daripada sudut perundangan, sekiranya pihak-pihak membuat perjanjian

melalui prosedur yang sah dan tanpa sebarang unsur penipuan. Misalnya dalam situasi di mana pihak-pihak sedang dalam proses untuk bercerai, peranan perjanjian perkahwinan dan perceraian ini dapat membantu meminimumkan urusan litigasi yang kebiasaannya memakan masa yang panjang untuk selesai serta dapat membantu pihak-pihak mencapai penyelesaian secara baik (Febriansyah et. al, 2021). Penyelesaian yang dilakukan menerusi persepakatan dalam terma-terma perjanjian seperti ini turut berperanan melindungi pihak-pihak terutamanya isteri yang terdedah kepada sebarang bentuk penderaan mental mahupun fizikal dalam perkahwinan untuk mengembalikan semula sebarang haknya sebagai isteri. Seterusnya, perjanjian yang dibuat ini memberikan kebebasan kepada pihak-pihak untuk memasukkan sebarang terma yang dirasakan bersesuaian untuk diajukan sebagai terma yang dipersetujui bersama (Assidik & Gassing, 2019). Kaedah ini sudah pasti membolehkan keputusan yang dicapai adalah lebih selaras dengan kehendak pihak-pihak berbanding keputusan eksklusif mahkamah yang sememangnya akan mengikat pihak-pihak meskipun tidak dipersetujui secara sukarela. Lanjut daripada itu komitmen yang perlu dilalui apabila seseorang individu itu berkahwin sudah tentu akan sedikit sebanyak memberikan implikasi terhadap aspek emosi dan ekonomi antara pasangan. Maka atas kesedaran inilah, perhatian sewajarnya harus diberikan oleh pasangan berkahwin melalui rundingan yang jelas dengan menggariskan kewajipan pasangan dalam tempoh perkahwinan mahupun dalam tempoh selepas berlakunya pembubaran perkahwinan.

Manakala daripada aspek penambahbaikan sistem tadbir urus Mahkamah Syariah, adalah didapati bahawa pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian merupakan suatu kaedah yang praktikal serta mampu menawarkan penyelesaian dalam menangani isu pentadbiran kekeluargaan Islam di Mahkamah Syariah. Sementelahan pula, menurut Na'im Mokhtar (2020), keadaan penutupan operasi di Mahkamah Syariah jika dilihat dari sudut positif telah membantu mahkamah di seluruh negeri bagi menambah baik sistem tadbir urus serta mempercepatkan pembaharuan dalam aspek prosedur seperti menggunakan platform dalam talian bagi membicarakan kes. Maka dengan itu, bentuk-bentuk transformasi yang pelbagai ke arah penambahbaikan mutu kecekapan pentadbiran di Mahkamah Syariah adalah amat signifikan bagi memenuhi keperluan masalah masyarakat. Lebih-lebih lagi dalam isu mengenai kelewatan penyelesaian kes seringkali diperkatakan sebagai suatu bentuk kelemahan Mahkamah Syariah dalam mengangkat keadilan serta kepentingan pihak-pihak (Mat Amin, Hussin & Abdullah, 2022). Oleh yang demikian, pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian didapati berpotensi menjimatkan masa dan kos pihak-pihak serta cenderung memberikan kepuasan kepada pihak-pihak atas terma-terma yang telah dipersetujui bersama lalu diendorskan sebagai perintah yang mengikat pihak-pihak serta melindungi hak pihak-pihak sebagaimana dinyatakan dalam perjanjian.

KESIMPULAN

Impak terhadap situasi pandemik COVID-19 bukan sahaja memberi kesan terhadap isu kesihatan, bahkan juga memberikan pengaruh yang besar terhadap aspek sosial dan kekeluargaan. Krisis perceraian semasa berlakunya pandemik adalah timbul disebabkan oleh beberapa faktor seperti permasalahan ekonomi, isu keganasan rumah tangga serta aspek ketidakserasian dalam berkomunikasi antara pasangan (Tristante, 2020). Bagi mendepani krisis perceraian yang semakin menjadi trend pada masa kini, adalah didapati bahawa amalan perjanjian perkahwinan dan perceraian merupakan antara pendekatan yang wajar dilaksanakan. Tinjauan terhadap pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian menunjukkan bahawa amalan perjanjian ini telah lama wujud dalam masyarakat sebagai suatu bentuk tindakan preventif dan perlindungan hak dan kepentingan pasangan bagi mendepani konflik termasuklah dalam keadaan berlakunya krisis perceraian (Ani, Budiarta & Widiati, 2021).

Sorotan terhadap perspektif perundangan di Mahkamah Syariah pula mendapati bahawa meskipun peruntukan sedia ada tidak menyatakan mengenai kedudukan perjanjian perkahwinan dan perceraian secara jelas, namun secara praktiknya mahkamah mengiktiraf perjanjian yang dibuat oleh suami isteri atas persetujuan kedua-dua belah pihak (Mat Amin, 2022). Dalam hal ini, pelaksanaan

perjanjian perkahwinan dan perceraian dilihat sebagai pendekatan menangani krisis perceraian serta alternatif terhadap kaedah pembubaran perkahwinan sedia ada sebagaimana diperuntukkan dalam Undang-Undang Keluarga Islam. Malah, pelaksanaan perjanjian tersebut juga dipercayai berpotensi untuk memberikan nafas baru terhadap isu kelewatan pengendalian kes di mahkamah terutamanya melibatkan pembubaran perkahwinan yang lazimnya akan mengambil masa lama untuk diselesaikan berikutan tertakluk kepada prosedur dan tatacara tertentu yang mesti dipatuhi. Sehubungan itu, inisiatif pelaksanaan perjanjian perkahwinan dan perceraian merupakan suatu mekanisme penting dalam menambah baik sistem tadbir urus Mahkamah Syariah yang berpaksikan kepada keadilan serta memenuhi masalah masyarakat.

PENGHARGAAN

Kajian ini telah menerima pembiayaan daripada Kementerian Pengajian Tinggi (KPT) di bawah Skim Geran Penyelidikan Fundamental (FRGS) kod penyelidikan : FP015-2020. Setinggi penghargaan juga ditujukan kepada pihak Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya menerusi Insentif Persidangan Pasca-Siswazah (IPP) yang turut memberikan sokongan dalam menjalankan kajian ini.

RUJUKAN

- Ahmad, N., Yusoff, R. M., Abd Rokis, R., Yusoff, W. M. W., Ghazali, N. M., & Rahim, A. A. (2021). The Application of Reconciliation in Muslim Divorce Cases Caused by the Domestic Violence: An Analysis Between Islamic and Malaysian Law. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 11(10), 263-273. <http://dx.doi.org/10.6007/IJARBS/v11-i10/10764>
- Ani, N. K., Budiarta, I. N. P., & Widiati, I. A. P. (2021). Perjanjian Perkawinan Sebagai Perlindungan Hukum Terhadap Harta Bersama Akibat Perceraian. *Jurnal Analogi Hukum*, 3(1), 17-21.
- Assidik, A., & Gassing, A. Q. (2019). Tinjauan Hukum Islam dan Hukum Positif Terhadap Prenuptial Agreement atau Perjanjian Pra Nikah. *Qadauna: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Hukum Keluarga Islam*, 1(1), 1-16.
- Baharum, M.A. (1999). Undang-Undang Kontrak Perbandingan Islam & Inggeris. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Baqutayan, S. M. S., Hassan, M. A. A., Hashim, A., Mohd Zaini, S.R. & Mohd Salleh, S. (2021). Does Domestic Violence in Malaysia is Increasing During The Pandemic? Factors and Policy-Related. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 11(8), 579–592. <http://dx.doi.org/10.6007/IJARBS/v11-i8/10747>
- Carvalho, M., Rahim, R., Tan, T., & Zainal, F. (2021, 15 September). Almost 78,000 Couples Divorced Since Start Of Pandemic Last Year. *The Star*. [https://thestar.com.my/news/nation/2021/09/15/almost-78000-couples-divorced-since-start-of-pandemic-last-year#:~:text=KUALA%20LUMPUR%3A%20Almost%2078%2C000%20divorces,Ismail%20Sabri%20Yaakob%20\(pic\)](https://thestar.com.my/news/nation/2021/09/15/almost-78000-couples-divorced-since-start-of-pandemic-last-year#:~:text=KUALA%20LUMPUR%3A%20Almost%2078%2C000%20divorces,Ismail%20Sabri%20Yaakob%20(pic))
- Fauza, N., & Afandi, M. (2020). Perjanjian Perkawinan Dalam Menjamin Hak-Hak Perempuan. *Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law*, 2(1), 1-17.
- Febriansyah, F. I., Indiantoro, A., & Izziyana, W. V. (2021). The Urgency of the Prenuptial Agreement as an Early Marriage Agreement. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 581, 149-155.
- Ghosh, A., & Kar, P. (2019). Pre-Nuptial Agreements In India: An Analysis Of Law And Society. *NUJS Law Review*, 12(2), 1-60.
- Ismail, M.H. (2020, 29 Disember). Kes perceraian di Malaysia rekodkan peningkatan luar biasa. *Sinar Harian*.

<https://www.sinarharian.com.my/article/116749/berita/nasional/kes-perceraian-di-malaysia-rekodkan-peningkatan-luar-biasa>

- Kadir, N. A. (2021). Evaluating The Rising Trends of Divorces Within Malaysian Community. *Quantum Journal of Social Sciences and Humanities*, 2(6), 1-13.
- Kumar, V. (2018). Quest For Prenuptial Agreement In Institution Of Marriage. *Journal of the Indian Law Institute*, 60(4), 406-426.
- Kurniawan, P. (2020). Perjanjian Perkawinan; Asas Keseimbangan dalam Perkawinan. *Jurnal El-Qanuniy*, 6, 125-37.
- Majid, M. A., & Hudin, M. S. Z. S. (2017). Trend Dan Faktor Perceraian Rumah Tangga di Negeri Selangor dari Tahun 2011 Hingga 2015. *Al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues*, 2(2), 40-53.
- Mat Amin, R. (2022, 21 September). Terdesak dicerai, ramai wanita gugurkan hak. *Utusan Malaysia*. <https://www.utusan.com.my/rencana/2022/09/terdesak-dicerai-ramai-wanita-gugurkan-hak/>
- Mat Amin, R., Hussin, M. N. M., & Abdullah, R. (2022). *Pembubaran Perkahwinan, Nusyuz dan Idah di Mahkamah Syariah*. University of Malaya Press.
- Mosberg, M. A., & Kindregan, P. (2018). Ten Practice Tips for Postnuptial Agreements. *Family Law Quarterly*, 52(2), 277-301.
- Musthapar, N. F., Azahari, R. H., & Ahmad, B. (2020). SakĪnah, Mawaddah dan Raĥmah dalam Perhubungan Suami Isteri: Analisis Literatur. *Jurnal Syariah*, 28(1), 81-104.
- Mutang, J. A., Chua, B. S., Hon, K. Y., Siau, C. S., Wider, W., & Ismail, R. (2022). Stressors, Psychological States, and Relationship Quality Among East Malaysian Adults with Partners Amid The COVID-19 Lockdown. *International journal of environmental research and public health*, 19(18), 11258. <https://doi.org/10.3390/ijerph191811258>
- Na'im Mokhtar, M. (2020). Reformation of Syariah Judiciary Institution During COVID-19 Pandemic. *INSLA E-Proceedings*, 3(1), 18-22.
- Obinna, O. (2021). Validity of Pre-Nuptial Agreement In Nigeria and The Public Policy Test. *International Journal of Comparative Law and Legal Philosophy*, 3(1), 175-180.
- Pallathadka, H. A. (2020). A Paper On The Suitability Of Prenuptial Agreements In India. *European Journal of Molecular & Clinical Medicine*, 7(8), 5908-5913.
- Rajamanickam, R., Kung, K. B., Shariff, A. A. M., Said, M. H. M., & Dahlan, N. K. (2019). Prenuptial agreement: Legal position in Malaysia. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 8(4), 97-106.
- Ravdin, L. J. (2018). Postmarital Agreements: Validity and Enforceability. *Family Law Quarterly*, 52(2), 245-276.
- Rodzi, T.H.A. (2022, 23 Mac). Selangor, Johor Catat Kes Cerai Paling Tinggi. *Berita Harian Online*. <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2022/03/937674/selangor-johor-catat-kes-cerai-paling-tinggi>
- Shah, N. N. N. B. (2002). Perkahwinan dan perceraian di bawah undang-undang Islam. International Law Book Services.
- Sitiris, M., Jubri, M. M., Zakaria, M. S., & Na'im Mokhtar, M. (2021). Talak Taklik Menurut Fiqah: Analisis Pelaksanaannya dalam Undang-Undang Keluarga Islam serta Arahan Amalan Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia. *Kanun: Jurnal Undang-undang Malaysia*, 33(1), 97-130.
- Subekti, S., Tedjosaputro, L., & Mashari, M. (2020). Legal Protection Concept: Separate Maintenance For The Third Party In Prenuptial Agreement. *International Journal of Civil Engineering and Technology*, 11(1), 233-241.
- Sumanto, D. (2020). *Legalitas Perjanjian Perkawinan Pranikah Di Indonesia dan Malaysia dalam Perspektif Maqāṣid Al-Syari'ah* [Tesis kedoktoran, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif

- Kasim Riau, Indonesia]. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau Repository. <http://repository.uin-suska.ac.id/27473/>
- Tristanto, A. (2020). Perceraian di Masa Pandemi Covid-19 dalam Perspektif Ilmu Sosial. *Sosio Informa*, 6(3), 292-304.
- Yaakub, F., & Buang, A. H. (2017). Kedudukan Janji Dalam Undang-Undang Islam dan Akta Kontrak 1950. *Journal of Shariah Law Research*, 2(1), 1-20.
- Yunus, H., Rusli, R., & Abidin, A. (2020). The Concept of A Marriage Agreement in The Compilation of Islamic Law. *International Journal of Contemporary Islamic Law and Society*, 2(2), 33-45.
- Zain, M. N. M., Abdulmanap, N. & Kusrin, Z. M. (2020). Hak Wanita Mengadakan Syarat semasa Pembentukan Perkahwinan. *Kanun: Jurnal Undang-Undang Malaysia*, 26(1), 70-87.

The Influence of Income and Islamic Religiosity on The Payment of Zakat on Professional Income Among Muslim Staff at Prince of Songkla University, Thailand

Tawat Noipom¹, Mahmood Hayeemad², Aris Hassama³, Abbas Lubduang⁴

^{1,2,3}Prince of Songkla University, Thailand

⁴Independent Researcher

¹tawat.n@psu.ac.th, ²Mahmood.h@psu.ac.th, ³Aris.h@psu.ac.th, ⁴abbaslabduang@hotmail.com

ABSTRACT

Purpose of the study: This study examines whether Islamic religiosity and levels of income have an impact on Zakat payment behaviors among Muslim staff at Prince of Songkla University in Pattani, southern Thailand. Methodology: Data were collected using questionnaire on 120 staff, both academic and supporting. Descriptive statistics i.e., frequency, percentage, mean, and standard deviation were employed for the analysis. F-test and Pearson Correlation were also used to test the differences and association between variables. Main Findings: The results show that a considerable number of staff at the university paid Zakat on professional income. There is no significant difference between the income levels and income Zakat payment among the staff. However, Islamic religiosity has a positive relationship with income Zakat payment among the staff. Applications of this study: The results of this study shared some lights on the possibility of incorporating Zakat on income as an integral part of Zakat portfolio in Thailand and perhaps improving the wellbeing of Muslim poor in Thailand. Novelty/Originality of this study: This is an original study on income Zakat in Thailand that expands the knowledge on Zakat collection in a non-Muslim country. The findings of this study are vital for the success of the Zakat management system in a country where an effective the system is yet to be established.

Keywords : Islamic religiosity, professional income, Zakat on income, university staff Thailand.

INTRODUCTION

Zakat or almsgiving is an obligatory donation, and one of the five pillars of Islam. Individual Muslim is required to donate a proportion of his wealth each year for charitable purposes. It is an act to purify one's earnings and more importantly, a form of worship. Zakat has been practiced since the time of the Prophet Muhammad (Peace be upon him) until now, and it is important that Caliph Abu Bakr declared a war against some Arab tribes who refused to pay Zakat after the death of the Prophet. In the past few decades, Zakat management system in Muslim countries, such as Malaysia, Indonesia, and some Arab countries, has been effective and forms one of preferred tools for striving towards Sustainable Development Goals (SDGs). One fact that has made the Zakat management system in these countries successful is an application of professional or income Zakat.

Income Zakat is Zakat collected from earnings in form of salaries, wages, capital gains and dividends, gifts, etc. and not earned income which Zakat is earlier paid on them (Ammani et al., 2014). However, Muslim scholars have diverse opinions on this type of Zakat. Some of the scholars view Zakat on income as compulsory, while others have the opposite opinion. Imam Abu Hanifah, Imam Malik and Imam Shafi'e, for example, provided that the Prophet Muhammad (Peace be upon him) had never mentioned that Muslims had to pay income Zakat and he had not described how to pay it. This view is accepted in many countries around the world, including Thailand. Albeit many contemporary Muslim scholars, among others Sheik Yusuf Al-Qaradawi, are of the opinion that income Zakat is obligatory (*Wajib*) on individual Muslims.

On April 30, 1984, a meeting of contemporary Muslim scholars was held in Kuwait to discuss about income Zakat. It was unanimously resolved that Zakat must be paid on salary when the minimum amount (*Nisab*) is reached. However, there are different opinions on how to determine *Nisab*. Collection income Zakat has been practiced in many Muslim countries, i.e., Malaysia, Indonesia, and some Arab countries, and as argued by many authors, it essentially keeps the Zakat system of these countries up and running. Nevertheless, there is no clear ruling from any responsible individual Muslim scholars and Islamic organizations in Thailand. No survey to ascertain income Zakat payment awareness and behaviours of Muslims in the country. In addition, an initial inquiry in Muslim communities in Pattani province, it was found that income Zakat has been paid by few individual Muslims. A study was designed to examine the awareness and behaviours on the payment of income Zakat among Muslim staff at Prince of Songkla University, Pattani Campus where Faculty of Islamic Sciences which is the first higher educational institution on Islamic education in the country is located. It is expected that a considerable number of staff should have some ideas and pay income Zakat. In this article, we shall present a section of the results of hypothesis testing on 2 hypotheses i.e., the influence of level of professional income and religiosity on income Zakat behaviours of staff, both academic and supporting, of the university. They represent, to certain extent, the income Zakat payable group in the country.

LITERATURE REVIEW

Zakat in Arabic means increase, growth, purification, blessing, cleanliness, and betterment. In Islamic jurisprudence, Zakat refers the determined share of wealth prescribed by Allah to be distributed among deserving categories accordingly rules and conditions established by Islam. Whereas Islam considers the amount of wealth to be paid as Zakat increases the remainder of what is paid and is the cleansing of greed of the payer (Al Qardawi, 1993). In general, Zakat is divided into two types: *Zakat al-Fitr* and *Zakat al-Mal*. *Zakat al-Fitr* refers the payment to which every Muslim must pay during Ramadan until the morning of *Eid al-Fitr* every year the latter is Zakat on wealth, including personal assets such as gold, silver, cash, savings, and business; agricultural produces; livestock including camels, cattle, goats and sheep; minerals and assets that are excavated under the ground; goods or assets held for sales such as real estate and inventory; and salary and income.

Each type of Zakat has different conditions and requirements. *Zakat al-Fitr*, for example, is paid once a year, obligatory for all Muslims, children and adults and it is to be paid before *Eid al-Fitr* prayer. The amount of *Zakat al-Fitr* is the same for every Muslim regardless of their income. The minimum amount of *Zakat al-Fitr* is four double handfuls of staple food, grain, or dried fruit for each person. In Thailand, *Zakat al-Fitr* is paid by rice or money which is usually determined by each provincial Islamic councils, and it is based on the price of rice at each province. As for *Zakat al-Mal*, each type of wealth has different computations and requirements. In general, it must be paid based on time and amount of wealth. In other words, it is compulsory when a Muslim holds that wealth, at a minimum threshold or *Nisab*, for a complete year. In general, the rate of 2.5% of wealth is to be paid as Zakat.

In addition, both types of Zakat are to be paid to 8 types of eligible group, comprising a poor person who has no property, or insufficient income; the needy who earns only half of his living expenses; the person responsible for collecting Zakat; the person who has a tendency to accept Islam or those who have recently converted to Islam; a slave who wants to be free; a person who has debts; a person who is in the way of Allah or public affairs; wayfarer or a person who travels long distance without provisions. In terms of practice, many legal rulings (*fatwas*) have been issued on different aspects of Zakat receivers in various countries. On the person responsible to collect Zakat, for instance, *Imam*, *Khatib*, *Bilal*, and those expressly appointed by the Central Islamic Council of Thailand, are eligible to collect Zakat. This is to ensure that Zakat collection and distribution can be effectively accomplished.

One of the emerging issues in Zakat is the payment of Zakat on income. This includes Zakat on salary and self-employment, corresponding to the Quran, Surah al-Baqara, Verse 267: "...O you believers, pay zakat from the good that you have earned...", and from the Prophet Muhammad (Peace be upon him) said: "Whoever receives the benefits of the property and does not obliged to pay Zakat until a full year of the possession by the owner is complete" (Narrated by Tirmidhi, 573). In short, whether it is a salary from a company or a government official and income from self-employment; it is considered income that must be calculated to pay Zakat (Al-Qardawi, 1991). Moreover, bonus and accumulated money, i.e., bonus from a company, and money received from retirement after deducting debt, are income and *Zakatable*.

Several studies have focused on factors influencing Muslims to pay Zakat on income. Wahid et al. (2007) stated that 5 factors positively influenced Zakat payments were age, marital status, education level, income level, and payments through the payroll deduction mechanism. Jaffar et al. (2011) found a significant relationship between the income levels and non-participation of Muslim community in paying Zakat on income. Muslims who had low-income levels were reluctant to pay income Zakat. Bakar & Rashid (2010) studied the motivation of income Zakat payment in Malaysia and found that 3 motivation factors, i.e. social factors, economic factors, and religious factors, were significant. In addition, the social factors influenced Muslims' motivation to pay Zakat the most. These factors were 'One's obligation towards Muslim *Ummah*', and 'Part of one's wealth for the poor and needy'. Religious factor was also significant in this study. Wahid et al. (2005) found that religiousness significantly influenced Zakat payers as well as recipients. Md Idris et al (2012) created a tool to measure religious variables and found that they played an important role in income Zakat payment. Othman & Fisol, (2017) argued that Islamic religiosity was significantly influence the intention to pay income Zakat based on the evidence in Malaysia.

Noor et al. (2004) found 6 factors influenced behaviour of payers on income Zakat, including gender, number of dependents, education level, knowledge of Zakat, knowledge of Islam, and the degree of gratitude (*Iman*). The last 3 items were religiosity factors. Idris et al.(2003) found that perceptions of the quality of Zakat services, knowledge of Zakat on income and religion, knowledge of law accounting of Zakat, recognizing the principle of calculating Zakat, perceived fairness and attitude were the motivation factors on income Zakat payment. The religious component was found to have a negative relationship to the behaviour. The positive influence of Islamic religiosity on income Zakat payment was also found in Kamil (2002), Zainol (2008) and Ram Al Jaffri (2010).

In Thailand, few studies have been conducted on Zakat. Most have focused on awareness of Zakat, operations of Zakat collection and distribution, issues in Zakat management, and Zakat institutions. Thus far, there has been no study done on income Zakat. The findings of some studies are discussed here. Tuktanyong (2006), for example, examined Zakat management practices of the provincial Islamic council of Narathiwat province and highlighted that staff, who were responsible for the collection and distribution Zakat at the council, were lack of knowledge on various aspects of effective Zakat management. Their Zakat practices had been very much based on their religious knowledge and tradition. The volumes of Zakat collected and distributed were therefore limited. Chema et al. (2002) investigated Zakat management of Islamic cooperatives in southern Thailand and discovered that Zakat had been paid unsystematically, distributing small amount of Zakat to a large number of people without engaging Zakat receivers in any income generating activities that could eradicate poverty. They suggested that the cooperatives should distribute their Zakat to various groups, especially the poor who engage in livelihood project so they could avoid poverty trap.

Wongmadthong (2005) revealed the most of Muslims in Singha Nakorn District, Songkhla, Thailand, preferred to paid Zakat to different receivers at their free will. Lack of knowledge on Zakat, and controversy on the appointment of people responsible for collecting Zakat (*Amil*) of the provincial Islamic council were reported as the key issues. The people were not so sure whether this could be done. If not, they Zakat payment would be invalid. Keudo (2003) assessed Zakat management of Islamic cooperatives in Narathiwat Province and indicated that there were different

Zakat calculation practices among Islamic cooperatives, and this affected the amount of Zakat payment. Some Islamic cooperatives did not pay Zakat at all, while, in reality, they could have pay it. Noipom et al. (2016) investigated Zakat management by mosques in Satun and Phatthalung in southern Thailand and found that the collected and distributed mostly *Zakat al-Fitr*. It was done once a year. As for *Zakat al-Mal*, few people performed this obligation and if they did, they would pay it directly to the receivers. Lack of knowledge on Zakat, understaffing, and bad economic condition were cited as the key issues of Zakat management in these provinces.

METHODOLOGY

Quantitative research was employed in this study. A survey-based questionnaire was conducted on Muslim staff at Prince of Songkla University, Pattani Campus. The population of this was 484 Muslim staff who were categorised as academic staff (lecturers) and supporting staff (administrative). Based on Taro Yamane (1973), at a confident level of 90%, a tolerance level of 10%, the sample size was determined at 83 staff. To ensure adequate number of completed questionnaires, 120 questionnaires were sent out and returned. This article is based on a part of the questionnaire, only reporting on demographic profile, income Zakat payment behaviours, and religiosity items in which a 5-point Linkert scale was used. Reliability and validity tests were performed on these items and the results were acceptable. Data were analysed using a statistical package. Descriptive analysis statistic of frequency, percentage, mean, standard deviation, ANOVA, and correlation analysis were employed in this study. The F-test statistic derived from ANOVA and Pearson product moment correlation coefficient attracted from correlations analysis were used to test the hypotheses. The results of the analysis are discussed in the following section.

FINDINGS

This section presents the findings in this study. First, descriptive analysis on demographic information of the respondents, income Zakat payment behaviours, annual income levels, Islamic religiosity items, and amount of income Zakat paid are presented. Next, the results of hypothesis testing on the difference between the income levels and income Zakat payment, and the relationship between Islamic religiosity and income Zakat payment are discussed.

Descriptive Analysis Demographic

As illustrated in Table 1, out of 120 samples from Muslim staff at Prince of Songkla University, Pattani Campus, 92 persons were males (77.0%) and 28 females (23.0%), respectively. Supporting staff accounted for 58.0%, while academic staff represented 42.0% of the staff. Most of them were '31-40 years old' (53.0%), followed by '41-50 years old' (29.0%), 'Above 50 years old' (10.0%), and 'Under or equal 30 years old' (8.0%), correspondingly. As for marital status, they stated as married (72.0%), single (23.0%), and divorced (5.0%), respectively. Thirty nine percent of them obtained a bachelor's degree, while 26.0% had a doctoral degree. Master's degree accounted for 24.0%, and 'Under or equal diploma' (11.0%), respectively. As for Islamic education, most of them had *Sanawiyah* certificate (34.0%), followed by *Mutawassitah* (22.0%), 'Above *Sanawiyah*' (17.0%), *Ibtida'iyah* (13.0%) and 'Under or equal *Tadika*' (14.0%), respectively.

Table 1: Demographic Information (n=120)

<i>Variables</i>	<i>Persons</i>	<i>Percent</i>
Gender		
Male	92	77.0
Female	28	23.0
Staff Types		

<i>Variables</i>	<i>Persons</i>	<i>Percent</i>
Academic	50	42.0
Supporting	70	58.0
Age		
≤ 30 Years old	10	8.0
31 - 40 Years old	63	53.0
41 - 50 Years old	35	29.0
> 50 Years old	12	10.0
Marital Status		
Single	28	23.0
Married	86	72.0
Divorce	6	5.0
Education		
Under or Equal Diploma	13	11.0
Bachelor's Degree	47	39.0
Master's Degree	29	24.0
Doctoral Degree	31	26.0
Islamic Education		
Under or Equal <i>Tadika</i>	17	14.0
<i>Ibtida'iyah</i>	16	13.0
<i>Mutawassitah</i>	26	22.0
<i>Sanawiyah</i>	41	34.0
Above <i>Sanawiyah</i>	20	17.0

Annual Income

As illustrated in Table 2, a majority of the respondents earned an average annual income between '120,001- 300,000 Baht', (50.0%), followed by '300,001 – 500,000', representing 21.0%, '> 500,001', (20.0%), and '≤120,000 baht, (9.0%)', respectively.

Table 2: Average Annual Income of the Respondents (n=120)

	Person	Percent
Average income		
≤ 120,000 Baht	11	9.0
120,001- 300,000 Baht	60	50.0
300,001 – 500,000 Baht	25	21.0
> 500,001 Baht	24	20.0
Total	120	100.0

Islamic Religiosity

Table 3 shows that most of the respondents rated these items at the highest score ($\bar{x} = 4.46$, **S. D. = 0.751**). The analysis of individual item shows that the highest rating gone to statement, 'I pay zakat fitrah and zakat property' ($\bar{x} = 4.50$, **S. D. = 0.810**), followed by 'I regularly read books about Islam' ($\bar{x} = 4.48$, **S. D. = 0.695**), and 'I intend to do Hajj when I am capable' ($\bar{x} = 4.48$, **S. D. = 0.758**), and 'I read the Quran regularly' ($\bar{x} = 4.47$, **S. D. = 0.727**). Next, 'I fasted in the Ramadan' ($\bar{x} = 4.46$, **S. D. = 0.757**), 'I often listen to religious lectures' ($\bar{x} = 4.41$, **S. D. = 0.773**), and finally 'I pray 5 times strictly' $\bar{x} = 4.40$, **S. D. = 0.810**).

Table 3: Islamic Religiosity items (n=120)

Questions	\bar{x}	S.D.	Level of Opinion
1. I pray 5 times strictly.	4.40	0.810	Highest
2. I fasted in the Ramadan.	4.46	0.757	Highest
3. I intend to perform Hajj when I am capable.	4.48	0.758	Highest
4. I pay zakat fitrah and zakat wealth.	4.50	0.738	Highest
5. I often listen to lectures on religion.	4.41	0.773	Highest
6. I read books about Islam regularly.	4.48	0.695	Highest
7. I read the Quran regularly.	4.47	0.727	Highest
Overall Opinion	4.46	0.751	Highest

Amount of Income Zakat Payment

Table 4 shows the amount of Zakat paid by the respondents on a yearly basis. Most of them, (40.0%), paid between 2,501-5,000 Baht, followed those paid 2,500 Baht or lower (30.0%). 20.0% and 30.0% of them paid between 10,001–20,000 Baht and 5,001–10,000 Baht, respectively.

Table 4: Amount of Income Zakat Paid Annually

Variables	Persons	Percent
Total	120	100.0
Amount of Income Zakat Income Payment		
< 2,500 Baht	36	30.0
2,501-5,000 Baht	48	40.0
5,001-10,000 Baht	24	20.0
10,001-20,000 Baht	12	10.0
Total	120	100.0

Hypothesis Testing

Hypothesis No 1: Income levels affect the amount of income Zakat paid.

The first hypothesis is the assumption that income levels affect the amount of income Zakat paid. This can be written in a statistical hypothesis as follows:

H₀: There is no significant difference between the income levels and income Zakat payment among Muslim staff at Prince of Songkla University, Pattani, Thailand.

H₁: There is significant difference between the income levels and income income Zakat payment among Muslim staff at Prince of Songkla University, Pattani, Thailand.

Hypothesis testing was performed using F-test statistic at 95% confidence level. Based on the test result, the null hypothesis (H_0) will be accepted only if the Sig. value is less than 0.05, meaning that there is difference in income Zakat payment of Muslim staff in Muang District, Pattani Province Shown as shown in Table 5.

Table 5: F-test Results of Income Zakat Payment and Level of Income

Income Zakat Payment	source of variance	ss	df	MS	F	Sig.
Income level	Between groups	25.788	13	1.984	1.011	0.441
	Within group	474.677	242	1.961		
	Total	500.465	255			

From Table 5, the results of F-test statistics show a Sig. value of 0.441, which is greater than 0.05. thus, there is not enough evidence to reject the null hypothesis meaning that, although, Muslim staff had different annual income levels; there is no statistically significant difference on the amount income Zakat paid, at the 0.05 level.

Hypothesis No 2: Religiosity is associated with the amount of income Zakat payment by Muslim personnel at Prince of Songkla University

The second hypothesis is the assumption that religiosity is associated with the amount of income Zakat payment by Muslim staff at Prince of Songkla University. This can be written in a statistical hypothesis as follows:

H_0 : There is no significant relationship between the religiosity levels and income Zakat payment of Muslim staff at Prince of Songkla University.

H_1 : There is a significant relationship between the religiosity levels and income Zakat payment of Muslim staff at Prince of Songkla University.

The statistics used in the analysis is Pearson product moment correlation coefficient at 95% level of confidence. Therefore, the null hypothesis (H_0) is rejected, and the alternative hypothesis (H_1) is accepted only if the Sig value is less than 0.05.

Table 6: Pearson product moment results

Factors affect income Zakat payment	r	Sig	Level of correlation
Religiously	.245	.000	low

From Table 6, the Sig. value is .000, which is less than 0.01. Therefore, there is enough evidence to reject the null hypothesis (H_0) and accept the alternative hypothesis (H_1). Religiosity is statistically associated with income Zakat payment of Muslim personnel at Prince of Songkla University at significance level of 0.01. A correlation coefficient (r) of .245 indicates a positive low level of correlation, meaning that an increase in levels of religiosity of the personnel will slightly increase the amount of income Zakat payment.

DISCUSSION/ANALYSIS

This study aims to explain the influence of income and Islamic religiosity on income Zakat

payment among Muslim staff at Prince of Songkla University, Pattani, Thailand. The results in this study show that annual income, used as a proxy for income level, does not affect income Zakat payment among the staff. Islamic religiosity levels, however, are associated with income Zakat payment. These findings may have some implications on income Zakat payment behaviours of middle-class Muslims, in particular, and of a non-Muslim country, in general. The following paragraphs shall further explain the analysis of these findings.

On the first hypothesis, 'there is no difference between the income levels and income Zakat payment of staff at Prince of Songkla University, Pattani, Thailand', the result shows that there is a difference between the income levels and income Zakat payment of the staff. This finding contradicts with the findings in Wahid et al. (2005) and Jaffar et al. (2011) who found that income levels are related to income Zakat payment and the relationship is a positive one. The possible reason for a contradicting result is the fact that the respondents of this research are highly educated people whose salaries are at the same range, having over 90.0% of the respondents earn more than 129,000 Baht a year. Another reason is a relatively high level of Islamic knowledge among the staff. A great number of them are teaching and working at the Faculty of Islamic Sciences, the first Islamic studies faculty in Thailand. In fact, they have participated in Islamic knowledge sharing session as part of their human resource development activities. They are expected to practice Islamic principles, including paying income Zakat.

The result of the second hypothesis, 'there is no significant relationship between the religiosity levels and income Zakat payment of Muslim staff at Prince of Songkla University', indicates that the alternative is accepted, meaning that there is a significant relationship between the religiosity levels and income Zakat payment of the Muslim staff, and the relationship is positive. This finding confirms most findings in other studies. Among others, Bakar and Rashid (2010), Wahid et al. (2005), Md Idris et al. (2012), Othman and Fisol (2017), Kamil (2002), Zainol (2008) and (Ram Al Jaffri, 2010). In the case of the Muslim staff at Prince of Songkla University, they are not only Islamically knowledgeable, but also in the environment where Islamic principles and practices have been encouraged and reminded through talks, Friday sermons, and social events. They might be therefore more religious and in a better position to practice income Zakat because of their relatively high-income levels. Interestingly, a positive relationship between income levels and income Zakat payment found in this research rejects the finding in (Idris et al., 2003).

CONCLUSION

Income Zakat has been a topic of debate in the past few years. The obligatory concern has been somewhat resolved, but a number of other issues have been going on, especially on timing of the payment. Many Muslim countries have made it compulsory and collected monthly. In Thailand, income Zakat is a relative new issue as the recent debates of Zakat focus on related fiqh issue, not the practicality of Zakat. This study should shed some light on income Zakat practices of Muslim staff at a university who, in theory, are in a better position to do so as compared to ordinary Muslims in Thailand.

The results in this study indicate that the income levels might not be an influential actor for income Zakat payment. Rather, Islamic religiosity plays an important role for income Zakat payment behaviours of Muslims in Thailand. The implications are that, in order to promote income Zakat payment, Muslim individuals and Islamic organizations should first focus on raising awareness on income Zakat among the Muslims, especially a specific Muslim groups such as Muslim professionals and government officers. They have the ability to pay income Zakat and contribute to socio-economic development of the Muslim communities. Islamic talks, Friday sermons, communication on social media, and online TV programmes, should be part of the communication activities to improve the people's awareness on different aspects of income Zakat.

In particular, it is suggested that the Faculty of Islamic Science should play a central role in promoting income Zakat among the staff at Prince of Songkla University. This can include organising

of seminars on the related topics, teaching and training on income Zakat management, and publications. More importantly, the faculty should set up an effective unit to run Zakat collection and distribution and disseminate the related materials. The unit can become a shared centre for Zakat management in Thailand. A cooperation between the Faculty of Islamic Sciences, the provincial Islamic councils, welfare organisations, and, perhaps, related government offices should be established. This is to ensure that income Zakat, in particular, and other types of Zakat, in general, can be effectively managed, paving the way for the achievement of Sustainable Development Goals (SDGs).

REFERENCES

- Ammani, S. A., Abba, S. A., & Dandago, K. I. (2014). Zakah on employment income in Muslims majority states of Nigeria: Any cause for alarm? *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 164, 305-314.
- Bakar, N. B. A., & Rashid, H. M. A. (2010). Motivations of paying zakat on income: Evidence from Malaysia. *International Journal of Economics and Finance*, 2(3), 76-84.
- Chema, A., Ali, I., Niyomdeechea, A., Karina, A., Usman, T., & Baru, W. (2002). *Welfare System in Muslim Communities: Case of Zakat Payment in Islamic Savings Group*.
- Idris, K. M., Ali, E., & Ali, J. (2003). The role of intrinsic motivational factors on compliance behaviour of zakat on employment income. *Jurnal Pembangunan Sosial*, Jilid 6&7, 95-122.
- Jaffar, M., Affif, A., Amri, H., & Sahezan, C. N. (2011). A study on the factors attribute to non participation of zakat income among the muslim community in Selangor. 2nd International Conference on Business and Economic Research Proceeding, Langkawi, Kedah.
- Kamil, M. (2002). *Gelagat kepatuhan zakat pendapatan gaji di kalangan kakitangan awam persekutuan Negeri Kedah Universiti Utara Malaysia*].
- Keudo, A. (2003). *Business Charity and Practice of Islamic Cooperative in Narathiwat Province Prince of Songkla University*].
- Md Idris, K., Bidin, B., & Jaffri Saad, Z. R. A. (2012). Islamic religiosity measurement and its relationship with business income zakat compliance behavior. *Jurnal Pengurusan*, 34, 3-10.
- Noipom, T., Hassama, A., Hayeemad, M., Duereh, S., Yunu, U., Labduang, A., & Chedayo, U. (2016). *Developing a Zakat Management System of the Islamic Councils of Satun and Phatthalung*.
- Noor, M. A. M., Wahid, H., & Ghani, N. (2004). Kesedaran membayar zakat pendapatan kakitangan profesional: Kajian di Universiti Kebangsaan Malaysia. *The International Journal of Islamic Studies*, 26, 59-67.
- Othman, Y., & Fisol, W. N. M. (2017). Islamic religiosity, attitude and moral obligation on intention of income zakat compliance: Evidence from Public Educators in Kedah. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 7(2), 726-737.
- Ram Al Jaffri, S. (2010). *Gelagat kepatuhan zakat perniagaan di negeri Kedah Darul Aman. Unpublished PhD thesis, College of Business, Universiti Utara Malaysia*.
- Tuktanyong, R. (2006). *Zakat Management of Provincial Islamic Committee and Mesjids Islamic Committee in Three Southern Border Provinces of Thailand* Prince of Songkla University]. <https://kb.psu.ac.th/psukb/bitstream/2010/6288/9/>
- Wahid, H., Ahmad, S., & Noor, M. A. M. (2007). Kesedaran membayar zakat pendapatan di Malaysia. *Islamiyyat*, 29(1), 53-70.
- Wahid, H., Mohd Noor, M. A., & Ahmad, S. (2005). Kesedaran Membayar Zakat: Apakah Faktor Penentunya? *International Journal of Management Studies (IJMS)*, 12(2), 171-189.
- Wongmadthong, S. (2005). *Zakat and Its Application in Muslim Communities in Singha Nokorn District, Songkhla* [Master's thesis, Prince of Songkla University]. <https://kb.psu.ac.th/psukb/bitstream/2010/6180/13/Abstract.pdf>

Zainol, B. (2008). Faktor-faktor penentu niat gelagat kepatuhan zakat pendapatan gaji. *Unpublished PhD thesis, Universiti Utara Malaysia.*

Teori Connectivism dan Implikasinya Terhadap Pengaplikasian E-Pembelajaran Pendidikan Islam Semasa Pandemik Covid-19

Nur Eliza Mohd Noor¹, Tengku Sarina Aini Tengku Kasim², Yusmini Md. Yusoff³
¹²³Universiti Malaya, Malaysia

¹s2023911@siswa.um.edu.my, ²tgsarina@um.edu.my, ³yusmini@um.edu.my

ABSTRAK

Teori connectivism merupakan salah satu teori pembelajaran yang melibatkan jaringan sebagai medium, sama ada jaringan internet ataupun jaringan sosial. Teori *connectivism* ini menghasilkan kaedah e-pembelajaran yang bertepatan sebagai salah satu bentuk respon terhadap perkembangan era digital pada masa kini dan juga sebagai keperluan pendidikan pada abad ke-21. Pengaplikasian teori *connectivism* dalam pelaksanaan e-pembelajaran menjadi lebih meluas ketika era pandemik Covid 19 di seluruh dunia sebelum ini. Walau bagaimanapun, didapati e-pembelajaran Pendidikan Islam pada ketika itu, memberi cabaran yang besar kepada guru dalam memastikan penyampaian kurikulum berjalan dengan sempurna, di samping pembinaan sahsiah murid yang tidak diabaikan. Walaupun proses pembelajaran masih dapat diteruskan daripada rumah melalui medium ini, namun wujud kelemahan daripada aspek jaringan sosial di antara guru-murid, dan juga guru-ibu bapa. Kajian-kajian lepas mendapati terdapat kelemahan dalam mewujudkan jaringan sosial semasa pelaksanaan e-pembelajaran Pendidikan Islam, terutama daripada aspek interaksi dan komunikasi yang menyukarkan guru dalam membentuk sahsiah murid. Justeru, satu kajian yang menggunakan pendekatan kualitatif telah dijalankan untuk mengkaji kerelevanan teori *connectivism* dalam pengaplikasian e-pembelajaran Pendidikan Islam. Kaedah pengumpulan data dilakukan melalui analisis dokumen yang terdiri daripada jurnal-jurnal ilmiah, buku-buku, carian internet dan juga sumber-sumber lain yang relevan. Hasil kajian mendapati bahawa teori *connectivism* memberi implikasi kepada pemanfaatan e-pembelajaran Pendidikan Islam dalam mewujudkan jaringan sosial yang kukuh di antara kedua-dua hubungan iaitu guru-murid, dan juga guru-ibu bapa. Hubungan yang positif diperlukan kerana kejayaan sesebuah organisasi, termasuklah sekolah, tidak akan berhasil dengan usaha dan pemikiran seseorang individu sahaja, bahkan ia terhasil daripada usaha bersama ahli-ahli dalam pasukan dengan wujudnya jaringan dan kerjasama yang baik dalam mencapai satu matlamat. Impak daripada kajian ini diharapkan agar pelbagai pihak yang berkaitan, terutamanya pihak pentadbiran sekolah dan para guru sentiasa mengambil perhatian dan dapat menyediakan ruang interaktif kepada guru, murid dan juga ibu bapa untuk berhubung dan berinteraksi secara positif dalam membina jaringan sosial bagi memastikan keberkesanan pembinaan sahsiah murid melalui medium e-pembelajaran.

Kata Kunci: Teori *Connectivism*, E-pembelajaran, Pendidikan Islam, Pandemik Covid-19.

PENDAHULUAN

Pandemik Covid-19 telah banyak mengubah corak kehidupan manusia pada hari ini bukan sahaja di Malaysia bahkan seluruh dunia. Perintah Kawalan Pergerakan yang telah dilaksanakan pada tempoh pandemik sebelum ini memberikan impak kepada seluruh rakyat bukan sahaja dari segi ekonomi, bahkan turut memberi kesan dari segi sosialisasi dan juga pendidikan. Sekolah dan institusi pengajian tinggi terpaksa mengubah kaedah pelaksanaan pendidikan kepada pembelajaran dalam talian atau e-pembelajaran. E-pembelajaran merupakan singkatan kepada pembelajaran secara elektronik yang merupakan salah satu bentuk penyampaian bahan pengajaran dan pembelajaran dengan menggunakan media internet. E-pembelajaran juga sering disebut sebagai *virtual learning*, *online learning*, atau disebut juga sebagai *web-based learning* (Van & Thi, 2021). Semua istilah

tersebut merujuk kepada makna yang sama iaitu pengaplikasian teknologi komputer dan internet dalam pembelajaran.

Sebelum pandemik melanda, e-pembelajaran telah lama dipraktikkan terutama di institusi pengajian tinggi, sama ada secara dalam talian sepenuhnya atau secara gabungan (*hybrid*) iaitu integrasi pembelajaran fizikal dan dalam talian (Yusup Hashim, 2012). Walau bagaimanapun, pandemik Covid-19 telah memberi cabaran kepada para guru, di mana mereka perlu mengubah corak pengajaran, daripada secara bersemuka kepada pengajaran dalam talian. Dalam konteks tersebut, pembelajaran secara bersemuka tidak lagi berlaku dan kekuatan teknologi menjadi titik asas dalam melaksanakan e-pembelajaran terhadap murid. Keadaan ini melibatkan juga kumpulan guru Pendidikan Islam. Sebelum era pandemik, beberapa teori pembelajaran yang baharu telah pun diperkenalkan dan dibahaskan terutama tentang kesan teknologi pembelajaran dalam talian. Salah satunya adalah teori *connectivism* sebuah teori pembelajaran yang diasaskan oleh George Siemens sebagai respon dunia pendidikan terhadap kemunculan era digital yang semakin pesat. Menurut Siemens (2004), konsep pembelajaran yang efektif adalah bergantung kepada sejauh mana keberkesanan jaringan yang diwujudkan pada masa itu, sama ada melalui jaringan internet atau jaringan sosial. Teori *connectivism* oleh George Siemens pertama kali diperkenalkan dalam artikel secara dalam talian yang ditulis oleh beliau pada 12 Disember 2004 dan kemudiannya beliau membuat pembaharuan pada 5 April 2005 (Corbett & Spinello, 2020). Menurut Siemens terdapat lapan prinsip dalam teori ini iaitu; (1) pembelajaran dan pengetahuan terkandung dalam kepelbagaian pendapat, (2) pembelajaran merupakan proses bagi menghubungkan sumber maklumat, (3) pembelajaran boleh berlaku melalui peralatan teknologi, (4) kapasiti untuk mengetahui dengan lebih lanjut adalah kritikal daripada apa yang telah diketahui, (5) memupuk dan mengekalkan hubungan bagi memastikan pembelajaran berterusan, (6) mempunyai kebolehan untuk melihat perkaitan antara bidang, idea, dan konsep yang merupakan kemahiran utama, (7) menyebarkan pengetahuan bagi semua aktiviti pembelajaran, dan (8) membuat keputusan merupakan proses pembelajaran.

Prinsip *connectivism* tersebut menunjukkan bahawa teori pembelajaran ini memberi tumpuan kepada idea *connectivity* atau jaringan. Siemens (2004) menyatakan bahawa *connectivism* merupakan satu proses untuk membentuk kumpulan dan hubungan dalam rangkaian bagi membina dan menjana ilmu pengetahuan dalam era digital. Malikh et al. (2022) turut menegaskan bahawa, *connectivism* adalah sebuah teori yang menekankan kepada pengetahuan dan pemahaman melalui perluasan jaringan. Hal ini bertepatan dengan pembelajaran secara dalam talian atau e-pembelajaran yang selaras dengan prinsip *connectivism* iaitu membentuk satu komunikasi dan interaksi antara guru dan murid melalui jaringan sosial dan juga jaringan internet (Windhiyana, 2020). Justeru, pengaplikasian pembelajaran secara dalam talian akan menjadi lebih efektif sekiranya elemen ke (5) dalam prinsip teori *connectivism* iaitu “*memupuk dan mengekalkan hubungan bagi memastikan pembelajaran berterusan*” dapat dipraktikkan dengan sebaik mungkin melalui jaringan sosial sama ada dengan guru-ibu bapa mahupun guru-murid. Ini adalah kerana, e-pembelajaran bukan sekadar dilihat sebagai medium memindahkan pengetahuan tetapi ia adalah juga medium untuk membina jaringan antara pihak-pihak yang terlibat dalam pelaksanaannya. Walaupun melalui teknologi mampu membuat pencarian maklumat di hujung jari berlaku dengan cepat dan pantas, akan tetapi proses ini tidak mampu dilakukan dengan berkesan seandainya tidak wujud jaringan sosial yang mantap semasa pengaplikasian e-pembelajaran Pendidikan Islam.

PENGAPLIKASIAN E-PEMBELAJARAN PENDIDIKAN ISLAM SEMASA PANDEMIK COVID-19

Situasi pandemik Covid-19 yang melanda negara membawa kepada pembelajaran secara dalam talian sebagai tuntutan untuk dipraktikkan oleh guru di sekolah. Ini bertujuan bagi memastikan murid dapat menerima ilmu yang disampaikan dan dapat meneruskan pembelajaran walaupun sekolah ditutup. Kaedah pembelajaran secara tradisional berubah kepada pembelajaran dalam talian dapat dilihat ketika itu apabila negara menjalankan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) secara

sepenuhnya. Ketika itu, pengaplikasian e-pembelajaran bukan lagi sebagai medium pilihan untuk pembelajaran tetapi ia menjadi satu-satunya medium yang ada bagi memastikan aktiviti pembelajaran tidak tergendala. Justeru, interaksi dan komunikasi dalam aktiviti pembelajaran beralih kepada komunikasi berasaskan media teknologi sama ada secara *synchronous* (segerak) atau *asynchronous* (tidak segerak). Media teknologi dengan gabungan pelbagai aplikasi terkini menjadikan interaksi dan komunikasi antara individu berlaku dengan lebih interaktif yang tidak hanya terhad kepada teks tetapi juga berlaku melalui perantaraan peralatan teknologi seperti komputer riba, telefon pintar dan tab. Sebagai contoh, penggunaan telefon pintar lebih menarik perhatian pelajar untuk belajar kerana sifat media yang praktikal mudah dibawa ke mana-mana dan fleksibel dapat meningkatkan minat, motivasi, dan daya kreativiti pelajar semasa proses pembelajaran (Perbawa et al., 2020). Namun, tidak dapat dinafikan pembelajaran dalam talian atau e-pembelajaran ini memerlukan jaringan yang kukuh sama ada jaringan sosial yang mantap, atau jaringan internet yang kuat agar ia dapat dilaksanakan dengan berkesan dan objektif pembelajaran dapat dicapai.

Kelemahan dalam jaringan ini akan memberi kesan kepada proses pembelajaran terutama pembelajaran Pendidikan Islam yang mementingkan perkembangan sahsiah murid. Hal ini kerana pelaksanaan e-pembelajaran Pendidikan Islam yang berkesan dapat dilihat apabila matlamat dalam Falsafah Pendidikan Islam dapat dicapai dengan baik, iaitu untuk melahirkan insan yang seimbang daripada seluruh aspek kehidupan. Justeru, bagi mata pelajaran Pendidikan Islam, kejayaan proses pembelajaran dapat dikenal pasti apabila murid mengamalkan nilai yang terkandung dalam elemen Pendidikan Islam, iaitu nilai sahsiah yang baik. Namun, dalam memanfaatkan e-pembelajaran sebagai medium baharu pembelajaran, masih banyak kelompondan yang timbul dalam persekitaran e-pembelajaran tersebut. Antaranya, ia dikatakan tidak boleh menggantikan pembelajaran secara bersemuka (Albrahim, 2020). Selain itu, Ainul Nadzifah et al. (2022) mendapati, motivasi murid terhadap pengajaran dan pembelajaran dalam talian masih berada pada tahap rendah. Menurut penulis ini, proses e-pembelajaran perlu diberi perhatian agar guru dan murid dapat merasai keseronokan. Kenyataan ini disokong oleh Muhammad Izat et al. (2020) dan Fadziyah Hashim et al. (2020) yang menyatakan bahawa interaksi guru bersama murid masih di tahap sederhana dan murid didapati kurang memberi maklum balas ketika pengajaran dalam talian dijalankan. Perkara ini disebabkan apabila e-pembelajaran di rumah berlaku, murid mungkin terdedah kepada gangguan isi rumah lain sekiranya mereka tidak memiliki disiplin yang tinggi. Murid juga akan berasa seolah-olah mereka bersendirian seandainya kurang interaksi secara bersemuka dengan guru atau rakan lain dan ia akan memberi kesan kepada mereka untuk memahami pembelajaran (Fuller, 2014).

Selain itu, antara isu yang sering timbul dalam pelaksanaan e-pembelajaran Pendidikan Islam ialah situasi yang kurang kondusif untuk para guru dan murid berinteraksi (Siti Nurbaizura et.al, 2020; Abadi, 2015). Sebagai contoh, apabila komunikasi melalui e-pembelajaran berlaku secara *synchronous* atau segerak, terdapat pelajar yang menutup kamera dan suara mereka yang menyebabkan guru tidak dapat melihat dengan jelas tingkah laku serta keberadaan mereka semasa e-pembelajaran berlaku. Malah pelaksanaan e-pembelajaran secara *synchronous* atau segerak juga berdepan masalah apabila berlaku gangguan talian yang menyebabkan komunikasi terputus-putus dan seterusnya mengganggu proses belajar (Fahmi, 2020). Menurut Ibrahim dan Abdul Razak (2021), pembelajaran dalam talian ini berkemungkinan juga menyebabkan berlakunya masalah keciciran murid dalam pembelajaran. Dalam konteks pengajaran dan pembelajaran yang berlaku melalui medium e-pembelajaran, interaksi yang maksimum antara guru dan murid amat penting bagi mewujudkan jaringan sosial yang mantap. Interaksi ini diperlukan bagi memberikan bimbingan secara intensif dan maksimum dalam usaha memberikan kefahaman yang baik terutama dalam aspek perkembangan sahsiah serta membentuk keperibadian mereka (Zazin et al., 2019; Hartanto, 2016). Namun, apabila timbul kekangan dari aspek komunikasi dan interaksi yang menjadi halangan dan cabaran utama semasa pengaplikasian e-pembelajaran Pendidikan Islam, ia turut memberi kesan secara langsung dalam mewujudkan jaringan sosial antara guru-murid dan juga guru-ibu bapa. Sekiranya isu ini tidak diatasi dengan segera dan perubahan tidak dilakukan oleh guru, maka objektif

pengajaran dan pembelajaran tidak dapat dicapai dengan baik. Kelemahan guru dalam membina jaringan sosial yang mantap bukan sahaja boleh menyebabkan murid ketinggalan dalam pelajaran, bahkan ia boleh memberi kesan kepada murid seperti mengalami perasaan tidak puas hati, kecewa, tekanan psikologi, hilang perasaan hormat kepada guru dan sebagainya yang akhirnya membawa kepada masalah sosial dan jenayah yang tinggi.

Bertitik tolak daripada masalah pembelajaran yang berlaku ketika pandemik Covid-19 sebelum ini, kajian tentang kerelevanan teori *connectivism* bagi menyokong pelaksanaan e-pembelajaran Pendidikan Islam perlu dilihat. Dalam perkembangan dan kecanggihan era teknologi maklumat, sebuah teori pembelajaran yang sesuai diperlukan untuk bertindak terhadap perkembangan sumber maklumat dalam sistem rangkaian yang kian bertambah. *Connectivism* dilihat dapat memberikan perspektif baharu tentang bagaimana pembelajaran berlaku di ruang maya atau pembelajaran secara dalam talian. Ia juga sangat berkait rapat dengan pembelajaran abad ke-21, iaitu untuk melahirkan murid yang kreatif dan inovatif di era digital (Malikah et al., 2022). Menurut Husaj (2015), *connectivism* merupakan sebuah teori pembelajaran yang bercirikan pengetahuan dan pemahaman melalui perluasan jaringan sama ada jaringan sosial dan juga jaringan internet. Walaupun teori ini dilihat sesuai dalam menyebarkan pengetahuan dan maklumat dengan pantas di era digital ini, namun, pengaplikasian e-pembelajaran Pendidikan Islam amat mementingkan guru sebagai pembimbing kepada murid, dan bukannya sekadar sebagai penyampai pengetahuan semata-mata. Justeru, teori *connectivism* yang ingin diketengahkan dalam kajian ini akan memfokuskan kepada elemen “*memupuk dan mengekalkan hubungan guru-murid dan guru-ibu bapa melalui jaringan sosial*” bagi memastikan proses pembelajaran berlaku secara berterusan.

Sebagaimana ditekankan dalam Islam, dakwah memerlukan jaringan sosial yang kukuh. Ini kerana jaringan sosial melibatkan hubungan antara individu dengan individu lain, individu dengan kelompok, ataupun kelompok dengan kelompok lain bagi memastikan matlamat dakwah tercapai (Chandrasekhar & Laily Noor Ikhsanto, 2020). Teori *connectivism* yang bersandarkan kepada ledakan dan sebaran maklumat dalam era digital bersesuaian dengan situasi semasa. Malah, kemunculan sesebuah teori pembelajaran dipengaruhi oleh masa, keadaan, dan teknologi semasa yang digunakan pada waktu itu, bagi memudahkan manusia mengajar, belajar dan menimba ilmu pengetahuan. Sebagai contoh, teori *behaviorism* yang bersandarkan kepada kerangka epistemologi yang muncul dalam tahun 1950an, teori *cognitivism* yang bersandarkan kepada pengetahuan lepas dan pemprosesan maklumat pada tahun 1960an, dan juga falsafah *constructivism* yang bersandarkan kepada interpretasi maklumat dalam tahun 1970an (Yusup Hashim, 2012). Justeru itu, teori *connectivism* mempunyai landasan yang kukuh untuk dikaji dan dijadikan teori dalam pengaplikasian e-pembelajaran Pendidikan Islam.

METODOLOGI

Artikel ini melibatkan penulisan kajian literatur dan tidak melibatkan kajian lapangan. Pengumpulan data dilakukan menggunakan pendekatan kualitatif dengan mengumpul artikel-artikel dan tulisan yang didapati daripada sumber penyelidikan perpustakaan (penelitian bahan dokumen) dan juga carian internet. Bentuk dokumen yang digunakan dalam kertas kerja ini adalah daripada buku-buku, jurnal-jurnal, dan sumber-sumber lain yang relevan. Proses analisis kandungan dokumen-dokumen ini dibuat dalam dua peringkat. Peringkat pertama ialah mengkategorikan topik kajian berdasarkan skop teori *connectivism* dan pelaksanaan e-pembelajaran. Peringkat kedua dibuat dengan melihat implikasi teori ini terhadap pengaplikasian e-pembelajaran Pendidikan Islam semasa pandemik Covid-19. Justeru, artikel ini diharapkan dapat membantu dan dijadikan sebagai panduan kepada pelbagai pihak yang berkaitan, terutamanya pihak pentadbiran sekolah dan para guru agar sentiasa mengambil perhatian dan dapat menyediakan ruang interaktif kepada guru, murid dan juga ibu bapa untuk berhubung dan berinteraksi secara positif dalam membina jaringan sosial bagi memastikan keberkesanan pembinaan sahsiah murid melalui medium e-pembelajaran.

IMPLIKASI TEORI CONNECTIVISM DALAM PENGAPLIKASIAN E-PEMBELAJARAN

Penggunaan teknologi dan rangkaian dalam aktiviti pembelajaran memberi kesan terhadap teori pembelajaran konvensional seperti teori *behaviourism*, *cognitivism*, dan *constructivism*. Ketiga-tiga teori ini menetapkan faktor persekitaran dan faktor dalaman yang menentukan proses pembelajaran berlaku (Zalyana, 2016). Sebagai contoh proses pembelajaran yang berlaku sebelum ini hanya dalam persekitaran yang tertumpu kepada pengalaman lepas dan interaksi sosial pula hanya terbatas oleh alat komunikasi yang terhad. Sedangkan kini, pembelajaran boleh berlaku dengan cepat dan pantas melalui teknologi yang canggih dan terkini. Dengan berkembangnya teknologi, beberapa aspek kehidupan manusia telah berubah, antaranya cara dan kaedah berkomunikasi, termasuk juga kaedah pengajaran dan pembelajaran. Jadi, seiring dengan perubahan ini, pembelajaran secara tradisional juga perlu berubah mengikut format digital bersesuaian dengan perkembangan teknologi menurut teori *connectivism* (Mattar, 2018). Oleh sebab itu, George Siemens telah membangunkan teori pembelajaran *connectivism* kerana percaya bahawa teori-teori pembelajaran sebelumnya seperti *behaviourism*, *cognitivism*, dan *constructivism* tidak mampu memenuhi gaya pembelajaran dalam zaman digital ini (Siemens, 2004). Teori pembelajaran terdahulu dibangunkan semasa era perkembangan teknologi maklumat masih perlahan atau baru berkembang. Ia amat berbeza dengan era digital kini di mana maklumat berkembang dengan sangat pantas. Oleh itu, *connectivism* telah wujud sebagai satu teori pembelajaran baharu bertujuan untuk mengadaptasi kaedah pembelajaran yang berlaku dalam era digital (Duke et al., 2013).

Walaupun setiap teori yang diperkenalkan sebelum ini memiliki justifikasi dan kekuatan tersendiri yang bertujuan memperkasakan proses pembelajaran, namun ia masih berhadapan dengan cabaran masing-masing. Salah satu cabaran sebenar bagi mana-mana teori pembelajaran adalah untuk menggunakan pengetahuan sedia ada ketika ia diperlukan. Apabila sesuatu pengetahuan itu diperlukan tetapi belum diketahui, kemampuan untuk mencari sumber, atau maklumat yang relevan dan tepat merupakan satu kemahiran yang penting. Semasa zaman awal perkembangan teknologi, teori *cognitivism* dan teori *constructivism* yang mementingkan perkembangan kognitif pelajar dan pembinaan pengetahuan baru, dikatakan dapat diperkasakan dengan teori *connectivism* melalui suatu rangkaian komuniti pembelajaran yang lebih besar menggunakan teknologi (Yusup Hashim, 2012). Konsep *connectivism* pada dasarnya menjelaskan bahawa teknologi dapat membentuk kumpulan dalam rangkaian melalui media teknologi. Keupayaan untuk membentuk hubungan antara manusia dan sumber maklumat boleh mewujudkan rangkaian yang diperlukan untuk belajar terutama melalui medium e-pembelajaran. Berdasarkan konsep *connectivism* yang diutarakan oleh Siemens (2004), dapat dilihat beberapa kelebihan teori ini iaitu maklumat atau pembelajaran boleh berlaku dengan pantas apabila bermula dengan seorang individu menyalurkan maklumat ke dalam satu rangkaian, kemudian individu lain menerimanya dan menyalurkan semula ke dalam rangkaian yang lain. Seterusnya ia akan menjadi satu kitaran dalam rangkaian yang saling menyampaikan maklumat mengenai pembelajaran. Selain itu, kelebihan seterusnya dalam konsep *connectivism* ini ialah ia dapat diaplikasikan dalam pendidikan melalui kepelbagaian kaedah pembelajaran abad ke-21 dan juga melalui pembelajaran jarak jauh (Kropf, 2013). Ini bertepatan dengan situasi pandemik Covid-19 di mana murid dan guru tidak dapat meneruskan pembelajaran secara bersemuka di sekolah. Namun, aktiviti pembelajaran masih dapat diteruskan melalui pembelajaran jarak jauh menerusi pelbagai aktiviti pembelajaran abad ke-21 sebagaimana yang disarankan oleh Kementerian Pendidikan Malaysia.

Di samping itu juga, antara kelebihan lain yang dapat dilihat dalam salah satu prinsip *connectivism* ialah pentingnya untuk memupuk dan mengekalkan hubungan yang diperlukan untuk memastikan pembelajaran yang berterusan berlaku. Jika sebelum ini teori *constructivism* menggalakkan murid meneroka ilmu pengetahuan secara sendiri berdasarkan pengetahuan sedia ada, teori *connectivism* pula menegaskan kepentingan untuk mengukuhkan jaringan sosial terutama semasa pembelajaran secara jarak jauh berlaku. Ia bertujuan membantu guru memantau perkembangan murid supaya tidak terlalu bebas meneroka atau mencari maklumat yang mungkin

tidak bersesuaian dengan tahap mereka. Justeru dalam konteks ini, teori *connectivism* dapat memantapkan lagi ketiga-tiga teori pembelajaran konvensional melalui penekanan mewujudkan jaringan sosial (Conradie, 2014). Kecanggihan teknologi pada masa kini tidak lagi mempersoalkan masa, bila dan tempat belajar tetapi lebih kepada jalinan hubungan rangkaian atau jaringan yang mantap antara pengguna.

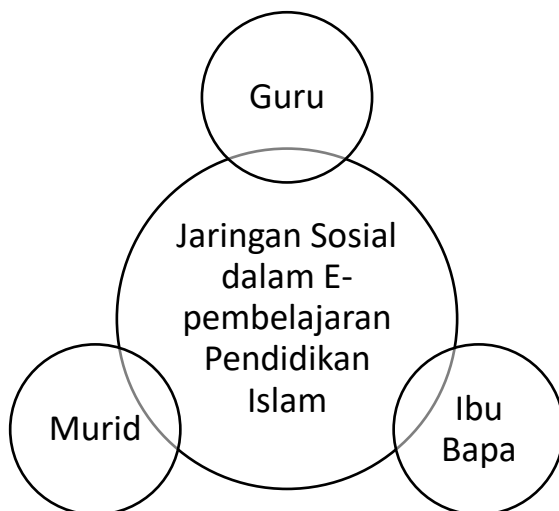
Kesimpulannya, konsep dan prinsip *connectivism* menunjukkan bahawa teori pembelajaran *connectivism* ini memberi tumpuan kepada idea *connectivity* atau “jaringan” dan ia menjadi dasar kepada pembelajaran jarak jauh dan e-pembelajaran yang mementingkan pembelajaran bebas dan interaksi antara murid dan guru serta guru dan juga ibu bapa. Ia dilihat signifikan dengan pembelajaran secara dalam talian atau jarak jauh terutama yang berlaku secara tidak segerak (*asynchronous*) atau terpisah secara fizikal. Justeru itu, jurang pemisahan fizikal dalam e-pembelajaran dapat dirapatkan dengan adanya jaringan (*connectivity*) yang baik antara guru-murid dan juga guru-ibu bapa. Interaksi dan komunikasi dalam e-pembelajaran dapat diperkukuhkan jika kumpulan ini *connected* atau berada dalam jaringan rangkaian yang membolehkan mereka berkomunikasi dengan berkesan, berkolaborasi serta mengikuti dan menyokong pelaksanaan e-pembelajaran. Menurut Kontesa dan Fauziati (2022), implikasi teori *connectivism* sangat besar terhadap pengaplikasian e-pembelajaran. Antaranya adalah; (1) pelajar dapat mengakses sumber maklumat dan bahan pembelajaran dengan cepat dan pantas. (2) pelajar dapat memanfaatkan fasiliti jaringan internet dan aplikasi e-pembelajaran di mana-mana saja dan pada bila-bila masa. (3) pelajar sentiasa mendapat maklumat terbaharu melalui sumber informasi dengan sangat pantas. (4) pelajar mempunyai akses yang berterusan dengan sumber pembelajaran. Menurut Asmendri & Sari (2018), implikasi teori *connectivism* terhadap e-pembelajaran sama ada melalui *facebook*, blog, wiki, web dan lain-lain dapat mendorong pelajar untuk terlibat dengan aktif dalam perbincangan serta menghubungkan pendapat atau idea mereka, selain dapat mendorong pelajar agar perlu lebih kritis dan selektif dalam memilih medium yang tepat. Selain itu, menurut Malikhah et al. (2022), implikasi *connectivism* terhadap pembelajaran secara dalam talian membawa kepada wujudnya jaringan sesama individu atau kelompok yang terlibat dan juga keterbukaan dalam berkongsi idea serta pendapat. Redhana, (2019) juga turut menyatakan bahawa implikasi teori *connectivism* membantu memudahkan pelaksanaan pembelajaran abad ke-21 yang ditandai dengan kecanggihan digital, berfikir secara kritis dan kreatif serta kolaboratif.

Perbincangan mengenai konsep, prinsip dan juga implikasi *connectivism* jelas menunjukkan bahawa teori ini masih lagi relevan untuk diaplikasikan dalam e-pembelajaran. Justeru, teori ini sesuai untuk dijadikan landasan dalam mengatasi kelemahan yang didapati semasa pengaplikasian e-pembelajaran Pendidikan Islam semasa pandemik Covid-19. Kefahaman mengenai elemen ke 5 teori *connectivism* seperti yang dibincangkan mampu memperbaiki dan membina hubungan serta mencipta jaringan yang mantap antara pihak guru-ibu bapa dan guru-murid. Hal ini kerana pelaksanaan e-pembelajaran didapati wujud kelemahan dari aspek interaksi terutama dalam kalangan murid di peringkat rendah. Sedangkan prinsip *connectivism* mementingkan keterlibatan dan kerjasama antara pihak-pihak ini dengan memupuk dan mengekalkan hubungan bagi memastikan pembelajaran berterusan. Justeru itu, kajian ini akan mencadangkan bagaimana untuk mewujudkan jaringan sosial yang baik bagi memastikan pelaksanaan e-pembelajaran Pendidikan Islam yang lebih efektif.

JARINGAN SOSIAL DALAM E-PEMBELAJARAN PENDIDIKAN ISLAM

Menurut Siemens (2004), pembelajaran adalah proses mencipta jaringan. Sebagai contoh, apabila seseorang membina hubungan dengan rakan sekerja, ia memberi ruang kepada dirinya untuk mempelajari ilmu pengetahuan, kemahiran yang baharu atau berkongsi idea yang baharu. Begitu juga ketika murid cuba mewujudkan hubungan dalam pembelajaran mereka, maka pemahaman akan timbul melalui meta kognitif dalam menilai unsur-unsur yang bermanfaat bagi mencapai matlamat pembelajaran mereka. Dalam era teknologi digital yang pesat, pembelajaran memerlukan kepada jaringan atau rangkaian sama ada melalui jaringan internet atau jaringan sosial. Setelah melihat

kajian-kajian lepas berkaitan dengan permasalahan dalam pengaplikasian e-pembelajaran Pendidikan Islam banyak dikaitkan dengan hubungan guru-murid dan juga hubungan guru-ibu bapa yang lemah terutama kelemahan dalam aspek interaksi dan komunikasi yang akhirnya menyebabkan kesukaran dalam mencapai matlamat pembelajaran Pendidikan Islam yang amat menekankan perkembangan sahsiah pelajar.



Rajah 1: Jaringan Sosial Dalam E-pembelajaran Pendidikan Islam

Rajah di atas menunjukkan pihak yang terlibat dalam jaringan sosial semasa pengaplikasian e-pembelajaran Pendidikan Islam iaitu; guru, murid dan juga ibu bapa. Ketiga-tiga golongan ini saling memerlukan dan berperanan dalam mewujudkan jaringan sosial yang mantap dalam memastikan pelaksanaan e-pembelajaran berkesan.

Jaringan Guru-Ibu bapa

Bagi mendepani cabaran dalam pelaksanaan e-pembelajaran Pendidikan Islam, guru memainkan peranan yang besar. Kajian ini mendapati pelaksanaan e-pembelajaran Pendidikan Islam semasa pandemik Covid-19 memerlukan kerjasama dan jaringan daripada guru dan ibu bapa dalam mencapai matlamat Pendidikan Islam iaitu untuk pembinaan sahsiah murid terutama semasa berada di rumah. Interaksi guru menjadi tonggak utama dalam pelaksanaan e-pembelajaran. Oleh itu, dari aspek jaringan guru-ibu bapa, walaupun guru secara formalnya berperanan penting dalam mencorakkan pendidikan murid, namun ibu bapa tidak boleh melepaskan tanggungjawab mendidik anak-anak mereka kepada guru sahaja, bahkan ia merupakan tanggungjawab bersama. Membina sahsiah murid memerlukan kepada usaha bersama dan *mujahadah* (ketekunan) (Wahid, Muali, & Sholehah, 2018). Seorang guru perlu menunjukkan kesungguhan dalam mendidik anak muridnya untuk mencapai kebahagiaan bukan sahaja di dunia bahkan di akhirat kerana sahsiah anak murid amat bergantung kepada ibu bapa dan guru yang mendidiknya (Mukromin, 2019).

Cabaran yang paling getir apabila ketiadaan sesi pengajaran dan pembelajaran secara bersemuka adalah untuk membentuk sahsiah murid. Hal ini kerana, apabila pembelajaran berlaku di rumah semasa pandemik Covid-19, terdapat segelintir ibu bapa yang tidak memberikan kerjasama yang baik dalam membantu guru untuk memantau pembelajaran anak-anak mereka. Sebagai contoh, terdapat ibu bapa yang merasa terbeban kerana perlu sentiasa memantau pembelajaran dalam talian anak mereka kerana mereka juga terpaksa bekerja (Sakti, 2021). Namun, cabaran tersebut dapat diatasi dengan mewujudkan jaringan sosial guru-ibu bapa dalam membentuk keperibadian murid di

rumah. Hal ini kerana, kejayaan pelaksanaan e-pembelajaran Pendidikan Islam bergantung kepada Guru Pendidikan Islam dan kerjasama daripada kedua ibu bapa. Kejayaan ini dapat dicapai apabila kedua-dua pihak memainkan peranan masing-masing dengan baik kerana pembinaan sahsiah murid terbentuk hasil didikan guru dan juga persekitaran murid di rumah semasa proses e-pembelajaran berlaku (Nur Eliza et al., 2021). Oleh itu tidak dapat dinafikan dalam menjaga kualiti hubungan antara guru dan ibu bapa memerlukan kerjasama yang erat antara pihak terlibat kerana ia merupakan faktor terpenting untuk mencapai sesuatu matlamat dalam kehidupan seharian. Sokongan daripada ibu bapa amatlah penting bagi memastikan murid dapat mengakses e-pembelajaran dengan baik dan berkualiti lebih-lebih lagi murid di peringkat rendah yang memerlukan bimbingan dan tunjuk ajar (Tengku Sarina Aini Tengku Kasim et al., 2022). Apabila e-pembelajaran berlaku di rumah, masa murid lebih banyak berada di samping keluarga. Maka, jaringan antara guru dan ibu bapa amatlah diperlukan bagi membina keperibadian dan sahsiah murid berdasarkan matlamat Pendidikan Islam.

Jaringan Guru-Murid

Menurut Siemens (2004), berdasarkan kepada teori *connectivism*, pelaksanaan e-pembelajaran yang aktif berlaku apabila murid dapat mewujudkan pembelajaran sendiri mereka melalui jaringan sama ada jaringan sosial atau jaringan internet. Bagi membina jaringan sosial guru-murid pula, Setiyowati et al., (2020) menyarankan beberapa syarat agar e-pembelajaran yang dilaksanakan lebih berkesan antaranya ialah perlu ada interaksi yang aktif antara murid dan guru. Menurut perspektif *connectivism*, seorang guru berfungsi sebagai moderator dan fasilitator kepada murid, dan murid perlu aktif dalam mencari sumber maklumat berkaitan pelajaran secara sendiri dengan bimbingan guru (Corbett & Spinello, 2020). Ini bersesuaian dengan prinsip e-pembelajaran yang merupakan medium pembelajaran berasaskan teknologi yang menuntut agar murid lebih aktif dan bertanggungjawab dengan proses pembelajaran mereka. Namun ia tidak bermakna guru tidak perlu mengambil berat tentang pembelajaran murid terutama apabila proses e-pembelajaran itu berlaku di rumah. Menurut Sidiq (2018), antara ciri-ciri guru profesional adalah mengambil perhatian terhadap situasi dan keadaan muridnya. Guru tidak boleh terlalu memikirkan untuk menghabiskan silibus dengan cepat sebaliknya dalam pelaksanaan e-pembelajaran guru-guru perlu memahami keadaan murid dan kemampuan murid agar pembelajaran dapat berlaku dengan baik. Sekiranya keadaan murid tidak diambil peduli, dikhuatiri tahap motivasi pelajar akan menurun dan kurangnya keberkesanan pembelajaran murid (Muhamed Ganasan & Azman, 2021). Selain itu, bagi mencipta hubungan dan jaringan yang baik antara guru dan murid semasa pelaksanaan e-pembelajaran, aspek interaksi dan komunikasi yang positif antara keduanya adalah penting. Usaha ini memerlukan komitmen guru yang tinggi dan diiringi dengan kerja keras kerana ia seolah-olah membina suatu hubungan, atau suatu matlamat yang profesional (Reeder, 2014).

PENUTUP

Kesimpulannya, pendidikan merupakan penyumbang terbesar terhadap pembangunan sesebuah negara. E-pembelajaran atau pembelajaran secara dalam talian adalah suatu alternatif dalam dunia pendidikan. Walaupun dari segi kecanggihan teknologi tidak dapat dinafikan kelebihan e-pembelajaran, namun ia masih memerlukan kemahiran dan kebijaksanaan dalam mengurus serta mengaplikasikannya. Pengaplikasian e-pembelajaran Pendidikan Islam semasa pandemik Covid-19 dapat ditambah baik sekiranya guru mampu mewujudkan jaringan sosial yang baik dengan ibu bapa dan juga dengan murid. Ibu bapa perlu sentiasa menyokong aktiviti pembelajaran yang dijalankan oleh guru untuk anak mereka kerana ibu bapa juga mempunyai tanggungjawab dalam membentuk sahsiah anak-anak dengan sempurna. Di samping itu, pihak Kementerian Pendidikan Malaysia dan juga pihak pentadbir sekolah perlu menganjurkan kursus-kursus peningkatan profesionalisme guru, seperti kursus pembelajaran abad ke-21 dan e-pembelajaran dengan lebih terancang dan efektif. Seterusnya, untuk menjana suasana e-pembelajaran yang kondusif, jaringan sosial yang erat dan positif antara guru-murid serta guru-ibu bapa penting untuk ditekankan sebagaimana yang disarankan

dalam teori *connectivism*.

PENGHARGAAN

Penyelidik ingin mengucapkan terima kasih kepada Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya kerana telah menyokong penyelidikan ini. Kertas kerja ini merupakan hasil daripada penyelidikan yang dibiayai oleh Geran Khas Penyelidikan (GKP) UMG005L-2021.

RUJUKAN

- Abadi, G. F. (2015). Inovasi Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis E-Learning. *Tasyri'; Jurnal Tarbiyah Dan Syari'ah Islamiyah*. 22(2), 127-138.
- Ahlam Abdul Aziz. (2016). Peranan Teknologi Komunikasi dan Sumbangannya ke Arah Perkembangan Komunikasi dalam Organisasi yang Berkesan. *Forum Komunikasi*. 11(2), 51-64.
- Albrahim, F. A. (2020). Online Teaching Skills and Competencies. *Turkish Online Journal of Educational Technology - TOJET*. 19(1), 9-20.
- Asmendri, & Sari, M. (2018). Analisis Teori-Teori Belajar pada Pengembangan Model Blended Learning dengan Facebook (MBL-FB). *Natural Science: Jurnal Penelitian Bidang IPA dan Pendidikan IPA*. 4(2), 604-615.
- Ainul Nadzifah Mohd Ali, Siti Syarah, Shuhaib et.al. (2022). Motivasi dalam Pembelajaran dan Pengajaran Secara atas Talian. *Jurnal Sains Insani*. Special Issue, 72-83.
- Conradie, P. W. (2014). Supporting Self-Directed Learning by Connectivism and Personal Learning Environments. *International Journal of Information and Education Technology*. 4(3), 254-259.
- Corbett, F., & Spinello, E. (2020). Connectivism and Leadership: Harnessing a Learning Theory for The Digital Age to Redefine Leadership in The Twenty-First Century. *Heliyon*. 6(1), e03250.
- Fahmi, M. H. (2020). Komunikasi Synchronous dan Asynchronous dalam E-Learning pada Masa Pandemic Covid-19. *Jurnal Nomosleca*. 6(2), 146-158.
- Fuller. (2014). Lessons Learned: Online Teaching Adventures and Misadventures. *Journal of Social Sciences*. 10(1), 33-38.
- Hartanto, W. (2016). Penggunaan E-Learning sebagai Media Pembelajaran. *Jurnal Pendidikan Ekonomi: Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan, Ilmu Ekonomi dan Ilmu Sosial*. 10(1), 1-15.
- Hashim, F., Rosli, F. F., & Elias, F. (2020). Pengajaran dan Pembelajaran dalam Talian dan Impaknya Terhadap Guru Novis Pendidikan Islam. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences*. 3(4), 151-162.
- Duke, B., Harper, G., & Johnston, M. (2013). Connectivism as a Digital Age Learning Theory. *The International HETL Review*, 2013(Special Issue), 4-13.
- Husaj, S. (2015). Connectivism and Connective Learning. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*. 4(1 s2), 227-230.
- Ibrahim, S. A., & Abdul Razak, K. (2021). Pandemik Covid-19: Cabaran dan Impak dalam Pendidikan Islam dan Pembelajaran Murid. *International Journal of Advanced Research in Islamic Studies and Education (ARISE)*. 1(1), 89-94.
- Mailis, M. I., Zaini, Z. H., & Hassan, N. H. (2020). Persepsi Pelajar Kolej Universiti Islam Melaka Terhadap Pelaksanaan Pembelajaran Secara Atas Talian. *Jurnal Kesidang*. 5(1), 88-99.
- Malikah, S., Fauziati, E., & Maryadi, M. (2022). Perspektif Connectivisme terhadap Pembelajaran Daring Berbasis Google Workspace For Education. *Edukatif: Jurnal Ilmu Pendidikan*. 4(2), 2050-2058.
- Mattar, J. (2018). Constructivism and Connectivism In Education Technology: Active, Situated, Authentic, Experiential, and Anchored Learning. *RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia*. 21(2), 201-217.

- Muhamed Ganasan, H., & Azman, N. (2021). Kesehatan Mental dan Motivasi Pelajar Semasa Pembelajaran dalam Talian Sepanjang Pandemi Covid-19. *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities (MJSSH)*. 6(10), 25-40.
- Mukromin, M. (2019). Pemikiran Imam Al-Ghazali Dalam Pendidikan Islam. *Paramurobi: Jurnal Pendidikan Agama Islam*. 2(1), 33-42.
- Nur Eliza, Tengku Sarina Aini Tengku Kasim, & Yusmini Md Yusoff. (2021). Peranan Guru Dalam Pelaksanaan E-Pembelajaran Pendidikan Islam Menurut Perspektif Al-Ghazali. *Journal of Islamic Educational Research*, 6, 52–63.
- Kontesa, D.A., Fauziati, E.. (2022). Teori Connectivism dan Implikasinya Terhadap Pemanfaatan E-Learning Dalam Pembelajaran Di Sekolah Dasar. *Jurnal Mitra Swara Ganesha*. 9(2), 117–126.
- Kropf, D. C. (2013). Connectivism: 21st Century's New Learning Theory. *European Journal of Open, Distance and E-Learning*. 16(2), 13-24.
- Perbawa, I. G. B., Adiarta, A., & ... (2020). Pengembangan Media Pembelajaran Menggunakan Smartphone Berbasis Android Untuk Pembelajaran Teknologi Jaringan Berbasis Luas (WAN). *Jurnal Pendidikan Teknik Elektro Undiksha*. 9(3), 232-242.
- Redhana, I. W. (2019). Mengembangkan Keterampilan Abad Ke-21 Dalam Pembelajaran Kimia. *Jurnal Inovasi Pendidikan Kimia*. 13(1), 2239-2253.
- S. Chandrasekhar, F. R. S., & Laily Noor Ikhsanto, jurusan teknik mesin. (2020). Membangun Jaringan Sosial Dalam Penerapan Dakwah di Tengah Masyarakat. *Liquid Crystals*, 21(1), 1–17.
- Sakti, S. A. (2021). Persepsi Orang Tua Siswa terhadap Pembelajaran Daring pada Masa Pandemi Covid 19 di Yogyakarta. *Jurnal Obsesi : Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*. 6(1), 73-81.
- Setiyowati, A., Salsabila, U. H., Zulaika, R., & ... (2020). Peran Teknologi Pendidikan Dalam Penggunaan E-Learning Sebagai Platform Pembelajaran Dimasa Pandemi Covid-19. *EDURELIGIA: Jurnal Pendidikan Agama Islam*. 4(2), 196-206.
- Sidiq, U. (2018). Etika dan Profesi Keguruan. *Journal of Chemical Information and Modeling*. 20, 26.
- Siemens, G. (2004). A Learning Theory for the Digital Age. *Psu.Edu*, 1–7.
- Siti Nurbaizura Che Azizan & Nurfaradilla Mohamad Nasri. (2020). Pandangan Guru Terhadap Pembelajaran dalam Talian melalui pendekatan Home Based Learning (HBL) Semasa Tempoh Pandemi Covid-19. *PENDETA: Journal of Malay Language, Education and Literature*. 11, 46-57.
- Tengku Sarina Aini Tengku Kasim, Nur Eliza & Yusmini Md Yusoff. (2022). Cabaran Guru Dalam Pembinaan Sahsiah Murid Melalui E- Pembelajaran Pendidikan Islam. *Jurnal Sains Insani*. Special Issue, 63-71.
- Van, D. T. H., & Thi, H. H. Q. (2021). Student Barriers to Prospects of Online Learning in Vietnam in the Context of Covid-19 Pandemic. *Turkish Online Journal of Distance Education*. 22(3), 110-123.
- Wahid, A. H., Muali, C., & Sholehah, B. (2018). Pendidikan Akhlak Perspektif Al-Ghazali. *At-Tajdid: Jurnal Ilmu Tarbiyah*. 7(2), 190-205.
- Windhiyana, E. (2020). Dampak Covid-19 Terhadap Kegiatan Pembelajaran Online di Perguruan Tinggi Kristen di Indonesia. *Perspektif Ilmu Pendidikan*, 34(1), 1–8.
- Yusup Hashim. (2012). Penggunaan e-Pembelajaran dalam pengajaran dan pembelajaran yang berkesan. Dibentangkan di *Konvensyen Kebangsaan Pendidikan Guru pada 15-17 October 2012*. Kuantan Pahang.
- Zalyana, Z. (2016). Perbandingan Konsep Belajar, Strategi Pembelajaran dan Peran Guru (Perspektif Behaviorisme dan Konstruktivisme). *Al-Hikmah: Jurnal Agama Dan Ilmu Pengetahuan*. 13(1), 71-81.

Zazin & Zaim. (2019) Media Pembelajaran Agama Islam Berbasis Media Sosial Pada Generasi-Z.
Proceeding Antasari International Conference. 1(1) 534-563.

Academic Performance of Undergraduate Islamic Studies International Program (ISIP) During Covid-19: Students' Attitudes And Self-Efficacy

Hesti Leviana Sari

Faculty of Islamic Sciences Prince of Songkhla, Thailand

cicileviana91@gmail.com

ABSTRACT

This study was conducted to investigate Islamic Sciences International Program students' academic performance through students' attitudes and self-efficacy toward online learning during the Covid-19 period. This current study followed the Pearson correlation test, ANOVA, and regression test to complete it. The data was obtained from modified questionnaires of students' attitudes, self-efficacy, and academic performance and an interview. The questionnaires were distributed to 60 eligible Islamic Studies International Program students from year 1 to year 4. The data were analyzed by using the SPSS program and the overall result indicated a strong significant correlation between students' self-efficacy and academic performance 0.68. Followed by a moderate significant correlation between students' attitudes and academic performance at 0.51. The result also highlighted the impact of COVID-19 on online learning and on students themselves in maintaining their academic performance. Besides, online learning in this situation is a new experience for educational practitioners and students in particular. Since the main goal of teaching and learning is to achieve better academic performance in every situation.

Keywords: *students' attitudes, self-efficacy, academic performance, online learning*

INTRODUCTION

The current Covid-19 disease has affected all life aspects one of them is the educational aspect of the world. It urged countries to shift the classroom from onsite to online learning. Although it is supported by the massive and rapid development of internet access to conduct online learning, it still forces schools and universities to create a new learning environment and demands both lecturers and students adopt certain strategies to make distance education possible (Ismaili,2021). On the other hand, shifting to online learning is the best way to achieve goals and adapt immediately to the newest situation.

Online learning has changed students' lifestyles as well as their attitudes toward it. It seems simple since it needs to use more technology devices and platforms to study such as Zoom, MS Teams, Google Meet, Skype, and many more. But somehow it changes their attitudes since the students are from different backgrounds in life. The mixed emotions, feelings, values, and thoughts are expressed by components of attitude. It reflects positive and negative responses toward online learning (Muflih et.al. 2021). Those problems show due to the students being forced to do and adapt to online learning meanwhile they are new to it.

To achieve the best academic performance, students' self-efficacy is also taken place in that process. The students believe in their ability to accomplish a task and a goal in different circumstances online. The students with high self-efficacy will achieve the best academic performance and those with low self-efficacy will get low academic performance. Different self-efficacy can happen when the students face obstacles in online learning for instance bad network connection, unsupported devices, unsuitable environments, cannot cope with learning materials, tasks, and exams, self-doubt, and student stress. Indirectly, university students who have been studying during the COVID-19

outbreak are potentially exposed to negative effects on academic performances, such as grades, as well as students' attitudes and self-efficacy (Talsma,2021).

Moreover, the COVID-19 pandemic has potential implications for students' academic performance since it depends on their attitudes and self-efficacy in facing it. Attitudes toward online learning, are essential since it deals with goal setting, ability in problem-solving, and motivation. As well as the students' self-efficacy in their "can do" belief toward their performance (Bandura, 1997) thus they need to deal with the new online situation and keep on performing their best academic performance. In an academic setting self-efficacy is one of the predictors of successful academic performance (Talsma,2021). It has a strong relationship with each other as good academic performance is from good self-efficacy and the relationship between students' attitudes and academic performance during online learning as well.

This study aimed to examine the relationship between ISIP students' academic performance toward online learning during the COVID-19 outbreak. It also examined the selected variables on students' attitudes and self-efficacy. The study attempted to answer the following research questions:

1. Is there any relationship between students' attitudes and academic performance in online learning during the COVID-19 outbreak?
2. Is there any relationship between students' self-efficacy and academic performance in online learning during the COVID-19 outbreak?

LITERATURE REVIEW

Students' attitudes

The interaction between students and lecturers in higher institutions via the internet refers to e-learning or online learning. Online learning is an alternative gate to overcome the teaching and learning process during the COVID-19 outbreak and post-COVID-19. Online learning provides online accessible materials from related internet sources and lecturers (Ismaili,2020; Mahyoob,2020). Holistic change from conventional to online classes affects the students' attitudes, self-efficacy, and academic performance.

Students' attitudes refer to positive or negative responses given by the students when facing a certain situation in the academic setting. Currently during the COVID-19 outbreak students' attitudes are becoming an interesting factor due to the rapid shift from conventional classrooms to online settings. Highlighted students' attitudes as a set of emotional feelings that can be known as they express and respond to it and students' attitudes toward online learning are affected by what they perceive as advantages and disadvantages of this new education system (Muflih et.al.2021; Zabadi,2016).

Furthermore, during this shift, it's not easy at all for the students to accept the new learning system. Many factors affect this shifting system for instance immersion to do more self-study, update knowledge of online platforms, ability to use new software, less interaction, and adaptation. For those reasons, many students showed negative attitudes toward online learning due to their unreadiness to adapt to it soon (Abbasi, .2020). Although unreadiness and ongoing development of online learning are included negative attitudes factors but cost, time effectiveness, safety, and convenience shaped the positive attitudes of students since they still have a set of the learning goal. Also, the readiness from the institution and internet access is important to convince the students and the positive attitudes and willingness of the majority of students to engage in distance learning classes during and in the post-COVID19 pandemic indicate that there is a potential future for online learning platforms in higher education institutions (Muflih et.al.2021; Hussein et.al. ,2020; Ismaili,2020).

Self-efficacy and Academic Performance

Bandura (1977) expresses self-efficacy as an individual's beliefs regarding how well he/she

can perform a task given and required to deal with potential situations. Zimmerman (2016) states self-efficacy involves an individual's judgment about his/her ability to carry out and succeed in a task. It can be concluded self-efficacy is the ability of students in their learning process and accomplish tasks in every situation.

Presently students must deal with a new study system; online learning. Line with previous research by Yavuzalp(2020) emphasizes self-efficacy is an important psychological factor in online learning environments and it has significant effects on student's academic success and has an effect on better academic performance. Students studying during the COVID-19 outbreak may be more vulnerable to negative effects on their academic self-efficacy and subject grades than other students because learning environments can affect students' learning beliefs and academic performance results (Talsma et.al 2021).

Furthermore, Australian students' self-efficacy, COVID-19 beliefs, and academic performance did not substantially differ from those of students from other countries, and there were no differences between males and females (Talsma et.al 2021). Additionally reported It is clear that AP is associated with learning effort and online learning self-efficacy OLSE. Therefore, a positive appraisal of AP reinforces students' mastery experience and indeed they are positively correlated. Contrary to the positive correlation students who are from low-income families tend to have a less good academic performance which also relates to low self-efficacy (Kuan and Lee 2022).

Meanwhile, COVID-19 has negatively affected the academic performance of Afghan students and the students were highly dissatisfied with online teaching during this period. Also findings of the study stated the respondents preferred to have face-to-face teaching and learning since online learning was ineffective toward students' academic performance(Hasemi, 2021). Supported by this finding the COVID-19 epidemic consequently has a detrimental impact on educational activities, including restricted access to laboratories, an increase in student debt, and a decline in learners' motivation to learn (Atlam et.al.,2022).

METHODOLOGY

The study used a correlational design. It was used to meet the needs of the research questions being examined. Social media was used to recruit the participants since it couldn't be conducted onsite due to COVID-19. The participants of this study were 60 ISIP students with adequate internet experience. Including 41 female students and 19 male students in the faculty of Islamic science PSU Pattani. They were undergraduate students who experienced online learning during the COVID-19 outbreak and they were able to use internet connection and reliable online learning platforms (MS Teams, Zoom and Google meet, and other social media platforms). The participants were undergraduate students 14 first-year students, 26 second years; 13 third years, and 8 senior students. All participants were asked to complete an online questionnaire consisting of students' attitudes 16 items (Muflih et.al 2021), students' self-efficacy in online learning which was adopted from the Online Learning Self-Efficacy Scale (OLSES) of Zimmerman and Kulikowich (2016)9 items of 21 items which focused on students' self-efficacy in using technology in supporting online learning , ability in finishing tasks on time, and looking for online resources then for academic performance 9 items (Atlam, 2022; Hasemi, 202; Gopal, et.al 2021). The questionnaires used 5 responses on Likert scale with response options 1= strongly disagree,2=disagree,3=neutral,4= agree,5=strongly agree. The questionnaires were distributed online via google forms for a week and 5 students were interviewed online to complete the data. The data were analyzed by using SPSS; a correlational design to investigate the research questions. Then Pearson correlation test, ANOVA and regression were performed to analyze the data. The correlations in this study were found moderate (0.51) and strong correlation (0.68).

RESULTS

Sociodemographic statistics

The surveys included 60 ISIP students enrolled in an online class for one semester in the Faculty of Islamic Science PSU. Most participants were female students (68.3%) and male students (31.7%). The majority of participants were 18-19 years old (31.7%), 28.3% for 20-21 years old, the participants were 22-23 years old (23.3%) and above 23 (16.7%). Almost half of the participants were at the sophomore level (43.3%), 23.3% were freshmen, 20% were third-year students, and last, only 13.3% were senior students. Meanwhile, the area of living shows a balanced percentage of 50% both in rural and urban. Surprisingly result of participants' prior experience of online learning more than half participants experienced it (85%) and only 15 % hadn't experienced it. The socio-demographic characteristics of the participants are illustrated in table 1.

Table 1. socio-demographic characteristics of the participants

<i>Variable</i>	<i>n (%)</i>
Gender	
Male	19 (31.7%)
Female	41 (68.3%)
Age group	
18-19	19 (31.7%)
20-21	17 (28.3%)
22-23	14 (23.3 %)
Above 23	10 (16.7%)
College level	
Freshmen	14 (23.3 %)
Sophomore	26 (43.3 %)
Junior	12 (20.0 %)
Senior	8 (13.3 %)
Area of Living	
Urban	30 (50%)
Rural	30 (50%)
Prior experience with Online Learning	
Yes	51 (85%)
No	9 (15%)

Students' attitudes and academic performance in online learning

The level of students' attitudes and academic performance has shown the moderate correlation of 0.51 (M=50.37, SD=8.295). The participants' responses were mostly "neutral" for students' attitudes variable. For instance the following statement "online learning leads to increased academic burdens on students" (43.3%), also for an item whether they prefer face-to-face contact with their instructors and colleagues for more efficient learning showed a neutral response in 35%. The balanced percentage of the next following item "I prefer the on-campus approach since it allows me to better communicate with my professors and colleagues" neutral response (33.3%) and agree on the response (33.3%). Moreover, the high percentage of neutral responses belonged to the "online learning helps in brainstorming in a better way in contrast to the campus approach". Then, "I can get enrolled in all of my online courses without facing any obstacles" 16.7% (Agree) and 16.7% (disagree).

Table 2. Students' Attitudes Statements

<i>Table 2. Students' Attitudes Statements</i>	<i>1 SD%</i>	<i>2 D%</i>	<i>3 N%</i>	<i>4 A%</i>	<i>5 SA%</i>
I prefer face-to-face (in class) contact with my instructors and colleagues for more efficient learning	5	3.5	35	35	21.7
I prefer the on-campus approach since it allows me to better communicate with my professors and colleagues	6.7	10	33.3	33.3	16.7
Online learning leads to increased academic burdens on students	1.7	5	43.3	36.7	13.3
My university provides technical support for online learning.	6.7	15	48.3	23.3	6.7
I am able easily to access the Internet to get enrolled in online education.	0	8.3	46.7	35	10
My English language can be improved more in online courses rather than in the classroom.	5	21.7	48.3	10.3	6.7
I can easily work within a group in online courses.	1.7	18.3	56.7	15	8.3
In general, my university provides a high-quality online learning experience.	3.3	13.3	51.7	21.7	10
I can ask my professors questions and receive a quick response in online courses.	3.3	15	45	30	6.7
Online learning helps students to organize their time efficiently and do their homework and assignments.	5	11.7	51.7	28.3	3.3

Online learning helps me to achieve my plans.	6.7	18.3	53.3	20	17
I feel comfortable actively communicating with my instructors and colleagues online.	8.3	3.3	48.3	21.7	8.3
Online learning helps in brainstorming in a better way in contrast to the on-campus approach.	3.3	15	60	18.3	3.3
I feel that taking my courses online helps me to study them and master them better.	8.3	8.3	53.3	18.3	1.7
I would prefer Online learning to continue being used and to become the new norm.	16.7	10	55.7	15	3.3
I can get enrolled in all of my online courses without facing any obstacles.	11.7	16.7	51.7	16.7	3.3

Students' Self-Efficacy and Academic Performance

The result of the correlation between students' self-efficacy and academic performance was 0.68 which defined the high correlation between variables ($M=30.42$ $SD= 5.347$). It found that 41.7% of the participants agreed on the following statement of self-efficacy toward academic performance "I can learn to use a new type of technology efficiently". Followed by "I can use synchronous technology to communicate with others (such as skype, google meet, MS Teams) was 43.3%. Although the result showed the majority of the participants chose a "neutral" response overall the results were positive self-efficacy of students toward their online learning and academic performance.

Table 3. Online Learning Students Self Efficacy Scales (OLSES) Statements

<i>Table 3. Online Learning Students Self Efficacy Scales (OLSES) Statements</i>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>
	<i>SD%</i>	<i>D%</i>	<i>N%</i>	<i>A%</i>	<i>SA%</i>
I can communicate effectively with my lecturers via e-mail/LINE/Facebook,/What's App.	3.3	13.3	38.3	28.3	16.7
I can overcome technical difficulties on my own during online learning.	3.3	5	58.3	26.7	6.7
I can manage time effectively	1.7	10	46.7	36.7	5
I can complete all assignments on time during online learning.	5	8.3	50	31.7	5
I can learn to use a new type of technology efficiently.	3.3	5	40	41.7	10
I can search the online course materials.	0	3.3	51.7	38.3	6.7
I can complete a group project entirely online.	3.3	13.3	40	30	13.3

I can use synchronous technology to communicate with others (such as Skype, Google Meet, MS Teams).	3.3	13.3	40	43.3	10
I can use the library's online resources efficiently.	3.3	6.7	55	30	5

Students' Attitudes and Self-Efficacy toward Academic Performance

The *t*-test, one-way ANOVA, and regression were conducted to examine the correlation between students' attitudes and self-efficacy toward academic performance in online learning. The *t*-test results showed the students' attitudes ($t=1.847$) and students' self-efficacy ($t=5.285$). The ANOVA and regression results showed in table 4 below. Additionally, the correlation results of students' attitudes, and self-efficacy toward academic performance in online learning which indicates a strong relationship between students' self-efficacy toward academic performance (0.68) and moderate correlation for students' attitudes and academic performance (0.51) as illustrated in table 5 below.

ANOVA^a

Model		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
1	Regression	8.400	2	4.200	29.009	.000 ^b
	Residual	8.253	57	.145		
	Total	16.652	59			

Table 4 ANOVA result

Correlations

		SA	SEF	AP
SA	Pearson Correlation	1	.530**	.511**
	Sig. (2-tailed)		.000	.000
	N	60	60	60
SEF	Pearson Correlation	.530**	1	.689**
	Sig. (2-tailed)	.000		.000
	N	60	60	60
AP	Pearson Correlation	.511**	.689**	1
	Sig. (2-tailed)	.000	.000	
	N	60	60	60

Table 5 correlations

DISCUSSION

The relationship between students' attitudes and academic performance

During COVID 19 outbreak higher institutions transform to online learning. During online learning, there must be experiences and challenges that have been faced by both lecturers and university students. According to the result of this study there is a moderate correlation between students' attitudes and academic performance and the overall result was positive. Since the university provided students with an internet data package, supporting devices, and technical support from learning platforms such as MS Teams and zoom.

Excerpt 1

"Faculty give internet data and we can use MS Teams and zoom and Google Meet"

Although the students preferred to attend their class in fact as they said online learning helped to enhance technology skills and self-independence. When onsite studying some students rely on their friends to express their ideas, especially in foreign language learning such as English oppositely during online learning as learners must overcome problems in the first place. Some of them have negative attitudes toward accomplishing tasks and group work due to domiciled in other areas then the participants were struggled with time management because of the continuity schedule on the same day.

Excerpt 2

"for group work difficult sometimes because I don't meet my friend to discuss"

Excerpt 3

"time to study online and the internet is delayed. Because I live in the countryside internet signal is not good"

Excerpt 4

"yes I can find a solution and when I don't understand I will search for it on the internet"

Furthermore, the participants were worried about their academic performance during online learning *"I worry I don't get good scores because it's hard to understand the subject sometimes"* reported a participant. During online learning, the participants were shifted into self-study mode and couldn't discuss freely with their team members. That matter shaped pessimistic and stress for some participants then making learning less interesting and enjoyable for them. Likewise during teaching and learning the participants struggled with their inner motivation and realized the importance of grades for themselves yet it is also needed to be knowledgeable students.

Excerpt 5

"sometimes I enjoy class and understand the subject and I think I will have good score"

Excerpt 6

"Grades are not important to my studies. Because if I study don't understand and I get a lot of grades. It does not learn anything. And I think that if I study understand I can be applied to myself. And getting a lot of grades I m feeling too happy"

Additionally, less interaction during online learning may shape different attitudes of the participants. Since they were just being adaptable to the situation and somehow hesitant to apply the knowledge. Otherwise, it can reflect their flexibility of them when attending the onsite classroom setting. Moreover, the results of the correlation between students' attitudes and academic performance indicate that all of the students' attitudes had a relationship with their academic performance through the process of online learning itself.

Students Self Efficacy and academic performance

Self-efficacy in this study was focused more on how the students were able to use technology as a classroom alternative platform, find online sources, and interact with instructors and classmates. The results of students' self-efficacy and academic performance revealed a strong correlation between them in line with Talsma et.al (2021) reported strong correlation in 2020 cohort than 2019 cohort. Since the self-efficacy is made independently by students and the choices that have been made to keep engaging to learning goal and excellent academic performance.

The highlighted statements where the students were able to perform a certain task for instance based on the data, they were able to use a new type of technology efficiently. It is supported by the interview's excerpt of a participant "*yes I can use technology to study online such as Zoom and MS Teams*". Currently, rapid technological growth makes all sources and communication accessible to students in particular. Therefore, with the higher percentage of conducting online learning before COVID-19 outbreak most students also supported them to overcome the obstacles as they were familiar with it. So, the students could manage the online class excellently.

In addition, a successful online learning process depends on internet access but it can't guarantee the students will understand the lesson. Some students struggled to understand when foreign language learning (e.g English) as they have different background knowledge. Generally, online learning is appropriate in this situation but it affects students' ability in practicing the knowledge.

Excerpt 7

"because learning requires real interaction from teachers to other people. If we don't meet the requirements so we will not get it all".

Considering the excerpt above clearly seen that self-efficacy plays important role in online learning, especially in students' academic performance. It is believed that positive self-efficacy regarding online learning will affect their success as well. Another reason for self-efficacy relates to students' belief in reaching the goal with or without instructors' or lecturers' assistance in help-seeking during online learning such as peer help-seeking online and browsing related materials, as illustrated in these excerpts

Excerpt 8

"asking for help from teachers and classmates if I have problems"

Excerpt 9

"yes I can find solution and when I don't understand I will to search it in the internet"

As a whole, the relationship between self-efficacy toward academic performance during online learning reflects to the students' concern about their achievement both for practical knowledge and grading.

Excerpt 10

"yes grade is important to me. Grade cannot determine our success in life but it's an indication that reflects our discipline and efforts. And I m indeed worried about my grade online and onsite classes".

Overall, the ability and belief of oneself to carry out a certain performance in certain circumstances of academic setting will be seen through the learning process as well. The students realized that positive self-efficacy will influence their academic performance. Also, the benefits of online learning can direct them to perform self-study and shape it into a potential improvement of the study.

Academic Performance during online learning

Students' attitudes and self-efficacy contributed to academic performance. In line with the strongest correlation between self-efficacy and academic performance indeed the mastery of learning

was facilitated by self-efficacy of learning in the online environment. Online learning self-efficacy (OLSE) consists of questions about students' satisfaction with their online learning experience, including whether they were able to successfully navigate online courses and interact with teachers and other students (Kuan and Lee, 2022). It can be illustrated that the students have a positive self-efficacy during online learning and finishing the task which is a part of the importance of the course (Agapito et.al 2021).

In addition, the effect of COVID 19 toward practical and physical would be associated with poorer academic outcome (Talsma et.al 2021). The relationship between academic performance and students' attitudes can be seen negatively because if the existence of online learning can lead to low academic performance. And many academic performance predictors probably couldn't be measured for instance socio economy, prior, educational background and intelligent (Talsma et.al 2021).

Excerpt 11

“if I study online for long time maybe I will get low academic score. Because the situation in house sometimes is not good and I only can concentrate for 10 mins”

However, the students could perform their best despite their struggling with the inner factor such as themselves and surrounding factors such as an uncondusive study place and bad internet connection. Successfully their online learning can be observed from their grade and skills. Since many of them were much better at handling online learning and brought out the best of them.

Excerpt 12

“when online sometimes I understand the lesson sometimes I don't. But I am sure many good things happened when I study online”.

CONCLUSION

In conclusion, this study utilized questionnaires and interviews to examine students' academic performance during online learning through students' attitudes and self-efficacy. The results showed a strong correlation between students' self-efficacy and academic performance and moderate correlation between students' attitudes and academic performance as well. Then indirectly students' attitudes and self-efficacy contributed positively and negatively to their academic performance. This study may contribute to the academic setting during online learning and its reflection in assisting and guiding the students during this period. Even if the students can follow and utter feedback on the learning but it is still necessary to pay attention to their psychology side because it is never been easy for them.

This study concerning the gap in self-efficacy only focused on students' self-efficacy in online learning in terms of using and applying the updated technology and how they coped and overcome study problems with it. There was a clear limitation in this study. Future studies on the self-efficacy questionnaire could consider adding more items about students' self-efficacy in their ability, comprehending, and tasks performed so it can show holistic aspects of self-efficacy itself.

REFERENCES

- Agapito, Javier Bravo.,et al. (2021). Early prediction of undergraduate Student's academic performance in completely online learning: A five-year study. *Computers in Human Behavior* Volume 115, February 2021, 106595. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0747563220303423>
- Atlam, El-Sayed.,et al. (2022). A new approach in identifying the psychological impact of COVID-19 on university student's academic performance. *Alexandria Engineering Journal* Volume 61, Issue 7, July 2022, Pages 5223-5233. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1110016821007171>

- Bandura, A. (1977). Self-efficacy: Toward a unifying theory of behaviour change. *Psychological Review*, 84, 191-215. <http://dx.doi.org/10.1037/0033-295X.84.2.191>
- Gopal, Ram , Varsha Singh · Arun Aggarwal.(2021). Impact of online classes on the satisfaction and performance of students during the pandemic period of COVID 19. *Education and Information Technologies* (2021) 26:6923–6947. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s10639-021-10523-1>.
- Hussein,Elham.,et al.(2020).Exploring undergraduate students' attitudes towards emergency online learning during COVID 19: A case fro the UAE.Children and Youth Services Review. *Volume* 119, December 2020, 105699. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0190740920321228?via%3Dihub>
- Ismaili,Yassine. (2021). Evaluation of students' attitude toward distance learning during the pandemic (Covid-19): a case study of ELTE university. VOL. 29 NO. 1 2021, pp. 17-30, © Emerald Publishing Limited, ISSN 1074-8121. <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/OTH-09-2020-0032/full/html>
- Kuan Francis C.Y. & Lee Stephanie Wing (2022). Effects of self-efficacy and learning environment on Hong Kong undergraduate students' academic performance in online learning. *Emerald Insight* at: <https://www.emerald.com/insight/2517-679X.htm>
- Mahyoob, Mohammad. (2020). Challenges of e-Learning during the COVID-19 Pandemic Experienced by EFL Learners. *Arab World English Journal (AWEJ) Volume 11. Number4 December 2020 Pp. 351-362 DOI: <https://dx.doi.org/10.24093/awej/vol11no4.23>*
- Muflih,Suhaib.,et al (2021). Online learning for undergraduate health professional education during COVID-19: Jordanian medical students' attitudes and perceptions. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e08031>
- Talsma K, Robertson K, Thomas C and Norris K (2021) COVID-19 Beliefs, Self-Efficacy and Academic Performance in First-year University Students: Cohort Comparison and Mediation Analysis. *Front. Psychol.* 12:643408. doi: 10.3389/fpsyg.2021.643408
- S. Abbasi, T,Ayoob, A, M, S.I Memon. Perceptions of students regarding e-learning during covid-19 at a private medical college. *Pakistan Journal of Medical SciencesOpen Access*Volume 36, Issue COVID19-S4, Pages S57 - S612020
- Yavuzalp, Nuh; Bahcivan, Eralp.(2020). The Online Learning Self-Efficacy Scale: Its Adaptation into Turkish and Interpretation According to Various Variables. *Turkish Online Journal of Distance Education*, v21 n1 Article 3 p31-44 Jan 2020. <https://eric.ed.gov/?id=EJ1238987>
- Zabadi,Abdelrahim M. &Al-Alawi Amr Hussein. University Students' Attitudes towards E-Learning: University of Business & Technology (UBT)-Saudi Arabia-Jeddah: A Case Study. *International Journal of Business and Management*; Vol. 11, No. 6; 2016 ISSN 1833-3850 E-ISSN 1833-8119 Published by Canadian Center of Science and Education
- Zimmerman, W. A., & Kulikowich, J. M. (2016). Online learning self-efficacy in students with and without online learning experience. *American Journal of Distance Education*, 30(3), 180-191. <https://doi.org/10.1080/08923647.2016.1193801>

Jaringan Ulama Nusantara Abad XX: Kajian Awal Peranan/Impak Ulama Nusantara

Abdurrahman Raden Aji Haqqi,¹ Achmad Yani,² Hjh. Rasinah binti Hj Ahim,³ Hjh Sri Rahayu @ Nurjanah binti Hj Dollah,⁴ Hjh. Sarinah binti Hj Yahya,⁵ Mariam binti Abdul Rahman,⁶ Hjh Masuriyati binti Hj Yahya,⁷ dan Artini binti Hj Timbang⁸

¹²³⁴⁵⁶⁷ Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Brunei Darussalam

abdurrahman.haqqi@unissa.edu.bn

ABSTRAK

Islam telah tiba di Nusantara sejak abad terawal kedatangan Islam di tanah Arab lagi. Serentak dengan kemunculan Islam di Nusantara, aliran yang telah mendominasi pemikiran ulama-ulama Nusantara adalah merupakan aliran yang berasaskan kepada fahaman Ahli Sunnah Wal-Jamaah. Sangat sukar menentukan tarikh sebenar kedatangan Islam ke Nusantara kerana sejak abad pertama Hijrah lagi, pedagang-pedagang Arab sangat aktif melebarkan perdagangan sehingga ke Nusantara iaitu sekitar tahun 610 Masihi. Malah mustahil untuk menentukan secara tepat tarikh sebenar masuknya Islam di Nusantara kerana kemungkinan-kemungkinan pedagang Arab tersebut membawa ajaran Islam adalah sangat besar. Para ulama sudah bertapak di Nusantara sejak awal kemasukan Islam di rantau ini. Mereka merupakan sosok umat yang berilmu agama, menyebarkannya sama ada menerusi lisan mahupun tulisan dan menjadi rujukan masyarakat di mana mereka berada. Mereka memiliki jaringan sesama mereka untuk bersilaturahmi dan berdiskusi tentang keilmuan dan perhatian terhadap kehidupan bermasyarakat. Apakah jaringan mereka ini? Inilah yang akan dikaji dalam penyelidikan ini dengan menumpukan kajian pada peranan/impak mereka pada Abad Keduapuluh sahaja (1990-1999).

Kata Kunci: Jaringan – ulama – nusantara – peranan/impak

PENDAHULUAN

Ulama dalam *Ensiklopedi Indonesia* yang dikutip oleh Dewan Rahardjo memiliki ciri-ciri sebagai berikut (Rahardjo, 1996):

1. Sebagai pengemban tradisi agama
2. Orang yang faham secara hukum Islam
3. Sebagai pelaksana hukum fikih.

Dengan demikian melekatnya term keulamaan pada diri seseorang bukan melalui suatu proses formal, tetapi melalui pengakuan setelah melalui proses panjang dalam masyarakat itu sendiri dimana unsur-unsur keulamaan pada seseorang berupa integritas, kualitas keilmuan, dan kredibilitas kesalehan moral dan tanggung jawab sosialnya dibuktikan. Keulamaan seseorang tidak akan termanifestasi secara riil jika tidak dibarengi dengan penampakan sifat-sifat pribadi yang pantas mereka miliki (Rahardjo, *Intelektual Integensia dan Perilaku Politik Bangsa Risalah Cendekiawan Muslim*, 1993). “Selari dengan kedatangan Islam ke Alam Melayu, proses pembudayaan ilmu menjadteras peradaban Nusantara. Proses ini berkembang lancar melalui beberapa fasa. Pada peringkat awal, usaha pendakwaan dipelopori oleh ulama dari Tanah Arab, kemudian berlaku peralihan tugas melalui proses perkaderan ulama tempatan, yang mana akhirnya ulama tempatan telah berjaya membentuk jaringan ulama Nusantara. Tanpa disempadani oleh batasan geografi dan status kewarganegaraan

yang khusus, ulama Melayu bebas untuk mengembangkan ilmu dan menyebarkan karya-karya mereka ke segenap kawasan umat Islam.

Ulama Melayu klasik memainkan peranan penting dalam membina budaya ilmu dalam masyarakat tempatan. Walaupun kedatangan Islam dalam era kejatuhan tamadun intelektual, namun kehadirannya telah berjaya mentransformasi cara hidup masyarakat Melayu Nusantara sama ada dalam dimensi internal iaitu perasaan (*soul*) mahupun eksternal iaitu fizikal (*body*) (Al-Attas, 1969).

Lanjutan dari proses transformasi ini, ulama Melayu klasik telah berusaha untuk membentuk masyarakat yang berilmu melalui pendemokrasian sistem pendidikan. Hasil gigih para ulama ini dapat dilihat dalam penubuhan institusi pendidikan yang sistematik di samping menghasilkan karya monumental mereka dalam pelbagai disiplin ilmu keislaman sama ada fiqh, tauhid, nahu dan sebagainya. Mereka memainkan peranan yang penting dalam menghasilkan karya-karya berbahasa Arab dan jawi sebagai medium sosialisasi ajaran Islam dalam masyarakat Melayu Nusantara (Man, Ramli, & Jamaludin, Sumbangan Ulama Melayu Klasik Dalam Menjana Budaya Ilmu Di Alam Melayu).

Ulama menduduki tempat yang sangat penting dalam Islam dan dalam kehidupan kaum Muslimin. Dalam banyak hal, mereka dipandang menempati kedudukan dan otoritas keagamaan setelah Nabi Muhammad sendiri. Salah satu hadis Nabi yang paling populer menyatakan bahawa ulama adalah pewaris para Nabi. *Al-'ulama waratsah al-anbiya'* (Ulama itu pewaris para nabi). Kerananya mereka sangat dihormati kaum Muslimin lainnya, dan pendapat-pendapat mereka dianggap mengikat dalam berbagai masalah, yang bukan hanya terbatas pada masalah keagamaan saja, melainkan dalam berbagai masalah lainnya.

Pentingnya ulama dalam masyarakat Islam terletak pada kenyataan bahawa mereka dipandang sebagai penafsir-penafsir *legitimated* dari sumber-sumber asli ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan Hadis. Dikeranakan pengetahuan agama yang mendalam dan ketinggian akhlak, ulama bergerak pada berbagai lapisan sosial. Mereka memiliki kekuatan dan pengaruh yang besar dalam masyarakat. Oleh kerana itu, pengetahuan termasuk pengetahuan agama yang dimiliki ulama adalah suatu kekuatan pencipta dan pembentuk; pengetahuan (*knowledge*) dan kekuatan (*power*) berkaitan erat sekali, dan konfigurasi keduanya merupakan kekuatan yang tangguh atas masyarakat (Akramunisa, 2017).

Ulama dan Masyarakat

Kompleksitas peran ulama dalam sektor-sektor penting masyarakat Islam dibarengi oleh legitimasi dari dasar agama Islam, maka apresiasi masyarakat dan arti pentingnya dalam masyarakat Muslim menjadi sangat tinggi. Apalagi melekatnya istilah keulamaan pada seseorang, bukan melalui proses panjang dalam masyarakat sendiri, dimana unsur-unsur keulamaan seseorang berupa integritas kualitas keilmuan dan kredibilitas kesalihan moral dan tanggung-jawab sosialnya, dibuktikan. Keulamaan mereka tidak akan termanifestasi secara riil jika tidak dibarengi dengan penampakan sifat-sifat pribadi yang pantas dimiliki (Qureshi, 1983).

Proses berperannya ulama dalam masyarakat tersebut, membuat ulama memiliki tidak saja keabsahan teologis tetapi juga keabsahan sosial dan keberadaannya yang sangat berakar di masyarakat. Dari sini kemudian dapat difahami jika ulama tidak sekedar diikuti pendapatnya dalam bidang keagamaan, tetapi bahkan dalam bidang-bidang social kemasyarakatan lainnya. Tidak jarang terjalin suatu pola hubungan antara ulama, dan masyarakat dimana ulama berfungsi sebagai penggerak (inspirator, motivator, katalisator, dan dinamikator) gerakan-gerakan kemasyarakatan dan dengan demikian memiliki *bargaining position* yang tinggi jika dihadapkan dengan kekuasaan (Akramunisa, 2017).

Ulama dan Kerajaan/Pemerintah/Politik

Ulama kemudian bukan saja terpisah dari khalifah, tetapi juga kadang tampil sebagai sosok pengontrol kekuasaan dan penjaga hati nurani umat, dan tidak jarang pula, pada kasus-kasus paling

ekstrem, membuat hadirnya suatu kelompok oposisi, bila melihat praktik-praktik khalifah yang dipandang menyimpang. Ini bersamaan dengan kemerosotan kekuasaan yang bersumbu pada ikatan keagamaan menjadi ikatan kesukuan (Mahasin, 1994).

Dalam kes yang lebih awal dapat kita tunjukkan satu kasus yang cukup berpengaruh pada masa Abbasiyah, pada masa al-Ma'mun memberlakukan kebijakan mihnah terhadap ulama yang tidak sehaluan dengan faham kemakhlukan al-Qur'an yang dipegangi doktrin

Mu'tazilah. Sebagaimana diketahui, di samping khalifah sendiri menganut faham Mu'tazilah, teologi ini pun dijadikan sebagai ideologi atau mazhab resmi kekhalfahan sehingga penyebarluasan faham Mu'tazilah pada masyarakat luas mempergunakan legitimasi kekuasaan. Kerananya tidak jarang dalam mensosialisasikan doktrin tersebut digunakan caracara kekerasan, bahkan pemaksaan. Ibn Hanbal misalnya, seorang ulama ortodoks yang berpegang teguh kepada artilateral ayat dan hadis terkena kebijakan *mihnah* ini, ia diadili dan dipaksa untuk meyakini bahawa al-Qur'an itu makhluk, akan tetapi ia tetap berpegang teguh pada akidahnya yang berkeyakinan bahawa al-Qur'an itu *Kalam Allah dan Qadim*.

Pada masa jaya kerajaan-kerajaan Islam (Putri) peran ulama menonjol sebagai bagian dari pejabat elite. Fungsinya memperkokoh kedudukan pemimpin yang duduk di singgasana.

Di Asia Tenggara, hubungan erat raja dan ulama bukan hal yang aneh. Contohnya di Kerajaan Samudera Pasai.

Ayang Utriza Yakin dalam *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX M* (Utria) menulis, di Samudera Pasai, pemerintah Islam menunjuk ulama yang punya kemampuan mumpuni sebagai *mufti* resmi. Itu berdasarkan keterangan Ibnu Batutah yang pernah tinggal selama 15 hari di Samudera Pasai pada 1345. Dalam catatannya, *al-Rihlat*, Batutah menyebut fungsi *mufti* sangat penting dalam kesultanan. Sang *mufti* biasanya duduk dalam ruang pertemuan bersama dengan sekretaris, para pemimpin tentara, komandan, dan pembesar kerajaan.

Sistem itu, kata Ayang, agaknya dibawa dari kebiasaan di Kesultanan Perlak (Peureulak). Kerajaan Islam di Aceh itu punya *majelis fatwa* yang dipimpin seorang *mufti*. Ia menangani persoalan hukum agama. Jabatannya itu di atas kementerian kehakiman.

Gambaran jelas keberadaan ulama di tengah politik kerajaan muncul pada abad 16. Salah satunya Hamzah Fansuri, ulama Melayu Nusantara yang peninggalannya relatif lengkap mencakup biografi dan karya keislaman. Selain itu, ulama terkemuka yang meninggalkan karya monumental antara lain Shamsuddin al-Sumaterani (w.1693), Nuruddin ar-Raniri (w.1658), Abdul Rau'f al-Sinkili (w.1693), dan Yusuf al-Makassari. Pada abad 18 muncul Abd. Samad al-Falimbani dan Syekh Daud al-Fatani.

Kehadiran ulama Melayu Nusantara sebagai bagian dari elite kerajaan lebih memperlihatkan gejala kota. Mereka menjadi satu kelompok sosial yang termasuk elite kota dengan sejumlah keistimewaan kerana pengetahuannya di bidang ilmu keislaman (Jajat).

Dalam bukunya, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*, ada disebutkan bahawa para ulama sentiasa di samping raja untuk memberi nasihat spiritual sekaligus memberi legitimasi politik di tengah rakyatnya yang beralih menjadi muslim.

Kadi

Dalam bidang hukum, ulama memegang peran sentral dalam membuat regulasi dan menentukan kehidupan keagamaan umat Islam. Mereka sebagai kadi atau penghulu di Jawa. Lembaga Kadi makin mapan pada abad 17 di Kerajaan Aceh. Tak hanya memberi legitimasi dan nasihat kepada raja seperti di Kerajaan Malaka, para kadi juga menjalankan hukum Islam di kerajaan. Kadi di Aceh mulai berdiri pada masa Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Kerajaan Aceh juga memiliki lembaga Syaikhul Islam yang berada langsung di bawah raja. Lembaga ini mempengaruhi kebijakan raja dalam masalah sosial dan politik. Orang-orang yang bertanggung jawab di lembaga ini adalah ulama Aceh terkemuka (Jajat)

Informasi soal lembaga itu, salah satunya, didapati melalui catatan perjalanan perwakilan khas Inggris ke Aceh pada 1602. Sir James Lancaster, menggambarkan Hamzah Fansuri, Syaikhul Islam waktu itu, sebagai uskup agung. Dia diangkat raja untuk memimpin perundingan damai dan persahabatan antara Aceh dan Inggris.

Nuruddin ar-Raniri sempat pula mengepalai Syaikhul Islam. Dia pernah menengahi protes keras Belanda atas regulasi perdagangan kerajaan yang menguntungkan pedagang Gujarat. Dengan otoritasnya itu, dia berhasil meyakinkan raja, Safiyatuddin (1641-1675), untuk menarik regulasi itu.

Aceh merupakan satu-satunya kerajaan di Nusantara yang memiliki lembaga resmi ulama. Raja-rajanya memberi ulama kesempatan untuk terlibat dalam wilayah yang melampaui urusan keagamaan.

Di Jawa, lembaga itu bisa ditemui di Kerajaan Demak. Dalam menjalankan pemerintahannya, sultan-sultan Demak dibantu para ulama. Mereka bertindak sebagai *ahlul halli walaqdi*. Lembaga itu menjadi wadah permusyawaratan kerajaan yang punya hak ikut memutuskan masalah agama, kenegaraan, dan segala urusan kaum muslimin.

Sunan Giri pernah menduduki *ahlul halli wal aqdi*. Dia berwenang mengesahkan dan memberi gelar sultan pada penguasa kerajaan Islam di Jawa. Dia juga menentukan garis besar politik pemerintahan dan bertanggung jawab di bidang keamanan muslim dan kerajaan Islam. Dia juga berhak mencabut kedudukan sultan bila menyimpang dari kebijakan para wali.

Legitimasi Kekuasaan

Tak hanya sebagai penasihat raja, para ulama juga menjadi penerjemah Islam ke dalam sistem budaya Indonesia. Ulama berkontribusi dalam memberi legitimasi pada budaya politik Melayu berorientasi kerajaan.

Karya intelektual para ulama menjadi sumber legitimasi bagi kerajaan. Salah satunya Ar-Raniri yang memiliki pandangan lebih rinci tentang hubungan ulama-raja. Lewat karyanya, *Bustanus Salatin yang* ditulis sekira 1630-an dan didedikasikan kepada Iskandar Thani, dia menjabarkan cara seorang ulama neo-sufi berhadapan dengan isu politik kerajaan.

Ar-Raniri menekankan untuk mematuhi raja sebagai sebuah kewajiban agama. Kepatuhan pada raja sama saja dengan mengikuti perintah Tuhan. Dengan cara ini, para raja diberikan otoritas politik yang sah, yang harus diakui oleh umat Islam.

Oleh yang demikian itu, Islam telah memberi sumbangan bagi pembentukan kerajaan absolut di dunia Melayu-Indonesia prakolonial. Semakin mapan ulama dalam elite kerajaan, makin mantap Islam sebagai ideologi politik kerajaan.

Pada periode itu, tercatat raja-raja absolut seperti Sultan Iskandar Muda dan Iskandar Thani di Aceh, Sultan Agung di Mataram, dan Sultan Hasanuddin di Makassar.

Ulama dan Pendidikan

Ulama (Akramunisa, 2017) menduduki tempat yang sangat penting dalam Islam dan dalam kehidupan kaum Muslimin. Dalam banyak hal, mereka dipandang menempati kedudukan dan otoriti keagamaan setelah Nabi Muhammad sendiri. Mereka sangat dihormati kaum Muslimin lainnya, dan pendapat-pendapat mereka dianggap mengikat dalam berbagai masalah, yang bukan hanya terbatas pada masalah keagamaan saja, melainkan dalam berbagai masalah lainnya.

Pentingnya ulama dalam masyarakat Islam terletak pada kenyataan bahawa mereka dipandang sebagai pentafsir-pentafsir yang muktabar dan sah daripada sumber-sumber asli ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan Hadis. Dikeranakan pengetahuan agama yang mendalam dan ketinggian akhlak, ulama bergerak pada berbagai lapisan sosial. Mereka memiliki kekuatan dan pengaruh yang besar dalam masyarakat. Oleh kerana itu, pengetahuan termasuk pengetahuan agama yang dimiliki ulama adalah suatu kekuatan pencipta dan pembentuk; pengetahuan (*knowledge*) dan kekuatan (*power*) berkaitan erat sekali, dan konfigurasi keduanya merupakan kekuatan yang tangguh atas masyarakat.

Ulama sebagai tokoh terpelajar Muslim, hingga saat ini telah mempertahankan status mereka sebagai pewaris simbol-simbol Islam. Orang tidak akan dapat menyebut suatu lembaga dengan mengabaikan bentuk lembaga ulama, dalam arti kepentingan ulama pasti terkait dengan masa depan Islam. Kerana itu jelas pula bahawa tidak ada satupun kelompok yang dapat disamakan dengan tradisi Islam seperti yang telah diperankan oleh ulama. Institusi sosial yang paling dekat hubungannya dengan ulama adalah institusi pendidikan yang berhubungan dengan statusnya sebagai elite intelektual. Hubungan ulama dan institusi pendidikan hadir dalam bentuk suatu hubungan yang mutual saling terkait dan saling memerlukan.

Ada dua pola hubungan ulama dan institusi Pendidikan Islam. Di satu sisi lembaga pendidikan Islam adalah merupakan sarana transmisi keilmuan bagi ilmu yang dimiliki oleh ulama, sementara di sisi lain, institusi-institusi formal atau tidak formal dari pendidikan, adalah sarana pembentukan dan pengkaderan ulama.

Dalam hubungannya dengan institusi pendidikan, ulama terlibat sebagai fungsionaris yang mempunyai peran sentral. Peranan tersebut terlihat dalam setiap tahap perkembangan institusi pendidikan Islam dalam berbagai bentuknya seperti *Majlis, Halaqah, Maktab, Kuttub, Jami', Madrasah, zawiyyah, dan ribat* (Azra A. , Ulama, Politik dan Modernisasi, 1990). Istilah umum bagi ulama yang ditemukan dalam berbagai institusi ini adalah *mudarris* atau *mu'allim*.

Ketika lembaga pendidikan Islam semakin berkembang, iaitu pada abad ke-10 dan ke-11, maka hirarkinya pun semakin kompleks. Hirarki itu, selain didasarkan pada ikatan historis dengan lembaga yang ada, juga tentu pada keahlian masing-masing, iaitu disebut dengan *syaiikh*. Di bawahnya adalah *Naif, Mu'id* dan *Mufid*, yang tidak pula harus merupakan ulama dalam pengertian yang sesungguhnya (Azra A. , Ulama, Politik dan Modernisasi, 1990).

Suatu hal yang perlu dicatat ialah bahawa pada abad pertengahan belum ada pernyataan yang nyata antara para ulama yang bekerja sebagai guru dan para ulama yang tidak bekerja sebagai guru, kerana semua orang terpelajar itu baik yang menerima gaji atau pun tidak sama-sama berusaha untuk memberikan pelajaran pada masyarakat (Syalabi, 1973).

Menurut Maqdisi dan Pedersen, madrasah sebagai institusi pendidikan merupakan satu bentuk tahap perkembangan institusi Islam, ia merupakan satu bentuk tahap perkembangan sebelumnya, iaitu masjid-khan kompleks dan baru kemudian madrasah (Makdisi, 1981) (Pedersen & Makdisi, 1986) .

Masjid adalah lembaga pendidikan sebagai lembaga yang pertama kali muncul adalah tidak formal dan idependen. Fungsi masjid sebagai sarana pengajaran telah dikenal sejak zaman Nabi. Sebagai pemegang otoritas penafsir ayat al-Qur'an seringkali di dalam masjid bahkan ke luar masjid, nabi ditanya tentang berbagai persoalan menyangkut akidah dan akhlak. Nabi kemudian memberi penjelasan di hadapan para pendengar yang membentuk lingkaran di hadapannya (*halaqah*). Tradisi ini kemudian dilanjutkan pada masa sahabat dengan tambahan hadis sebagai materi, dimana kemudian pada masa ini sebutan *ahl 'ilmi* banyak dikaitkan dengan orang yang hapal banyak hadis. Pada masa selanjutnya, materi-materi pengajaran telah mulai bervariasi, mulai dari fikih, Bahasa sampai syair-syair Arab (Pedersen & Makdisi, 1986).

Masjid dalam peranannya sebagai pusat pengajaran dan Pendidikan senantiasa terbuka lebar dan didatangi oleh orang-orang yang merasa dirinya mampu untuk memberikan pelajaran kepada masyarakat. Ulama datang ke masjid dengan inisiatif sendiri untuk mengajarkan ilmu-ilmu yang dimilikinya kepada masyarakat. Masyarakat yang berminat mengambil tempat untuk duduk melingkar sebagaimana telah dipraktikkan pada masa nabi (Syalabi, 1973).

Di masjid Ulama memainkan peranan tidak formal dalam memberikan pengajaran dan pendidikan pada masyarakat. Ikatan yang terjalin antar ulama sebagai pengajar dan muridnya lebih didasarkan keterikatan moral dalam hubungan yang sakral. Umat Islam mengambil ilmu dari guru-guru tersebut berdasarkan kesadaran. Hal ini Berbeza dengan madrasah. Berdirinya madrasah biasanya dikaitkan dengan figur seorang ulama. Madrasah biasanya didirikan dan diwaqatkan oleh penyandang dana dengan suatu maksud tertentu misalnya untuk kepentingan mazhab dan

pelaksanaan operasionalnya diserahkan kepada seorang ulama yang dipercaya dapat mengembangkan realisasi tujuan tersebut.

Walaupun awal mula pendidikan Islam, yang berarti mempelajari al-Qur'an dan mengembangkan sebuah sistem kesalehan yang mengitarinya, kegiatan awalnya sudah di mulai sejak masa Nabi. Namun baru pada abad pertama dan kedua hijriyah pusat-pusat pengkajian ilmu tumbuh dengan berpusat pada pribadi-pribadi yang menonjol. Ulama-ulama biasanya memberikan ijazah kepada seorang murid untuk mengajarkan apa yang dipelajari, yang pada umumnya secara eksklusif berupa menghafal al-Qur'an, menyalin tradisi-tradisi Nabi dan para sahabatnya dan menyimpulkan pokok-pokok hukum yang berkembang. Sekolah ataupun madrasah yang terorganisir dengan kurikulum yang mapan mungkin sekali untuk pertama kalinya didirikan oleh kaum Syi'ah untuk mengajarkan pengetahuan dan mendoktrin murid-murid. Kemudian dinasti Saljuk dan Ayyubi menggantikan Syi'ah di Iran dan Mesir, madrasah-madrasah yang besar diorganisasikan menurut Sunni.

Dari uraian di atas kita dapatkan ada dua pola hubungan antara ulama dan institusi pendidikan. Pada masjid dan lembaga lainnya sebelum madrasah, hubungan antara ulama dengan institusi pendidikan berada dalam satu hubungan yang Berbeza dengan pola hubungan yang terjadi setelah adanya madrasah. Pada madrasah hubungan antara ulama dan murid lebih terkendali dalam pengertian sudah ada pemilahan-pemilahan pengajaran ataupun tingkatan pengajaran, ataupun keterlibatan penguasa dan pemberi *waqaf*.

Dengan mengambil kira konstektual zaman yang berbeza, memang banyak sekali elemen positif pondok yang tidak terdapat pada IPT zaman moden ini. Untuk itu, demi kelangsungan IPT Islam moden, kita perlu mengadunkan elemen positif pondok silam dengan IPT Islam moden. Tambahan pula, formula pondok sebegini yang diadun dengan keilmuan moden memang telah berjaya dilakukan dalam konteks Indonesia semasa. Contohnya boleh dilihat kepada institusi *Pondok Gontor* di Jawa Timur Indonesia yang begitu cemerlang dalam banyak perkara. Antaranya *Pondok Gontor* menekankan penguasaan bahasa Arab dan bahasa Inggeris, pengajian fiqh dari pelbagai mazhab, penekanan kepada disiplin pelajar yang ketat, mewujudkan industri kecil milik pondok yang menjadikan graduannya mampu berdikari. Terbaru, *Pondok Gontor* ini telah mewujudkan ISID (Institut Studi Islam Darul Salam) sebagai IPT Islam moden yang menawarkan pelbagai program pengajian sepertimana IPT lain di Indonesia.

Kita dapat mengenalpasti beberapa sumbangan pondok dalam menjana modal insan yang berkualiti (Nasir, Abd. Rahim, & Ramli, Institusi Pondok Tradisional Dan Pembangunan Intelektualism Islam Masyarakat Melayu- Islam: Analisis Kritikal). Antaranya;

Pondok Dan Penerapan Asas *World-View* Tauhid Dalam Masyarakat Melayu.

Hasil penelitian yang dibuat oleh Prof. Hashim Musa terhadap tipologi sejarah tamadun alam Melayu, mendapati pembinaan tamadun Melayu ini telah diasaskan dengan enam pandangan *world-view* yang bersumberkan wahyu Allah swt. Kesemua enam pandangan ini telah menjadi pegangan utama masyarakat Melayu (konsep jati diri Melayu). Pandangan *World-view* tersebut adalah (Musa, Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam: Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Baru, 2001).

1. Alam ini hasil ciptaan dan tabdiran Allah swt yang mencakupi alam primordial (arwah), alam dunia dan alam akhirat. Alam akhirat adalah destinasi dan natijah muktamad dari kehidupan di alam dunia. Kejayaan hakiki di alam akhirat adalah dapat memasuki syurga dan kejayaan di alam dunia adalah ketaatan kepada Allah swt.
2. Islam adalah panduan dari Allah swt sebagai *ad-Din* yang mengandungi segala peraturan bagi segala gelagat hidup di dunia untuk individu dan masyarakat demi untuk kejayaan hakiki mereka.
3. Keyakinan kepada pembalasan yang baik adalah bagi amalan baik manakala

- pembalasan yang buruk adalah bagi amalan buruk.
4. Wawasan, misi, objektif, niat, strategi dan operasi segala bidang kerja hendaklah salih, benar dan mematuhi segala aspek hukum Islam tanpa kompromi, manipulasi dan tolak ansur.
 5. Nilai tertinggi dikaitkan dengan segala perkara yang membantu pembentukan insan yang beriman, beramal salih dan berakhlak mulia yang manfaatnya dapat dinikmati bersama orang lain.
 6. Kehidupan bersederhana dan seimbang antara jasmani, akal dan rohani berasaskan kepada ilmu pengetahuan dalam bentuk fardhu ain dan fardhu kifayah.

Pondok dan Penjanaan Intelektualisme dan Budaya Ilmu Islam Sejati.

Pengamalan budaya ilmu yang diasaskan oleh mubaligh yang awal dan kemudiannya diteruskan pula oleh sarjana tempatan alam Melayu boleh dilihat dalam institusi pengajian pondok (Nasir, Abd. Rahim, & Ramli, *Institusi Pondok Tradisional Dan Pembangunan Intelektualism Islam Masyarakat Melayu- Islam: Analisis Kritikal*).

Sistem pengajian pondok boleh dikatakan *advance* untuk zaman dan keadaan masyarakat tradisi dengan merujuk khusus kepada usaha pembudayaan ilmu. Dewasa ini, terdapat beberapa orang sarjana yang mengkritik dan bersikap sinikal terhadap sistem pengajian pondok yang dikatakan *out of date* dan tidak mampu berhadapan dengan arus pemodenan (Affandi, 1995). Pendapat ini walaupun boleh dikatakan sebagai separuh betul, tetapi pada hakikatnya ianya dibuat dalam bentuk yang tidak memenuhi adab ikhtilaf di dalam Islam. Ini kerana, sistem pengajian pondok telah difikir dan dirangka dengan teliti oleh ulama' silam untuk era zamannya, dan ternyata ianya telah berjaya berfungsi seperti yang diharapkan. Oleh sebab itu tindakan mengkritik secara sewenang-wenangnya tanpa mengambil kira faktor masa ini adalah salah (Bakar, 1994).

Pondok Dan Pendekatan Yang Mengambil Kira Realiti Tempatan.

Sukatan pengajian di pondok ternyata berjaya melahirkan graduan yang menjadi intelektual masyarakat (Nasir, Abd. Rahim, & Ramli, *Institusi Pondok Tradisional Dan Pembangunan Intelektualism Islam Masyarakat Melayu- Islam: Analisis Kritikal*). Mereka dilatih untuk mengamalkan sikap selektif dan menghargai realiti tempatan Tanah Melayu. Beberapa contoh boleh dikemukakan untuk membuktikan kenyataan ini;

Pertama, institusi pondok di Tanah Melayu memang menekankan agar proses Islamisasi tidak patut dibuat secara radikal sehingga menimbulkan ketidakselesaan di kalangan ahli masyarakat. Sebaliknya perubahan dibuat secara beransur-ansur dengan menekankan elemen mendidik bukannya menghukum. Buktinya, proses menghakis kepercayaan feodal Melayu pra Islam dapat dibuat secara berhemah kerana mereka mendekati dan mendidik pemerintah Melayu. Hal ini dinyatakan oleh S.M. Naquid Al-Attas tentang tahap kedua Islamisasi Tanah Melayu (tahun 1700-kedatangan kuasa British).

Kedua, teori ilmu Islam Timur Tengah akan disesuaikan dengan realiti Tanah Melayu. Dalam soal ini, kita boleh mengambil pengalaman dari apa yang telah berlaku di negeri Terengganu. Di negeri Terengganu ini memang wujud gabungan antara ulama' dan umara yang cukup kuat dalam pentadbiran negeri Terengganu. Ini terbukti apabila ulama' memainkan peranan aktif dalam pentadbiran negeri sehingga sekarang. Di zaman Terengganu silam ini, peranan ulama' bukan setakat mengasaskan tetapi terlibat secara maksimum dalam pentadbiran negara. Kita dapat mengetahui bagaimana ulama' Terengganu terlibat sebagai penasihat dan meletakkan batu asas kepada perlembagaan negeri.

Ketiga, sistem pengajian ilmu Islam telah disusun rapi dengan mengambil kira realiti tempatan Melayu. Ianya dibuat secara sentesis apabila ulama' Melayu telah mengadaptasi bentuk halaqah pengajian ilmu-ilmu Islam daripada sistem pengajian Masjidil Haram di Mekah yang disesuaikan

dengan ciri-ciri tempatan Melayu dari segi bentuk asrama, stail pakaian dan sebagainya yang melahirkan sistem pengajian pondok yang lebih berorientasikan tempatan (Ishak M. S., 2000). Ringkasnya, tindakan ulama' Melayu ini didorong dengan prinsip mengakui keabsahan dan menghormati kebudayaan tempatan Melayu dan tidak mengadaptasi sepenuhnya kesemua unsur dari Timur tengah.

Pondok dan Asas Kemahiran Insaniah.

Institusi pondok tradisi mampu menerapkan beberapa bentuk kemahiran insaniah (suatu bentuk kemahiran yang cukup ketara dibincangkan dalam sistem pendidikan semasa) dengan cukup sempurna kepada graduannya (Nasir, Abd. Rahim, & Ramli, *Institusi Pondok Tradisional Dan Pembangunan Intelektualism Islam Masyarakat Melayu- Islam: Analisis Kritikal*). Sebagai contohnya, institusi pondok silam telah mampu menerapkan elemen Kemahiran Berkomunikasi, Pemikiran Kritis, Menyelesaikan Masalah dan Etika dan Moral Professionalisme kepada lulusannya. Dalam sistem pengajian pondok, soal ilmu, amal (akhlak) dan disiplin amat dititikberatkan melebihi perkara lain. Untuk jangka masa panjang, ia terbukti mampu melahirkan ulama' dan individu Melayu yang celik agama dan mampu menyelesaikan masalah yang timbul dalam kehidupan peribadi dan bermasyarakat mengikut persepektif Islam (Nasir, Abd. Rahim, & Ramli, *Institusi Pondok Tradisional Dan Pembangunan Intelektualism Islam Masyarakat Melayu- Islam: Analisis Kritikal*).

Kita dapat menyaksikan bagaimana usaha mulia ini akan mengambil masa yang panjang dan ianya tidak dianggap sebagai masalah oleh pelajar pondok. Mereka menyedari tentang kepentingan konsep *Rehlah Ilmiah* (Azra A. , *Esei-esai Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*, 1998). (termasuk beberapa ciri budaya ilmu: sentiasa ingin belajar, bertindak mengikut perkiraan ilmu dan menyambung pelajaran ke peringkat yang lebih tinggi). Konsep ini menuntut pelajar agar sentiasa berusaha keras dalam menuntut ilmu di pelbagai tempat tempat yang berbeza, bukan setakat untuk menimba ilmu bahkan pengalaman (seperti menyaksikan sosiologi masyarakat yang berbeza). Hasilnya, pengamalan konsep ini akan melahirkan ulama' Islam yang mantap dari segi ilmu, akhlak dan pengalaman hidup yang kemudiannya mengikut epistemologi Islam bakal melahirkan hikmah (kebijaksanaan).

Pondok Sebagai Penyumbang Kepada Faktor Ekonomi Dan Asas Keusahawanan.

Dalam konteks latihan keusahawanan, apa yang menariknya, pelajar pondok telah mempelajarinya secara langsung daripada pengamalan budaya hidup berdikari yang diamalkan oleh guru pondok (Nasir, Abd. Rahim, & Ramli, *Institusi Pondok Tradisional Dan Pembangunan Intelektualism Islam Masyarakat Melayu- Islam: Analisis Kritikal*). Guru pondok kebanyakannya boleh dikatakan sebagai usahawan yang berjaya sehingga dapat menarik minat masyarakat Melayu pada masa itu, seperti mana halnya mubaligh awal yang mengembangkan ajaran Islam di Alam Melayu yang terdiri daripada saudagar besar. Hasilnya, mereka sangat disanjung tinggi oleh masyarakat Melayu yang mendorong proses penyebaran Islam dapat berjalan dengan lancar dan tanpa menumpahkan darah. Guru pondok terlibat dalam pelbagai aktiviti keusahawanan seperti penternakan (lembu, kambing dan ikan), pertanian (padi, tanaman kontang, getah, buah-buahan dan sayuran), pengilangan padi dan balak, kedai runcit, orang tengah untuk penjualan tanah dan getah serta agen haji.

Ulama dan Ekonomi

Islam mempunyai kerangka ekonomi Islamnya yang tersendiri serta berbeza daripada konsep ekonomi yang diperkenalkan oleh para sarjana barat. Ekonomi Islam adalah berteraskan nilai-nilai keislaman yang murni seperti keadilan dan memastikan ianya diselenggarakan berlandaskan syarak. Malah, melalui kajian awal ini dapat difahamkan bahawa sumbangan dan peranan ulama dalam ekonomi Islam bukanlah sesuatu perkara yang baru, ianya sudah pun dibahaskan oleh para ulama

silam. Bahkan konsep yang diperkenalkan mereka ada antaranya menjadi teras kepada sistem ekonomi moden hari ini.

Islam juga tidak melarang umatnya dalam mengembangkan hartanya dan ekonomi mereka, asal sahaja ia dilakukan dengan penuh hemah dan tanggungjawab tanpa melupakan haknya kepada agama dan juga diri sendiri serta keluarga.

Pada masa yang sama, ulama juga berperanan dalam membangunkan kapasiti pelajar dan graduan agama agar dapat menyumbang kepada masyarakat selain menjadi sumber pendapatan sendiri dan seterusnya menyumbang kepada ekonomi negara.

Adalah diyakini betapa peranan ulama atau organisasi ulama dalam hal-hal ekonomi masyarakat Islam di Nusantara yang meliputi perkara dari hal; memberikan panduan keagamaan dan juga dalam membangunkan kepasiti dan kepakaran para guru, yang secara tidak langsung menyediakan sumber pekerjaan selain berdakwah dan membimbing masyarakat Islam. Peranan dan inisiatif tersebut antaranya adalah panduan agama buat masyarakat Islam.

Kita dapat para ulama Nusantara yang bergiat dalam bidang ekonomi dalam semua aspek yang diliputinya. Perjuangan mereka yang sangat menonjol di pertengahan Abad IX adalah sepak terjang mereka dalam menghapuskan amalan riba dalam masyarakat. Mereka mengkaji, mempelajari dan menghayati sistem ekonomi yang ada dan mendapati bahawa ia berlandaskan riba. Oleh itu mereka memperkenalkan sistem kewangan tanpa riba.

Jelas, dasar ijihad para ulama Islam membentuk kerangka ekonomi yang patuh syariah dengan meletakkan dasar-dasar yang merujuk kepada Quran dan Sunnah yang berasaskan kepada kesejahteraan dan keadilan sosial sejagat. Ini demi memastikan keadilan dan segala urusan niaga berdasarkan syariah sesuai dengan panduan yang digariskan agama (Ahmad Maulidizen, 2017)

Ulama dan Sains

Membicarakan isu ulama dan karya sains kelihatannya seperti suatu perbincangan yang janggal atau pelik pada sebahagian orang (Sulaiman & al-Edrus, t.t). Dikatakan janggal kerana umum mengetahui bahawa ulama ialah orang yang menguasai ilmu-ilmu agama (Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996) dan merupakan pewaris para nabi (Ghazali, t.t). Tetapi paradigma sempit ini telah dihuraikan dengan terang di dalam al-Qur'an bagaimana sistem ilmu berserpadu (holistik) berlandaskan konsep tauhid. Sebagai contoh surah *al-Baqarah* ayat 31, telah menceritakan bahawa Allah Ta'ala telah mengajar Nabi Adam ilmu fizikal iaitu mengenali benda-benda. Nabi Idris semasa Tamadun Mesir Purba diberi ilmu pengetahuan mengenai pengiraan masa, musim dan kalender (Rafa, 2004). Nabi Nuh diberi ilmu dan kebijaksanaan membina kapal untuk menghadapi banjir besar. Nabi Daud diberi ilmu kemahiran tukang besi. Nabi Yusuf diberi kepintaran ilmu futuristik dan pengurusan ekonomi.

Antara bidang sains yang rapat dengan kehidupan seseorang ialah sains matematik. Di dalam sejarah Tamadun Islam bidang ini menjadi salah satu bidang yang dominan malah para ahli matematik Islam telah menjadi pelopor bidang ini seperti al-Khawarizmi dan al-Jabir, justeru ahli falsafah sains matematik Islam telah membahagikan *'ilm al-hisab* atau matematik kepada empat cabang utama iaitu aritmetik, geometri, astronomi dan muzik (Rofa, 1985). Kalau begitu timbul persoalan apakah wujud hubungankait di antara ulama dan sains matematik di Alam Melayu?

Senarai penulisan pelbagai karangan ulama berbentuk manuskrip, risalah, majalah dan kitab (al-Edrus, 1993) (al-Edrus, *The Role of the Kitab Jawi in the Islamization Process in the Malay Archipelago*, 2006) (Bruinessen, 1990). Kitab Jawi dalam Katalog Besar Persuratan Melayu diperolehi dalam perbendaharaan Manuskrip Melayu di Malaysia sama ada di Perpustakaan Negara Malaysia, Perpustakaan Tun Sri Lanang, UKM, Perpustakaan Akademik Islam membuktikan bahawa terdapat sumbangan besar ulama dalam pembangunan semua cabang ilmu di Alam Melayu (Bruinessen, 1990). Walaupun sebahagian besar karya-karya ulama ini dalam bidang usuluddin, fikah, tasawwuf dan akhlak namun terdapat karya berkaitan ilmu sains dan matematik seperti astronomi (Rafa, 2004). Senarai falak/astronomi yang dicatatkan dalam bukunya ini adalah

berdasarkan pemerhatian beliau semasa melakukan penyelidikan manuskrip tanah air. Ilmu hisab atau matematik, mantiq, faraid, ilmu perubatan (Buku-buku Perubatan Melayu, n.d.), al-kimia dan ilmu pelayaran. Beberapa ulama yang diakui memberi sumbangan besar mereka dalam penyebaran ilmu di Alam Melayu ialah Syeikh Daud al-Fatani, Syeikh Ahmad bin Muhammad Zain al-Fathani, Syeikh Tahir Jalaluddin dan Syeikh Ahmad bin Abdul Latif al-Khatib, Minangkabau.

Syeikh Daud al-Fatani (1720-1879M) seorang ulama yang menguasai pelbagai cabang ilmu agama kerana memberi sumbangan besar kepada pengajian *fiqh as-Syafi'iyah* (fekaah mazhab al-Imam Syafi'i) dan aqidah *Ahli Sunnah wal Jama'ah* melalui pengajian pondok yang membacakan kitab-kitab seperti *Hidayat al-Muta'allim* dan *Furu' al-Masail*, iaitu antara kitab hasil tulisannya sendiri dari keseluruhannya berjumlah lebih kurang 101 judul. Pengajaran Syeikh Daud al-Fatani dalam tasawwuf mendasari pemikiran falsafah kebanyakan orang Melayu ketika itu dan hal ini mempengaruhi cara-cara beribadah dan berzikir. Dengan kaedah mantiq ilmu-ilmu *usul al-fikh*, kalam dan tasawwuf dapat disampaikan dan dijelaskan dalam sistem pengajian tradisi. Pengajian berbentuk begini mempengaruhi pemikiran masyarakat terhadap fahaman falsafah ilmu dan budaya fakir orang Melayu.

Menurut Wan Mohd Saghir bahawa Syeikh Ahmad al-Fatani (1856-1908M), adalah seorang ahli fakir Islam yang menguasai lebih daripada 47 cabang ilmu. Beliau merupakan orang A'jami (bukan Arab) pertama menjadi ketua pentashih (editor) kepada semua kitab-kitab Arab dan Jawi yang hendak diterbitkan pada masa itu yang berpusat di Kota Mekah Tanah Hijaz (sebelum wujudnya Negara Saudi Arabia) dan beliau berusaha mencetak kitab-kitab Melayu Jawi secara besar-besaran setelah menubuhkan syarikat matba'ah di Mekah (Saghir, 1992). Beliau juga banyak menyumbang pemikirannya dalam menseragamkan penggunaan bahasa Melayu-Jawi dalam penulisan kitab-kitab terutamanya berkaitan nahu dan istilah-istilah. Pemikiran beliau mengenai mempelajari matematik pula dinyatakan dalam kitab *Fatawa Fathaniyah* (1331H-1914M) (Saghir, 1992): "*matematik perlu supaya tiada khilaf pada segala kesalahan amal ibadah*".

Atas tuntutan ibadah Syeikh Ahmad al-Fatani menghasilkan kitab '*ilm hisab* dan '*ilm falak* untuk pengajian matematik dalam sistem tradisional.

Syeikh Ahmad bin Abdul Latif al-Khatib, Minangkabau (1860-1961M) sebagaimana ulama di atas menguasai pelbagai ilmu agama dengan baik sehingga menjadi orang Melayu pertama diiktiraf oleh *Syarif* Kota Mekah dan dibenarkan membentuk halakah pengajian dan menjadi guru dalam halakahnya di dalam Masjid al-Haram (Hurgronje, 1889). Beliau menghasilkan banyak karya, tidak kurang dari 40 karya dalam pelbagai disiplin ilmu. Syeikh Ahmad al-Khatib berbeza dari yang lain kerana pemikiran sains dan matematik yang diterjemahkan dalam bentuk menganjurkan sumber ilmu ini melalui penulisan kitab falak 93 dan ilmu-hisab. Beliau sendiri mengajar ilmu ini berpandukan kitabnya kepada para pelajar yang terdiri daripada orang Melayu dari Tanah Jawi (dikenali juga Alam Melayu atau Nusantara). Buku-bukunya yang lain ialah *al-Nukhbat al-Bahiyah*, dan *Khulasah al-Jawahir al-Hiqiyah fi' al-'mal al-Jaibiyah*, *Raudat al-Hussab fi' Il al-Hisab* (1890M) dan '*Alam al-Hussab fi 'Ilm al-Hisab* (1310H/1893M).

Antara pelajar-pelajar Syeikh Ahmad al-Khatib yang terkenal ketokohan dalam ilmu falak atau astronomi ialah Syeikh Tahir Jalaluddin (1869-1957) yang berasal dari Minangkabau, Sumatera, beliau menulis buku *Huraian yang utama atau pati kiraan pada menentukan waktu yang lima dan hala khiblat dengan logaritma* (1938M), *Nukhbat al-Taqrirat* (1939M) dan *Natijah al-umn* (1951M). Ilmu miqat menggunakan sifir logaritma diajar di sekolah Arab Melayu di Malaya. Syeikh Tahir mempermudah pengajian pengiraan daraban dan pembahagian dalam dua kitab pertamanya itu dengan menghasilkan *Jadwal al-Lugharimat* (1936M). Katanya (1938M) (Jalaluddin, 1938).

'Bagi mempermudah kira-kira darab dan bahagi kedua-duanya kitan yang tersebut di atas ini pada ilmu miqat, ilmu yang hamper hapus daripada ilmu Islami, oleh sebab kesusahan kira-kiranya dengan nisbah perenam puluhan. Maka dengan kaedah yang tersebut dalam kitan Nukhbat al-Taqrirat dan Huraian Yang Utama itu setelah penuntut-penuntut yang ada mengetahui sedikit kira-kira, medapatnya, dan diakuilah InsyaAllah dalam satu minggu boleh ia dapat mengetahuinya'

Mengenai penulisan ulama yang berkaitan dengan penyebaran sains matematik di Alam Melayu terdapat dua jenis penulisan pendekatan iaitu kualitatif dan kuantitatif. Ahli hikmah dan falsafah membicarakan sifat kualitatif nombor secara pentadbiran metafizik, manakala persoalan matematik gunaan diselesaikan secara teori kuantitatif. Kitab matematik Syeikh Ahmad al-Khatib tergolong dalam kategori kedua. Walaubagaimanapun menurut Mat Rofa, aspek kualitatif tidak terpisah dari perbincangan dan pembinaan teori kuantitatif kerana penghasilan dan pembuktiannya adalah berasaskan falsafah (Rofa, 1985).

Meneliti tajuk-tajuk matematik '*Alam ah-Hussab*, kitab/buku 204 halaman ini membincangkan tajuk-tajuk yang meliputi aritmetik, siri, jujukan, geometri, pilihanturan, kongruen modula, penghampiran, geometri satah dan lain-lain. Menurut pengarangnya (Al-Khatib, 1310H) "*Hamba menghimpunkan di dalamnya akan kebanyakan kaedah yang digantungkan dengan hitungan dan ilmu ukuran tanah dan lain-lainnya dan hamba susun akandia pada satu muqaddimah dan tujuh bab*"

Penulisan '*Alam ah-Hussab* menggambarkan kandungan pengajian matematik tradisi terdiri dari ilmu hitungan ('*ilm al-adad* dan '*al-jabr*) dan ukuran tanah (*al-handasah*). Bermula dengan mengenali sistem angka kemudiannya operasi-operasi asas terhadap nombor iaitu penambahan, penolakan, pendaraban, pembahagian, pembahagian dua dan gandaan dua, pengetahuan '*al-jabr wa al-muqabal* dan pengetahuan geometri, '*Alam ah-Hussab* menyediakan pengetahuan yang lengkap untuk menyelesaikan masalah matematik mengenai muamalat, faraid dan pelbagai masalah harian. Tertib pengajian matematik ini adalah merupakan tradisi tertib perbincangan karya ilmuwan Islam padakurun ke 17M. sememangnya benar '*ilm al-adad*, '*al-jabr* dan '*al-handasah* adalah tiga tajuk besar dalam matematik yang sangat penting dalam pengajian matematik dan menjadi tajuk kajian oleh matematik Tamadun Islam.

Kecemerlangan dan kegemilangan sains matematik Tamadun Islam dapat diterap dan dihayati di Alam Melayu melalui sumbangan dan peranan yang dimainkan oleh ulama tersebut dalam pengajaran dan penulisan karya matematik mereka. Karya-karya mereka merujuk kepada kitab matematik ilmuwan zaman Tamaddun Islam. Justeru itu terbukti matematik Tamaddun Islam telah sampai dan dipelajari dalam sistem pendidikan tradisional di Alam Melayu lebih awal sekitar 200 tahun sebelum kedatangan matematik dari Barat (Marzuki & Ali, 1997).

PENUTUP

Proses berperannya ulama dalam masyarakat seperti yang disentuh dalam makalah ini, membuat ulama memiliki tidak saja keabsahan teologis tetapi juga keabsahan sosial dan keberadaannya yang sangat berakar di masyarakat. Dari sini kemudian dapat dipahami jika ulama tidak sekedar diikuti pendapatnya dalam bidang keagamaan, tetapi bahkan dalam bidang-bidang social kemasyarakatan lainnya. Tidak jarang terjalin suatu pola hubungan antara ulama, dan masyarakat dimana ulama berfungsi sebagai penggerak (inspirator, motivator, katalisator, dan dinamisator) gerakan-gerakan kemasyarakatan dan dengan demikian memiliki *bargaining position* yang tinggi jika dihadapkan dengan kekuasaan

Para ulama dalam masyarakat Melayu telah menanamkan bahawa pendidikan manusia amat dipentingkan dengan konsep kehidupan yang dikenali dengan *konsep menjadi orang*. Ia dapat diperincikan sebagai; (1) seseorang manusia ataupun orang (bagi membezakannya dengan makhluk lain seperti haiwan dan jin) terbentuk daripada tiga elemen yang utama, roh, jasad dan akal yang perlu dibangunkan secara bersepadu di dalam program pembangunan masyarakat. (2) Proses pendidikan masyarakat lebih berteraskan kepada institusi kekeluargaan yang perlu memainkan peranan terpenting untuk pembentukan orang yang berguna.

BAHAN BACAAN

- Abdullah Sulaiman dan Syed Muhammad Dawilah al-Edrus. t.t. *Kitab Jawi Dan Karya Sains: Wacana Ketamadunan Dan Jati Diri Orang Melayu*
- Ahmad Syalabi. 1973. *Sejarah Pendidikan Islam*. Cet. I. Jakarta: Bulan Bintang.
- Akremunisa. 2017. *Ulama dan Institusi Pendidikan Islam*. dalam *Al-Riwayah: Jurnal Kependidikan*. Volume 9. Nomor 2.
- Aswab Mahasin. 1994. *Keterkaitan dan hubungan Umara dan Ulama dalam Islam*. Dalam Budhy Munawwar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dan Sejarah*. Jakarta: Yayasan Paramadina.
- Ayang Utriza Yakin. 2016. *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX M*. Jakarta: Kencana.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1988. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqid of al-Nasafi*. Kuala Lumpur: University of Malaya.
- Badlihisyam Mohd Nasir dan Prof. Madya Dr. Rahimin Affandi Abd. Rahim dan Norlida Mohamad Ramli. *Institusi Pondok Tradisional Dan Pembangunan Intelektualism Islam Masyarakat Melayu- Islam: Analisis Kritis*.
- Bruinessen, Martin Van. 1990. *Kitab Kuning: Books in Arabic Script used in the Pesantren Milieu*, BKI, Deel 146.
- Bruinessen, Martin Van. 1999. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, cet. ke-3.
- Hashim Musa. 2001. *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam : Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Ketiga*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Hj. Wan Mohd Saghir Abdullah. 1992. *Al'Allamah Syeikh Ahmad al-Fathani Ahli Fikir Islam dan Dunia Melayu*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Ibrahim Abu Bakar. 1994. *Islamic Modernism in Malaya*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Imam Ghazali. t.t. *Ihya Ulumiddin*. (terj. TK. H Ismail Yakub). Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd.
- M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1996), 684.
- Mat Rofa bin Ismail. 1985. *Sejarah Aritmetik dan Aljabar Islam*. Selangor: Universiti Pertanian Malaysia.
- Noor Hayati Marzuki' dan Jamuddin Md. Ali. 1997. *Satu Tinjauan Matematik Nusantra Kurun Ke-19M dan Ke-20*. Kertas Kerja Simposium Kebangsaan Sains Matematik VII. Institut Teknologi Mara.
- Pedersen, J. & G. Makdisi. 1986. *Madrassa*. C.E. Bosworth, et.al., *The Encyclopedia of Islam* Leiden: E.J. Brill.
- Qureshi, I.H. 1983. *The Political Role of Ulama in Moeslem Society*. Bagader Abubakar A. (ed.), *The Ulama in the Moden Muslim National State*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia.
- Saadman Man, Mohd Anuar Ramli & Mohammad Aizat Jamaludin. *Sumbangan Ulama Melayu Klasik Dalam Menjana Budaya Ilmu di Alam Melayu*.
<https://www.researchgate.net/publication/255991975>
- Syed Muhamaad Dawilah al-Edrus. 2006. *The Role of the Kitab Jawi in the Islamization Process in the Malay Archipelago in the International Workshop on the theme "Reexamining the Jawi Tradition in Southeast Asia*. at the Centre for Intergrated Area Studies (CAIS), Kyoto University, Japan.
- Syed Muhammad Dawilah al-Edrus. 1993. *The Role of Kitab Jawi in the Development of Islamic Thought in the Malay Archipelago with special Reference to Umm al- Barahin an the Writings on the Twenty Attributes*. Ph. D Thesis, University of Edinburgh.
- Syeikh Ahmad bin Abdul Latif al-Khatib. 1310H. *Alam al-Hussab fi 'Ilm al-Hisab, al-Miriyah*.

Kualiti Makanan Halal Dan Pandemik Covid-19: Persepsi Pengguna

Hawwa Abdul Mokti¹, Nor ‘Azzah Kamri², Mohd Abd Wahab Fatoni Mohd Balwi³

¹²Universiti Malaya, Malaysia

¹hawwa.mokti@gmail.com, ²azzah@um.edu.my, fatoni@um.edu.my

ABSTRAK

Dewasa ini, trend jual beli secara atas talian kian mendapat tempat dalam kalangan pengguna. Trend ini semakin menunjukkan peningkatan yang ketara semenjak pandemik Covid-19 melanda seluruh dunia. Restoran dan premis makanan halal turut tidak terkecuali. Meskipun trend ini memberi petanda positif kepada kestabilan ekonomi negara, terdapat pelbagai isu berkaitan kualiti makanan yang diterima melalui pembelian secara atas talian ini. Antaranya termasuklah saiz makanan yang berbeza dan pesanan makanan yang diterima tidak mencukupi. Oleh yang demikian, kertas kerja ini cuba meneliti isu kualiti makanan dan persepsi pengguna terhadapnya. Kajian tinjauan dijalankan ke atas 276 pengguna restoran makanan segera halal semasa pandemik melanda Malaysia. Hasil analisis kajian mendapati dua isu berkaitan kualiti makanan yang mendapat perhatian majoriti responden pengguna iaitu saiz dan juga warna makanan. Meskipun kedua-dua isu ini tidaklah berkait secara langsung dengan status kehalalan makanan yang diterima, namun ianya berkait dengan aspek *tayyiban* iaitu pelengkap kepada status halal itu sendiri. Justeru, pengusaha makanan halal perlu memastikan makanan yang dihasilkan bukan sahaja halal, tetapi juga berkualiti agar menepati konsep *halalan tayyiban*. Dapatan ini diharapkan dapat memberi input kepada para pengusaha makanan secara atas talian khususnya untuk menambah baik kualiti makanan yang dihasilkan agar para pengguna berpuas hati dengan pembelian yang dilakukan. Situasi ini akan memberi impak positif kepada trend jual beli secara atas talian yang semakin menjadi pilihan pengguna masa kini.

Kata Kunci: Kualiti Makanan, Makanan Halal, *Tayyiban*, Covid-19

PENGENALAN

Pandemik Covid-19 telah menjejaskan banyak sektor ekonomi termasuklah sektor makanan. Perintah kawalan pergerakan telah menyaksikan peningkatan makanan yang dipesan secara atas talian kerana masyarakat perlu berada di rumah dan meminimumkan pergerakan keluar bagi mengekang jangkitan Covid-19. Sepanjang pandemik dalam tempoh perintah kawalan pergerakan (PKP), permintaan kepada makanan masih tinggi kerana ia merupakan keperluan asas untuk kelangsungan hidup. Makanan juga telah dikategorikan sebagai perkhidmatan penting (*Essential service*) yang dibenarkan beroperasi sepanjang tempoh PKP (Asro Awani, 2020).

Terdapat premis makanan menggunakan khidmat penghantaran makanan bagi jualan atas talian. Menurut Sinar Harian (2020), penggunaan perkhidmatan penghantar makanan menunjukkan lonjakan sebanyak 30 peratus kerana penularan virus Covid-19. Perkembangan ini menunjukkan tanda yang positif, di mana dengan adanya jualan atas talian membantu meningkatkan semula ekonomi negara terutamanya dalam industri makanan (Abd Rahman et al., 2021). Namun pada masa yang sama tidak dinafikan ia sedikit sebanyak memberi kesan kepada kualiti makanan halal tersebut. Terdapat kemungkinan di mana pengusaha kurang menitikberatkan kualiti makanan yang dijual atas talian oleh sebab pengguna tidak melihatnya secara langsung ketika membeli. Kebarangkalian pengguna untuk membuat aduan atau menukar semula makanan adalah lebih tipis berbanding ketika pengguna membeli di premis. Sedangkan aspek kualiti dalam makanan halal tidak kurang pentingnya kerana ia sebahagian daripada aspek *tayyiban*.

Terdapat beberapa isu berkaitan kualiti makanan halal yang berlaku sehingga kini. Antaranya ialah saiz hidangan yang berbeza-beza (Athallah, 2022) dan item atau jumlah pesanan makanan yang

diterima tidak mencukupi (Zainal, 2021). Kes sebegini dilihat kerap kali berlaku apabila medium jualan atas talian digunakan. Isu-isu sebegini dapat dielakkan sekiranya pihak pengusaha lebih peka dan tidak mengambil mudah apabila menyediakan makanan dan berusaha memastikan makanan diberikan adalah seperti yang dikehendaki pengguna.

Sehubungan itu, kertas kerja ini cuba membincangkan persepsi pengguna terhadap kualiti makanan halal ketika pandemik berlaku. Hasil penelitian ini dapat menjelaskan ruang penambahbaikan yang perlu diambil berat oleh pengusaha terutamanya ketika menawarkan jualan atas talian sekaligus membantu mengatasi isu-isu berkaitan dalam kualiti makanan halal masa kini.

KONSEP MAKANAN HALALAN TAYYIBAN

Konsep Halal dan *Tayyiban*

Halal dan *tayyiban* tidak dapat dipisahkan ketika manusia mengambil makanan sepertimana ia diperintahkan oleh Allah SWT. Terdapat empat ayat al-Quran yang menyatakan secara jelas untuk mengambil makanan halal dan *tayyiban* secara bersekali iaitu surah al-Baqarah (2:168), al-Ma'idah (5:88), al-Anfal (8:69) dan al-Nahl (16:114). Ia jelas menunjukkan betapa pentingnya kehalalan makanan yang diambil tanpa mengeneipkan aspek *tayyiban*. Halal dan *tayyiban* ini cukup penting dalam menjaga spiritual dan fizikal manusia melalui sinergi ketaatan kepada perintahNya.

Halal berasal dari bahasa Arab (حل يحل *halla-yahillu-hillan*) bermaksud membebaskan, melepaskan, memecahkan, membubarkan dan membolehkan (Ensiklopedia Hukum Islam, 1999). Manakala *tayyiban* juga berasal dari bahasa Arab (طاب يطيب *taba-yatibu-tiban*) bermaksud menjadi suci, bersih; menjadi baik, elok; menjadi lazat; menjadi halal; subur dan banyak rumpunya (Kamus Besar Arab-Melayu Dewan, 2006). Secara umumnya, halal boleh dijelaskan sebagai sesuatu atau tindakan yang selari menurut kehendak Syariah. Sementara *tayyiban* adalah sesuatu yang memberi manfaat kepada manusia dan menjauhi kemudaratan. Justeru, *tayyiban* sering dikaitkan dengan pelbagai elemen termasuklah kualiti (Abdul Mokti & Kamri, 2020).

Terdapat banyak literatur yang menyatakan bahawa kualiti adalah sebahagian daripada *tayyiban* (Bujang, 2020; Bukhari et al., 2020; Hassan et al., 2020; Osman et al., 2020; Raffi et al., 2019; Selim et al., 2019; Aghwan, 2018; Saad & Ramli, 2018; Hashim et al., 2017; Neio Demirci et al., 2016; Achmad & Irawanto, 2016; Ashikin & Hasan, 2016; Syahida et al., 2015; Man & Abidin, 2014; Omar et al., 2013; Shafii & Wan, 2012; Arif & Ahmad, 2011; Yunus et al., 2010). Oleh yang demikian, aspek kualiti ini cuba ditonjolkan dalam kertas kerja ini bagi melengkapi makanan halal itu sendiri. Selain daripada kepentingan kualiti makanan sebagai sebahagian daripada aspek *tayyiban*, ia juga merupakan elemen yang sangat penting dalam mempengaruhi kepuasan dan niat membeli di kalangan pelanggan (Zamani et al., 2020). Sekiranya produk itu mempunyai kualiti yang baik, maka pembelian produk akan meningkat. Hal ini kerana kualiti produk merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi kepuasan pelanggan (Loei et al., 2022).

Konsep Kualiti Makanan

Kualiti dari segi bahasa merujuk kepada darjah kecemerlangan, biasanya tinggi atau mutu. (Kamus Dewan, 2015). Menurut pakar kualiti Edwards Deming (1982), kualiti ditakrifkan sebagai tahap keseragaman dan kebolehppercayaan yang dapat diramalkan dengan standard kualiti yang sesuai dengan pelanggan. Filosofi kualiti juga dikaitkan dengan meletakkan keperluan pengguna yang pertama. Kualiti juga dapat digambarkan sebagai darjah keenakan atau nilai sensori dan kepuasan pengguna, bersesuaian dengan tujuan, keselamatan dan harga yang berpatutan (Abdullah, 2012). Dalam Islam, kualiti selalu dikaitkan dengan kata *itqan* (tekun) iaitu melakukan sesuatu dengan cara terbaik. Kerja yang bersungguh-sungguh (*itqan*) ini akan menghasilkan pekerjaan yang berkualiti begitu juga dalam penghasilan makanan. Rasulullah SAW bersabda:

“Sesungguhnya Allah menyukai apabila salah seorang daripada kamu melakukan sesuatu

pekerjaan, ia melakukannya dengan baik, sempurna dan teliti.” (Hadis Riwayat al-Baihaqi)

Dalam konteks makanan, kualiti dapat dinilai melalui keberhasilan komponen makanan dalam memenuhi kehendak atau utiliti serta jangkaan pengguna. Kualiti makanan adalah sesuatu terma yang pelbagai namun definisi pengguna tentang kualiti makanan adalah berdasarkan kepada persepsi individu itu sendiri (A. Rohr et al., 2005). Kualiti secara objektifnya merujuk kepada ciri-ciri fizikal yang dibina ke atas produk dan biasanya ditangani dengan oleh jurutera dan ahli teknologi makanan manakala kualiti secara subjeknya adalah kualiti mengikut pemikiran pengguna (Grunert, 2005). Pendapat lain mengatakan kualiti turut dikaitkan dengan penyampaian sifat yang mempengaruhi nilai produk kepada pengguna (Manning & Soon, 2016) termasuklah sifat-sifat positif dan negatif. Sifat positif yang menunjukkan kualiti yang baik dikenalpasti melalui warna, rasa, tekstur dan kaedah pemprosesan makanan, sementara sifat negatif dikenalpasti melalui makanan yang kelihatan rosak, pencemaran dengan kotoran, perubahan warna, atau bau atau rasa buruk (World Health Organization, 2015).

Berdasarkan konsep kualiti makanan di atas, kajian ini memfokuskan tiga kriteria yang dipersetujui dalam banyak literatur iaitu rasa makanan, kesegaran bahan dan persembahan makanan seperti ditunjukkan dalam Jadual 1.

Jadual 1: Kriteria Kualiti Makanan Berdasarkan Literatur

	(Salamon et al., 2021)	(Idris et al., 2020)	(Raffi & Hasan, 2019)	(Ismail et al., 2018)	(Aghwan et al., 2016)	(Saghir, 2014)	(Shaharudin et al., 2011)	(Yunus et al., 2010)	(Savov & Kouzmanov, 2009)	(Rohr et al., 2005)
Rasa Makanan	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/
Kesegaran Bahan				/			/	/	/	
Persembahan Makanan	/	/	/		/	/	/	/	/	/

Sumber: Analisis Penyelidik

Kriteria pertama adalah mengenai rasa yang sangat baik. Selain daripada keenakan makanan, bau yang wangi turut mempengaruhi rasa makanan (Boesveldt & Graaf, 2017). Ini kerana bau wangi dapat menaikkan selera pengguna untuk menikmati makanan tersebut. Kriteria kedua ialah kesegaran bahan. Ia merujuk kepada keadaan makanan ketika ia masih segar dan boleh dikaitkan dengan kerangupan, berjus dan berbau wangi (Bashir et al., 2015). Selain itu, makanan perlu dihidangkan dalam masa yang sepatutnya agar kesegaran sesuatu makanan itu dapat dikekalkan. Kriteria terakhir adalah persembahan atau penampilan makanan yang juga memainkan peranan dalam menentukan kualiti makanan. Persembahan makanan merupakan faktor yang sangat mempengaruhi tanggapan pertama pengguna (Molnar, 2009). Ia merujuk kepada cara makanan itu dipersembahkan dan dihiasi, kemahiran dan teknik diperlukan bagi menyusun hidangan supaya kelihatan menarik (Namkung, 2007). Selain itu, ia turut merangkumi saiz, bentuk, kecacatan, dan warna makanan (Molnar, 2009). Ia ditentukan berdasarkan piawaian yang dijanjikan seperti saiz atau kuantiti hidangan, sama ada dipenuhi atau tidak.

METODOLOGI

Kajian ini bertujuan mengenalpasti persepsi pengguna terhadap kualiti makanan halal ketika pandemik berlaku yang mana kebanyakan aktiviti jual beli dijalankan secara atas talian. Pendekatan kuantitatif digunakan bagi pengumpulan data dengan menggunakan tinjauan borang soal selidik. Ia diedarkan kepada para responden sekitar pertengahan tahun 2021 secara atas talian melalui Google Form disebabkan penularan pandemik COVID-19. Kaedah persampelan bertujuan digunakan dalam pemilihan responden iaitu mereka merupakan pelanggan premis makanan yang dikaji. Seramai 276 responden terlibat dalam kajian ini.

Instrumen soal selidik dibangunkan oleh pengkaji. Borang ini terbahagi kepada dua bahagian iaitu Bahagian A dan Bahagian B. Bahagian A mengenai profil demografi responden. Ia merangkumi jantina, status, agama, bangsa, lingkungan umur, taraf pendidikan, pekerjaan dan pendapatan. Manakala bahagian B mengenai persepsi pengguna terhadap kualiti makanan halal ketika pandemik berlaku. Kesemua soalan bahagian ini diukur menggunakan Skala Likert 5 iaitu “Tidak Pernah”, “Jarangkali”, “Kadang-kadang”, “Kerap kali” dan “Sentiasa”. Ia bermula dengan nilai skala 1 sehingga 5.

Setelah pengumpulan maklumat dilakukan, data yang diperoleh telah dianalisis menggunakan *Statistical Package for the Social Sciences (SPSS)* versi 22 dan analisis statistik deskriptif telah dijalankan bagi menganalisis persepsi responden terhadap kualiti makanan halal. Semua data telah dipaparkan dalam bentuk kekerapan dan peratusan untuk memudahkan proses analisis. Selain itu, analisis dijalankan dengan merujuk kepada skor min Alias Baba (1997) iaitu nilai yang mencatat min kurang daripada 2.61 dan 1.81 menunjukkan nilai tersebut rendah dan sangat rendah. Sementara nilai yang mencatat min 2.61 hingga 3.40 menunjukkan nilai tersebut sederhana. Manakala nilai yang mencatat 3.41 dan 4.20 ke atas pula menunjukkan nilai tersebut tinggi dan sangat tinggi.

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Jadual 2: Demografi Responden Kajian

Item	Kekerapan	Peratusan %
Jantina		
Lelaki	51	18.5
Perempuan	225	81.5
Status		
Bujang	160	58.0
Berkahwin	111	40.2
Duda/Janda/Balu	5	1.8

Umur		
17 tahun ke bawah	2	0.7
18-25 tahun	93	33.7
26-30 tahun	77	27.9
31-40 tahun	70	25.4
41-50 tahun	24	8.7
51-60 tahun	10	3.6
61 tahun ke atas		
Taraf Pendidikan Tertinggi		
Sekolah rendah	1	0.4
Sekolah menengah	13	4.7
STPM/Sijil/Diploma	64	23.2
Ijazah Sarjana Muda	161	58.3
Ijazah Sarjana (Master)	33	12.0
Doktor Falsafah (PhD)	4	1.4
Pekerjaan		
Kakitangan Kerajaan	84	30.4
Kakitangan Swasta	72	26.1
Bekerja Sendiri	19	19.0
Tidak Bekerja	11	4.0
Surirumah	13	4.7
Pelajar	75	27.2
Pesara	2	0.7

Pendapatan		
Tiada pendapatan	89	32.2
Kurang RM 2 500	87	31.5
RM 2 501- 5 000	58	21.0
RM 5 001- 7 500	32	11.6
RM 7 501- 10 000	8	2.9
RM 10 001 ke atas	2	0.7

Sumber: Soal Selidik

Profil responden ditunjukkan dalam Jadual 2. Responden perempuan lebih banyak daripada lelaki iaitu 81.5% sementara lelaki hanya 18.5%. Status responden kebanyakan masih bujang iaitu 58% dan paling sedikit adalah golongan duda/janda/balu iaitu 1.8%. Umur responden pula menunjukkan peratusan tinggi adalah golongan muda dalam lingkungan umur 18-25 tahun sebanyak 33.7% dan paling sedikit dalam lingkungan umur bawah 17 tahun iaitu 0.7%. Majoriti responden yang menyertai kajian ini mempunyai tahap kelulusan yang tinggi di peringkat Ijazah Sarjana Muda sebanyak 58.3% dan paling sedikit ialah taraf pendidikan sekolah rendah iaitu 0.4%. Jumlah tertinggi yang mengikuti kajian ini adalah golongan kakitangan kerajaan iaitu sebanyak 30.4% dan diikuti oleh pelajar iaitu 27.2%. Kajian ini mendapati majoriti responden yang terlibat dalam kategori tiada pendapatan iaitu 32.2% dan minoriti dalam kategori pendapatan RM 10,000 ke atas iaitu 0.7%.

Seterusnya Jadual 3 memaparkan nilai min bagi setiap item berkaitan kualiti makanan. Dapatan penilaian responden terhadap kualiti dibincangkan dalam tiga aspek iaitu rasa makanan, kesegaran bahan dan persembahan makanan. Secara keseluruhan, kesemua item berkaitan kualiti makanan mencatat nilai min yang pelbagai antara 3.03 hingga 4.28 iaitu tiga item mencapai tahap sangat tinggi, empat item tahap tinggi dan dua item tahap sederhana.

Jadual 3: Nilai Min Bagi Penilaian Responden Terhadap Elemen Kualiti Makanan

Aspek	Item-item Pengukuran	Nilai Min	Purata Min
Rasa makanan	Aroma makanan yang wangi	4.28	4.14
	Rasa makanan yang sangat enak	4.25	
	Rasa makanan tidak konsisten**	3.89	
Kesegaran bahan	Makanan yang dihidang telah sejuk**	3.95	3.93
	Makanan dihasilkan daripada bahan segar	3.91	
Persembahan makanan	Tidak cukup elemen bahan dalam makanan seperti yang sepatutnya. Contoh: tiada roti dalam set hidangan <i>Snack plate</i> **	4.22	3.57
	Makanan dipersembahkan dengan cara yang menarik	3.91	
	Saiz ayam terlalu kecil**	3.11	

**Item dalam bentuk pernyataan negatif telah diterbalikkan nilainya

Sumber: Soal Selidik

Dari segi rasa makanan, aroma makanan yang wangi mencatat nilai min tertinggi secara keseluruhan iaitu 4.28. Aroma makanan yang wangi ini menjadi tarikan kepada pengguna untuk menikmati makanan. Hal ini sekaligus menafikan isu makanan di premis ini mengeluarkan bau busuk. Selanjutnya ialah item rasa makanan yang sangat enak turut mencatat nilai min tahap sangat tinggi iaitu 4.25. Kebanyakan responden berpandangan bahawa makanan di premis ini adalah enak dan boleh diterima oleh pelbagai kaum. Seterusnya ialah rasa makanan adalah tidak konsisten dengan catatan nilai min tahap tinggi iaitu 3.82. Hal ini membuktikan responden selalu menerima makanan yang konsisten dari sudut rasanya. Sepertimana dinyatakan Haider et al. (2012), kepelbagaian cita rasa makanan berupaya menarik pengguna untuk membeli makanan tersebut bagi mendapatkan tahap kepuasan yang tinggi. Faktor rasa makanan juga mempengaruhi kesetiaan pengguna berdasarkan kajian Azizah & Hadi (2020). Sememangnya rasa yang konsisten sangat penting bagi mengekalkan kesetiaan pengguna untuk terus mempercayai kualiti makanan di premis ini.

Dari segi kesegaran bahan pula, makanan mestilah dihidangkan panas untuk jenis makanan panas. Item ini mencatat nilai tahap tinggi iaitu 3.95. Makanan panas lebih enak dimakan berbanding makanan yang sudah sejuk. Sepertimana dinyatakan Ganatra et al. (2021) bahawa makanan yang dihidang dengan suhu yang bersesuaian turut menyumbang kepada keenakan makanan. Item selanjutnya ialah makanan dihasilkan daripada bahan segar yang mencatat nilai tahap tinggi iaitu 3.91. Penggunaan bahan segar sememangnya mempengaruhi rupa, tekstur dan rasa makanan. Rasa makanan juga akan menjadi lebih enak apabila bahan segar digunakan dalam masakan Ganatra et al. (2021). Pengguna masih boleh menilai makanan tersebut dihasilkan daripada bahan segar atau tidak berdasarkan pengalaman menikmati makanan tersebut.

Dari segi persembahan makanan, ia merangkumi pelbagai ciri seperti rupa, kuantiti dan saiz. Item yang mencatat nilai min tertinggi iaitu 4.22 merujuk kepada tidak cukup elemen bahan dalam makanan seperti yang sepatutnya. Hal ini menunjukkan rata-rata responden tidak berhadapan dengan isu tersebut. Hal ini turut ditekankan oleh Bire et al. (2021) yang berpandangan bahawa pekerja hendaklah terus jujur dan berkhidmat dengan teliti, sentiasa berusaha untuk mengelakkan kesilapan. Selanjutnya, item berkenaan makanan dipersembahkan dengan cara menarik mencatat nilai min tahap tinggi iaitu 3.91. Hal ini bermakna persembahan makanan dinilai sebagai masih boleh diterima oleh pengguna. Meskipun ia bukanlah isu yang kritikal, namun ia merupakan nilai tambah kepada premis makanan sekiranya berjaya menarik perhatian pengguna melalui kreativiti persembahan produk akhir selain daripada tarikan gambar iklan. Seterusnya, item berkaitan saiz ayam yang kecil mencatat nilai min kedua terendah iaitu 3.11. Dapatan ini menunjukkan bahawa kebanyakan responden kadangkala berhadapan dengan situasi sebegini. Saiz makanan merupakan hal yang kritikal daripada perspektif pengguna kerana membuatkan mereka berasa tertipu jika menerima makanan yang lebih kecil daripada sepatutnya. Menurut Pandey et al. (2021), lazimnya pengguna lebih suka ayam bersaiz lebih besar sesuai dengan harga yang dibayar. Item terakhir merupakan nilai terendah ialah makanan mempunyai variasi warna dengan nilai min 3.03. Dapatan ini dapat dihubungkan dengan kajian Fiazisyah dan Purwidiani (2018) yang menyatakan warna makanan kurang mempengaruhi kepuasan pengguna. Meskipun item ini boleh dikategorikan sebagai kurang kritikal kerana ia tidak memberi sebarang mudarat kepada pengguna jika tidak dilakukan, tetapi ia masih mampu memberikan kelebihan lain.

Jika dianalisis berdasarkan setiap aspek bagi kualiti makanan, didapati bahawa rasa makanan mencatat purata min tertinggi iaitu 4.14. Ini membuktikan bahawa sememangnya premis makanan lebih cenderung mementingkan rasa makanan berbanding aspek kualiti yang lain. Hal ini turut disokong oleh Pandey et al. (2021) yang menyatakan bahawa sebab tertinggi responden berkunjung

ke premis makanan ini adalah kerana rasa makanan. Seterusnya ia diikuti oleh aspek kesegaran bahan yang mencatat purata min 3.93. Manakala aspek persembahan makanan merupakan purata min terendah iaitu 3.57.

Jadual 4: Hasil Ujian Ketakbersandaran Khi Kuasa Dua Terhadap Demografi

Aspek	Nilai Khi Kuasa Dua	
	df	Nilai - p
Jantina	3	0.739
Status	6	0.405
Umur	15	0.821
Tahap Pendidikan	15	0.657
Pekerjaan	18	0.800
Pendapatan	15	0.134

*Signifikan pada aras keertian 0.05

Sumber: Soal Selidik

Seterusnya, dijalankan ujian khi kuasa dua bertujuan untuk meneliti sekiranya terdapat kewujudan perbezaan yang signifikan antara penilaian responden dengan kesemua faktor demografi. Penemuan dalam Jadual 4 menunjukkan bahawa faktor jantina, status, umur, tahap pendidikan, pekerjaan dan pendapatan adalah tidak mempunyai perkaitan yang signifikan dengan penilaian responden. Nilai - p yang dihasilkan oleh kesemua item tersebut mencatat aras keertian melebihi 0.05. Dengan kata lain, walau apa jua jenis jantina, status, umur, tahap pendidikan, pekerjaan dan pendapatan, ia tidak mempengaruhi penilaian yang diberikan responden terhadap kualiti makanan di premis makanan tersebut.

KESIMPULAN

Pandemik Covid-19 yang melanda negara tidak sewajarnya menyebabkan isu kualiti makanan yang dipesan secara atas talian terpinggir. Maklum balas responden kajian terhadap isu kualiti makanan ini jelas menunjukkan persepsi pengguna terhadap kualiti makanan halal di premis terpilih. Beberapa aspek kualiti makanan dilihat perlu diberi perhatian dan langkah penambahbaikan perlu diambil, terutamanya berkaitan saiz hidangan. Hal ini kerana kuantiti, saiz atau berat makanan boleh diukur dan diseragamkan oleh pihak premis makanan. Manakala kualiti makanan seperti rasa dan persembahan adalah bersifat subjektif. Walau bagaimanapun perlu ada satu julat keseragaman yang ditetapkan agar pelanggan tidak merasai pengalaman yang terlalu berbeza apabila membeli di cawangan lain atau pada masa yang berbeza. Sekiranya keseragaman itu tidak ditetapkan, persepsi dan penilaian responden juga akan berbeza seterusnya menghasilkan keputusan yang berbeza antara satu dengan lain.

Kertas kerja ini mendedahkan perspektif pengguna terhadap kualiti makanan halal serta memberikan maklumat yang boleh digunakan oleh pengusaha makanan untuk penambahbaikan dalam sistem operasi penyediaan makanan mereka. Penekanan kualiti terhadap makanan halal dapat membantu pencapaian *tayyiban* yang menyeluruh. Sekaligus ia memenuhi perintah Allah SWT untuk

mendapatkan makanan yang halal dan *tayyiban*. Kepentingan kualiti pada makanan halal juga berupaya memberi kepuasan kepada masyarakat pengguna yang secara umumnya sukar untuk menukar semula makanan yang telah dipesan sekiranya mereka tidak berpuas hati. Kepuasan pengguna hasil dari kecaknaan pengusaha dalam tindakan mereka pada akhirnya akan menyumbang kepada kesetiaan pengguna bagi tempoh jangka panjang.

RUJUKAN

- Abd Rahman, I., Muhamad Khairi, N. & Aziz, A. (2021). Pembelian makanan secara atas talian semasa pandemik Covid-19. *Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED)*, 6(42), 32–42.
- Abdul Mokti, H., Kamri, N.A. (2020). *Tayyiban* dalam konteks penghasilan makanan halal: analisis literatur. *Proceeding 4th International Seminar Halalan Thayyiban Products and Services*, 140-158.
- Abdullah, A. (2012). *Makanan dan Sensori*. Penerbit UKM.
- Achmad, L. I. & Irawanto, D. W. (2016). CSR for sustainability: ethics for food manufacturing in indonesia focus on non-tayyiban food additives. *15TH Anniversary Pdim Feb Universitas Brawijaya*, 182-195.
- Aghwan, Z. A. (2018). Awareness and demand for halal and *tayyiban* meat products supply chain. *3rd International Seminar on Halalan Thayyiban Products and Services*.
- Alias Baba. (1999). *Statistik penyelidikan dalam pendidikan dan sains sosial*. Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Arif, S., Ridzwan, A. (2011). Food quality standards in developing quality human capital: an Islamic perspective. *African Journal of Business Management*, 5(31), 12242-12245.
- Ashikin, S.N. & Hasan, Q. (2016). Relationship between *halalan toyyiban* and organic foods. *Symposium On Technology Management & Logistics (STML–Go Green)*, 723-733.
- Astro Awani. (2020). *Sektor yang dikecualikan daripada Perintah Kawalan Pergerakan*. Astro Awani. <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/sektor-yang-dikecualikan-daripada-perintah-kawalan-pergerakan-234182>
- Athallah, A. (2022). Alahai kecilnya... netizen kecewa saiz ayam KFC indah khabar dari rupa. Satu Berita. <https://satuberita.my/index.php/2022/09/25/alahai-kecilnya-netizen-kecewa-saiz-ayam-kfc-indah-khabar-dari-rupa/>
- Azizah, S.N. & Hadi, S.S. (2020). The influence of taste and price to customer loyalty with purchase decision as variables intervening in Kentucky Fried Chicken (KFC) Arion Mall. *Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Indonesia*, 1-27.
- Baharom, N. (Ed.). (2015). *Kamus Dewan* (Vol. 3). Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Bashir, M. A.A., N. Zainol, A. M.F. Wahab. (2015). The impact of food quality and its attributes on consumers' behavioral intention at malay restaurants. theory and practice in hospitality and tourism research. *Proceedings of the 2nd International Hospitality and Tourism Conference*, 371–375.
- Bernamea (2020). Permintaan penghantaran makanan melonjak 30 peratus. Sinar Harian. <https://www.sinarharian.com.my/article/74393/berita/nasional/permintaan-penghantaran-makanan-melonjak-30-peratus>
- Bire, A.M.D., Ronald P. C. F. & Antonio E. L. N. (2021). Customer satisfaction and quality of service at KFC Kupang. *Advances in Economics, Business and Management Research* 197, 678-683.
- Boesveldt, S. & Graaf, K.D. (2017). The differential role of smell and taste for eating behavior. *Perception*, 46(3–4), 307-319.
- Bujang, A., Rahman, F.A & Syed Omar, S.R. (2020). Nanotechnology in the food processing and packaging: an overview of its halalan *tayyiban* aspect. *Malaysian Journal of Consumer and Family Economics*, 24(s2), 1–14.

- Bukhari, S.N.Z., Isa, S.M & Nee, G.Y. (2020). Halal vaccination purchase intention: a comparative study between muslim consumers in Malaysia and Pakistan. *Journal of Islamic Marketing*, 12(4), 670-689.
- Dahlan, A.A., Ritonga, D. B.G., Yaswirman, C. & Ahmad, T.R. ed. (1999). *Ensiklopedia Hukum Islam Edisi ketiga*. PT Ichtar Baru Van Hoeve.
- Delwiche, J. (2004). The impact of perceptual interactions on perceived flavor. *Food Quality and Preference*, 15(2), 137–146.
- Deming, W. E. (1982). *Quality productivity and competitive position*. Massachusetts Inst Technology.
- Fiazisyah, A. & Purwidiani, N. (2018). Pengaruh kualitas produk, harga dan kualitas pelayanan terhadap kepuasan konsumen restoran cepat saji KFC Basuki Rahmat Surabaya. *Jurnal Tata Boga*, 7(2),168-187.
- Ganatra, V., Teoh, K.B., Sopian, N.B., Hung Kee, D.M., Mas Ud, N.A. et al. (2021). Contributing factors to customer loyalty in fast-food restaurants: a study of KFC. *Advances in Global Economics and Business Journal*, 2(2), 33-45.
- Grunert, Klaus G. (2005). Food quality and safety: consumer perception and demand. *European Review of Agricultural Economics*, 32(3), 369-391.
- Haider, M.U, Ali Jan, F., Farooq Jan, M. & Faheem Jan, M. (2012). Factors effecting brand preferences: a comparative study of McDonald’s and KFC. *Abasyn University Journal of Social Sciences*, 5(2), 28-42.
- Hashim, D.M., Russly A. R. & Azmi, A.A. (2017). *Concept, principles and best practices for the halal industry*. UPM Education and Training Sdn Bhd.
- Hassan, S.H., Saad, N.M., Masron, T.A & Ali, S.I. (2020). Buy Muslim-made first – does halal consciousness affect Muslims’ intention to purchase?. *Journal of Islamic Marketing*, 13(2). <http://dx.doi.org/10.1108/JIMA-05-2019-0102>
- Idris, S.H., Majeed, A.B.A. & Chang, L.W. (2020). Beyond halal: maqasid al-shari’ah to assess bioethical issues arising from genetically modified crops. *Science and Engineering Ethics*, 26, 1463–1476.
- Ismail, W., Fabil, N., Isa, M.H.M. Ismail, R. & Azizan, N. (2018). *Industri halal teknologi dan pengurusan maklumat*. Penerbit USIM.
- Khalid, O., Hamzah, M.S, Muhammad, B.M. et al. (2006). *Kamus Besar Arab-Melayu*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Khan, M.I., Haleem, A. & Khan, S. (2021). Examining the link between halal supply chain management and sustainability. *International Journal of Productivity and Performance Management*, 71(7), 2793-2819.
- Loei, S.W., Pangemanan, S.S. & Pandowo, M.H.C. (2022). Menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi kepuasan pelanggan di KFC Bitung. *Jurnal EMBA*,10(2), 239-249.
- Man, S. & Abidin, Z. (2014). *Halalkah Makanan Kita?* Batu Caves. PTS Islamika Sdn Bhd.
- Mannaa, M.T. (2020). Halal food in the tourist destination and its importance for muslim travellers. *Current Issues in Tourism*, 23(17), 2195–2206.
- Manning, L. & Soon, J. M. (2016). Food safety, food fraud, and food defence: a fast evolving literature. *Journal of Food Science*, 81(4), 823-836.
- Mohamad, B. (2014). A framework for the development of halal food products in Malaysia. *Proceedings of the 2014 International Conference on Industrial Engineering and Operations Management*,1311-1323.
- Molnar, P. (2009). *Food quality and standards*. Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS).
- Namkung, Y. J. (2007). Does food quality really matter in restaurant: its impact of consumer satisfaction and behavioral intentions?. *Journal of Hospitality and Tourism Research*, 31(3), 387-409.

- Neio Demirci, M., Soon, J.M., & Carol A. W. (2016). Positioning food safety in halal assurance. *Food Control*, 70, 257–270. <http://dx.doi.org/10.1016/j.foodcont.2016.05.059>
- Omar, E.N., Jaafar, H.S. & Osman, M.R. (2013). *Halalan tayyiban* supply chain of the food industry. *Journal of Emerging Economies and Islamic Research*, 1(3), 1-12.
- Osman, S., S. Ab. Rahman & A. Jalil. (2020). Issues in halal food product labelling: a conceptual paper. *Food Research*, 4(1), 214–219. [http://dx.doi.org/10.26656/fr.2017.4\(S1\).S15](http://dx.doi.org/10.26656/fr.2017.4(S1).S15)
- Osman, S., S. Ab. Rahman, A. Jalil. (2020). Issues in halal food product labelling: a conceptual paper. *Food Research*, 4, 214–219.
- Pandey, R., K.S. Rao, Ching Er, C., Hung Kee, D.M., et al. (2021). A case study of consumer satisfaction of Kentucky Fried Chicken. *International Journal of Tourism and Hospitality in Asia Pasific*, 4(2), 98-111.
- Raffi, R.M. & Hasan, Q. (2019.) Food quality and safety in japan: exploring *tayyiban* aspect. *Global Journal Al-Thaqafah* (November), 29–37.
- Rohr, A., K. Luddecke, S., Drusch, M. J., Muller et al. (2005). Food quality and safety – consumer perception and public health concern. *Food Control*, 16(8), 649-655.
- Saad, N.A. & Ramli, M.A. (2018). Amalan pengendalian makanan halalan tayyiban. *Serantau Peradaban Islam 2018*, 462-472.
- Saghir, A. (2014). *Food processing: strategies for quality assessment*. Springer-Verlag.
- Salamon, H. (2021). Halalan tayyiba: an islamic perspective on healthy food. *Revista Gestão Inovação e Tecnologias*, 11(2),1001–1014.
- Savov, A. V. & Kouzmanov, G. B. (2009). Food quality and safety standards at a glance. *Biotechnology and Biotechnological Equipment*, 23(4),1462-1468.
- Selim, N.I.I., Zailani, S., Aziz, A.A. & Rahman, M.K. (2019). Halal logistic services, trust and satisfaction amongst Malaysian 3PL service providers. *Journal of Islamic Marketing*, 13(1), 81-99.
- Shafii, Z. & W.S.K. (2012). Halal traceability framework for halal food production. *World Applied Sciences Journal*, 1-5.
- Shaharudin, M. R., Mansor, S. W. & Elias, S. J. (2011). Food quality attributes among malaysia's fast food consumer, *International Business and Management*, 2(1),198-208.
- Syahida, M., Man, S. & Ramli, M.A. (2015). Keselamatan makanan menurut perspektif Islam: kajian terhadap pengambilan makanan berisiko. *Jurnal Fiqh*, 1-28.
- World Health Organization. (2015). Food safety: what you should know. http://www.searo.who.int/entity/world_health_day/2015/whd-what-you-should-know/en/
- Yunus, A.M, W. Chik, W.Y. & Mohamad, M. (2010). The concept of *halalan tayyiba* and its application in products marketing : a case study at Sabasun HyperRuncit Kuala Terengganu, Malaysia. *International Journal of Business and Social Science*, 1(3), 239–248.
- Yusof, Z.M., Rashid, A., Deraman, F. et.al. (2012). *Kamus Al-Quran* (ed.). PTS Islamika Sdn Bhd.
- Zainal, Z. (2021). Betul la tu dia kata 'snek jimat' tu..jimat bagi pihak KFC bukan untuk pihak pembeli..aniaya orang betul la kfc ni. The Klasik. <https://theklasik.com/thats-right-he-said/10154/>
- Zamani,N., Bahrom, N.A., Meor Fadzir, N.S., Mohd Ali, N.S. et al. (2020). A study on customer satisfaction towards ambiance, service and food quality in Kentucky Fried Chicken (KFC), Petaling Jaya. *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities (MJSSH)*, 5(4), 84-96

The Impact of Theology and Its Role in Confronting Atheism

Abdullah Al-Usamah¹, Ilyas Sidek², Wansulaimarn Jehubong²
Faculty of Islamic Sciences, Prince of Songkla University

ABSTRACT

This research presents some of the impact of theology and its role in confronting atheism and analyzes some of the sayings of contemporary Muslim scholars to clarify those effects that are clear in it. The importance of the research lies in answering the following study problems: What is the concept of atheism and what are its negative effects on human life, and does theology have an impact and a role in confronting atheism? And the research methodology in his study is the critical analytical library methodology. The research aims to know the impact of theology and its role in confronting atheism. Through the research, I reached the following most important results: Atheism is a philosophical doctrine based on the idea of denying the existence of God, the Creator, Glory be to Him, and on the Day of Resurrection, and that atheism has bad effects on individuals and inherits some bad natures in the souls of atheists, and in social life and urges a material society, not a moral one. And the science of theology has an impact and a role in confronting atheism, because in the study of theology and presenting it in a modern way, the strong and effective effect of defending the faith against the skeptics and atheists, because one of the most important goals of this science is to defend the faith with arguments and proofs; This was witnessed by what Islamic scholars stood in the face of materialistic atheistic thought and tried to purify the faith from all impurities and deviations, and to return it to the pure source, and contributed to spreading rational awareness and objective understanding, so they gave speeches and wrote books in response to atheists and discussed them with theology.

Keywords: *atheism, the impact of atheism, theology, confronting atheism.*

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحدة والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

لا شك أن مشكلة الإلحاد هي من أكبر المشكلات التي يعاني منها المسلمون عموماً وشباب المسلمين خصوصاً، وهذا البحث يعرض ويحلل أقوال علماء المسلمين المعاصرين في بيان أثر الإلحاد في الفرد والمجتمع وفي بيان أثر علم الكلام ودوره في مجابهة الإلحاد، ويحاول هذا البحث على إجابة لعدد من الأسئلة الآتية: ما هو مفهوم الإلحاد وما هي آثاره السيئة في الحياة البشرية وفي المجتمع، وهل لعلم الكلام أثر ودور في مواجهة الإلحاد الذي نشر في عصرنا الحاضر؟. وتتعلق أهمية هذا الموضوع في الإيجابية على اشكالات الدراسة المذكورة آنفاً، كما أن هذه الدراسة تتعلق بموضوع كان وما زال يحوز على جانب مهم في مجال الدعوة، وهو التدافع الدعوي بين الدين الإسلامي والاتجاهات الإلحادية في العصر الحاضر ورد المسلمين على الشبهات التي يثيرها الملحدون كما أن ما يحدث الآن من هجوم الغرب على المسلمين وعلى دينهم في البلدان المختلفة هو في الغالب نتيجة الجهل بالدين الإسلامي وبمبادئه السمحة الكريمة، فالداعية الحكيم هو الذي يدرس الواقع، وأحوال الناس، ومعتقداتهم، وينزل الناس منازلهم، ثم يدعوهم على قدر عقولهم وأفهامهم وطبائعهم وأخلاقهم ومستواهم العلمي والاجتماعي، والوسائل التي يُؤْتُونَ من جهتها. ولهذا قال

علي بن أبي طالب رضي الله عنه : " حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله". (البخاري، (1422). **صحيح البخاري**، رقم 127).

أهداف الدراسة ومسوغاتها :

- 1- معرفة معنى الإلحاد.
- 2- معرفة أثر الإلحاد السيئة في الأفراد والمجتمع.
- 3- معرفة معنى علم الكلام وأثره في مواجهة الإلحاد.

الدراسات السابقة :سبق هذا البحث عدد من الأعمال التي أفاد منها البحث، منها :

- **الإلحاد واثاره في الحياة الأوربية الحديثة**، وهي رسالة ماجستير قدمها الباحث صالح إسحاق بامبا صالح إلى قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة أم القرى عام 1401هـ، تحت إشراف الشيخ: محمد الغزالي. جاءت هذه الرسالة في مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة، وهي دراسة مطولة عن تاريخ الإلحاد في الغرب وأبرز رجال هو أبرز النظريات العلمية التي ارتكز عليها، وحاول الباحث أن يقوم بنقد كثير من تلك النظريات، ويكشف عن مواطن الخلل التي وقع في الإلحاد الغربي المعاصر، ثم ختم الباحث رسالته بفصول شرح فيها الآثار العلمية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية التي ترتبت على الإلحاد في المجتمعات الغربية والتي عصفت بالمجتمع الأوربي فقتلت فيه الفضيلة والأخلاق، وأماتت أماكن باقيا من قيم، وأقامت الحياة بمعزل عن الدين، ورفضت الاهتمام بين يدي الله.

منهج البحث:

إن طبيعة هذا البحث تلزمنا باستخدام **المنهج التحليلي** : الذي يستقرء المسائل ويقوم بتحليلها ومناقشتها ضمنا لأسس العلمية، للوصول إلى ما يُستنبط من أحكام. و**المنهج النقدي** : الذي يعرض الآراء بدقة وأمانة ثم ينقدها بما لها وما عليها.

أهم نتائج البحث

توصلت من خلال البحث إلى أهم النتائج الآتية :

- (1) الإلحاد : مذهب فلسفي يقوم على فكرة إنكار وجود الله الخالق سبحانه وتعالى ويوم القيامة، فيدعي الملحدون بأن الكون وجد بلا خالق وقد تم بالمصادفة وأن المادة أزلية أبدية.
- (2) أن للإلحاد آثاره السيئة في الأفراد من أبرزها :القلق والحيرة والاضطراب والصراع النفسي، واتجاه الأفراد نحو الأنانية والفردية، كما أن له أثراً في زرع غليظ وعديم الإحساس وفقد الزاجر وميل إلى الإجرام والإباحية، كما أنه يورث بعض الطبايع السيئة في نفوس الملحدين، فمن هذه الطبايع : الاهتمام والرغبة بالفسوق والإغراق في الشهوات وعدم التورع عن الرزائل.
- (3) أن الآثار التي يتركها الإلحاد في الحياة الاجتماعية هي هدم النظام الأسري وتخريب المجتمعات وحرب لأي عقيدة أخلاقية وحث على المجتمع المادي لا المجتمع الأخلاقي. ففساد الأخلاق وهدم النظام الأسري من أكبر آثار الإلحاد وفساد المجتمع؛ إذ أن فساده من فساد الأخلاق والأسرة.

(4) أن لعلم الكلام له أثر ودور في مواجهة الإلحاد لأن في دراسة علم الكلام وعرضه بصورة عصرية الأثر القوي الفعال للدفاع عن العقيدة ضد المشككين والملحدين، ذلك لأن من أهم أهداف هذا العلم هو الدفاع عن العقيدة بالحجج والبراهين؛ وشهد ذلك ما وقف علماء الإسلام في مواجهة الفكر الإلحادي المادي وحاولوا تنقية العقيدة من كل الشوائب والانحرافات، والرجوع بها إلى النبع الصافي، وساهموا في نشر الوعي العقلاني والفهم الموضوعي، فألقوا الخطب وألقوا الكتب في رد على الملحدين وناقشوهم بعلم الكلام.

محتويات البحث (عرض النتائج ومناقشتها)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين،

أما بعد: ولدراسة هذا الموضوع ، نقف بداية على معنى الإلحاد، حتى نتضح لنا الصورة فالحكم على الشيء فرع عن تصوره.

الإلحاد وأثره في الفرد والمجتمع

مفهوم الإلحاد :

إن كلمة " الإلحاد" مشتقة، من أصل فعل ثلاثي (لحد يلحد لحداً) أو من أصل فعل رباعي (ألحد يلحد لحداً) 121 وهو في اللغة : الميل والعدول عن الشيء، والظلم والجور، والجدال والمراء، يقال: لحد في الدين لحداً، وألحد لحداً، لمن مال وعدل ومارى وجدال وظلم. 122 وعرف الإلحاد في الاصطلاح بأنه : مذهب فلسفي يقوم على فكرة عدمية أساسها إنكار وجود الله الخالق سبحانه وتعالى، فيدعي الملحدون بأن الكون وجد بلا خالق وأن المادة أزلية أبدية، وهي الخالق والمخلوق في نفس الوقت. ومما لا شك فيه أن كثيراً من دول العالم الغربي والشرقي تعاني من نزعة إلحادية عارمة جسدتها الشيوعية المنهارة والعلمانية المخادعة. 123 والمراد بالملحدين : هو المعنى المصطلح عليه في هذا العصر ، وهم : من أنكروا وجود رب خالق لهذا الكون ، متصرف فيه، يدبر أمره بعلمه وحكمته، ويجري أحداثه برادته وقدرته، واعتبار الكون أو مادته الأولى أزلية، واعتبار تغيراته قد تمت بالمصادفة، أو بمقتضى طبيعة المادة وقوانينها، واعتبار الحياة وما تستتبع من شعور وفكر حتى قمتها الإنسان من أثر التطور الذاتي للمادة. 124

أثر الإلحاد في الفرد والمجتمع

قد ترك الإلحاد آثاره الواضحة في سلوك الأفراد ونظام المجتمعات وفي السياسة والعنصرية والدموية، نذكر في هذا البحث آثاره السيئة في الأفراد والمجتمعات فقط. ونجمل هذه الآثار كما يلي :

أثر الإلحاد في الأفراد : بعد البحث نجد أن من الآثار التي يخلفها الإلحاد في نفوس الأفراد كثيرة ومن أبرزها :

القلق والحيرة والاضطراب والصراع النفسي وعدم طمأنينة القلب وسكون النفس : يقول الله ﷻ: ((وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْضُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى)) (سورة طه : 124) يقول عبد الرحمن بن عبد الخالق : "إن أول الآثار التي يخلفها الإلحاد في نفوس الأفراد هو القلق والحيرة والاضطراب والصراع النفسي.. ولما كان الإلحاد عقيدة جهلانية لأنه يقوم على افتراض عدم وجود إله - فإنه لا يقدم شيئاً يخرج هذا الإنسان من الحيرة والقلق والالتباس ويبقى لغز الحياة محيراً للإنسان ويبقى رؤية الظلم والمصاعب التي يلاقيها البشر في حياتهم كابوساً يخيم على النفس ويظل الإلحاد عاجزاً عن فهم غاية الحياة والكون، 125. فالعالم المعاصر الذي نعيش فيه اليوم مظاهر شتى من القلق وانعدام الأمن، وقد يكون من تلك الأسباب البعد عن دين الله، لذلك نجد أن بعض الذين يتعلمون الإسلام وبيحثون عن الحق فيه، يدخلون الإسلام أفواجاً، لأن الإسلام يجيب عن الأسئلة التي تتعلق بالدين والحياة إجابة كافية تُطمئن قلوب الذين يريدون الحق ويريدون أن يخلصوا من قلق النفس وحيرتها واضطرابها، فيؤمنون بالخالق ويدنون بالإسلام.

الأتانية والفردية والإباحية : إنه قد تغلب الشهوات والأتانية والفردية التي يزرعها الإلحاد على قلب المرء فتره المصلحة في إباحتها وأن تحريم الشرع لها خال عن الحكمة، فيؤدي به ذلك إلى إباحية وجود. ونظراً لاشتغال كل فرد بنفسه؛ فلا رحمة ولا شفقة ولا عطف ولا حنان؛ أين ذلك كله من الرحمة في الإسلام؟ كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: " لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِإَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ". (رواه البخاري رقم 13 ومسلم رقم 45). كانت النتيجة الحتمية للقلق النفسي والخوف من الأيام هي اتجاه الإنسان نحو الفردية والأتانية وتعني بالأتانية اتجاه الإنسان لخدمة مصالحه الخاصة وعدم التفكير في الآخرين، ويقول محمد الخضر حسين في بيان إباحية الملحدين: "عرفنا أن من طبائع الإلحاد اتباع الشهوات، والانطلاق في الإباحية، فالملحد لا يحافظ على عرض أحد ولا على ماله ولا على حرمة، إلا أن يعجز عن الوصول إلى شيء من ذلك، ومتى ساعدته الفرصة، وظن أنه بمأمن من العقوبة، عاث في الأعراض والأموال غير متحرج من انتهاك حرمتها، وقد يقع انتهاك الأعراض ونحوها من غير الملحد بدافع الشهوة أما الملحد فإنه يأتيها مستباحاً لها، وضرر الطائفة التي ترتكب الفسوق مستتبعاً له أشد من ضرر من يفعله معتقداً أنه يأتي أمراً محرماً". 126

الإلحاد يورث بعض الطبائع السيئة في نفوس الأفراد : فهذه الطبائع التي لا تجمع في شخص إلا إذا كان قلبه مصاباً بعلة الجحود والإلحاد، فمن هذه الطبائع: **الاهتمام والرغبة بالفسوق والرغبة في الانتحار والإغراق في الشهوات والإباحية**. يقول الشيخ محمد الخضر حسين (1986: 13): "ولا ينتظر ممن لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر لأن يترك شيئاً من شهواته إلا أن يخشى الناس،

121 الزبيدي،(1965). تاج العروس، ج9، ص136-134

122 الفيروزآبادي(2005). القاموس المحيط، ص317.

123 الندوة العالمية للشباب الإسلامي(1418)، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، ص813.

124 الميداني(2012)، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، ص433.

125 عبد الرحمن بن عبد الخالق (1404)، الإلحاد أسباب هذه الظاهرة وطرق علاجه، ص18

126 محمد الخضر حسين (1986). الإلحاد أسبابه طبيعته مفاسده أسباب ظهوره علاجه، ص20

والتاريخ يحدثنا عن كانوا يتهمون بالزندقة، فبرينا كيف كانت مجالسهم قائمة على شرب الخمر وما يتبعها من الخبائث، وكذلك كانت مجالس أولئك النفر المعروفين بالإلحاد في عهد الدولة العباسية...". أما الرغبة في الانتحار؛ والتخلص من الحياة : فالغريب في الأمر أن أكثرية المنتحرين ليسوا من الفقراء حتى يقال بسبب فقرهم، بل من الأغنياء المترفين، ومن الأطباء، بل ومن الأطباء النفسانيين الذي يظن بهم أنهم يجلبون السعادة للناس! والغريب أن الانتحار في بعض بلدان الغرب له مؤيدون، وهناك كتب تعين الذين يريدون الانتحار، وتبين لهم الطرق المناسبة. 127. ومعلوم أن الإسلام هو أسرع الأديان انتشاراً بين الأمم الشعوب المختلفة وهو أكثر انتشاراً الآن في وسط المجتمع الإلحادي كأوروبا وأمريكا، وسبب من أسباب دخولهم الإسلام أنهم يجدون في الإسلام الراحة والطمأنينة والرحمة ما لم يجدوها في المجتمع الإلحادي، وهذا تشهد به أقوال المسلمين الجدد أنفسهم. يقول ديبيورا بوتو : "إن الناس في أوروبا وأمريكا يقبلون على اعتناق الإسلام بأعداد كبيرة.. لأنهم متعطشون للراحة النفسية والأطمئنان الروحي بل إنعدداً من المستشرقين والمبشرين النصراري الذين بدؤوا حملتهم مصممين على القضاء على الإسلام وإظهار عيوبه المزعومة، أصبوحا هم أنفسهم مسلمين، وما ذلك إلا لأن الحق حجته دامغة لا سبيل إلى إنكارها." 128

أثر الإلحاد في المجتمع : ترك الإلحاد الآثار السيئة في المجتمعات وهي كما يلي : قرر بعض علماء الإسلام أن الآثار المدمرة التي يتركها الإلحادي في الحياة الاجتماعية هي **هدم النظام الأسري** فإذا كان أحد أفراد الأسرة فاسد يمتد فساده إلى الآخرين من أسرته، ومن الآثار الاجتماعية أيضاً **تخريب المجتمعات** حيث أنه إذا فسد النظام الأسري فسد النظام كله حتى النظام الاجتماعي، كما أن من آثاره **فساد الأخلاق وقيمها.**

(1) **هدم النظام الأسري:** النظام الأسري في الدين الذي من أركانه للإيمان بالله واليوم الآخر، يقوم على أساس صفة الرحمة والمودة بين أهلها، فالزوج الصالح في الإسلام لا بد أن يكون رحمة لزوجته وأولاده، والزوجة الصالحة هي التي تراقب الله ﷻ وتخافه فتطيع زوجها وتربي أولادها وتكون رحمة لهم وكذلك الأبناء الصالحون هم الذين يراعون حرمة الأبوين ويكونون رحمة لهما عند كبرهما، فلا يقصر أحد في مسؤوليته، فالرحمة هي أساس الأخلاق العظيمة في الرجال والنساء على حد سواء، ولا توجد هذه الرحمة والمودة في المجتمع الإلحادي الذي لا يؤمن بالله والذي يرفض كل محاولة للإلزام بأي عقيدة أخلاقية. ففقيدة الملحد في الأسرة وهي : الولاء كله للدولة لا للأسرة، والدولة تدخل في الانتصار للأبناء الذين لا يطيعون الوالدين، والزوجة في نظرهم كالبغية والعبدة. ومن بعض أقوال هؤلاء الملاحدة من الشيوخ عيين مبيناً نظريتهم في الأسرة والمجتمع، ونقل هنا بعضها حتى نرى حقيقة في ذلك : يقول (فريدريش إنغلس (1820-1895)، فيلسوف ألماني): "إن العلاقات الجنسية ستصبح مسألة خاصة لا تعني إلا الأشخاص المعينين، والمجتمع لن يتدخل فيها، وهذا سيكون ممكناً بفضل إلغاء الملكية الخاصة، وبفضل تربية الأولاد على حساب الدولة.. اهـ". ويقول ستالين : "دعوني أذكركم بصراحة إنه من الخطر على حياتنا السياسية تشجيع ذلك المفهوم الخاطيء للأسرة، وأقصد بذلك الآراء القائلة بأن هناك ما يسمى الولاء للأسرة، فالولاء الوحيد المسموح به في مجتمعنا هو الولاء للدولة" ويقول أنكلز مقالته أخرى : " الزوجة لا تختلف عن البغية الممتازة الذكاء والأناقة إلا بكونها لا تؤجر جسدها بالقطعة كما تؤجر العاملة عملها بل تبيعه دفعة واحدة وإلى الأبد كالعبدة" 129. والأسرة هي الخلية الأولى للمجتمع، وهي باعتبارها الخلية الأساسية في المجتمع، وهي التي تمد المجتمع بمختلف الفئات النشيطة فهي تؤثر فيه وتتأثر به فيصلح المجتمع ويفسدها بفسد. ونعرف جيداً، أن فساد الأخلاق وهدم النظام الأسري من أكبر آثار الإلحاد؛ وفساد المجتمع؛ إذ أن فساده من فساد الأخلاق والأسرة.

(2) **تخريب المجتمعات:** إن المجتمع الحديث في ظل الإلحاد أصبح شبيهاً بمجتمع الغابة الذي يحاول كل حيوان فيه أن يفترس الآخر وبهذا يلجأ الضعيف إلى التخفي والخذاع ويلجأ القوي إلى البطش والقسوة والعنف. والذين يطالعون أحوال المجتمع الغربي الآن يرون إلى أي حد أصبحت الجريمة عملاً يومياً، وسلوكاً منظماً متطوراً فبالرغم من توفر الزنا والرذيلة ينتشر الاغتصاب للنساء بصورة مذهلة، وبالرغم من توفر الفرص للعمل والإنتاج نجد السطو والسرقات المسلحة التي يمارسها الناس على اختلاف أعمارهم وطبقاتهم وأسنانهم ولا يكاد يمر يوم واحد حتى تقع في كل مدينة عشرات بل مئات من حوادث القتل والإجرام. وهكذا في ظل الإلحاد وعدم مراقبة الله سبحانه وتعالى وتذكر الآخرة تتحول المجتمعات إلى مستنقع أسن للرذيلة والفجور، وتصبح الجريمة عملاً يومياً ويصبح التحايل على القانون واستغلال النفوذ وظلم القادر للضعيف ونفاق الضعيف أمام القوي خلقاً وديناً ومنهجاً جديداً تسير عليه المجتمعات المنحلة البعيدة عن الله ﷻ. "130. ونرى الملحدون يتجاهلون أن الدين طبيعة إنسانية، لم يدخل منها مجتمع مهما كان شكل ودرجة تعقيده أو تطوره من الناحية الاجتماعية والحضارية ولم يعيش إنسان فوق هذه الأرض وكان بغير دين، فالدين ضرورة لكل إنسان، فمما لا شك فيه أن الإنسان كلما تدين عاش حياة آمنة مطمئنة، وبالعكس، لذلك نجد أن المجتمعات الملحدة تعاني نتيجة إلحادها من البلاء الذي سحقها وأتى عليها، ومن اطلع على أحوال المجتمعات الملحدة لم ير إلا القهر والتسلط، والجوع والخوف.

(3) **فساد الأخلاق :** إن بعض آثار الإلحاد في المجتمع، هي فساد الأخلاق حيث أن الشيوعية الملاحدة تعلن حربهم لأي عقيدة أخلاقية مهما كانت، وحثهم على المجتمع المادي لا المجتمع الأخلاقي، ويقرون بمبدأ الغاية تبرر الوسيلة، فيجب على الشيوعي الملحد أن يخدع من أجل الشيوعية. يقول الأستاذ محمد الحسن : "لقد خلط الشيوعيون بين الأخلاق الجاهلية السائدة، وبين

127 محمد بن إبراهيم (يدون) الإيمان بالله، ص 42-43
 128 عماد الدين خليل (1992)، قالوا عن الإسلام، ط1، ص 164
 129 محمد الحسن (1998)، المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي، ص 210
 130 عبد الرحمن بن عبد الخالق، ص: 27-28.

الأخلاق الربانية السامية التي حرصت قبل كل شيء على احترام إنسانية الإنسان، فعملت على تحريره من كل ما يمس كرامته، وحقه في العيش الحر الكريم، أما الشيوعيين فلنسمع إليهم بصفتهم بأنفسهم : يقول لينين في نفس الكتاب : إن الماركسية تنتقد دونما تحفظ محاولات علماء الاجتماع البرجوازيين لجعل الاشتراكية قائمة على أساس أخلاقي (كالعدالة والحق المطلق) وبهذا المعنى في الواقع ليس في الماركسية مثقال ذرة من الأخلاق، والاشتراكية لا تحتاج إلى أساس أخلاقي وإنما إلى أساس علمي". 131. ولا شك أن الأخلاق هي سمة المجتمعات الزراعية المتحضرة، فأينما وجدت الأخلاق فتمت الحضارة والرقي والتقدم، وأينما فسدت الأخلاق فتمت التخلف والانحطاط، فالأخلاق تؤدي إلى التعاون والتضامن بين أفراد المجتمع، فحينما تسود الأخلاق في المجتمع ترى معاني الأخلاق متجلية في علاقات الأفراد مع بعضهم البعض حيث يتراحمون بينهم.

علم الكلام أثره ودوره في مواجهة الإلحاد.

تعريف علم الكلام 132 : عرف العلماء بتعريفات كثيرة منها : عرف سعد الدين التفتازاني علم الكلام بأنه : " .. العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية". 133. وقال الشريف الجرجاني : قال عضد الدين الإيجي (ت 756) : " هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه" 134. وقال ابن خلدون في مقدمته : " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة". 135. وقال الغزالي : " هو علم مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة". 136. ومن الملاحظ على تعريف ابن خلدون والغزالي أنه قصر علم الكلام على مذهب السلف وأهل السنة، لوجود قيد في تعريفها يخرجها عن خاصية العموم، فلا يدخل فيه أهل الكلام من المعتزلة، وأما تعريف الإيجي والتفتازاني فقد أشمل علماء الكلام من مختلف الفرق الكلامية. وتدلل هذه التعريفات على دور علم الكلام وأثره في الرد على المنحرفين وإيراد الحجج ودفع الشبه.

حاجتنا الملحة إلى دراسة علم الكلام

العقل والتفكير هو ما يميز الإنسان عن سائر الحيوانات، وآيات القرآن دعت إلى التفكر، قال الله تعالى ((إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ)) (سورة آل عمران الآية : 190). فأمر القرآن بإعمال العقل، ودعوة إلى التفكير والتدبر في الآيات الكونية والتنزيلية والمعنوية، وهذه الدعوة ليست لمعرفة الكون من حيث العلوم الطبيعية أو الفلكية فقط، بل ثمة غاية قصوى هي معرفة خالق لهذا الكون، فقد قال ﷺ : ((أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ)) (سورة الأعراف الآية : 185). وقد أعطانا الله أدوات التفكير والتعقل، وأحسنها السمع والبصر والأفئدة، حيث أشار إلى ذلك فقال ﷺ : ((وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)) (سورة النحل الآية : 78). فالآية تحث على إعمال السمع والبصر في معرفة الكون وتحث على استخدام القلب والعقل في معرفة ما هو خارج عن إطار حاستي السمع والبصر، فالتفكير في ظواهر الكون وفي خارج نطاق الحس فقد وافق ما أشار إليه ربنا ﷺ.

فتح المسلمون البلاد، ودخل الناس في دين الله أفواجا، وكان لهم تاريخ وتقاليد وحضارات وديانات مختلفة، فأدى ذلك إلى احتكاك بعض المسلمين بغيرهم من الأمم فتأثروا بثقافتهم وتدينوا بأديانهم، وأدى ذلك أيضاً إلى انتقال الفلسفة اليونانية والفارسية إلى بلاد الإسلام، ونشطت من خلالها الحركة الثقافية المنبثقة عن ترجمة التراث الفلسفي اليوناني والفارسي والروماني، فتרכت هذه الحركة خيراً في اطلاع المسلمين من خلالها على العلوم المختلفة، كما تركزت آثاراً سينة حيث زرعت شجرتها في عقائد المسلمين وانتشار تلك الشبه بين المسلمين، فكثر الجدل بينهم وورث الأفكار الدخلية؛ فتأثر من تأثر بها ونجى من نجا. وكان لـ (اتساع الفتوح وما أدى إليه من مزيد الاحتكاك بثقافات وأديان مخالفة والتطورات السياسية والاجتماعية والثقافية المتدافعة داخل العالم الإسلامي نفسه، واتجاه بعض العناصر المغلوبة إلى إثارة فتن ومؤامرات تهدف إلى بليلة العقائد وزلزلة الوحدة الفكرية في الجماعة

131 محمد الحسن 1998 : 208-209.

132 تعدد الأسماء التي عرف بها علم الكلام، حتى أوصلها بعض العلماء إلى ثمانية ومن تلك الأسماء : (1) علم الفقه الأكبر، (2) علم الكلام، (3) علم أصول الدين، (4) علم العقائد، (5) علم التوحيد والصفات (6) علم التوحيد، (7) علم النظر والاستدلال. وعلم الكلام هو أشهر أسمائه ويبدو أنه قد ظهر معاصراً لسابقه. (الدكتور حسن محمود الشافعي (1991). **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 26-27، بتصرف.)

133 سعد الدين التفتازاني، **تهذيب المنطق والكلام**، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1330-1912، ص 15.

وواضح من تعريفه أنه يجعل علم الكلام قائماً على الأدلة اليقينية المستمدة من الكتاب والسنة .

134 الشريف الجرجاني (1907). **شرح المواقف**، ط1، مطبعة السعادة، على نفقة الحاج محمد فندي التونسي، مصر، 1/34-35. ويلاحظ الشيخ مصطفى عبد الرواق أن الإيجي في تعريفه يجعل علم الكلام أداة دفاع لكل معتقد عن عقيدته سواء أكانت على منهج السلف أو كانت على غيره ؛ لأن مفاد تعريفه أن دفاع المبتدع عن عقيدته بالبراهين العقلية كلاماً أيضاً. (مصطفى عبد الرزاق (1944). **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 262، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة).

135 ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج 1، ص 485، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، و(2001). (مراجعة د. سهيل ركاز)، ج 1،

ص 580، دار الفكر، بيروت.

136 الغزالي، أبو حامد (1939). **المنقذ من الضلال**، ط2، ص 81، مكتب النشر العربي، دمشق.

المسلمة)، 137 تأثير مهم في تحديد همم المفكرين والعلماء من المسلمين رغبة في الوقوف أمامها، ولضرورة دعت إليها حاجة الدفاع عن الإسلام وحمائته، ضد انتشار هذه الأفكار مضادة لتعاليم الإسلام ومزلزلة لعقيدة أهله، وبذلك نشأ علم الكلام، فظهر في بداية القرن الأول الهجري - كما يرى الكثير من المفكرين 138- ودونت رسائل في الذب عن العقيدة والتدرع بنفس السلاح الذي تدرع به المخالف، و(كان للقرآن أثر لا ينكر على الدراسات الكلامية.. وذلك من نواح عدة : من حيث بيانه للعقائد الإسلامية في شأن الألوهية والنبوة والبعث، واستدلالة عليها بالبراهين والحجج الملزمة للعقول المناسبة للقطرة. ومن حيث مناقشته للعقائد والأفكار المضادة كالدهرية - الملاحدة-، والوثنية، واليهودية، والمسيحية، وغيرها تمييزاً للعقيدة الدينية الخالصة ونفياً للشبه عنها. ومنها أيضاً إطلاقه للعقول من قيودها ودعوته إياها للنظر والتفكير، بل إيجابه عليها ذلك، ليكون الإيمان عن بينة ولتطمئن القلوب بالحنيفية السمحة... 139). ومع هذا، فإن هناك من يؤيد ويعارض هذا العلم من علماء المسلمين قديماً وحديثاً، ويدعو المعارض إلى هجر هذا العلم 140 وتحريم النظر في كتبه أو الإمام بحلقاته... ظناً منهم أن هذا العلم مستحدث لم يكن موجود في زمن الرسول ﷺ وأصحابه، 141 وأما المؤيدون 142 فقد قالوا بأن علم الكلام ليس من العلوم المستحدثة في الإسلام، بل ترجع جذوره إلى الصحابة والتابعين كإبراهيم بن عباس وابن عمرو وعمر بن عبد العزيز والحسن بن محمد ابن الحنفية على المعتزلة، ورد علي بن أبي طالب على الخوارج، 143 وهناك من الشيعة، من ذهب إلى أن الإمام علي رضي الله عنه والأئمة من بعده، هم الذين وضعوا القواعد الأساسية لهذا العلم، والدعوة إلى محاربة الإسلام، والتشكيك في مبادئه، والسخرية من رسوله، والاعتداء على القرآن، بأشكال التنديس المختلفة، من الرفس بالأرجل، إلى إقائه في دورات المياهي تحريف آياته، - كما فعله بعض الملحدين اليوم-. أمام هذا كله من الشر، ومهما يكن من أمر النشأة، فلقد وجد المسلمون أنفسهم في حاجة ملحة إلى صيانة دينهم وعقيدتهم وشرعتهم ورد البدع وإزالة الشبهات والتصدي لتحديات الضالين المضلين، وأصبحت الحاجة ماسة إلى علم كلام.

دور علم الكلام في مواجهة الإلحاد

قد أوجب الله على البشر أن يخدموا هذا الدين ويبينوه ويوضحوه للعالمين. وهذه الوظيفة كلف الله ﷻ بها الأنبياء، ثم انتقل هذا التكليف من الأنبياء إلى العلماء، كما قال رسول الله ﷺ ((إن العلماء ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً

137 حسن محمود الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ص 55.
138 ويرى بعض الباحثين أن نشأة علم الكلام تمتد لتشمل القرنين الأول والثاني. (فرغل، يحيى هاشم (1972). **عوامل نشأة علم الكلام في الإسلام**، ج 1 ص 15-16، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة).
139 الدكتور حسن محمود الشافعي، **المرجع السابق**، ص 56.
140 وحمل بعض المؤيدين لعلم الكلام ما ورد عن بعض العلماء في الذم لعلم الكلام على المذموم منه لا الممدوح، حيث قال الحافظ ابن عساکر في كتابه: "الكلام المذموم كلام أصحاب الأهوية وما يزخره أرباب البدع المرديّة، فاما الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة فهو محمود عند العلماء ومن يعلمه، وقد كان الشافعي يحسنه ويفهمه، وقد تكلم مع غير واحد ممن ابتدع، وأقام الحجة عليه حتى انقطع". (ابن عساکر، أبي القاسم علي بن الحسين (1343). **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، ص 339، مطبعة التوفيق، دمشق).

141 ينسب إلى الأئمة الأربعة - مؤسسي المذاهب الفقهية المعروفة - من هجوم على علم الكلام، كما أورد ذلك ابن تيمية في كتابه: "والى تحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف". (ابن تيمية (1991). **درع تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 146/7 وما بعدها). ونسب إلى الإمام الشافعي في تحريم الاشتغال بعلم الكلام والذي يروى عنه أن قال: "لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ماعدا الشرك (وفي رواية ما خلا الشرك) خير له من أن يلقاه بعلم الكلام (وفي رواية أخرى) بشيء من هذه الأهواء". (انظر: ابن عساکر، **تبيين كذب المفتري**، ص 377)
142 ذهب بعض أنصار علم الكلام إلى وجوبه كفاً أو عينياً في بعض الأحيان، قال البيضاوي في كتابه: "... وصرح بفرضيته على الكفاية إمام الحرمين والحلي والبيهقي والغزالي والنووي وابن عساکر في العزيز والروضة والمحروم والإرشاد والتبيين، وصرح به الطيبي في شرح المشكاة والمطلى في شرح جمع الجوامع، وقال الإمام ابن حجر الهيتمي في شرح المشكاة: إنه أكد فروض الكفايات، بل هو فرض عين إذا وقعت شبهة توقف حلها عليه...". (انظر: البيضاوي، كمال الدين أحمد الحنفي (2004). **إشارات المرام من عبارات الإمام**، تحقيق الشيخ يوسف عبد الرزاق، ط1، ص 35، زمزم ببلشزر، كراچي، باكستان).

143 قال الإمام أبو الحسن الأشعري: " وهذا العلم أصله كان موجوداً بين الصحابة متوفراً بينهم أكثر ممن جاء بعدهم، والكلام فيه بالرد على أهل البدع بدأ في عصر الصحابة، فقد ردّ ابن عباس وابن عمر على المعتزلة، ومن التابعين ردّ عليهم عمر بن عبد العزيز والحسن بن محمد ابن الحنفية وغيرهما. وقد قطع علي كرم الله وجهه الخوارج بالحجة وقطع دهرياً وأقام الحجة على أربعين رجلاً من اليهود المجسمة بكلام نفيس مُطّنب؛ وقطع الحبر ابن عباس رضي الله عنهما الخوارج بالحجة أيضاً، وقطع إياس بن معاوية القاضي القدرية، وقطع الخليفة عمر بن عبد العزيز أصحاب شؤذب الخارجي، وألف رسالة في الرد على المعتزلة وهي رسالة وجيزة، وقطع ربيعة الرأي شيخ الإمام مالك غيلان بن مسلم أبا مروان القدري. وكذلك اشتغل بهذا العلم الحسن البصري وهو من أكابر التابعين". (الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل الشافعي (1995). **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، تقديم محمد الولي الرفاعي، ط1، ص 24-25، دار المشارع، بيروت).

وأورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر)) 144. وقد حث الله على الناس أن يسألوا أهل الذكر فيما لم يعلموه فينبغي أن يعود إلى أهل الذكر وهم أهل العلم الذين يحملون العلم ويبلغونه للناس.

وليس كل الناس بمجرد أن يعرفوا هذا الدين فإنهم يؤمنوا به، وإنه في أصوله وفروعه إذا عرضناه على الناس، بعضهم يقبلونه وبعض آخر يرفضونه وقد يجادلوننا فيه وقد يسلمون لهذه الأحكام، إذا عرفنا أن هذه الأحكام الدينية سواء كان منها الأحكام العقيدية أو الأحكام العملية منها ما هو مقبول بالبداية عند البعض وقد تكون مرفوضة ومنكرة عند أناس آخرين، وعرفنا أن هذه الأحكام ليست كلها مقبولة من جميع الناس، ومع ما يجب علينا من تبليغ هذا الدين للناس وبيانه وإرشاد الخلق إليه، فبأي طريق يتم البيان وبأي طريق يتم الإرشاد؟ بإقامة الحجة وكسر مناهج العناد. من هنا، جاء دور علم الكلام ليواجه جملة من التحديات والإشكالات التي واجهت العقل المسلم، إذ إن علم الكلام يقوم شاهداً على الدور التاريخي الذي قام به علماء المسلمين للدفاع عن العقيدة في مواجهة مختلف التيارات والأفكار التي كانت تحوم حول هذه العقيدة بغية تشويهها وتحريفها.. وأشد تلك التيارات وأخطرها في عصرنا الحديث هي التيارات الإلحادية التي يلعب خلفها اليهود.

لقد وقف علماء الإسلام في مواجهة الفكر الإلحادي الماديويحاولوا تنقية العقيدة من كل الشوائب والانحرافات، والرجوع بها إلى النبع الصافي، وساهموا في نشر الوعي العقلاني والفهم الموضوعي، فألّفوا الكتب في رد على الملحدين وناقشوا علم الكلام، ومن هؤلاء :

- **الإمام القاضي أبو بكر الباقلاني** (المتوفى 403هـ) مؤلف كتاب **(التمهيد)** في الرد على الملاحدة، وهو كتاب كلامي يعرف منه آراؤه الكلامية في مختلف الأبواب، منها الباب في وجود الله وصفاته، يندرج تحت هذا الباب إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع ﷻ، كما كان منها الباب في إثبات نبوة محمد ﷺ والرد على من أنكروه... الخ. 145
- **الشهرستاني**، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (437-548 هـ). صاحب كتاب (الملل والنحل) وكتاب **(نهاية الإقدام في علم الكلام)** إلى غير ذلك من الكتب. وفي **"نهاية الإقدام"** يتناول الشيخ الإمام الشهرستاني المناقشة حول بعض قضايا الفلسفة وعلم الكلام، حيث يتنوع في مناقشته هذه بين الآراء الأرسطية والافلاطونية وبين الآراء الشرفية والعربية. فنجد مما ذكر في كتابة حدوث الكائنات بأسرها بأحداث الله وحدث العالم وفي التوحيد والتشبيهة وحقيفة الكلام الإنساني وإثبات النبوات وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الأنبياء.
- **الشيخ عبد الله نعمة** الذي ألف كتابه **(عقيدتنا في الخالق والنبوة والآخرة)** على منهج الكلام وطريق المتكلمين، ويشتمل الكتاب على مناقشة فلسفية لكثير من الأسئلة التي يقوم عليها الإلحاد، وكذلك احتوى على نقاش للمخرجات الفلسفية التي استنبطت من النظريات الفيزيائية وغيرها ومما يؤكد أهمية الكتاب أنه استوعب أهم الأبواب التي يدور حولها الصراع مع فكرة الإلحاد، وهي وجود الله والنبوة والغيب واليوم الآخر.
- وكل هذا وذاك، يدل على أن لعلم الكلام دوراً وأثراً في مواجهة الإلحاد. وقد أكد ذلك الإمام النووي حيث يعدّ علم الكلام من ضمن البدعة الواجبة للرد على الملاحدة فقال: " قال العلماء: البدعة خمسة أقسام واجبة و مندوبة ومحرمة ومكروهة ومباحة، فمن الواجبة نظم أدلة المتكلمين للرد على الملاحدة والمبتدعين وشبه ذلك". 146

وفي بيان أثر علم الكلام في مواجهة الإلحاد، أذكر ما يلي :

- يقول **الشيخ الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل** في بيان أن علماء الكلام دافعوا عن العقيدة الإسلامية، وصاغوا أدلة يدافعون بها عن وجود الله في وجه الملحدين: "لقد أرغمت التحديات متكلمي الإسلام على توجيه أنظارهم إلى المباحث التي يدور فيها الاحتكاك بين الإسلام وتلك العقائد، لقد كان لهذا العلم في هذا المجال هدف جليل تمثل في المحافظة على عقائد المسلمين وكان عليه أن يواجه أعتى أعداء الإسلام وأخطرهم وأقواهم سلاحاً وأشدهم تمكناً وأكثرهم تحالفاً وأوسعهم تنوعاً". 147.

144أخرجه البخاري تعليقاً البخاري، **صحيح البخاري**، ج1، ص71. والسجستاني، سنن أبي داود، رقم3643، ج3، ص354. والترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي** (تحقيق أحمد محمد شاكر)، رقم2682، ج5، ص48، دار إحياء التراث العربي، بيروت. والقزويني، محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجة** (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، رقم223، ج1، ص81، دار الفكر، بيروت.

145الباقلاني، القاضي أبو بكر (1957). **كتاب التمهيد**، (تصحيح الأب رتشرود يوسف السبوعي)، المكتبة الشريفة، بيروت. انظر : الباب الثالث : وجود الله وصفاته، ص22 وما بعدها، والباب العاشر : في إثبات نبوة محمد ﷺ والرد على من أنكروه، ص132 وما بعدها . 146 النووي، يحيى بن شرف (1929). **شرح صحيح مسلم**، ط1، ج6 ص154-155، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر. 147فرغل، يحيى هاشم حسن (1972). **عوامل نشأة علم الكلام في الإسلام**، ص310، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

- ويقول الشيخ فرغل في رسالته للدكتوراه بعد ذكره لأقوال الملحدين من الشيعة وأصحاب القلوب المريضة منهم في قولهم بتحريف القرآن ومحاولتهم الطعن في النص الموجود بين أيدينا (وهو ملحدون في آيات الله) 148: "إنه إذا كان الشيعة قد نبذوا الغالية منهم ، وحكموا بمروقهم ، فلا ظن أنه يستقيم لهم أن يمدوا ظلماً للقاتلين بتلك الأقوال، فهي الحاد في آيات الله ، ومروق لا شبهة فيه . وبعد : فلما كان هذا محاولة لهدم صريح لمصدر العقيدة الأساسي في الإسلام فقد كان لا بد من أن ينشأ العلم المدافع عنها – يقصد علم الكلام-، كما تنشأ علوم القرآن المدافعة عن القرآن بطريق مباشر 149". ثم يقول بعد عرضه لإحد الدهريين الذين ينكرون وجود الله ويزعمون أن الدنيا قديمة لم تنزل على ما هي عليه بلا صانع ولا مدبر لا أول لها ولا آخر... : "وعلى أية حال فخطورة هذا الصنف من الملحدين لا تكمن في عددهم، وإنما تكمن في جوهرية المسألة التي يتناولونها، وهم من ثم يمكنهم أن يؤثروا ويتشجعوا أنواع أخرى من الإلحاد. ولقد تصدى لهم القرآن الكريم، وتصدى لهم علم الكلام، ورأينا استدلالات الشافعي على وجود الله، وهو في موقفه المتحرش من الاشتغال بهذا العلم، يسهم فيه من بعيد". 150

- يقول دكتور محمد هشام سلطان في ذكره لفائدة علم الكلام : "هو- علم الكلام – العلم بأصول الدين والذاب عن بيضة العقيدة الصحيحة وذلك ببادئة شبه المبطلين وإبطال كلام الملاحدة والشيوعية وهو العلم الذي يتوقف عليه فروع الدين وأحكام الشرع فإنه لم يثبت وجود صانع قادر مرسل للرسول لم يثبت وجود فقه وحديث وتفسير وأصول وغير ذلك من علوم الإسلام". 151

- من علماء السلف المعاصرين 152 من قد اشتغل بعلم الكلام إلى جانب اشتغالهم بالقرآن والسنة في مواجهة الإلحاد، والذي ألجأهم إلى ذلك الحاجة للرد على الملاحدة وأهل البدع والدفاع عن عقيدة أهل الحق وحراستها من تشويشات وشبهه هؤلاء الملحدين والمنحرفين. ومن أبرز هؤلاء الشيخ محمد سعيد أحمد رسلان؛ الذي اتخذ علم الكلام سبيلاً لمجابهة الإلحاد، وقد استدل الشيخ بالأدلة المتنوعة على وجود الله ﷻ التي وافقت العقل السليم والنقل الصحيح في الرد على هؤلاء الملحدين، فمن تلك الأدلة هي دليل الحدوث. غير أن بعض علماء السلف المعاصرين يرى: أن مواجهة الملاحدة على هذا النحو – أي باستخدام علم الكلام- تشجع طلبية العلم على دراسة الفلسفة وعلم الكلام إلى جانب العلوم الشرعية، أو يفهم منه مشروعية مناظرتهم أو الخوض معهم في شيء مما يأتون به من الدعاوى والشبهات، ومن ثم يرى أن الطريقة المثلى هي : أن نركز على إيضاح حقائق الإسلام صافية نقية خلال مصادره الأساسية- كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ - ففي ذلك كل الخير لصد تلك التيارات الإلحادية والتيارات المنحرفة. ومن هؤلاء الذين يقومون بالتحذير من سلوك مسالك الفلاسفة وأهل الكلام في مجابهة خطر الإلحاد، الدكتور صالح عبد العزيز سندي ، حيث ذكر في قائمة سبيل مواجهة الفكر الإلحادي في كتابه، قائلًا : "أن تبني الردود على الملاحدة على قواعد أهل السنة ؛ فإنه بالتتابع : وجد أن كثيراً من تلك الردود لما بُنيت على قواعد كلامية وعلى أصول بدعية ؛ كانت ضعيفة من جهة، وضرت المسلمين في عقيدتهم من جهة أخرى". 153

ومنهم الدكتور أحمد عبد الحميد الشاعر (أستاذ بجامعة الأزهر وجامعة قطر) الذي يقول بأن أحسن منهج في مواجهة الإلحاد هو المنهج القرآني-وليس علم الكلام-، حيث قال : "ونحن نرى : أن الوحي الإلهي حينما تنزل على رسول الله ﷺ لم يصادف أرضاً طيبة خالية من الأشواك ، وعقولاً نقية مبرأة من الشرك وقلوباً طاهرة من أدران الوثنية. وإنما صادف الوحي الإلهي – فيما صادف- قلوباً غلفاً صلدة ونفوساً مريضة . ومن هنا ، عني الوحي الإلهي – خاصة في عهده المكي- بتحرير العقول من طغيان المادية، وتطهير القلوب من أدران الشرك والوثنية، وصد- بحق وقوة- تلك التحديات التي أثارها المشركون وغيرهم - وهو في كل ذلك. يصور قضاياهم، ويحرر أفكارهم. بما لم يستطيع هؤلاء وأولئك تصويره وتحريره. وذلك يرجع إلى أن تلك التيارات المنحرفة منافية للفرقة، وليست سوى أمراض خبيثة، تمكنت من نفوس أصحابه فأصبحت معتقدات مورثة - تدعمها

148 ذكر المستشرق جولد تسهر بأبوابهم في ادعاء النقص من بعض السور، ويحددون عدد الآيات الناقصة ولم تقتصر دعوى الملحدين من هؤلاء على النقص والزيادة فقط، بل يقول أن المصحف العثماني فيه الخطأ في بعض القراءات والخطأ في ترتيب سورته، يقول جولد تسهر : "ويبدو أنه لم يحصل أصلاً بين الشيعة اتفاق معين على علاقة نص القرآن بالمأثور بقالب من النص صحيح المطابقة في زعمهم لكتاب الله. فلم يبلغ واحد من النصوص التي حاولوا هم جمعها في دائرتهم إلى اعتماد شرعي. والمؤكد عندهم هو افتراض عدم اكتمال المصحف العثماني فحسب. ومما يدل أيضاً على الغموض السائد بينهم في هذه المسألة، تلك الحقيقة الواقعة من أنهم من جوانب كثيرة يلقون الضغط فقط على تغيير ترتيب السور. ويقولون إن مصحف على كتب تنزيل القرآن أي على ترتيبه التاريخي. وبناء على حديث صنعه الشيعة، رتب علي القرآن على سبع مجموعات". ويضيف أيضاً : "بيد أنه جرى الكلام أيضاً عن ترتيب مخالف للترتيب العثماني للقرآن...". (انظر : د. عبد الحلیم النجار(1955). **مذهب التفسير الإسلامي للمستشرق جولد تسهر**، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الناشر مكتبة الخانجي، مصر ومكتبة المثنى، بغداد، من ص 296-300.)، فهذا الإلحاد في آيات الله، فلا بد من أن ينشأ علم الكلام المدافع عنه

149 فرغل، يحيى هاشم حسن (1971). **نشأة علم الكلام عواملها وأهدافها**، رسالة للحصول على درجة الماجستير بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين ، جامعة الأزهر ، صفر سنة 1391 الموافق إبريل سنة 1971، ص 398-399.

150 فرغل، يحيى هاشم حسن (1971). **نشأة علم الكلام عواملها وأهدافها**، ص 402.

151 د. محمد هشام سلطان (1987). **العقيدة والفكر الإسلامي**، ط1، ص20، دار الأمان، الرباط.

152 أنكر هنا علماء السلف لنوضح بأننا بحاجة إلى علم الكلام في التصدي للإلحاد، فالأصل عند علماء السلف منع اشتغال بعلم الكلام ، فالحاجة أكرهم إلى ذلك . أما علماء الخلف والمتكلمون فلا حاجة أن نذكر هنا.

153 صالح بن عبد العزيز سندي (2013). **الإلحاد وسائله وخطره وسبل مواجهته**، ص76-77. وأرى لا بأس لعلماء المسلمين وطلاب العلم بالاشتغال بعلم الكلام في التصدي لخطر الإلحاد وللرد على أهل البدع والعداء، ويعدو- علم الكلام- من أهم أدوات في هذا المجال بشرط أن يكون الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة . ولكن إذا افتن به أحد كعوام المسلمين- فعليه أن يتركه وهذا أحسن وأفضل له. والله أعلم.

الثقافات الشائعة، في البيئات المنحرفة. وما أشبه اليوم بالبارحة : العالم في هذه الحقبة من الزمن يموج بتيارات مادية جارفة. وخير منهج تتصدي به لمجابهة تلك التيارات إنما هو المنهج القرآني الرشيد".154

والخلاصة.

إن الملحدين الذين يلحدون وينكرون وجود الله الخالق سبحانه وتعالى والبعث والحساب، فإلحاد هم يورث بعض الطبايع والآثار السيئة في الفرد والمجتمع :كالقلق والحيرة والاضطراب والصراع النفسي، والأنانية والفردية، والغليظ وعديم الإحساس وفقد الزاجر وميل إلى الإجرام والإباحية، والرغبة بالفسوق والإغراق في الشهوات كما هو سبب في هدم النظام الأسري وتخريب المجتمعات وفساد الأخلاق، ولعلم الكلام أثر ودور في مواجهة الإلحاد وذلك لأن من أهم أهداف هذا العلم هو الدفاع عن العقيدة بالحجج والبراهين؛ وشهد ذلك ما وقف علماء الإسلام في مواجهة الفكر الإلحادي المادي وحاولوا تنقية العقيدة من كل الشوائب والانحرافات، والرجوع بها إلى النبع الصافي، وساهموا في نشر الوعي العقلاني والفهم الموضوعي، فألقوا الخطب وألقوا الكتب في رد على الملحدين وناقشواهم بعلم الكلام.

والتوصيات.

تشتمل التوصيات ما يلي :

- 1) الاهتمام بمخاطبة الشباب في مواقعهم لبيان خطر الإلحاد وأثره في الفرد والمجتمع وإزالة شبهاته.
- 2) قم بدراسة أو بحث عن دور الشريعة الإسلامية في مواجهة الإلحاد وصى الله على نبينا وحبينا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم أجمعين.

ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل الشافعي (1995). رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، تقديم محمد الولي الرفاعي، ط1، ص 24-25، دار المشارع ، بيروت.

- 1) الباقلائي، القاضي أبو بكر (1957). كتاب التمهيد، المكتبة الشريفة، بيروت.
- 2) البخاري، محمد بن إسماعيل، (1422) صحيح البخاري، (تحقيق محمد زهير الناصر)، ط1، دار طوق النجاة.
- البيضاوي، كمال الدين أحمد الحنفي (2004). إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق الشيخ يوسف عبد الرزاق، ط1، زمزم ببلشرز، كراچي، باكستان.
- 2) ابن تيمية (1991). درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية

حسن محمود الشافعي (1991). المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة

ابن خلدون(2001). تاريخ ابن خلدون، ج1، ط4، دار إحياء التراث العربي ودار الفكر ، بيروت.

الزبيدي، السيد محمد الحسيني(1965). تاج العروس من جواهر القاموس، ج9، مطبعة حكومة الكويت.

سعد الدين التفتزاني، تهذيب المنطق والكلام، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1330-1912،

الشريف الجرجاني (1907). شرح المواقف، ط1، ج1، مطبعة السعادة، مصر

عبد الحليم النجار(1955). مذهب التفسير الإسلامي للمستشرق جولد تسهر، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الناشر مكتبة الخانجي، مصر ومكتبة المثني، بغداد

عبد الرحمن بن عبد الخالق (1404). الإلحاد أسباب هذه الظاهرة وطرق علاجه، ط2، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض .

154 الشاعر، أحمد عبد الحميد (1982). القرآن الكريم في مواجهة الماديين الملحدين، ط2، ج1 ص13-14، دار القلم، الكويت.

عبد الله الأسامة، (2016) جهود علماء المسلمين المعاصرين في التصدي لخطر الإلحاد - دراسة تحليلية نقدية - رسالة الدكتوراة، قسم أصول الدين، كلية الدراسات العليا، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، بدون.

ابن عساكر، أبي القاسم علي بن الحسين (1343). تبیین كذب المفتری فیما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، (ص339، مطبعة التوفيق، دمشق).

عماد الدين خليل (1992). قالوا عن الإسلام، ط1، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض

الغزالي، أبو حامد (1939). المنقذ من الضلال، ط2، مكتب النشر العربي، دمشق.

فرغل، يحيى هاشم حسن (1972). عوامل نشأة علم الكلام في الإسلام، ج1، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

فرغل، يحيى هاشم حسن (1971). نشأة علم الكلام عواملها وأهدافها، رسالة للحصول على درجة الماجستير بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر

الفيروزآبادي، مجد الدين بن يعقوب (2005). القاموس المحيط، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت.

محمد بن إبراهيم الحمد، الإيمان بالله، بدون.

محمد الحسن (1998). المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي، ط4، دار البشير للثقافة، طنطا.

محمد الخضر حسين (1986). الإلحاد أسبابه طبائعه مفسده أسباب ظهوره علاجه، (تقديم وتعليق محمد إبراهيم الشيباني)، ط1، مكتبة ابن تيمية، الكويت.

(صحيح مسلم، تحقيق نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة ط1، دار طيبة. 2006 مسلم بن الحجاج،)

مصطفى عبد الرزاق (1944). تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة

Prospek Teknologi Kontrak Pintar dalam Operasi Perbankan Islam

Muhammad Izzul Syahmi Zulkepli¹, Mohammad Taquiuddin Mohamad², Saaidal Razalli Azzuhri³

¹²³Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia

¹izzulsyahmi95@gmail.com, ²mtaquiuddin@um.edu.my, ³saaidal@um.edu.my

ABSTRAK

Kontrak pintar berasaskan blok rantai merupakan skrip komputer yang mewakili sesuatu kontrak atau transaksi yang dilancarkan ke dalam rangkaian blok rantai. Sesuatu kontrak yang dibentuk menggunakan kontrak pintar berasaskan blok rantai dapat berkuat kuasa secara automatik, dengan pengesahan desentralisasi, dan rekod transaksi masa nyata akan dapat diakses oleh semua pengguna blok rantai. Konsepnya meraih perhatian apabila rangkaian blok rantai yang berevolusi kepada blok rantai 2.0 yang tidak terhad kepada pelaksanaan transaksi matawang kripto, malah berupaya melaksanakan kod kontrak pintar. Dengan kadar ketelusan yang tinggi dan kemungkinan kesilapan operasi yang berkurangan, inovasi kontrak pintar menawarkan kaedah baharu untuk melaksanakan kontrak Syariah di institusi kewangan Islam. Sehubungan itu, kajian ini akan meneliti konsep kontrak pintar berasaskan blok rantai di samping mengenal pasti prospeknya terhadap operasi institusi perbankan Islam. Bagi mencapai objektif kajian, pendekatan kualitatif yang berasaskan kajian kepustakaan dengan merujuk dokumen dan literatur yang berkaitan dilaksanakan. Data yang dikumpul kemudiannya dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan secara deskriptif. Dengan mengintegrasikan kontrak pintar dalam operasi kontrak Syariah di institusi perbankan Islam, kajian mendapati kontrak pintar dapat menyeragamkan transaksi di samping meningkatkan ketelusan operasi transaksi. Meskipun begitu, kajian lanjutan yang lebih mendalam berhubung kontrak pintar perlu dilakukan sebelum teknologi ini diintegrasikan secara menyeluruh ke dalam operasi institusi perbankan Islam, khususnya berkaitan risiko-risiko operasi yang terlibat, termasuk risiko Syariah.

Kata kunci: Institusi Kewangan Islam, Kewangan Desentralisasi (DeFi), Kontrak Syariah, Revolusi Industri 4.0, Teknologi Kewangan.

PENDAHULUAN

Kontrak pintar merupakan salah satu inovasi teknologi moden atau revolusi industri 4.0 selain beberapa inovasi lain seperti data raya (big data) dan kecerdasan buatan (artificial intelligence). Inovasi teknologi moden ini mampu menjadikan aktiviti harian manusia lebih mudah dan pantas (Rahim et al, 2018). Dalam pada itu, teknologi kontrak pintar berpotensi diadaptasi ke dalam operasi pelbagai sektor, umpamanya sektor halal (Tieman dan Darun, 2017), zakat (Habib dan Abojeib, 2018), wakaf (Ismail dan Muneeza, 2019), perbankan Islam (Muneeza dan Mustapha, 2019; Habib, 2019; Rahim, 2018; Marc, Berthe dan Khan, 2017) dan takaful (Abdeen et al., 2019). Khususnya dalam sektor perbankan di Malaysia, terdapat pelbagai usaha mengintegrasikan teknologi kontrak pintar dalam menawarkan perkhidmatan institusi masing-masing. Timbalan gabenor Bank Negara Malaysia dalam ucapannya di satu konvensyen kewangan digital pada tahun 2018 menyatakan terdapat sembilan institusi perbankan yang membangunkan pembiayaan perdagangan berasaskan teknologi kontrak pintar dan blok rantai (Lian, 2018), antaranya institusi perbankan HSBC (2021). Dalam pada itu, institusi Finterra menyediakan servis waqf dengan menggunakan platform kontrak pintar dan blok rantai (Finterra, 2021).

Selain itu, institusi kewangan Bursa Malaysia mula menggunakan teknologi ini dalam menawarkan servis institusinya (Bursa Malaysia, 2020). Manakala institusi Bank Islam Malaysia

Berhad (BIMB) dan Hong Leong masih di peringkat kajian dalam membangunkan perbankan digital yang berteraskan teknologi revolusi 4.0 untuk meraih perhatian pelanggan pada masa hadapan (The Star, 2020; HLIB, 2021). Dalam pada itu, badan kawal selia Bank Negara Malaysia menerbitkan Kerangka Peraturan teknologi Kewangan Sandbox pada tahun 2016 (BNM (a), 2021) dan Rangka Kerja Perlesenan untuk Bank Digital pada hujung tahun 2020 (BNM (b), 2021). Usaha ini bertujuan meneliti risiko-risiko yang terkait dengan operasi digital di samping menyokong arus perkembangan teknologi yang pesat.

Di samping itu, terdapat beberapa pengkaji seperti Muneeza dan Mustapha (2019), Habib (2019), Elasrag (2019) dan Rahim et al. (2018) mencadangkan kontrak pintar diadaptasi ke dalam operasi penawaran produk perbankan Islam. Ini kerana mereka berpandangan produk-produk perbankan Islam yang berasaskan kontrak Syariah seperti *tawarruq*, *mushārahah* dan *muḍārabah*, seperti produk pembiayaan berpotensi dijalankan melalui kontrak pintar dan blok rantai.

Ini jelas menunjukkan perkembangan aplikasi teknologi seperti kontrak pintar dan kajian berkaitannya semakin berkembang pesat. Gesaan terhadap penggunaan teknologi kewangan dalam operasi kewangan ini ditambah lagi dengan penularan wabak pandemik Covid-19 (Crowe, 2020) yang diibaratkan sebagai batu loncatan kepada perubahan tingkah laku pelanggan dalam mendapatkan perkhidmatan perbankan dan tindak balas pihak bank dalam menawarkan perkhidmatan yang selari dengan permintaan pelanggan (Hoe, 2020).

Teknologi yang moden ini memberi isyarat bahawa ia bakal mengambil alih operasi tradisional yang sedia ada di institusi kewangan. Justeru, pengkaji dan pihak industri perbankan Islam perlu mengambil tindakan proaktif dalam meneliti konsep teknologi digital, umpamanya kontrak pintar bagi memastikan institusi perbankan Islam kekal relevan di masa hadapan di samping dapat mengekalkan kelestariannya dalam industri kewangan Islam. Sehubungan itu, kajian ini akan meneliti konsep kontrak pintar dan mengenal pasti potensinya terhadap operasi kontrak Syariah institusi perbankan Islam.

Definisi Kontrak Pintar

Dalam penggunaan istilah teknologi, terdapat beberapa definisi yang dicapai melalui kajian-kajian lepas. Antaranya definisi daripada pencetus idea kontrak pintar, Nick Szabo, beliau mendefinisikan kontrak pintar sebagai protokol transaksi berkomputer yang melaksanakan terma-terma kontrak (Szabo, 1997). Habib (2019) pula mendefinisikan kontrak pintar sebagai kontrak yang menggunakan kaedah matematik yang disebut sebagai algorisma, menyebabkan kontrak dapat berkuat kuasa secara automatik apabila terma dan syarat yang telah ditetapkan dipenuhi. Manakala Rahim et al, 2018 (2018) mendefinisikan kontrak pintar kepada kod-kod komputer yang berjalan di atas blok rantai. Ia mengandungi satu set peraturan yang mengikat pihak-pihak yang terlibat atau bertransaksi menerusi kontrak pintar. Atzei, Bartoletti dan Cimoli, (2017) pula mendefinisikan kontrak pintar sebagai kontrak yang terlaksana sepenuhnya secara automatik apabila memenuhi terma yang telah ditetapkan dalam bentuk kod komputer dan dikuatkuasakan oleh mekanisme konsensus blok rantai.

Kontrak pintar mempunyai peranan yang sama dengan kontrak tradisional, iaitu satu mekanisme yang membolehkan sesuatu transaksi dijalankan dengan ikatan undang-undang tertentu (Szabo, 1997). Perkembangan teknologi yang kian pesat mempelbagaikan kaedah melaksanakan transaksi daripada tradisional yang melibatkan dokumentasi dan campur tangan manusia kepada digital yang bebas dari proses dokumentasi dan kurang campur tangan manusia. Contohnya, perubahan kaedah berjual beli air minuman. Sesetengah penjual bertransaksi secara fizikal dengan menjual air minuman secara terus kepada pelanggan dengan adanya pertembungan antara satu sama lain dan merekod jualannya ke dalam dokumen atau buku catatan. Manakala transaksi mesin layan diri (*vending machine*) berupaya melaksanakan jualan air tanpa perlu pertembungan pihak penjual dan pembeli secara fizikal, malah kaedah rekod transaksi jual beli berlaku secara digital. Ia hanya menggunakan formula matematik yang dibentuk secara kod komputer dan diterapkan dalam operasi

mesin layan diri (Giancaspro, 2017).

Rumusannya, konsep kontrak pintar adalah satu terma dan syarat kontrak yang ditulis dalam bentuk kod komputer dan boleh dibahagikan kepada beberapa komponen asas. Pertama, ia adalah satu bentuk kontrak, iaitu mekanisme untuk melaksanakan transaksi berdasarkan undang-undang tertentu. Kedua, pembentukannya dilakukan secara digital menggunakan kaedah pengkodan program komputer dengan berlandaskan bahasa komputer yang khusus. Ketiga, kontrak pintar beroperasi melalui rangkaian digital. Platform blok rantai merupakan satu rangkaian teknologi yang sesuai untuk melaksanakan kontrak pintar sehingga kini.

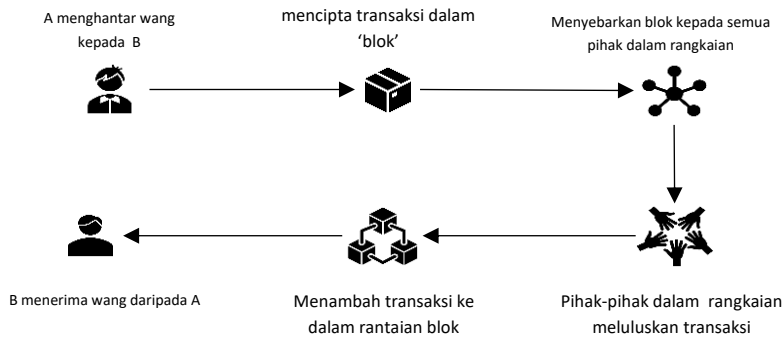
Platform Kontrak Pintar

Asasnya, Kontrak pintar selari dengan konsep kontrak berteraskan undang-undang. Perbezaan kontrak pintar dan kontrak tradisional ialah kaedah operasinya. Kontrak tradisional dilaksanakan melalui kaedah dokumentasi dengan melibatkan operasi fizikal. Manakala dalam operasi kontrak pintar, kod bereperanan untuk melaksanakan dan mengawal selia sebarang kontrak (Alidin, Ali-Wosabi dan Yusoff, 2018). Dalam pada itu, operasi kontrak digital ini memerlukan rangkaian teknologi dan platform atau rangkaian digital yang mampu menjalankan transaksi dan menyimpan rekod transaksi dengan telus dan tahap sekuriti yang baik. Disebabkan hal tersebut idea konsep kontrak pintar yang dibawa oleh Nick Szabo sekitar tahun 90-an kurang meraih perhatian. Pada tempoh tersebut, tiada rangkaian dan platform digital yang dapat menyokong operasi kontrak digital ini (Giancaspro, 2017).

Sehingga kini, antara rangkaian dan platform yang dapat menyokong transaksi kontrak pintar ialah blok rantai. Blok rantai merujuk kepada lejar digital yang menjalankan transaksi dan merekod data transaksi. Dalam penggunaan istilah pemain teknologi dan akademik, perkataan blok rantai dan kontrak pintar digunakan secara bersilih ganti. Ia disebabkan oleh kontrak pintar dijalankan melalui rangkaian blok rantai. Penggunaan istilah blockchain 2.0 digunakan dalam kalangan pemain teknologi kerana ia mampu melaksanakan protokol kontrak pintar, tidak terhad kepada transaksi matawang kripto sahaja.

Hakikatnya, kontrak pintar merupakan satu program komputer yang berperanan sebagai alternatif kepada operasi kontrak tradisional yang kurang memerlukan campur tangan manusia dalam operasinya. Manakala, blok rantai merujuk kepada satu rangkaian teknologi yang berperanan sebagai lejar digital, ia melaksanakan dan menyimpan rekod transaksi yang telah dilakukan, antaranya rekod jenis, jumlah dan masa transaksi (Catalini dan Gans, 2016). Bagaimanapun, sesetengah pengkaji mendakwa kontrak pintar merupakan salah satu ciri-ciri terbaru blok rantai. Selain itu, blok rantai turut mampu menjadi rangkain kepada mata wang kripto, perkhidmatan storan awan (cloud storage), pemindahan wang (remittance), zakat dan wakaf (Elasrag, 2019). Rajah berikut mengilustrasikan operasi blok rantai secara ringkas.

Rajah 1: Ilustrasi blok rantai



Sumber: Olahan dari rajah Eze, Eziokwu dan Okpara (2017).

Rajah 1 mengilustrasikan operasi blok rantai bagi transaksi mata wang kripto. Proses pelaksanaan transaksi dilaksanakan secara digital. Manakala rekod transaksi yang telah dilaksanakan disimpan ke dalam blok-blok dengan mengikut turutan transaksi. Blok rantai dibina menggunakan kaedah kriptografi yang kompleks. Setiap transaksi yang dilaksanakan di atas rangkaian blok rantai akan ditukar kepada set nombor khusus yang dikenali sebagai *hash*. Pembentukan sesuatu *hash* tidak menerima sebarang perubahan atau pembetulan. Bahkan sekiranya terdapat pihak yang cuba mengubahnya, *hash* baharu akan terbentuk dan disambung kepada rantaian blok yang sedia ada. Kesannya, rekod transaksi yang telah dilakukan tidak boleh diubah. Ciri-ciri tersebut menyebabkan transaksi yang dilaksanakan melalui rangkaian blok rantai telus dan mempunyai sekuriti yang baik (Cointograph, 2021).

Dalam penggunaan istilah teknologi, rangkaian blok rantai dikenali dengan beberapa nama, antaranya aplikasi desentralisasi (DApps) dan kewangan desentralisasi (DeFi). Blok rantai mempunyai beberapa kriteria khusus bagi membolehkan transaksi dijalankan. Pertama, desentralisasi, iaitu pengesahan transaksi yang tidak melibatkan kuasa tunggal atau autoriti. Segala transaksi yang dilaksanakan dalam rangkaian blok rantai akan disahkan oleh komuniti blok rantai berdasarkan protokol konsensus yang ditetapkan dalam rangkaian tersebut, umpamanya *proof-of-work*, *proof-of-staker* dan *byzantine-fault-tolerance* (Eze, Eziokwu dan Okpara, 2017; Mik, 2017). Kedua, data teredar. Semua transaksi yang telah disahkan akan disimpan dalam lejer teredar (*distributed ledger*) komuniti blok rantai bagi mengekalkan ketelusan data transaksi. Dengan itu, setiap peserta blok rantai dapat melihat rekod transaksi pada masa sebenar tanpa halangan. Ketiga, transaksi yang telah disahkan dan membentuk blok dalam rantaian blok rantai tidak menerima diubah suai dan dimodifikasi (*immutable*) (Zain et al., 2019). Kriteria yang terdapat dalam teknologi blok rantai menyebabkan ia sesuai diintegrasikan bersama konsep kontrak pintar.

Rumusannya, blok rantai merupakan satu rangkaian yang mampu melaksanakan konsep kontrak pintar. Meskipun rangkaian ini sering dikaitkan dengan transaksi matawang kripto seperti Bitcoin dan Ether, inovasinya yang berkembang luas dan dibaik pulih membolehkan ia melaksanakan transaksi terma kontrak pintar.

Jenis Blok Rantai

Blok rantai terbahagi kepada dua jenis. Jenis pertama ialah blok rantai awam (*public blockchain*). Ia merujuk kepada jenis rangkaian blok rantai yang membenarkan semua pihak membaca dan menghantar transaksi menerusinya (Aggarwal et al., 2019). Antara transaksi yang menggunakan blok rantai kategori ini ialah transaksi mata wang Bitcoin dan Ethereum. Jenis kedua

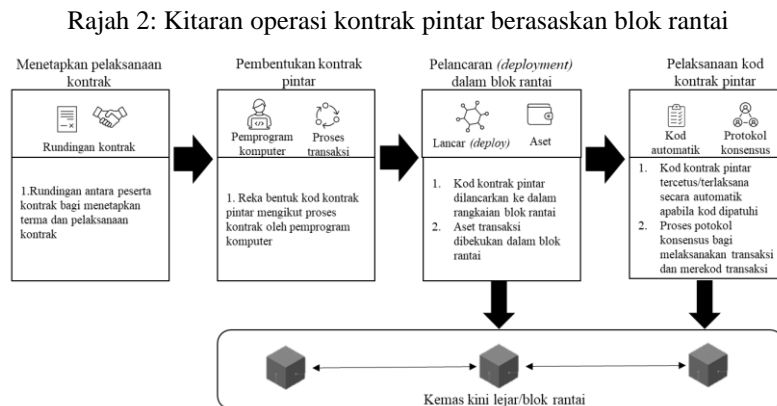
ialah blok rantai peribadi (*private blockchain*). Blok rantai peribadi merujuk kepada rangkaian yang mempunyai penyertaan yang terhad hanya kepada sesuatu organisasi atau sekumpulan organisasi. Antara syarikat yang membekalkan platform blok rantai peribadi ialah syarikat Hyperledger (2021) dan Ripple (2021).

Fungsi kedua-dua jenis blok rantai ini sama. Namun terdapat beberapa perbezaan dari sudut operasi. Antaranya dari sudut penyertaan transaksi dalam blok rantai. Blok rantai peribadi memerlukan kebenaran untuk menyertai rangkainya. Hanya pihak yang mempunyai kuasa dapat membenarkan pihak yang ingin menyertai transaksi dalam blok rantai ini. sebaliknya blok rantai awam tidak memerlukan kebenaran mana-mana pihak untuk menyertai rangkaianannya. Bahkan, pembangun blok rantai awam juga tidak mempunyai kuasa untuk membenarkan, menghalang atau menentukan pihak yang melakukan pengesahan transaksi yang berlaku didalamnya.

Kedua, dari sudut proses protokol konsensus, iaitu proses pengesahan transaksi dalam blok rantai. Proses ini akan disertai oleh pihak yang mendedikasikan nod mereka untuk tujuan pengesahan transaksi dalam blok rantai. Terdapat pelbagai jenis protokol konsensus blok rantai, namun tujuannya sama iaitu memastikan rekod transaksi dilaksanakan secara benar dan jujur (Peters dan Panayi, 2016; Eze, Eziokwu dan Okpara, 2017). Proses protokol konsensus blok rantai awam tidak mempunyai had untuk disertai. Blok rantai awam membenarkan semua pihak menyertai proses pengesahan transaksi tanpa had. Ini bermakna proses konsensus transaksi dalam blok rantai ini boleh disertai oleh sesiapa sahaja tanpa had (Eze, Eziokwu dan Okpara, 2017; Mik, 2017). Manakala Protokol konsensus blok rantai peribadi tidak menggunakan kaedah yang sama seperti blok rantai awam. Peserta protokol konsensus dalam blok rantai peribadi adalah peserta yang mempunyai akses kepada rangkaian tersebut. Jenis blok rantai ini kebiasaannya digunakan oleh organisasi atau syarikat yang ingin memanfaatkan kelebihan blok rantai. Antara jenis protokol konsensus dalam blok rantai peribadi ialah *proof-of-authority* (Alhamazan dan Alanazi, 2019).

Struktur Asas Kontrak Pintar

Asasnya, operasi kontrak pintar berasaskan teknologi blok rantai dapat dilihat melalui rajah di bawah:



Sumber: Olahan daripada Zheng et al. (2020), Feng, Chai dan Liu (2019) dan Alliance (2016).

Rajah 2 menunjukkan struktur asas kontrak pintar berasaskan teknologi blok rantai. Setiap pihak akan bertransaksi dalam platform kontrak pintar. Pemrogram/Pemaju kontrak pintar (*smart contract programmer/developer*) berperanan membentuk kontrak pintar berdasarkan kontrak yang dipersetujui oleh peserta kontrak dan melancarkannya ke dalam platform blok rantai. Apabila syarat dan terma yang ditetapkan dipenuhi, transaksi akan dikuatkuasakan melalui kod kontrak pintar dan protokol konsensus blok rantai. Setelah itu, transaksi akan direkodkan dalam lebar blok rantai dan diedarkan kepada semua nod atau pihak yang terlibat.

Prospek teknologi Kontrak Pintar Terhadap Operasi Kontrak Syariah perbankan Islam

Pelbagai kajian berkaitan potensi penerapan kontrak pintar dalam pelbagai sektor telah dilakukan, umpamanya potensi penerapannya dalam sektor zakat (Habib dan Abojeib, 2018), wakaf (Mohsin dan Muneeza, 2019) halal (Tieman dan Darun, 2017) dan sektor kesihatan (Hoibi, Kompara dan Zlatolas, (2018). Dalam sektor perbankan Islam, Muneeza dan Mustapha (2019), Habib (2019), Elasarag (2019) dan Rahim et al. (2018) mencadangkan kontrak pintar diadaptasi ke dalam operasi penawaran produk perbankan Islam. Ini kerana mereka berpandangan produk-produk perbankan Islam yang berasaskan kontrak Syariah seperti *tawarruq*, *mushārahah* dan *muḍārahah*, seperti produk pembiayaan berpotensi dijalankan melalui kontrak pintar dan blok rantai.

Perbankan Islam adalah satu organisasi pertengahan kewangan yang dapat menghubungkan antara pihak yang mempunyai lebih kecairan tunai (unit surplus) dan pihak yang kurang kecairan tunai (unit defisit). Institusi perbankan Islam menawarkan produk pembiayaan dan produk deposit atau pelaburan yang patuh Syariah dan menjana keuntungan hasil daripada aktiviti tersebut. Dalam pada itu, teknologi kontrak pintar dan blok rantai berupaya menjadi mekanisme operasi kepada penawaran produk kewangan institusi perbankan. Teknologi ini dapat menghubungkan peserta transaksi dan pihak-pihak berkepentingan melalui rangkaian blok rantai (Elasarag, 2019).

Umpamanya, produk pembiayaan berasaskan *tawarruq*, pihak pembiaya (institusi bank), peminjam atau pelanggan, penjual komoditi dan pembeli komoditi dapat dihubungkan dalam satu rangkaian kontrak pintar dan blok rantai dan memastikan kod kontrak pintar mengawal selia transaksi jual beli *tawarruq* (Roslan et al., 2020). Selain itu, produk pelaburan berasaskan *muḍārahah*. Kontrak pintar dapat menghubungkan jalinkan antara pihak bank, pelabur dan pelaksana projek melalui rangkaian blok rantai di samping memastikan segala terma yang dipersetujui antara satu sama lain dipatuhi (Arifin et al., 2018).

Adaptasi kontrak pintar berasaskan blok rantai berpotensi memberikan manfaat kepada operasi perbankan. Pertama, kontrak pintar berupaya memastikan operasi transaksi kontrak Syariah dilaksanakan mengikut terma yang ditetapkan. Sehingga kini, kesalahan tatacara manusia menjadi satu risiko kepada operasi perbankan Islam (Ali dan Hassan, 2016). Umpamanya, kesalahan dalam turutan transaksi kontrak Syariah (Ali dan Hassan, 2020). Dengan menggunakan kontrak pintar, kesalahan-kesalahan tersebut dapat dikurangkan kerana kontrak pintar akan terlaksana berdasarkan terma yang telah ditetapkan dalam bentuk kod komputer. Kontrak pintar memerlukan proses pengkodan awal sesuatu transaksi. Apabila sesuatu terma disepakati untuk melaksanakan transaksi, ia akan dikodkan dalam kontrak pintar untuk dilaksanakan. Kontrak pintar akan berjalan seperti yang ditetapkan selagi terma yang dikodkan tidak diubah (Roslan et al., 2020). Kesannya, risiko kesalahan dapat diuruskan dengan baik.

Kedua, kontrak pintar meningkatkan ketelusan operasi. Setiap pihak akan dihubungkan dalam satu platform kontrak pintar. Platform ini membenarkan semua pesertanya melihat segala transaksi yang berjalan melaluinya. Tambahan lagi, rangkaian blok rantai tidak menerima sebarang modifikasi dan pembatalan rekod transaksi. Malahan, sekiranya berlaku perubahan dalam terma, ia tetap akan direkodkan dalam rangkaian blok rantai. Selain itu, proses pengesahan transaksi tidak dilakukan oleh pihak berautoriti. Sebaliknya, proses tersebut dilakukan secara teknik konsensus protokol yang disertai oleh sekumpulan pihak di luar transaksi yang bertanggungjawab mengesahkan sesuatu transaksi yang berlaku dalam blok rantai (Antova dan Tayachi, 2019). Tuntasnya, selain daripada laporan tahunan kewangan perbankan Islam, kontrak pintar dapat meningkatkan ketelusan operasi institusi ini.

Rumusannya, kontrak pintar berpotensi memastikan transaksi institusi perbankan Islam selari dengan terma yang telah ditetapkan dan ketelusan operasi ditingkatkan. Namun begitu, teknologi ini masih berada di awal perkembangan. Disebabkan itu ia pasti mempunyai risiko-risiko yang terlibat, baik dari sudut operasi mahupun Syariah. Justeru itu, kajian akan datang boleh melihat teknologi ini secara lebih komprehensif, terutamanya kajian berkaitan risiko-risiko yang terlibat dalam operasinya, umpamanya risiko teknologi, risiko undang-undang dan risiko Syariah.

KESIMPULAN

Kontrak pintar merupakan satu konsep kontrak yang dilaksanakan secara digital. Ia merupakan salah satu hasil daripada revolusi industri 4.0. Peranannya sama dengan kontrak tradisional, iaitu membolehkan sesuatu transaksi dijalankan tanpa menjejaskan hak dan keselamatan pihak yang bertransaksi. Namun, perbezaannya dapat dilihat melalui operasinya. Kontrak tradisional lebih sinonim dengan proses yang melibatkan dokumen fizikal dan penglibatan manusia dalam operasi. Manakala Kontrak pintar dikuatkuasakan melalui kod kontrak pintar dan protokol konsensus blok rantai yang kurang melibatkan campur tangan manusia dan dokumen fizikal. Teknologi kontrak pintar yang dilaksanakan melalui rangkaian blok rantai ini berpotensi diadaptasi ke dalam operasi penawaran produk yang berasaskan kontrak Syariah di perbankan Islam. Penerapannya secara menyeluruh bukan sekadar berupaya meningkatkan ketelusan operasi, malah turut mengurangkan risiko kesalahan dengan memastikan transaksi dilaksanakan mengikut terma yang ditetapkan. Walaupun begitu, perlu disedari bahawa transformasi ke arah operasi digital bakal mengubah landskap operasi dan juga landskap risiko yang sedia ada. Justeru, dalam menghadapi dan mengikuti arus perkembangan digital yang pesat ini, institusi perbankan Islam dan para pengkaji perlu mengambil tindakan proaktif untuk memperhalusi risiko yang terkait dengan teknologi ini, khususnya risiko Syariah agar perubahan yang dilaksanakan tidak mengganggu prestasi sistem perbankan Islam lalu memberikan tanggapan dan reputasi buruk kepada masyarakat terhadap industri ini.

PENGHARGAAN

Kertas kerja ini adalah sebahagian daripada hasil penyelidikan geran yang ditaja Kementerian Pengajian Tinggi di bawah geran FRGS/1/2020/SS01/UM/03/01, "Pembentukan Parameter Pengurusan Risiko Kontrak Pintar Syariah (*Shariah Smart Contract*) Berasaskan Teknologi *Blockchain* Dalam Penawaran Produk Kewangan Islam Malaysia."

RUJUKAN

- Abdeen, M., Jan, S., Khan, S., & Ali, T. (2019). Employing Takaful Islamic Banking Through State Of The Art Blockchain: A Case Study. *Int. J. Adv. Comput. Sci. Appl.* Vol.10 No.12. pp.648-653.
- Aggarwal, S., Chaudhary, R., Aujla, G. S., Kumar, N., Choo, K. K. R., dan Zomaya, A. Y. (2019). Blockchain for Smart Communities: Applications, Challenges and Opportunities. *Journal of Network and Computer Applications*, Vol.144. pp.13-48.
- Alhamazan, K. dan Alanazi, A. (2019). Overview: Permissioned Blockchains-Ethereum Versus Hyperledger. *Sci.Int(Lahore)*. Vol.31 No.3. pp.513-515.
- Ali, M. M., & Hassan, R. (2020). Survey On Shari'ah Non-Compliant Events in Islamic Banks in The Practice of Tawarruq Financing in Malaysia. *ISRA International Journal of Islamic Finance* Vol.12 No.2. pp.151-169.
- Ali, M.M. dan Hassan, R. (2016). Determinants of Shariah Non-Compliant Events In Islamic Banks in Malaysia: with special Reference to Tawarruq-Based Financing. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, Vol.21 No.3. 217-242.
- Alidin, A.A., Ali-Wosabi, A.A.A. dan Yusoff, Z. (2018, November). Overview of blockchain implementation on islamic finance: Saadiqin experience. In 2018 Cyber Resilience Conference (CRC) (pp. 1-2). IEEE.
- Alliance, S. C. (2016). *Smart Contracts: 12 Use Cases for Business & Beyond*. Chamber of Digital Commerce. Washington D.C. pp.1-53.
- Antova, I. dan Tayachi, T. (2019). Blockchain and smart contracts: A Risk Management Tool for Islamic Finance. *Journal of Islamic Financial Studies* Vol.5 No.1. pp.29-42.

- Arifin, A.T. Arshad, N.A. dan Muneeza, A. (2018). The Application of Blockchain Technology in Crowdfunding: Towards Financial Inclusion via Technology. *International Journal of Management and Applied Research* Vol.5 No.2. pp.82-89.
- Atzei, N., Bartoletti, M., dan Cimoli, T. (2017, April). A Survey of Attacks on Ethereum Smart Contracts. In *International conference on principles of security and trust* (pp. 164-186). Springer, Berlin, Heidelberg.
- BNM (a), “Financial Technology Regulatory Sandbox Framework,” <https://www.bnm.gov.my/index.php?ch=57&pg=137&ac=533&bb=file>. (dicapai pada 2 Februari 2021).
- BNM (b), “Licensing Framework for Digital Banks,” https://www.bnm.gov.my/documents/20124/938039/20201231_Licensing+Framework+for+Digital+Banks.pdf. (dicapai pada 2 Februari 2021).
- Bursa Malaysia, “Securities Borrowing And Lending: The Blockchain Path To Building Operational Efficiencies,” https://www.bursamalaysia.com/cn/about_bursa/media_centre/securities-borrowing-and-lending-the-blockchain-path-to-building-operational-efficiencies. (dicapai pada 7 Desember 2020).
- Catalini, C. dan Gans, J.S. (2016). Some Simple Economics of the Blockchain (No. w22952). National Bureau of Economic Research. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2874598.
- Cointegraph, “How blockchain technology works. Guide for beginners”, [https://cointelegraph.com/bitcoin-for-beginners/how-blockchain-technology-works-guide-for-beginners#:~:text=A%20Blockchain%20is%20a%20type,Each%20transaction%20generates%20a%20hash.&text=Each%20block%20refers%20to%20the,a%20copy%20of%20the%20Blockchain](https://cointelegraph.com/bitcoin-for-beginners/how-blockchain-technology-works-guide-for-beginners#:~:text=A%20Blockchain%20is%20a%20type,Each%20transaction%20generates%20a%20hash.&text=Each%20block%20refers%20to%20the,a%20copy%20of%20the%20Blockchain.). (dicapai pada 12 April 2021).
- Crowe. “Blockchain & COVID-19: An Ongoing Conversation,” <https://www.crowe.com/sg/insights/blockchain-and-covid-19---an-ongoing-conversation> (dicapai pada 14 April 2020).
- Elasrag, H. (2019). Blockchains for Islamic Finance: Obstacles & Challenges. MPRA. pp.1-32.
- Eze, P., Eziokwu, T., dan Okpara, C. (2017). A Triplicate Smart Contract Model using Blockchain Technology. *Circulation in Computer Science–Disruptive Computing, Cyber-Physical Systems (CPS), and Internet of Everything (IoE)*, 1-10.
- Feng, T., Yu, X., Chai, Y., dan Liu, Y. (2019). Smart Contract Model for Complex Reality Transaction. *International Journal of Crowd Science*. Vol.3 No.2. pp.194-197.
- Finterra, “About us,” <https://finterra.org/>. (dicapai pada 2 Februari 2021).
- Giancaspro, M. (2017). Is A ‘Smart Contract’ Really A Smart Idea? Insight from A Legal Perspective. *Computer law and Security Review*, Vol.33 No.6. pp.825-835.
- Habib, F. (2019). Smart Contracts for Islamic Financial Transaction. *IFIKR DIGEST* 11. IFIKR, Kuala Lumpur.
- Habib, F. dan Abojeib, M. (2018, 1-2 Oktober). Realities and Innovation Challenges Potential Application of FinTech for Islamic Social Financing Institutions. *13th International Shariah Scholars Forum*, Kuala Lumpur., pp.1-19.
- Hoe, L.K. “Covid-19: Opportunities and Challenges For Digital Bank,” <https://www.pwc.com/my/en/perspective/digital/200408-pwc-blog-covid-19-opportunities-challenges-digital-banks.html>. (dicapai pada 18 April 2020).
- Hoibi, M., Kompara, M., Kamisalic, A., dan Zlatolas, L.N. (2018). A Systematic Review of the Use of Blockchain in Healthcare. *Symmetry*, Vol.10 No.10. pp.1-22.
- HLIB, “Digital at the Core,” <https://www.hlisb.com.my/content/dam/hlisb/my/docs/pdf/About-Us/Investor-Relations/Annual-Quarterly-Reports/2018/annual-report/hlisb-annual-report-2018.pdf>. (dicapai pada 2 Februari 2021).

- HSBC, "HSBC Successfully Pilots Malaysia's First Letter of Credit Transaction on The Blockchain," Fintech <https://fintechnews.my/21774/blockchain/hsbc-pilots-blockchain-letter-of-credit-transaction-between-malaysia-and-singapore/>. (dicapai pada 2 Februari 2021).
- Hyperledger, "What is Hyperledger?," <https://www.hyperledger.org/>. (dicapai pada 18 April 2021).
- Ismail, M. dan Muneeza, A. (2019). Integrating Waqf Crowdfunding into The Blockchain. In *Fintech in Islamic Finance: Theory and Practise*. Routledge. New York.
- Lian, J.C.C. "Deputy Governor's Opening Address at the Asian Banker Digital Finance Convention 2018", <https://www.bnm.gov.my/-/deputy-governor-s-opening-address-at-the-asian-banker-digital-finance-convention-2018>. (dicapai pada 2 Februari 2021).
- Marc, R. Lambert, B. dan Khan, N. (2017). Blockchain Technology-Arsenal for a Shariah-Compliant Financial Ecosystem. *Journal of Business and Economics*. pp.1-11.
- Mik, E. (2017). Smart Contracts: Terminology, Technical Limitations and Real World Complexity. *Law, Innovation and Technology* Vol.9 No. 2. pp.269-300.
- Mohsin, M.I.A., dan Muneeza, A. (2019). Integrating Waqf Crowdfunding into The Blockchain. *Fintech in Islamic Finance: Theory and Practice*. Routledge. New York. pp.265-279.
- Muneeza, A. dan Mustapha, Z. (2019). Blockchain and Its Shariah Compliant Structure. In *Halal Cryptocurrency Management*. Palgrave Macmillan, Cham.
- Peters, G. W., dan Panayi, E. (2016). Understanding Modern Banking Ledgers through Blockchain Technologies: Future of Transaction Processing and Smart Contracts on The Internet of Money. In *Banking beyond banks and money* (pp. 239-278). Springer, Cham.
- Rahim, S.R.M. Mohamad, Z.Z. Bakar, J.A. Mohsin, F.H. dan Isa, N.M. (2018). Artificial Intelligence, Smart contract and Islamic Finance. *Asian Social Journal* Vol.14. No.2. pp.145-154.
- Ripple, "Our story," <https://ripple.com/company>. (dicapai pada 18 April 2021).
- Roslan, M.F., Bamahriz, O., Muneeza, A., Chu, J., Mustapha, Z., & Ahmad, M. Z. (2020). Application of Tawarruq in Islamic Banking in Malaysia: Towards Smart Tawarruq. *International Journal of Management and Applied Research*, Vol.7 No.2. pp.104-119.
- Szabo, N. (1997). Formalizing and Securing relationships on Public Networks. *Uic Journals* Vol.2 No.9. <https://journals.uic.edu/ojs/index.php/fm/article/view/548/469#Conclusion>.
- The Star, "Bank Islam to Offer Digital Products," <https://www.thestar.com.my/business/business-news/2020/02/18/bank-islam-to-offer-digital-products>. (dicapai pada 7 Disember 2020).
- Tieman, M. dan Darun, M.R. (2017). Leveraging Blockchain Technology for Halal Supply Chains. *Islam and Civilisational Renewal*, Vol.274. No.5750. pp.1-4.
- Zain, N. R. B. M., Ali, E. R. A. E., Abideen, A., dan Rahman, H. A. (2019). Sm Smart Contract in Blockchain: An Exploration of Legal Framework in Malaysia. *Intellectual Discourse*, Vol.27 No.2. pp.595-617.
- Zheng, Z. Xie, S. Dai, H.N. Chen, W. Chen, X. Weng, J dan Muhammad Imran. (2020). An Overview on Smart Contracts: Challenges, Advances and Platforms. *Future Generation Computer Systems* 105. 475-491.

The Uncertainty Condition: How Islamic Estate Planning Works for The Economic Sustainability Among Muslims In Malaysia

Khairul Asyraf Zukhairy¹, Mohd Zaidi Daud²

¹University of Malaya, Malaysia

¹17118047@siswa.um.edu.my, ²zaididaud@um.edu.my

ABSTRACT

2020 is a bleak year for the earth. On January 12, 2020, the World Health Organization (WHO) announced the discovery of a new virus, the coronavirus, also known as COVID-19. This virus is believed to have originated in Wuhan, China, and it has since spread over the world. As of September 26, 2022, a total of 612,236,677 cases of COVID-19 have been reported worldwide, with a total of 6,514,397 deaths attributable to this virus. In Malaysia, this COVID-19 case is reported to have reached 4,831,822 cases where the death toll recorded as many as 36,350 deaths. Death in a way of sudden because of COVID-19 has affected the world's population and the economy, including matters related to the distribution of the deceased's property. Planning the distribution of property during life in the face of an unexpected death situation is very important so that the property owned can be left without causing any problems. Therefore, this article will examine the theory of estate planning during life according to Islamic law. The article also discusses the importance and impact of estate planning during life in the face of uncertain situations. This article applies thematic content analysis using literature review to achieve the objective. The discussion of this article found that the necessity to plan estate during life is very important for loved one to practice since death can happen at any time. Hence, estate planning can also be done individually or through companies which provide estate planning and management services to Malaysian Muslims. Besides that, the distribution of property needing numerous planning processes is relevant in the face of many uncertain possibilities, such as the COVID-19 pandemic that has caused sudden deaths. Lastly, the objective of achieving Maqasid Syariah from the perspective on protection of property may be achieved by planning the distribution of wealth during life that used a variety of mechanisms in accordance with Islamic law for loved ones.

Keywords: uncertainty condition, estate planning, wealth distribution, Muslim, Malaysia

INTRODUCTION

The issue of property planning among Muslims is still a long-lasting polemic until now. The issue of estate planning seems to have no end. Every Muslim cannot escape from the need to plan their property's distribution. This is a step that needs to be taken to avoid any property disputes among the heirs arising later in the day. Islam as a comprehensive religion covers all aspects including in the context of property planning. Islam itself has outlined several methods and ways of legal property planning according to Islamic law such as ownership through grants, wills, waqf and faraid. However, the ownership method outlined has not yet been applied in totality by the Muslim community in this era. The Muslim community is still in the old groove with the understanding that the division of inheritance can only be done through inheritance alone. Even more troubling, there are a few groups who think that the division of property made other than through inheritance is a matter that is contrary to what is taught in Islam. This action in their opinion can result in sin because it seems to turn their backs on the law that has already been set by Allah S.W.T.

In general, estate planning is not something that the public should ignore. People prefer not to talk about things related to wealth because they do not want to be considered as property crazy people.

Due to that, they are more inclined to remain silent and hand over all matters of the property to the property owner because they think neither the individual nor the other heirs have the right to know to whom the property owner wishes to give his property. This matter will get worse if the property owner himself does not have a clear knowledge of the concept of property planning. The results have been proven where looking at the concerns of the parties involved with the distribution of Muslim property, the frozen property of Muslims almost reached millions of ringgits. This amount refers to the property that is not claimed by the heirs after the owner of the property dies and there is no plan for his estate. According to reports, almost RM70 billion worth of inheritance with the majority belonging to Malays in this country has not been claimed since independence until now (Haque', 2020). The community has not yet realized where they do not know the operation of inheritance management which can be risky if not planned from the beginning. They act more by taking the issue of wills and property management after death for granted to the point of not making proper preparations (Yusof, 2019).

The situation of not having a proper plan in distributing their property becomes more worsen when an uncertainties situation arose. Instead of common uncertainties situation like tragic accident which cause people lost their lives, current situation like COVID-19's pandemic also listed under this kind of situation. The way how COVID-19's pandemic affected not only Malaysia but throughout the world taught the people to have systemic and proper planning of estate's distribution if the people had been attacked with this uncertainty's situation. COVID-19 is such situation that unpredictable at all by anyone because this was the first time in global faced this situation.

DEATH DUE TO COVID-19 IN GLOBAL AND MALAYSIA

In December 2019, global had faced a situation where the epidemic outbreak threat reported which this global threat emerged in Wuhan, China. This newly fresh outbreak known as SARS-CoV-2 at first. Thus, plenty of research had been taken to have information on the seriousness of these outbreaks. This outbreak spread all over the world (Khalil M. A., 2020). In January 2020, WHO announced that this disease become a pandemic disease and Malaysia is among the affected country (Elengoe, 2020). The virus is transmitted directly from human-to-human transmission, which results in the rapid increase of the positive cases. On February 11, 2020, WHO named it COVID-19 (Hambari, 2020). Due to this, as preventive measures to obviate this dangerous disease from spread, the Government of Malaysia has ordered to enforce Movement Control Order (MCO) in March 2020. During the MCO, the government has imposed a few restrictions such as prohibition from attending any mass gatherings including religious, social, sports, and cultural events. All worships places, businesses, and institutions were ordered to close temporarily. From this situation, many people were suffered to bear the cost of living especially for the B40 group (Ain Umaira, 2020). In Malaysia, the first case was detected on 23 January 2020. The Ministry of Health Malaysia (KKM) through the National Crisis Preparedness and Rapid Action Center (CPRC) received three reports of cases (two in Sabah and one in Selangor) being infected with the 2019 coronavirus (2019-nCoV).

Few days later, on 25 January 2020, the Malaysian Minister of Health confirmed the first case 2019-nCoV to ban three Chinese citizens who entered Malaysia via Johor from Singapore on January 23. Since then, new cases have started to appear continuously, the Malaysian government began to be alert and take preventive action. On March 16th, the Prime Minister of Malaysia announced a Movement Control Order (MCO) for 14 days from 18 Mac to 31 Mac. When the virus become giant issues to settle by WHO, according to report, the first death of the coronavirus had been reported on 9 January 2020 and such death reported in China (KyodoNew, 2020). Soon after, dozens of non-Chinese infections were reported, including France (23 January 2020) and Algeria (25 February 2020). The epidemic has spread to 123 countries and territories, with global infections exceeding 126,000 cases and more than 4 million deaths since the beginning of the outbreak (Chu, 2022).

According to reliable sources, the first Malaysian who has tested positive for COVID-19 in Malaysia was a 41-year-old man. The other case which involved Malaysian was 63-year-old man

from China who arrived at KL International Airport (KLIA) on 18 January 2020 (Bernama, 2020). According to Health Minister at that moment, Datuk Seri Dr Dzulkefly Ahmad, the 63-year-old man was in Singapore from 16 January to 23 January for attending a conference which such conference also attended by several delegations from China. The most notable was a Tabligh Jamaat religious gathering in Sri Petaling, Kuala Lumpur that sparked a massive spike in local cases and imported cases to neighbouring countries (Ng, 2020). By the end of March, the total number of cases had risen from below 30 to over 2,000 active cases across every state and federal territory in the country. On the record of death caused by COVID-19, as for 11 October 2022, United States of America recorded the highest number of positive cases due to COVID-19 with 95,260,865 million whereas the death toll reported in United States of America was 1,050,195 million in total. This followed by India with approximately 44,614,437 million of positive cases of COVID-19 and death toll reported 528,814 in total. In France, total confirmed cases were 34,768,791 cases in total following by Brazil as recorded 34,699,017 confirmed cases. For death toll, France recorded 151,846 death and Brazil recorded 686,573 cases finished with death. In Malaysia, as of 11 October 2022, Malaysia reported 4,854,976 cumulative cases where 36,400 deaths reported.

Once the outbreak in Malaysia surged rapidly, government of Malaysia led by Prime Minister, Tan Sri Muhyiddin Yaasin announced nationwide lockdown known as the Movement Control Order (MCO), which came into effect on 18 March 2020. This lockdown basically to break the virus spreading chain. The MCO, which was originally to be ended on 31 March 2020, was extended to early May 2020. By early May, the MCO had led to a gradual decline in daily infections. The government progressively relaxed lockdown restrictions in a staggered phase; beginning with the "Conditional Movement Control Order" (CMCO) on 4 May 2020, which allows most business sectors to be reopened under strict standard operating procedures (SOPs), followed by the "Recovery Movement Control Order" (RMCO) on 10 June 2020. Due to situation of COVID-19 is unclear and ambiguous, then this situation affected the economy locally and globally. This uncertain situation also become more worsen when there is no proper planning especially among Muslims when it comes to estate 'distribution.

OVERVIEW ON ESTATE PLANNING IN ISLAM

Generally, having proper planning of property in Islam is not only limited to methods and procedures manage individual or family expenses for the benefit of living in the world alone, even including how a person manages property by making an orderly plan for well-being life in this world and in the hereafter. Property planning is something demanded in religion. Property planning is something that is very emphasized in Islam since every individual will have property even in a small amount. Property and individual are something that cannot be separated. Allah SWT created wealth for human needs. In an individual's life, property is a will to fulfill desired needs. While for the community and the country, property is a sign of development and a source of strength. Islam affirms the dominance of property over human beings, its influence in life and their sustenance, because it is the energy that works in life. Therefore, property is seen as the axis of economic activity in society. Islam as ad-din has already arranged in its economic system the ways of property ownership as well as the method of developing and expanding it. Therefore, the human need for property cannot be denied.

Good and perfect property planning is emphasized to ensure that several objectives are achieved. First, good property planning is to ensure that individual wishes and needs as well as family future planning can be implemented for the benefit of the world and the hereafter [Daud M. Z., 2015]. In addition, good property planning can also ensure that property moves briskly and develops in various economic sectors while also being able to expand the scope of wealth circulation so that it can also be enjoyed by various layers of society. In a few Qur`anic verse, it shown and emphasized on the importance of planning in Islam. Allah SWT has explained how preparations have been made by Prophet Yusuf for facing disasters in the future that involves planning good property in Surah

Yusuf verse 47-48 which is:

قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَائِبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ ٤٧ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعَ شِدَادٍ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ ٤٨

Meaning: [Joseph] said, "You will plant for seven years consecutively; and what you harvest leave in its spikes, except a little from which you will eat. Then will come after that seven difficult [years] which will consume what you saved for them, except a little from which you will store

Based on the situation above, Allah S.W.T encouraged the people for having good planning in estate and property distribution in any situations including disaster, earthquakes also in uncertain situation. Islam has defined several estate planning instruments that can guarantee human happiness in this world and in the hereafter.

LEGAL FRAMEWORK ON ESTATE PLANNING FOR MUSLIMS IN MALAYSIA

In the current legal framework, estate planning has been stated in the general description of the main provisions that exist in this country. In Malaysia, any matter related to the inheritance of Muslim property is under the jurisdiction of the respective states as has been provided for in the Ninth Schedule of the Federal Constitution through List II (State List). In aspects related to the administration of the estate or the inheritance of testamentary and intestate property, this matter is enshrined in List 1(4)(e) of the Ninth Schedule of the Federal Constitution. Following that, many federal statutes have been approved by Parliament concerning testamentary and intestate inheritance. The current legal framework implemented and enforced in the administration of Muslim estates in Malaysia is the Small Estates (Division) Act 1955 and the Probate and Administration Act 1959. Based on these statutes, estates can be categorized into three types of estates. The first type of inheritance is a large (ordinary) inheritance while the second type is a simple inheritance and the last, and third type of inheritance is a small inheritance. Identify the deceased's estate subject to any category, it depends on the total value of the deceased's estate.

Since before World War II, the administration of the inheritance of Muslims in the Non-Unionized Malay States such as Terengganu, Kelantan, Kedah, Perlis, and Johor has been placed under the administration and responsibility of the Department of Islamic Religion or the respective state Syariah Court. After going through several phases of transition, the administration of inheritance was handled at the Federal level and in the Civil High Court when the Federal Constitution was drafted and enforced. This is due to all forms of matters relating to the division of inheritance or testamentary inheritance and non-testamentary inheritance including the issue of letters of administration placed under List I of the Ninth Schedule of the Federal Constitution. Up to now, all inheritance administration, both Muslim and non-Muslim property, will be fully handled and managed by the Inheritance Settlement Officer at the Small Inheritance Unit, Land and Mining Office, Perbadanan Amanah Raya Berhad or the Civil High Court. The Syariah Court now only functions as a place for Muslims to obtain a court order to determine the rate of division of inheritance and the determination of heirs whether a person is entitled or otherwise according to the faraid method. The Sharia Court has exclusive authority in issuing and confirming the rightful heirs and the form of a Faraid Certificate or Heir Certificate.

The Malaysian Constitution is also known as the Federal Constitution. The Malaysian Constitution is a written legal document that was formed based on two previous documents, namely the 1948 Federation of Malaya Agreement and the 1957 Constitution of Independence. The Malaysian Constitution was drafted based on the advice of the Reid Commission which conducted a study in 1956. The Constitution came into effect immediately after independence on 31 August 1957. In the Federal Constitution, the concept of division of power between the federal government and the state governments has been stated in detail. The Federal Constitution has provided that the federal government has wider powers compared to the powers of the state governments. Provisions related

to the power of division can be seen in Article 73 of the Federal Constitution where Parliament can make and enact legislation for the whole or any part of the Federation as well as legislation that is effective outside and within the Federation. This provision also indirectly explains that the State Legislature could make and enact legislation for the whole or any part of the state only.

Referring to Article 74(1) of the Federal Constitution where Parliament can make laws on any matter mentioned in the Federal List which is referring to the Joint List of the Ninth Schedule of the Federal Constitution. The Joint List here refers to List I and List III in the relevant Schedule. In contrast to the approach of Article 74(2) of the Federal Constitution where this article allocates the power for state governments through their respective State Legislatures to make legislation contained in the State List or Joint List respectively referring to List II or List III of the Ninth Schedule of the Constitution Federation. Cross refers to Article 121(1A) of the Federal Constitution, for reviewing legislation related to the administrative management of Muslim estates in Malaysia, Article 121(1A) of the Federal Constitution is the main point that needs to be refined. Article 121(1A) of the Federal Constitution is a provision that gives an advantage to the Syariah Court where the Syariah Court has exclusive jurisdiction over any matter related to Muslims including the administration of inheritance. In other words, if a claim is a claim related to the management of the estate, then the Syariah Court is the competent court in hearing and deciding disputes or claims made by the parties.

However, the question that often arises about this provision is whether the Civil Court does not directly have the authority to interfere in the exclusive jurisdiction of the Syariah Court through this provision. The most accurate answer in this regard is the fact that the Civil Court is also involved in the administration of Muslim estates if the claim involves real estate exceeding RM2 million including movable and immovable property. The Syariah Court has jurisdiction over any matter listed in List II (State List) of the Ninth Schedule of the Federal Constitution. A little summary related to the Ninth Schedule of the Federal Constitution, this table is a form of table that describes the matters that are under the respective jurisdiction whether the matter is under the jurisdiction of the Federal government through the Parliament or the state government through the respective State Legislatures. This table consists of three types of lists which is List I which is also known as the Federal List, List II is known as the State List and List III is known as the Joint List. For matters enshrined in List I, the entity responsible for enacting relevant laws is the Parliament while for matters enshrined in List II, the entity responsible for enacting relevant laws is the State Legislature. For List III, which is the Joint List, both the Parliament and the State Legislature have the authority to enact legislation related to the matters listed under it.

In the Ninth Schedule of the Federal Constitution, there are three lists contained therein, namely List I as the Federal List, List II as the State List, and List III as the Joint List. For List I, there are several matters in which the Federal Legislature through Parliament has the authority to enact legislation including state affairs including treaties, agreements, and conventions, defense for the Federation, internal security, citizenship including naturalization issues including civil and criminal law and procedure in the administration of justice. For civil and criminal law and procedure in the administration of justice, this is enshrined in List 1(4)(e) of the Ninth Schedule of the Federal Constitution as follows:-

Subject to paragraph (ii), the following:

- i. *Contract; partnership, agency and other special contracts; master and servant; inns and inn-keepers; actionable wrongs; property and its transfer and hypothecation, except land; bona vacantia; equity and trusts; marriage, divorce and legitimacy; married women's property and status; interpretation of federal law; negotiable instruments; statutory declarations; arbitration; mercantile law; registration of businesses and business names; age of majority; infants and minors; adoption; succession, testate and intestate; probate and letters of administration; bankruptcy and insolvency; oaths and affirmations; limitation; reciprocal enforcement of judgments and orders; the law of evidence;*

- ii. *the matters mentioned in paragraph (i) do not include Islamic personal law relating to marriage, divorce, guardianship, maintenance, adoption, legitimacy, family law, gifts or succession, **testate and intestate**;*

In this List II, among the forms of matters that are given authority to the respective State Legislatures are others related to lands such as landholders including transfer of land ownership, lease, charge, and easement as well as related to matters related to Malay reserve land. For anything related to Islamic affairs, through this List II, each responsible party such as the State Islamic Religious Council could enact their respective state legislatures. Referring to List 2(1) of the Ninth Schedule of the Federal Constitution, the provision is stated as follows:-

*1. Except with respect to the Federal Territories of Kuala Lumpur, Labuan and Putrajaya, Islamic law and personal and family law of persons professing the religion of Islam, including the Islamic law relating to succession, **testate and intestate**, betrothal, marriage, divorce, dower, maintenance, adoption, legitimacy, guardianship, gifts, partitions and non-charitable trusts; wakafs and the definition and regulation of charitable and religious trusts, the appointment of trustees and the incorporation of persons in respect of Islamic religious and charitable endowments, institutions, trusts, charities and charitable institutions operating wholly within the State; Malay customs; Zakat, Fitrah and Baitulmal or similar Islamic religious revenue; mosques or any Islamic public places of worship, creation and punishment of offences by persons professing the religion of Islam against precepts of that religion, except in regard to matters included in the Federal List; the constitution, organization and procedure of Syariah courts, which shall have jurisdiction only over persons professing the religion of Islam and in respect only of any of the matters included in this paragraph, but shall not have jurisdiction in respect of offences except in so far as conferred by federal law; the control of propagating doctrines and beliefs among persons professing the religion of Islam; the determination of matters of Islamic law and doctrine and Malay custom.*

Referring to the two main pieces of legislation above, the writer can conclude that the Muslim inheritance law or better known as faraid lies under the jurisdiction of the states through their respective State Legislatures. As for the administration of justice, this matter which also involves the administration of inheritance for Muslims falls under the federal jurisdiction through Parliament. Following the provisions above, Parliament has thus approved two forms of legislation that are often the topic of discussion in managing the estate of the Small Estates (Division) Act 1955 and the Probate and Administration Act 1959.

For the Syariah Court, the Syariah Court is directly involved in matters related to the administration of the inheritance when only the Syariah Court has the authority to certify and confirm the parts that will be obtained by the heirs in the form of a certificate called a Faraid Certificate or Certificate of Heirs only. In contrast to the approach made for the states of Sabah and Sarawak where all matters related to personal law concerning marriage, divorce, child custody, alimony, adoption, and child status, including giving or inheriting property by will or intestate are placed on the List Together that is List III. In this regard, the federal government and the state government have the same jurisdiction over those matters.

Besides that, the application on Small Estates (Division) Act 1955. This Act refers to purely administrative laws. The purpose of this act was introduced to coordinate and standardize the ways of dividing and administering the estate of the deceased, whether Muslim or non-Muslim. In addition, this act was passed to save expenses and speed up the handling and management of a small inheritance division claim. This Act applies to all claims of a deceased person's estate whether they all contain land-land alone or partly containing land together with other movable property such as cash, shares, Employees' Provident Fund (EPF), National Stock Trust (ASN), Bumiputera Stock

Trust (ASB), Johor Stock Trust (ASJ) and so on, but the total value of the property must not exceed RM600,000.00 on the date the application is made.

The Small Inheritance (Division) Act 1955 was enforced in the states in Peninsular Malaysia in stages, namely in the state of Kelantan on the 1st. December 1955, the states of Johor, Negeri Sembilan, Pahang, Perak, Perlis, Selangor, and Terengganu on the 1st. July 1957, for the state of Kedah on the 1st. August 1962, Penang on the 23rd. December 1965 and Malacca on the 3rd. December 1965. Applications for the division of small estates for Muslims and non-Muslims can be made before the Settlement Officer at the Colonial Office, or the District Office of the states in Malaysia. In the context of the administration of inheritance for deceased Muslims, then Section 12(7) of this act allows the Islamic inheritance law (faraid) to be used to determine the decrease in the inheritance of the deceased, the entitled heirs (beneficiaries), the rate respective shares and interests.

Probate and Administration Act 1959 also applies to large (ordinary) estates and simple estates. A large estate is an estate whose total value is more than RM600,000.00 either consisting of all movable property or all immovable property or consisting of a mixture of movable property and immovable property or inheritance whose total value is less than RM600,000.00, but he died there left a will. A simple inheritance is an inheritance whose total value does not exceed RM600,000.00 which consists of movable property only such as cash, shares; car, EPF, ASN, ASB, ASJ, and so on. Applications for the administration of large estates must be made at the Civil High Court, while claims for simple estates can be made through the Estate Administrator or Perbadanan Amanah Raya Berhad. Probate and Administration Act 1959 was enforced throughout Peninsular Malaysia on the 1st. February 1960. This Act provides for the means of obtaining probate and administrative powers. Applications for probate and administration can be made in the Civil High Court. According to this act, there are three types of testamentary power of attorney and administrative power of attorney: namely:

1. Power of attorney (probate) if the deceased left a will covering all his property (for non-Muslim deceased)
2. administrative power of attorney for the intestate estate
3. power of attorney with a double will when the deceased leaves a will form part of his estate and the other part without a will (partly testate and partly intestate).

UNCERTAINTY: THE NEED FOR AND IMPORTANCE OF ESTATE PLANNING

There are several significances that the writer tries to highlight in encouraging a Muslim to make a systemic, proper property plan. This property planning turns out to be the key to the success of a Muslim to ensure that the management of property distribution will run smoothly. Based on the author's reading, there are several significances that have been successfully identified by the author to ensure how important this property planning is made. This situation is very compatible with the Qur'anic verse when Allah SWT said in Surah Ali-Imran verse 54 which is:

وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ

Meaning: And the disbelievers planned, but Allah planned. And Allah is the best of planners
a) Minimalize Disputes Among Heirs

Usually, a person who chooses to make a structured property plan for the property he owns has the main purpose of minimizing disputes or disputes that are likely to occur among the heirs, especially after the person dies (Othman, 2022). It is common knowledge that after a Muslim die, all his property after the completion of all funeral arrangements, debts, wills, grants made, or the division of marital property will become the deceased's inheritance. Therefore, the division of the inheritance

will be made based on the faraid method of division. If all the heirs agree to divide the deceased's estate equally, then surely the division will go smoothly.

However, any possibility can occur where the situation is the opposite, which is the occurrence of a conflict between the heirs. This situation becomes more complicated if the deceased did not leave any property division planning before passing away. Surely this situation gives space and opportunity to any heir to claim the deceased's estate. No cooperation between the heirs of the deceased on the division of property also certainly contributes to the division of property being complicated (Buang, 2009). Therefore, proper, systematic, and organized property planning is very important in minimizing conflicts or disputes that occur among heirs.

b) Property Guarantee for Loved Ones

The purpose for a person to make property planning is nothing else than to give benefits to loved ones. Estate planning is also necessary and important to ensure that loved ones will receive appropriate protection in the event of illness, illness, or death (Buang, 2009). However, what is more, important is to make a neat and organized plan, then it is certain that the plan will be able to avoid fights and disputes between siblings or heirs and even each can give full cooperation to implement the property planning that has been made by the property owner.

This situation often occurs in matters related to adoption where it is common knowledge that the adopted child is not the true heir of the property owner or the deceased but the property owner who is also the deceased can use other instruments such as wills and grants to ensure that the adopted child defended from childhood until the adult gets the appropriate share of the deceased's property. Therefore, the issue of injustice against the adopted child concerning the share he will get will not arise since the deceased can use other instruments other than the faraid method which is the method that has been established in the Al-Quran.

c) Consistent with Current Legislation and Hukum Syarak

Proper and systematic planning is intended so that the division of property can be arranged and run smoothly. This coincides with the law and Islamic law. In addition, property planning that coincides with current legislation and Shariah law is the right step to avoid disputes and challenges among heirs in Court. If that happens, surely this issue of division will be more complicated because it involves the Court process which is admittedly very long and troublesome. Therefore, property owners need to realize from the beginning how important property planning is. This is due to the existence of property planning, which does not affect the process of dividing the property in the future (Daud, 2015). It turns out that this way makes it easier to deal with the distribution later.

FACTORS OF LACK AWARENESS ON ESTATE PLANNING

Various factors lead to a lack of awareness for parties to make estate planning. Poor understanding makes for a poorly planned property. There is a lack of awareness about the importance of estate planning instruments such as wills and grants. Others refuse to prepare for the difficult claim process after death. Some are careless, do not take it seriously, and procrastinate. There is no doubt that managing the property left behind by someone who has died is a difficult act and process, but that does not mean it can be ignored and left alone. This is what causes the property to be frozen, unable to benefit the heirs, and the sad thing is that it will make life difficult for the heirs who have been dependent on the deceased.

i. Presumption of Distribution`s Method (Faraid) Sufficient

The Malay community, especially since long ago, has implanted in their minds that a will can only be made to the property that is not an heir (Fazira Shafie, 2017). For the heirs, the Malay community prefers to follow the division rate that has been set in the faraid method. Based on the stipulations made by Allah SWT in the Qur'an, this seems to show that the community cannot change the provisions that have been set by Shariah. The community believes that the faraid method is sufficient for the process of dividing the deceased's property.

However, the use of various instruments available in the market today is not to tell people to run away from the application of the faraid method. The fact is, as a Muslim, one should study the faraid method to know how we want to plan our inheritance. This can give a person an idea of the parties or heirs who are entitled to parts of the deceased's property. When the parties are not listed in the list of parties above, surely other estate planning instruments can be used if the deceased so wishes (Aflah Isa, 2017). Therefore, the understanding or assumption that the faraid method is sufficient to be used is an understanding that needs to be removed considering that other instruments can also be used without affecting the existing parts contained in the method law.

ii. No Clear Knowledge of Islamic Distribution Method

Among other factors that lead to a lack of awareness for someone to plan the division of their property is not having a clear knowledge of the existing instruments. This happens due to several situations. One of the reasons for the lack of clear knowledge about property planning is the lack of exposure related to faraid and inheritance at the school level and even at the university. The group that knows about the division of property according to the faraid rate only consists of the group that majors in sharia only. Disclosure related to wills and grants is still lacking even though there are now insurance and takaful protection companies trying to break through the wall to make the public aware of the importance of wills and grants.

The community also prefers not to think about it and even refuses to find out because they don't want to bother to think about issues related to the division of inheritance (Rozaid A. Rahman, 2010). A few people have little awareness, but what is sad is that they are not given clear guidance on how to make proper property planning. When they refer this to the authorities in their opinion, people like this village head will know how the property planning process is done, the fact is that the village head is not the right figure to ask this question. They also have a skeptical view when they don't want to ask relevant questions to qualified people like lawyers because, in their view, they will be charged expensive charges. As a result, property planning will not be done and even the management of the property division will also be delayed because there is no representative to initiate the division of the deceased's property (Said, 2020). Allah SWT has said in Surah an-Nahl verse 43 that is:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Meaning: And We sent not before you except men to whom We revealed [Our message]. So ask the people of the message if you do not know

iii. Poor Financial Situation

Less favorable financial conditions are also driving factors for the lack of awareness for a person to make property planning. This problem often occurs in our society today (Daud M. Z., 2015). Based on the reading, the writer can identify that two situations cause the financial situation to be less favorable and thus prevent someone from making property planning. The first situation refers to them not prioritizing estate planning. This group prefers to give priority to the use of money for entertainment and pleasure instead of planning their property. The actions of this group will lead

them to extreme waste and will further plunge them into the valley of humiliation. This is in accordance with the words of Allah SWT in Surah al-Baqarah verse 195 which is:

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Meaning: And spend in the way of Allah and do not throw [yourselves] with your [own] hands into destruction [by refraining]. And do good; indeed, Allah loves the doers of good»

The second situation refers to those who really don't have money and often face an acute financial crisis. This group often feels it is insufficient to spend even basic expenses alone. This will be bad when sometimes there is a situation where expenses exceed the income earned. As a result, this group will certainly not make any plans for the existing property since the existing property is fully used to continue survival.

iv. Mentality Among Society Estate Planning Frivolous

The Malay community is very shallow in terms of wealth planning. Of course not, some people think that property planning is a boring and even troublesome matter. To avoid having a headache, people do not want to do property planning (Ahmad, 2013). Estate planning is a trivial and unimportant matter. Most of them do not care about the inheritance that has been left behind by the deceased compounded by negligence on the part of the deceased who did not make estate planning. As for if the deceased has made property planning, the heirs of the deceased do not take the necessary steps to implement the property planning made for the division process.

In addition, the heirs in the event of death are usually the most important heirs who will manage the property division process. The other heirs simply chose to remain silent and did not directly take steps as soon as possible to speed up the division process according to the property planning made by the deceased if any. This situation will be worse if there are no heirs who try to speak up to initiate action for the property division process. Again, most heirs in the above situation do not consider estate planning as something that needs attention. A trivial and troublesome view of property planning will result in the property division process being delayed for a long period.

v. Greedy Behaviour Influences Estate Planning

This feeling of greed is a feeling that is hated in religion. Bad feeling and attitude is the nature that will push people towards badness and evil. This disease is something common in the life of the community. This feeling that arises and remains in a person's heart is due to the lack of religious education and the lack of remembering death (Maulan, 2020). This greedy nature turns out to sometimes eat the heirs themselves because there are some situations where the deceased does not use the estate planning instrument to be given to him. Therefore, the next heir is only entitled to the property of the deceased through the distribution of the inheritance by faraid only. This feeling is also one of the factors that contributed to the report of nearly 70 billion Muslim properties still unclaimed.

This greedy attitude can be seen from various perspectives. For example, the heir's refusal to give a land grant to another heir to be divided according to the faraid rate is also one of the forms of action that shows the feeling and greedy nature of the heir who has taken over the heir. No less than heirs who deceive other heirs by saying that the land grant that they want to divide the property has disappeared and has not been found. This will cause the property division process to be interrupted and will take many years to complete.

ESTATE PLANNING THROUGH OTHER PARTIES

Every individual needs to be aware of the importance of careful property planning especially when it comes to uncertain situations. In this uncertain situation, if the person has already made property planning, then the issue of property division will not arise. The party who is given the task of dividing the property will also have the convenience of only needing to make the division according to the property planning framework left by the deceased. However, if the person has not done estate planning because of a lot of property or a lack of clear knowledge in making estate planning, the best solution that exists in the current market is to use the services provided by several estate planning companies in Malaysia.

Therefore, property management and planning has been made easier by the existence of several property planning companies that were established with the aim and focus on systematic and effective property management. These wealth planning companies can also be considered as facilitators for Muslims to manage their wealth more effectively and efficiently. With products that are proven to be effective and able to solve the property management issues of Muslims, these estate planning companies never give up to always work hard to ensure that the products remain relevant in accordance with the times. These companies are also always mobilizing their energy to make people understand how important it is to manage their property well. Recently, these companies have used various mediums and platforms to highlight their products so that they are better known, and their applications are easily understood by Muslims. However, the level of public understanding of the application of these companies' products still cannot be proven. In fact, it is even more surprising when there are a few people who still have no knowledge of the products offered by property management companies in Malaysia even though the existence of these companies has almost reached a decade.

To analyze the Muslim community's own level of understanding of their respective estate planning, there are property management companies namely Amanah Raya Berhad, As-Salihin Trustees Berhad and Wasiyyah Shoppe Berhad as the estate planning companies selected to carry out this study. The justification for choosing Amanah Raya Berhad is that this body is the first government-owned company to be established to manage and regulate any issue related to Islamic property. In addition, the credibility and ability of this company is also the main factor why the researcher chose Amanah Raya Berhad to carry out the study. The selection factor of Amanah Raya Berhad was also chosen based on the period of existence which has almost exceeded 100 years since its establishment.

In fact, for As-Salihin Trustees Berhad itself, it was the first private company established to manage Muslim property. The purpose of establishing this company itself is one of a pure effort to ensure the welfare of Muslims, especially in property planning, is preserved and protected. While the justification for the selection of other companies, namely Wasiyyah Shoppe Berhad and Amanah Raya Berhad, where the researcher wants to see the difference between government-owned entities and private entities.

a. Amanah Raya Berhad

Amanah Raya Berhad, a company wholly owned by the government formerly known as the Department of Public Trustees and Estate Administrators which has been established since 1921 is a major Trustee company in Malaysia that was incorporated in 1995. This company is very committed in offering services Legacy Management to the community in addition to strengthening business in various portfolios through innovative products and services to be able to maintain the level of operational excellence (Aflah Isa, 2017). Armed with over 90 years of experience with 21 branches

across the country, this company has always been consistent in maintaining its position as a leader in the Inheritance Management industry covering Wills, Trust Management, and Inheritance Services. Through the combination of expertise and competence possessed by our staff and regulated by the provisions in the Public Trust Corporation Act 1995, the company always strives to meet the needs of society to implement the best planning for your family. In the context of marketing, this company also works with various government agencies and strategic partners including major banks and financial institutions to offer holistic solutions related to Inheritance Management regardless of the level of complexity of the problem.

b. As-Salihin Trustees Berhad

Syarikat as-Salihin Trustee Berhad is not a foreign name when it comes to estate planning companies. In fact, a review of estate planning companies without touching on the existence of as-Salihin Trustees Berhad can be considered as a review or an incomplete description. Syarikat as-Salihin Trustee Berhad is a trust company formed under the Companies Act 2016 and registered under the Trust Companies Act 1949. Established to meet the needs of Muslims to preserve, protect and distribute property based on Sharia principles. As-Salihin was established in 2004 to meet the needs of Muslims to preserve, protect and distribute their hard-earned wealth so that their loved ones will benefit when they are gone, as-Salihin's goal is to provide services, related property planner, which is based on Shariah principles. As-Salihin is also the first trust company in Malaysia that focuses on Islamic estate planning. According to them there are three (3) factors why as-Salihin Trustees Berhad is the choice of the Muslim community in using their wealth planning services. The three (3) key words that are always held by them are Lasting/Continuous, Responsible, and Fair and Professional and Ability. As-Salihin is a trust company and a continuous company. With full-time staff, will always ensure continuity in the administrative process until the final division of the property.

c. Wasiyyah Shoppe Berhad

Wasiyyah Shoppe Berhad was established on 5th May 2004. Started operating from the office on the 42nd floor of Menara 2 KLCC. The objective of the establishment of the company since the beginning of the establishment is to introduce the Shariah property planning method to Malaysian Muslims. Wasiyyah Shoppe Berhad was the first organization to introduce the hibah method systematically and aggressively in 2004 (Said, 2020). With the guidance of a professional Board of Directors with extensive experience in the corporate world, a highly knowledgeable Syariah Panel in jurisprudence and a young and dynamic management, Wasiyyah Shoppe Berhad today holds a reputation as a syariah-compliant trust company that offers the most comprehensive and reliable products and services in Malaysia.

CONCLUSION

The spread of the Covid-19 pandemic, which infected Malaysia and the rest of the world, has had a variety of consequences on the community and the nation. In addition to the effect on daily occurrences in the economic sector, education, and employment, as well as spiritual problems, are affected by globalization. The covid-19 epidemic that has killed millions of people worldwide, including thousands in Malaysia, was unexpected, and Muslims are not exempt. Unpredictable circumstances, such as sudden death during the spread of the covid-19 pandemic, require the need to plan the distribution of property during life, as explained in the context of this article. Death is something that nobody knows when or who will face it, therefore it is important for every individual to be prepared for any situation, and for those who possess property, the question of property status will definitely occur. Planning property as the important first step that should be taken during life to

the property owned so that it may be distributed to loved ones or whoever is desired. Estate planning performed in accordance with the property owner's desires based on Syarak rule using various appropriate property division instruments can attain the property owner's desires. The objective of the owner of the property is to be able to distribute wealth to heirs, non-heirs, close friends, adopted children, charities, and so on. If the owner of the property died without planning, the wealth will be distributed according to Faraid. This is because Faraid law determines who will inherit and how much they will inherit. What happened during the spread of the Covid-19 outbreak, which resulted in sudden deaths, might be used as a lesson for the need of preparation and planning in everyday life, especially in the context of distribution of property.

ACKNOWLEDGEMENT

This work is ostensibly supported by the University Malaya and research under Fundamental Research Grant Scheme - FRGS FP017/2020 Perancangan Harta Orang Islam: Kajian Gelagat Individu dalam Menangani Isu-Isu.

REFERENCE

- Aflah Isa, R. O. (2017). Factors inhibiting wasiyyah practice among Malay community. *International Journal of Management Research & Review*, 926-932.
- Ahmad, R. A. (2013). Hibah Wealth Management: The Important and Benefit from Various Aspects for Ummah Development. *Jurnal Hadhari: An International Journal*, 91-104.
- Ain Umaira, M. S. (2020). COVID-19 outbreak in Malaysia: Actions taken by the Malaysian government. . *International Journal of Infectious Diseases*(97), 108–116.
- Bernama. (2020, February 4). *First case of Malaysian positive for coronavirus*. Retrieved from https://www.bernama.com/en/general/news_covid-19.php?id=1811373
- Buang, A. H. (2009). Pengurusan harta keluarga mengikut Islam dan realiti semasa di Malaysia. *Jurnal Muamalat* 2, 1-15.
- Chu, D.-T. S.-M.-V.-T.-T.-T. (2022). COVID-19 in Southeast Asia: current status and perspectives. *Bioengineered*, 2(13), 3797-3809.
- Daud, M. Z. (2015). Kepentingan dan Keperluan Perancangan Harta Dalam Islam: Penilaian Menurut Perspektif Maqasid Syariah. *The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research*, 69-88.
- Daud, M. Z. (2015). Perancangan pembahagian harta semasa hidup dalam Islam: Konsep dan kepentingannya. *Global Journal Al-Thaqafah*, 119-131.
- Elengoe, A. (2020). COVID-19 outbreak in Malaysia. *Osong Public Health and Research Perspectives*. 93-100.
- Fazira Shafie, W. Z.-E. (2017). A framework study of Islamic real estate management for property inheritance in Malaysia. *Journal of Engineering and Applied Sciences*, 1710-1714.
- Hambari, H. A. (2020). The Role of Zakat Institution in Facing COVID-19. *In International Conference of Zakat*, 116-130.
- Haque', E. H. (2020, January 12). *Harian Metro Online (MyMetro)*. Retrieved from Harta RM70 billion tergantung: <https://www.hmetro.com.my/utama/2020/01/534382/harta-rm70-bilion-tergantung>,
- Khalil, M. A. (2020). Advantages of temporary waqf in combating COVID-19 pandemic in Malaysia. *INSLA E-Proceedings* 3, 167-180.
- KyodoNew. (2020). China announces 2nd death from new coronavirus. Retrieved from <https://english.kyodonews.net/news/2020/01/88c29e019e03-update1- china-announces-2nd-death-from-new-coronavirus. html>.
- Maulan, A. M. (2020). Qualitative Study in Identifying Reason That Motivate Malaysian Muslims in Writing Wasiyyah. *The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research*, 44-60.

- Ng, K. (2020, March 16). *The Independent*. Retrieved from Coronavirus: Malaysia cases rise by 190 after mosque event as imams urge online services: <https://www.independent.co.uk/news/world/asia/coronavirus-malaysia-cases-southeast-asia-mosque-islam-a9403816.html>
- Othman, R. (2022, January 8). *Utusan Digital*. Retrieved from Darah daging bertukar musuh akibat harta: <https://www.utusan.com.my/liku/2022/01/darah-daging-bertukar-musuh-akibat-harta/>
- Rozaid A. Rahman, M. A. (2010, July 17). *MStar Online*. Retrieved from Harta Umat Islam RM40 Bilion Beku Kerana Kelemahan Undang-undang: <https://www.mstar.com.my/lokal/semasa/2010/07/17/laporan-khas-harta-umat-islam-rm40-bilion-beku-kerana-kelemahan-undangundang>,
- Said, N. L. (2020). Amanah: Produk Perancangan Harta Muslim di Wasiyyah Shoppe Berhad. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences*, 131-140.
- Yusof, N. A. (2019, June 19). *Berita Harian Online (BHOnline)*. Retrieved from Usah ambil mudah persoalan wasiat, pengurusan harta selepas mati: <https://www.bharian.com.my/rencana/agama/2019/06/576016/usah-ambil-mudah-persoalan-wasiat-pengurusan-harta-selepas-mati>

The Absence of Symbols in The Online Mass Celebrations and Its Religious Effects

Bernardus Ario Tejo Sugiarto¹, Dody S. Truna²

¹Parahyangan Catholic University Bandung, Indonesia

²Sunan Gunung Djati State Islamic University Bandung, Indonesia

¹b.ario.tejo.s@unpar.ac.id, ²dodystruna@uinsgd.ac.id

ABSTRACT

The research has several objectives, namely: 1) describing how Catholic Christians attend online Mass celebrations at their respective homes, 2) explaining the important role of symbols in online Mass celebrations, 3) analyzing the symbol that congregations miss the most in online Mass celebrations, 4) examining critically the relationship between rituals, symbols and religious effects in online Mass celebrations from the congregational point of view. The study method used in the research is quantitative. The data collection method is the distribution of an e-questionnaire to the respondents through digital devices. E-questionnaire is compiled utilizing the Google Forms application. The number of respondents is 200 Catholic Christians living in the Bandung area. The special perspective for analyzing the data is the perspective of religious anthropology. The main findings of the study are that online Mass celebrations can't replace offline ones due to the absence of symbols in them. Only symbols can create a sacred atmosphere in worship. The most fundamental symbol that most Catholic Christians yearn for is the Body and Blood of Christ which is symbolized by the bread and wine. The result of the research is especially beneficial as a critical consideration for the building of congregational faith among the Catholic Christian Church in the digital era. In the academic world, this research is useful for the scientific development of the study of religions regarding the relationship between rituals, symbols, and the resulting religious effects. The study emphasizes the importance of the role of symbols in religious rituals in the context of human nature as an embodied spirit. Symbols in religious rituals have mental, psychological, and spiritual effects. The absence of symbols in the religious ritual induces the religious ritual to become a mere spectacle as comes about in online Mass celebrations.

Keywords: *Eucharist, Holy Communion, online Mass, religion online, religious ritual, religious symbols*

INTRODUCTION

Sacred things are the most essential elements in religions without which religion cannot be considered a religion (Otto, 1924). Humans by nature are *homo religiosus*, humans who can feel the presence of sacred and transcendent things in the reality of everyday life. For *homo religiosus*, the reality of time and place is never neutral. Time is divided into two kinds: sacred time and profane time. Just like time, the place is also divided into two types: the sacred place and the profane place. A sacred place is a place of religious communication between God and humans. The time when communication between God and humans occurs is called sacred time. (Eliade, 1959). Religious communication occurs in a religious ritual that uses various symbols. The role of rituals and symbols is very important in religious communication (Eliade, 1958). Consciousness and unconsciousness are two things inseparable in human life. Humans are creatures bound by historical situations. However, humans are still aware of other situations that are outside the historical situation (Eliade, 1961). The relationship between religion and symbols is very close. Geertz defines religion as: "a religion is: (1)

a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.” (Geertz, 1973). Only symbols can transform physiological needs into values (Malinowski, 1960).

The Catholic Christian Church belongs to the symbolic religion, a religion that makes use of symbols as signs of the presence of the sacred and the transcendent. There are symbols in the form of sacred objects, such as typical church buildings, statues of saints, crosses, holy water, altars, pulpits, candles, bread, wine, liturgical clothing, and equipment. There are symbols in the form of sacred images or paintings, such as a dove, a lamb, pictures of Jesus' journey of suffering, and pictures of the last supper. There are symbols in the form of body movements, such as bowing, raising hands to bless, kneeling in respect, stretching out hands to pray, and so forth. All the symbols in this religious ritual make everyone realize that he/she is in a holy place and time, a place and time that is distinguished from a profane place and time. They evoke mood (such as gratitude, reverence, awe, etc.) and a pious motivation.

On March 31, 2020, the President of the Republic of Indonesia, Joko Widodo, officially issued a government regulation, PP No. 21/2020, regarding large-scale social restrictions in the context of handling Covid-19 cases. The Catholic Christian Church as part of the Indonesian nation and state complies with these rules by limiting worship activities in the church. For this reason, the Catholic Christian Church organizes online Mass celebrations, a celebration of Mass without the presence of the congregation in the church. It employs digital electronic devices and internet networks. The congregation partakes in the online Mass celebrations at their respective residences. Although it can be considered legal by Church law, celebrating Mass online cannot replace celebrating Mass offline. It can be considered as a substitute in an extraordinary situation. It still does not have the same quality as offline mass celebrations. (Viktorahadi, 2021). Sacramental grace cannot be presented in a virtual space. Virtual space is a space created through the internet network known as cyberspace (Sumaryanto et al., 2020).

In the study, the researchers don't focus on the issue of the Church's view on the legality of online Mass celebrations theologically, but the researchers focus on the issue of congregational participation in online Mass celebrations. There are four main problems investigated in the study. They are 1) how do Catholic Christians attend online Mass celebrations at their respective homes? 2) do symbols have an important role in celebrating Mass online? 3) which symbol does the congregation miss the most when they celebrate Mass online? 4) How do rituals, symbols, and religious effects in online Mass celebrations relate to one another from a congregational perspective? The views of the Catholic Christian Church on the quality of online Mass celebrations are always based on theological views. Researchers hope that the research can complement critical theological views on online Mass celebrations from the anthropological perspective of religion.

LITERATURE REVIEW

Communication using digital electronic equipment and through the internet networks is a communication whose effectiveness is almost equivalent to face-to-face communication. Everyone involved in online communication can be both a sender and a receiver at the same time and in real-time. In addition, a communication system like this can also regulate the number of participants involved in it. Based on the number of participants, online communication can be divided into several types, namely: one-to-one, one with one, one-to-many, one with many, many to many, many with many, one/many to all, and one/many with all. Therefore, the internet cannot only be referred to as a medium of communication but more than that, the internet is also referred to as a meta medium of communication (Przywara et al., 2021). The digital and internet world emphasize the omnipresence character of modern communication. Everyone can communicate interactively with others anytime and anywhere by utilizing available social media programs (Horsfield, 2015). In the cyber world,

information never stops flowing and activities never stop running. Changes are unstoppable and irresistible (Brasher, 2001).

In the religious context, the dilemma that emerges is whether online religious rituals can substitute offline religious rituals or whether online religious rituals are presumed to complement offline religious rituals. In reply to this dilemma, there are two different and paradoxical views.

The sophistication of modern communication tools and internet networks makes it difficult to distinguish between the real and the unreal. Many people contend that online communication is real communication. So, the “physical” term needs to be used instead of the “real” term (Sokolow, 2014). Face-to-face communication is the most human and humanizing communication. Simply in face-to-face communication, participants can give each other empathy (Mosco, 2017). Digital electronic equipment is still a means of communication and humans are still the destination or the center of communication. Digitization is necessary as far as it makes people feel happy (Harayama, 2017). With the existence of digital and internet technology, humans tend to invent appropriate cultures that sometimes don't make them happy. Humans become like the technology they produced. As a consequence, human beings become God over themselves and the subject becomes unnecessary. The death of God and the death of the subject have become unsettling signs of the digital age (Elwell, 2011). However, in terms of religious worship, the internet, even supported by sophisticated equipment that can produce the best three-dimensional images, sounds, and simulations, cannot displace face-to-face religious rituals. Participants of online religious rituals remain as spectators who watch the ritual through the screen. They are not being in the sacred place where the ritual takes place (Højsgaard et al., (eds.), 2005). Online religious engagement should be treated as an addition to and not a substitute for offline religious engagement because members of the religious community are constantly undertaking to integrate online and offline experiences (Campbell et al., 2012).

In the context of Christian tradition, Mass celebrations are essentially impossible to do online as basically they are celebrations of sacred meals (*eucharist*, thanksgiving). A sacred meal is a universal ritual of togetherness, including for Christians. In the Christian tradition, the ritual of the sacred meal is closely related to sacrifice because the food served is the result of a sacrifice of animals and plants that are offered to God and then consumed by the congregation. In the event of the last supper, Jesus identified Himself with the food that was sacrificed for God and all mankind for the sake of the atonement for sins. Jesus commanded His followers to continue the ritual in memory of His sacrifice. Jesus is believed to be present in the congregation when the ritual is commemorated (Cooke et al., 2005). During the celebration of Mass, the priest offers God the sacrifice of the Body and Blood of Jesus in the form of bread and wine. Afterward, the priest distributes the bread and wine to eat and drink to those present.

The utilization of the internet provides an opportunity to expand and deepen relationships with others so that cyberspace is a real space that can be employed to build religious communities (Cheong, 2014). The attitudes and habits of humans, especially young people, in the internet world, will ultimately lead religion to a new context in the future that will substitute the traditional context (Lövheim, 2008). The internet is a technology that can be utilized to facilitate religious practices, spread religious teachings, and affirm religious life and identity (Campbell, 2016). Gradually, the internet will replace offline religious rituals with online ones. Online religious rituals can be conducted in groups, privately, and in hybrids (Hartogsohn, 2022). The transition process from offline communication to online one causes two kinds of crises. They are the crisis of authority and the crisis of authenticity. An authority crisis occurs because everyone is capable of forming his or her views and communities. An authenticity crisis occurs because of many views that obscure the real truth (Dawson, et al. (eds.), 2010). The internet is very suitable for congregational involvement in religion. The process of using the internet for congregational involvement in religion is referred to as the internet spiritualization process. It is a form of technological apologetics. The focus of online rituals is on visualizing and connecting with others through computers and the internet. The visualization provides physical and material effects in online rituals (Evolvi, 2022).

The most plausible reason why online religious rituals are difficult to determine whether they are truly religious or not is the subjective nature of the religious experience itself. Perceptions and interpretations of the congregation greatly decide the level of religiosity of online religious rituals (Helland, 2005). The element of human subjectivity (thought, feeling, and action) is the most dominant in determining whether a place, object, or time is sacred or not. The sacredness of a place, thing, or time requires not to be associated with theological views (Lynch (ed.), 2007). It is human subjectivity that causes the emergence of different views on the sacred. Sacred space is a common feature of religion or spiritual practices. Sacred space, whether in a religious context or not, presents itself to anyone who encounters *hierophany* and brings him/her into a powerful magical world (Kirby, 2013). Cyberspace can be considered a real space that functions as a sacred space where religious rituals are carried out. The essence of the ritual is to establish communion with the sacred. Something that is regarded as sacred by one person may not necessarily be regarded as sacred by another. There is no definition of ritual that satisfy all parties (Campbell (ed.), 2013). Since the internet and computer are tools for making a spiritual journey to the divine, so they become a sacred space (Campbell, 2006). When the congregations are in a virtual space to participate in a religious ritual, they are considered to be in a sacred space. The sacred ritual space is on the screen after all (Casey, 2006).

METHODOLOGY

The research is a quantitative study. The researchers have collected data by distributing directly and privately the link to the e-questionnaire to respondents through digital electronic devices by using the internet network. The process of distributing the link to the e-questionnaire is undertaken using social media applications such as WhatsApp (WA), Telegram, and Short Message Service (SMS). The application utilized to compile the e-questionnaire is the Google Form application. Fifteen questions must be responded to by all respondents. Following the research title, *The Absence of Symbols in the Online Mass Celebrations and Its Religious Effects*, the necessary variables of the research are symbols, online Mass celebrations, and their religious effects. The questions asked are related to 1) the respondent's identity (age, duration of being a Catholic Christian, and education level), 2) the way the respondent partook in the online Mass celebration (room, clothes, types of online Mass celebration, ornaments/symbols and their functions, body position), 3) the respondent's perceived presence of God, 4) the disturbances during the online Mass experienced by the respondent, 5) the respondent's feelings, 6) the respondent's longing, 7) the salvation effect of the online Mass felt by the respondent, 8) and the respondent's view of the online Mass. The number of respondents is 200 people. Respondents are members of the Catholic Christian Church aged 15 years and over in the Diocese of Bandung. They belong to various groups, ranging from groups of teenagers, adults, and the elderly. All respondents live in the Bandung area, both in municipalities and in districts not too far from the downtown. The researchers assume that respondents who live in the area have access to a good internet network and adequate digital electronic devices. The data collection process was carried out for five days starting from October 14, 2022, to October 18, 2022. After the number of respondents was met, the researchers didn't receive any more responses by shutting the link of the e-questionnaire down. The researchers did not specify specific criteria in determining respondents because this study deals with personal faith, feeling, and subjective responses to changing situations from offline mass celebrations to online mass celebrations. After all, the digital situation and the usage of the internet have affected almost all people globally regardless of age, community group, duration of religion, education, and so on. Respondents subjectively possess a unique experience of faith and the freedom to determine what they feel during online Mass celebrations. The perspective used by the researchers in analyzing the data is the perspective of religious anthropology which discusses the importance of symbols in religious rituals for humans as embodied spirits. The researchers will also analyze the relationship between one variable and another and strive for determining and elucidating the type of relationship. Of course, the results of the study cannot represent the views of the Catholic Christian congregation as a whole. It can only be seen as a representation of the views of the Catholic

Christian congregation in the Bandung area. In the context of the Catholic Christian Church as a whole, the conclusions of the study may be used as a hypothesis.

RESULTS/FINDINGS

Table 1: Age of respondents

<i>Year</i>	15-20	21-25	26-30	31-35	36-40	41-45	46-50	51-55	56-60	> 60	<i>Total</i>
Number	6	3	7	16	23	38	35	26	18	28	200
%	3	1.5	3.5	8	11.5	19	17.5	13	9	14	100

Table 2: Duration of being a Catholic Christian

<i>Year</i>	< 11	11-20	21-30	31-40	41-50	> 50	<i>Total</i>
Number	2	11	24	46	68	49	200
%	1	5.5	12	23	34	24.5	100

Table 3: Education level of respondents

<i>Level</i>	<i>SMP</i>	<i>SMA</i>	<i>D1-D3</i>	<i>D4/S1</i>	<i>S2</i>	<i>S3</i>	<i>Other</i>	<i>Total</i>
Number	1	41	45	85	25	3	0	200
%	0.5	20.5	22.5	42.5	12.5	1.5	0	100

Table 4: Room used for attending online Mass celebration

<i>Room</i>	<i>Family room or living room</i>	<i>Prayer room</i>	<i>Any room</i>	<i>Total</i>
Number	158	9	33	200
%	79	4.5	16.5	100

Table 5: Clothes to wear to attend online Mass celebration

<i>Clothes</i>	<i>Casual clothes for home</i>	<i>Normal clothes for attending the Mass</i>	<i>Any clothes</i>	<i>Total</i>
Number	46	126	28	200
%	23	63	14	100

Table 6: Types of online Mass celebrations frequently attended

<i>Type</i>	<i>Live/recorded broadcast</i>	<i>Live broadcast</i>	<i>Recorded broadcast</i>	<i>Total</i>
-------------	--------------------------------	-----------------------	---------------------------	--------------

Number	22	178	0	200
%	11	89	0	100

Table 7: Added ornaments/symbols during online Mass celebration

<i>Ornaments/ symbols</i>	<i>x</i>	<i>c</i>	<i>st</i>	<i>C</i>	<i>fl</i>	<i>c</i>	<i>c</i>	<i>c</i>	<i>c</i>	<i>c</i>	<i>c</i>	<i>c</i>	<i>c</i>	<i>c</i>	<i>cr</i>	<i>Total</i>		
		<i>a</i>		<i>r</i>		<i>a,</i>	<i>a</i>	<i>a,</i>	<i>a</i>	<i>a,</i>	<i>a,</i>	<i>a,</i>	<i>a</i>	<i>a</i>	<i>,</i>	<i>fl</i>		
						<i>st</i>	<i>,</i>	<i>st</i>	<i>,</i>	<i>st</i>	<i>,</i>	<i>st</i>	<i>cr</i>	<i>,</i>	<i>,</i>	<i>fl</i>		
						<i>st</i>	<i>,</i>	<i>st</i>	<i>,</i>	<i>st</i>	<i>,</i>	<i>,</i>	<i>c</i>	<i>c</i>				
						<i>t</i>	<i>c</i>	<i>,</i>	<i>cr</i>	<i>,</i>	<i>c</i>		<i>r,</i>	<i>r,</i>				
						<i>c</i>		<i>r,</i>	<i>fl</i>	<i>r,</i>	<i>tc</i>		<i>c</i>	<i>,</i>				
								<i>h</i>	<i>fl</i>					<i>t</i>				
								<i>w</i>	<i>,</i>					<i>c</i>				
									<i>t</i>									
									<i>c</i>									
Number	3	4	1	8	1	3	2	4	2	2	3	1	4	1	1	2	1	200
	4											8	2	9	8			
%	1	2	0.	4	0.	1.	1	2	1	1.	1.	9	2	9.	9	1	0.	100
	7		5		5	5		1	1	5	5	9	1	5	9	1	5	

Note: x: no ornament, ca: candle, st: statue, cr: cross, fl: flower, tc: table cloth, hw: holy water

Table 8: Function of ornaments/symbols

<i>Function</i>	<i>Custom</i>	<i>Splendor</i>	<i>Better focus</i>	<i>Sacred atmosphere</i>	<i>Inner peace</i>	<i>No function</i>	<i>Other</i>	<i>Total</i>
Number	20	6	28	133	1	8	4	200
%	10	3	14	66.5	0.5	4	2	100

Table 9: Body position during online Mass celebration

<i>Position</i>	<i>Have a seat</i>	<i>Follow Mass rule</i>	<i>Stand, sit or walk as needed</i>	<i>Other</i>	<i>Total</i>
Number	159	38	3	0	200
%	79.5	19	1.5	0	100

Table 10: The presence of God during online Mass celebration

<i>Feeling</i>	<i>It can be felt</i>	<i>It's hard to feel</i>	<i>It can't be felt</i>	<i>It's not necessary to feel</i>	<i>Other</i>	<i>Total</i>
Number	117	73	6	1	3	200
%	58.5	36.5	3	0.5	1.5	100

Table 11: Disruption during online Mass celebration

<i>Disruption</i>	<i>No disruption</i>	<i>any disruption</i>	<i>Inability to focus the mind on Mass</i>	<i>Inability to feel the sacred</i>	<i>Inability to prepare the place and time</i>	<i>Inability to feel the solemnity</i>	<i>Unstable internet signal</i>	<i>Guests, noise, etc.</i>	<i>Total</i>
Number	5	48	54	8	49	10	5	200	
%	2.5	24	27	4	24.5	5	13	100	

Table 12: The feeling that arises during online Mass celebration

<i>Feeling</i>	<i>No feeling</i>	<i>any feeling</i>	<i>Gratitude, reverence</i>	<i>Amazed, touched</i>	<i>Concerned</i>	<i>Longing for God</i>	<i>Other</i>	<i>Total</i>
Number	22	95	12	60	4	7	200	
%	11	47.5	6	30	2	3.5	100	

Table 13: The feeling of longing felt during online Mass celebration

<i>Feeling</i>	<i>Longing for the Church's sacred atmosphere</i>	<i>Longing for gathering with the congregation</i>	<i>Longing for participating in the ritual</i>	<i>Longing for the Holy Communion</i>	<i>Total</i>
Number	46	9	8	137	200
%	23	4.5	4	68.5	100

Table 14: Could you feel the redeeming effect of online Mass celebration?

<i>Response</i>	<i>Yes</i>	<i>No</i>	<i>Uncertain</i>	<i>Total</i>
Number	123	19	58	200
%	61.5	9.5	29	100

Table 15: Could the online Mass celebration replace the offline one?

<i>Response</i>	<i>Yes</i>	<i>No</i>	<i>Uncertain</i>	<i>Total</i>
Number	54	125	21	200
%	27	62.5	10.5	100

DISCUSSION / ANALYSIS

Tables 1, 2, and 3 explain the identity of the respondents. Table 1 illustrates that the study involved respondents aged 15 years and over, ranging from groups of teenagers to the elderly. It shows that in this age range, respondents are very familiar with the digital world and the internet. The majority of respondents are adults and elderly people. The most dominant respondents ages are 41-45 and 46-50 years old. Table 2 describes that almost all respondents have been Catholic Christians for more than 10 years, which is quite a long time to get used to the rituals and symbols in the Catholic

Christian Church. The longest length of time to be a Catholic is 41-50 years. If it is connected with Table 1, it can be concluded that some respondents have been Catholic Christians since their birth. Table 3 explains that the education level of almost all respondents is high school. The dominant education level is D4/S1. Thus, in terms of age, level of education, and length of time being Catholic, respondents are considered capable of understanding rituals, symbols, and their effects on their religious life. Tables 4, 5, 6, 7, 8, and 9 describe how respondents took part in celebrating Mass online. Based on table 4, we can see that the majority of respondents use the family room or living room as a place to attend online Mass. Only a few of the respondents have dedicated a room for prayer purposes. Surprisingly, some respondents utilize any space to attend online Mass celebrations. It proves that the line between the sacred and the profane is slowly and surely fading. The fading of the boundaries between the sacred and the profane can also be evidenced by the clothes worn for attending online Mass celebrations. Table 5 explains that some respondents wear casual clothes and even any clothes to attend online Mass celebrations. The majority of respondents have opted for live broadcasts to participate in online Mass celebrations while others think that live broadcasts or recorded ones are the same. It is evidenced in table 6. Table 7 shows that respondents in online Mass celebrations try to add decorations or symbols. The decorations or symbols most often used are candles, statues, and crosses. There is a small number of respondents who do not add any decorations or symbols at the time of online Mass celebrations in progress. The main purpose of adding decorations or symbols is to create a sacred atmosphere in the room where they participate in Mass online. It is evidenced in table 8. Another purpose is that respondents can focus their attention on the celebration of Mass. The body position of most respondents during the online Mass celebration is sitting until the Mass celebration is over. Only a small number of respondents follow the official rules of the Mass celebration. There are even some respondents who attend Mass online while walking. Indiscriminate choice of any space as the place to celebrate Mass online, wearing any clothes to attend Mass online, equalizing the quality of live broadcasts and recording broadcasts, and indiscriminate body position are symptoms of a decrease in respect and devotion to Mass celebrations caused by the absence of symbols in rituals. By inventing a sacred atmosphere in the room, most respondents can feel God's presence in online Mass celebrations. It is evidenced in table 10. Table 11 illustrates that the aura of holiness is the most necessary thing to strive for in online Mass celebrations. Other things to strive for are solemnity and focus. Gratitude and reverence are feelings that spontaneously emerge during the online Mass celebration. It is evidenced in table 12. In table 13, what most respondents miss during the online Mass celebration is The Holy Communion. Table 14 illustrates that most of the respondents can feel the redeeming effect of celebrating Mass online. However, most of the respondents have opined that online Mass celebrations cannot replace offline ones. It is evidenced in Table 15.

All respondents have gone through the same situation, celebrating Mass online at their respective homes. In celebrating Mass online, they have been alienated from the sacred space of the church building. They must create their sacred atmosphere in their homes by adding decorations or symbols of worship in front of the screen such as candles, crosses, statues, tablecloths, and others. Whether by adding decorations or symbols a room can objectively become sacred is a difficult question to answer. Religious experience is a subjective experience. Personal perceptions and interpretations influence their views of the sacred (Helland, 2005). A place that is considered sacred theologically by one religious congregation is not necessarily considered sacred by another one. The same subjectivity can unite into a group and become collective subjectivity. In addition to subjectivity, the purpose of room utilization is also the determining factor in the sacredness of a place (Campbell (ed.), 2013).

The researchers in the study analyze the issue of the sacredness of online Mass celebrations from the perspective of religious anthropology. Symbols have enormous influences on religious rituals for humans as *homo religiosus* by nature (Eliade, 1959) and embodied spirit (Cooke et al., 2005). The main and first function of symbols is to create a sacred atmosphere. The sacred

atmosphere commonly produced by the presence of symbols will evoke feelings and motivation in humans (Geertz, 1973). In the sacred atmosphere, humans can feel the presence of God. Therefore, in celebrating Mass online which is marked by the absence of symbols, almost all Catholic Christians seek to present decorations or symbols to create a sacred atmosphere for awakening mood and motivation. Although sacredness can be created, most Catholic Christian congregations don't approve of the view that online mass celebrations can replace offline ones because there are sacred symbols in offline Mass celebrations that cannot be replaced in offline mass celebrations. The most sacred and irreplaceable symbols in the Catholic Christian tradition are the Body and Blood of Jesus under the appearance of bread and wine. Holy Communion is the symbol that almost all Catholic Christians miss the most. Regardless of whether cyberspace is a sacred space or not, the celebration of the sacred meal cannot be held virtually.

CONCLUSION

Technological advances in the digital and internet fields have opened up human awareness of new ways of relating and communicating. This awareness process is accelerated by the outbreak of Covid-19 and its problems in all fields. In many ways, the internet has replaced manual ways of communicating with virtual ways of communicating. In the context of religious studies, the issue of sacred space in cyberspace raises a never-ending debate. Each religion or belief has its own opinions to decide the issue. Researchers are trying to find the answer by investigating the cases of online Mass celebrations held by the Catholic Christian Church during the Covid-19 pandemic from the congregation's point of view. Based on the incoming data from all respondents, the researchers can conclude several things.

First, humans cannot be alienated from symbols in rituals. Humans are symbolic creatures. These symbols cannot be presented in virtual communication that only relies on visualization and sound. *Second*, the internet is just a means of communication. The internet has never generated a sacred space. Catholic Christian congregations that celebrate Mass online always enhance their religious decorations or symbols in their room to produce a sacred atmosphere. However, after the online Mass celebration is over, there are no more decorations and symbols and the sacred place becomes a profane place again without sacredness. The sacredness is not inherent in that place. Based on this phenomenon, the researchers conclude that decorations or symbols have an extremely important role in religious rituals. In addition to presenting sacredness, decorations or symbols can influence the religious feelings and motivations of the congregation. *Third*, the most important thing that makes Catholic Christianity different from Protestant Christianity and other religions is the celebration of Mass as a sacred meal ritual. The banquet ritual is the foundation for the Catholic Christian Church's view regarding online Mass celebrations which cannot replace offline Mass celebrations from the anthropological perspective of religion. During the online Mass celebrations, Catholic Christians desperately yearn for the Body and Blood of Christ in the form of bread and wine which are sacred foods. A banquet ritual is virtually impossible.

REFERENCES

- Brasher, B. E. (2001). *Give Me That Online Religion*. Jossey-Bass Inc. <https://www.pdfdrive.com/give-me-that-online-religion-e156917475.html>.
- Campbell, H. A. & Connelly, L. (2012). *Cyber Behavior and Religious Practice on the Internet*. Chapter from the Encyclopedia of Cyber Behavior. Information Science Reference. https://www.academia.edu/21519988/Cyber_Behavior_and_Religious_Practice_on_the_Internet.
- Campbell, H. A. (2006). Religion and the Internet. *Communication Research Trends* Volume 25 Number 1. http://cscs.scu.edu/trends/v25/v25_1.pdf.
- Campbell, H. A. (2016). The Practice of Digital Religion. <https://www.researchgate.net/publication/315306173>.

- Campbell, H. A. (ed.) (2013). *Digital Religion, Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. Routledge. <https://www.pdfdrive.com/digital-religion-understanding-religious-practice-in-new-media-worlds-e191703569.html>.
- Casey, C. (2006). Virtual Ritual, Real Faith the Revirtualization of Religious Ritual in Cyberspace. *Online – Journal of Religions on the Internet 2.1*. <https://heiu.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/article/view/377>.
- Cheong, P. H. (2014). Religion and the Internet: Understanding digital religion, social media and culture. In G. Laderman & L. Leon (Eds). *Religion and American Cultures. An Encyclopedia of Traditions, Diversity and Popular Expressions* (pp. 1215-1236). Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
https://www.drpaulinecheong.com/uploads/5/5/9/8/55989981/cheong_religion_and_the_internet.pdf.
- Cooke, B. & Macy, G. (2005). *Christian Symbol and Ritual*. Oxford University Press, Inc. https://www.elcaminosantiago.com/PDF/Book/Christian_Symbol_And_Ritual.pdf.
- Dawson, L. L. & Cowan, D. E. (eds.). (2010). *Religion Online, Finding Faith on the Internet*. Routledge. <https://www.pdfdrive.com/religion-online-finding-faith-on-the-internet-e190154686.html>.
- Eliade, M. (1958). *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. Sheed & Ward. <https://www.pdfdrive.com/patterns-in-comparative-religion-e48543604.html>.
- Eliade, M. (1961). *Images And Symbols, Studies in Religious Symbolism*. Translated by Philip Mairet. Sheed & Ward. <https://www.pdfdrive.com/images-and-symbols-e47165465.html>.
- Eliade, M. (1959). *The Sacred and The Profane The Nature of Religion*. Translated by Williard R. Trask. Harcourt, Inc. <https://ia801303.us.archive.org/28/items/The-Sacred-And-The-Profane/The-Sacred-and-the-Profane-Mircea-Eliade.pdf>.
- Elwell, J. S. (2011). *Crisis of Transcendence, A Theology of Digital Art and Culture*. Lexington Books. <https://www.pdfdrive.com/crisis-of-transcendence-a-theology-of-digital-art-and-culture-e157925104.html>.
- Evolvi, G. (2022). Religion and the Internet: Digital Religion, (hyper)mediated Spaces, and Materiality. *Z Religion Ges Polit* (2022) 6:9–25. <https://doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9>.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, Inc. <https://www.pdfdrive.com/the-interpretation-of-cultures-selected-essays-by-clifford-geertz-e25192622.html>.
- Harayama, Y. (2017). Society 5.0: Aiming for a New Human-centered Society, Japan’s Science and Technology Policies for Addressing Global Social Challenges. *Hitachi Review vol. 66, no. 6*. https://www.hitachi.com/rev/archive/2017/r2017_06/trends/index.html.
- Hartogsohn, I. (2022). Virtual Daime: When Psychedelic Ritual Migrates Online. *Online. Front. Psychol. 13:819994*. doi: 10.3389/fpsyg.2022.819994.
- Helland, C. (2005). Online Religion As Lived Religion Methodological Issues In The Study Of Religious Participation On The Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 1.1*. <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823/>.
- Højsgaard, M. T. & Warburg, M. (eds.) (2005). *Religion and Cyberspace*. Routledge. <https://www.pdfdrive.com/religion-and-cyberspace-e185704534.html>.
- Horsfield, P. (2015). *From Jesus to the Internet, A History of Christianity and Media*. John Wiley & Sons Ltd. https://www.academia.edu/12788104/From_Jesus_to_the_Internet_A_History_of_Christianity_and_Media_2015_.
- Kirby, D. (2013). *Fantasy and Belief: Alternative Religions, Popular Narratives and Digital Cultures*. Routledge. <https://www.pdfdrive.com/fantasy-and-belief-alternative-religions-popular-narratives-and-digital-cultures-e189305600.html>.

- Lövheim, M. (2008). Rethinking Cyberreligion? Teens, Religion and the Internet in Sweden. *Nordicom Review* 29 (2008) 2, pp. 205-217. https://www.researchgate.net/publication/313784471_Rethinking_Cyberreligion.
- Lynch, G. (ed.) (2007). *Between Sacred and Profane, Researching Religion and Popular Culture*. I.B.Tauris & Co Ltd. <https://www.pdfdrive.com/between-sacred-and-profane-researching-religion-and-popular-culture-e184497181.html>.
- Malinowski, B. (1960). *The Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Oxford University Press. <https://www.pdfdrive.com/a-scientific-theory-of-culture-and-other-essays-e156980692.html>.
- Mosco, V. (2017). *Becoming Digital Toward a Post-Internet Society*. Emerald Publishing Limited. <https://www.pdfdrive.com/becoming-digital-toward-a-post-internet-society-e189259827.html>.
- Otto, R. (1924). *The Idea of The Holy. An Inquiry into The Non-rational Factor in The Idea of The Divine and Its Relation to The Rational*. Translated by John W. Harvey. Oxford University Press. <http://faculty.trinity.edu/mbrown/whatisreligion/PDF%20readings/Otto-Idea%20of%20the%20Holy.pdf>.
- Przywara, B., Adamski, A., Kiciński, A., Szewczyk, M., & Jupowicz-Ginalska, A. (2021). Online Live-Stream Broadcasting of the Holy Mass during the COVID-19 Pandemic in Poland as an Example of the Mediatisation of Religion: Empirical Studies in the Field of Mass Media Studies and Pastoral Theology. *Religions* 2021, 12, 261. <https://doi.org/10.3390/rel12040261>.
- Smart, N. (1997). *Reflections in the Mirror of Religion*. Macmillan Press Ltd. <https://www.pdfdrive.com/reflections-in-the-mirror-of-religion-e166599056.html>.
- Sokolow, A. K. (2014). *Cyberspirituality: Constructing Religion through the Internet*. Wesleyan University. <https://www.pdfdrive.com/cyberspirituality-constructing-religion-through-the-internet-e163820490.html>.
- Sumaryanto, T. O. & Adji, H. (2020). Persekutuan Umat Allah Di Dalam Cyberspace. *Jurnal Teologi Kontekstual Indonesia* ISSN 2722-8630 (online) Vol. 1, No. 2. <https://journal.sttsimpson.ac.id/index.php/JTKI/>.
- Viktorahadi, R. F. B. (2021). Perubahan Pola Sakramen Umat Katolik Bandung Pada Era Pandemi Covid-19. *Temali: Jurnal Pembangunan Sosial* Volume 4, Nomor 1. <http://dx.doi.org/10.15575/jt.v4i1.12310>.

Cabaran Pendidikan Akidah dan Akhlak Anak Era Revolusi Perindustrian 4.0 di Nusantara Serta Solusi

**Siti Noor Farahin Binti M. Fariddudin¹, Khadijah Mohd Khambali @ Hambali², Syed
Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman³**
Universiti Malaya, Malaysia

¹²³s2101859@siswa.um.edu.my

ABSTRACT

The Industry Revolution 4.0 Era shows changes in various dimensions of human life including in the formation of family institutions as the main socialization agent in the Muslim community. Although the sophistication of digital technology dominates all human activities, the teachings and principles of Islam remain relevant as a life manual in facing the challenges of this era. Modern Muslim parents should now have accurate knowledge and understanding of religion as preparation in educating their children. However, the reference sources available throughout the archipelago are still limited, especially in relation to the process of refreshing the faith and the formation of morals in children. As such, this study unravels the challenges of child education from the perspective of Aqidah and Ethics of the Industry 4.0 era in the archipelago and then details the appropriate solution to overcome this issue based on the views of three Muslim scholars such as Ibnu Qayyim, Abdullah Nasih 'Ulwan and Muhammad Suwayd. These three scholars were selected based on their expertise in the field of children's education which is accepted all over the world until now. This study is qualitative in nature and uses the literature review method on the works of selected Muslim scholars as well as previous studies. As a result, the researcher found that the integration of the discourse of thought and the throwing of ideas of the selected Muslim scholars are able to generate a transformation of the thoughts of parents now in carrying out the responsibility of educating their children to always make a paradigm shift on the path of true Islamic faith and morals that characterize the prophetic sunnah.
Keywords: Challenges, Beliefs, Ethics, Archipelago, Solutions

ABSTRAK

Era Revolusi Perindustrian 4.0 memperlihatkan perubahan dalam pelbagai dimensi kehidupan manusia termasuklah dalam pembentukan institusi kekeluargaan sebagai agen sosialisasi utama dalam komuniti masyarakat Muslim. Meskipun kecanggihan teknologi digital mendominasi segenap aktiviti manusia, ajaran dan prinsip Islam tetap relevan sebagai manual kehidupan dalam mendepani cabaran pada era ini. Ibu bapa Muslim moden kini wajar memiliki ilmu dan kefahaman agama yang jitu sebagai persediaan dalam mendidik anak. Namun sumber rujukan yang ada di seluruh Nusantara masih terhad khususnya berkaitan proses penyegaran akidah dan pembentukan akhlak dalam diri anak. Oleh yang demikian, kajian ini merungkai cabaran pendidikan anak dari sudut Akidah dan Akhlak era Industri 4.0 di Nusantara seterusnya merincikan solusi yang sesuai bagi mengatasi isu ini berpandukan pandangan tiga orang sarjana Muslim seperti Ibnu Qayyim, Abdullah Nasih 'Ulwan dan Muhammad Suwayd. Ketiga-tiga sarjana ini dipilih berdasarkan kepakaran mereka dalam bidang pendidikan anak sehingga diterima di seluruh pelosok dunia sehingga kini. Kajian ini berbentuk kualitatif dan menggunakan kaedah kajian kepustakaan terhadap hasil karya para sarjana Muslim terpilih serta kajian-kajian lepas. Hasilnya pengkaji mendapati integrasi wacana pemikiran serta lontaran idea para sarjana Muslim yang dipilih berupaya menjana transformasi pemikiran ibu bapa kini dalam menjalankan tanggungjawab mendidik anak agar sentiasa melakukan anjakan paradigma di atas jalur akidah islamiah yang benar serta akhlak yang bercirikan sunnah nabawi.

Kata kunci: Cabaran, Akidah, Akhlak, Nusantara, Solusi

PENDAHULUAN

Dunia moden kini telah menyaksikan kemajuan teknologi digital yang begitu pesat hasil kepelbagaian bentuk inovasi yang berlaku. Perkembangan ini secara tidak langsung memberi impak dan mengubah corak serta gaya hidup masyarakat Nusantara di segenap peringkat umur (Nahar et al., 2018). Tidak dinafikan, perkembangan teknologi ini tidak dapat dipisahkan daripada kehidupan masyarakat (Mohammad et al., 2022). Malah perkembangan teknologi khususnya eksistensi internet dan media sosial membawa banyak perubahan sosial kerana pelbagai informasi dan maklumat dapat disalurkan (Ramli et al., 2016).

Setelah Revolusi Digital berlaku dalam Revolusi Perindustrian Ketiga dengan penciptaan jaringan internet dan perkembangan satelit sejak tahun 1980-an, dunia kini berada di fasa Revolusi Perindustrian Keempat yang membawa pendekatan baru dengan menjadikan teknologi separti bersama masyarakat atau menjadi sebahagian anatomi tubuh manusia. Ini bermakna keupayaan teknologi tidak lagi bergantung kepada tenaga manusia. Pada peringkat permulaan Revolusi Perindustrian Keempat akan mengubah cara hidup manusia dan pekerjaan (Haniffa et al., 2018). Kegunaan robot akan terus meningkat seiring dengan perkembangan Kecerdasan Buatan atau 'Artificial Intelligence' (AI) bersama Internet Pelbagai Benda atau Internet of Things (IoT). Pada masa yang sama, ledakan nama seperti WhatsApp, Uber, Zalora, Trivago, Waze, Foodpanda dan pelbagai lagi syarikat berlandaskan internet mula serasi kepada penggunaan harian masyarakat. Perubahan ini berupaya membawa transformasi terhadap norma, nilai dan landskap kehidupan masyarakat termasuklah persepsi tentang manusia itu sendiri sehingga menyebabkan ciptaan manusia yang asli dan yang tiruan menjadi semakin rumit untuk dibezakan. Hal ini digambarkan dengan istilah 'transhumanisme' berdasarkan teknologi 'transhumanist' sebagai penggerakannya. Senario ini menggambarkan bagaimana alam manusia mula dikombinasikan dengan dunia robot serta artificial intelligence (AI) dan bioteknologi. Ini kerana ciri dan sifat kemanusiaan itu sendiri mula diterokai serta ditiru melalui kecanggihan teknologi masa hadapan yang lebih mudah menguasai ke dalam tubuh badan manusia.

Namun di sebalik kepesatan teknologi ini, ancaman ke atas akidah umat Islam menjadi semakin bertambah apabila dunia menjadi semakin terbuka melalui hubungan sosial yang meluas, kemajuan internet dan kemudahan maklumat. Ideologi yang bercanggah dengan akidah Islam seperti sekularisme, liberalisme dan Syiah mula merebak ke atas generasi muda umat Islam. Tambahan pula, di sebalik kehairahan mempersiapkan masyarakat untuk berhadapan dengan IR 4.0, perkara yang menjadi kerisauan ialah masyarakat masih dibelenggu krisis keruntuhan akhlak dan isu sosial khususnya generasi muda (Maziahtusima et al., 2013).

Oleh yang demikian, bagi mengatasi isu akidah dan akhlak dalam kalangan anak ini, pandangan ulama atau sarjana Muslim wajar diketengahkan. Menurut Osman Bakar, pandangan dan pemikiran ulama Islam amat perlu ditonjolkan kepada masyarakat moden bagi menangani pengaruh negatif modenisasi dan mengajak masyarakat untuk berpegang dengan tradisi agama (Bakar, 2011). Perkara ini begitu signifikan kerana dengan keilmuan dan kepakaran yang dimiliki, mereka mampu mencerna sumber wahyu dalam bentuk yang mampu difahami dan diterima oleh masyarakat awam untuk diamalkan dalam kehidupan.

Oleh yang demikian, pendidikan merupakan neraca dan indikator utama yang mampu menentukan hala tuju dan jatuh bangun sebuah tamadun. Manakala pendidikan kanak-kanak mengambil tempat yang tertinggi dalam bidang pendidikan kerana ia merupakan detik dan fasa permulaan dalam menjamin kelangsungan pendidikan manusia (Mohd Hasem Almuiddin et al., 2016). Menurut Khadijah, pendidikan yang sebenar dalam Islam adalah untuk meraikan kepelbagaian isu yang timbul dalam kehidupan manusia (Khadijah Mohd Khambali@Hambali et al., 2017). Bertitik tolak daripada itu, peranan ibu bapa era Revolusi Perindustrian 4.0 ini bertambah sukar ekoran daripada ledakan revolusi teknologi yang berlaku dalam segenap aspek kehidupan (M

Fariddudin et al., 2022). Realitinya anak-anak kini berkembang lebih pantas akibat terdedah dengan dunia tanpa sempadan khususnya melalui gajet. Menurut Hasri dan Hasliza, pada zaman kini peranan bapa adalah lebih besar dan sangat bernilai terutama dengan perubahan masa. Tidak dapat dinafikan bahawa zaman teknologi ini tanggungjawab membina keluarga khususnya dalam mencorakkan pendidikan anak-anak begitu mencabar. Ini kerana penyebaran maklumat dan penggunaan peranti teknologi semakin pantas dan canggih (Harun & Ali, 2021).

Oleh sebab masyarakat Nusantara mempunyai banyak persamaan dari sudut kedudukan, budaya, tradisi serta perkembangan Islam, maka pembangunan teknologi era Revolusi Perindustrian 4.0 yang berlaku di setiap negara Nusantara juga tidak mempunyai banyak jurang perbezaan. Oleh itu, kajian ini mencetus alternatif yang sesuai untuk diimplementasikan oleh para ibu bapa dalam mencorakkan pendidikan akidah dan akhlak anak pada era baru ini. Dengan mengakui bahawa perkembangan zaman kanak-kanak dan remaja merupakan fasa yang amat penting dalam kehidupan mereka, ibu bapa patut bersikap lebih proaktif dalam menangani isu dalam era dunia di hujung jari ini dengan sentiasa berada selangkah di hadapan menghadapi ledakan teknologi dalam kehidupan anak-anak.

METODOLOGI

Kajian ini berbentuk kajian kualitatif dengan menggunakan kaedah kepustakaan iaitu kajian teks terhadap karya tiga orang sarjana Muslim terpilih iaitu Ibnu Qayyim, Abdullah Nasih 'Ulwan dan Muhammad Suwayd melalui kitab mereka *Tuhfah al-Mawdūd bi Ahkām al-Mawlūd, Tarbiyah al-Awlād fi al-Islām* dan *Manhaj al-Tarbiyah al-Nabawiyah li al-Tifl*. Data yang diperoleh diintegrasikan dengan kajian-kajian terkini berkaitan isu pendidikan anak era Revolusi Perindustrian 4.0 bagi menghasilkan dapatan yang kukuh dan bernas serta relevan untuk diadaptasi bagi memenuhi keperluan semasa khususnya di negara seluruh Nusantara.

BIOGRAFI SARJANA MUSLIM

1. Biografi Ibnu Qayyim

Nama penuh beliau ialah Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyūb bin Sa'ad bin Hārith Al-Zar'i Al-Dimashqy. Beliau ialah seorang ahli fekah dan fatwa, al-Imam ar-Rabbani Syaikhul Islam kedua, laqabnya adalah Shams al-Dīn dan kunyahnya adalah Abū 'Abd. Allāh, beliau lebih dikenali sebagai Ibnu Qayyim al-Jawziyyah. Beliau lahir pada 7 Safar 691 H/1291 M. Ibn Qayyim al-Jawziyyah hidup dalam bimbingan bapanya dalam persekitaran yang subur dengan ilmu pengetahuan. Sejak kecil Ibn Qayyim al-Jawziyyah terkenal sebagai seorang yang gemar menuntut ilmu dan beliau mempelajari ilmu Faraid daripada bapanya, Syaikh Qayyim al-Jawziyyah. Beliau seorang yang sentiasa dahaga ilmu dan berusaha sedaya upaya untuk menggali ilmu daripada ahlinya, antaranya ialah Al-Shihāb Al-Abir dan Abū Al-Fath Al-Ba'labakki, ialah gurunya dalam bidang ilmu Nahu iaitu pakar dalam mengajarkan *Alfiyah Ibnu Malik*. Akhirnya beliau menguasai dan fasih berbahasa arab sebelum usianya mencapai sembilan tahun.

Selain itu juga Ibnu Qayyim gemar menelaah buku-buku ilmu jiwa dan mempelajari seluruh cabang ilmu syariah seperti; ilmu kalam, tafsir, hadis, fiqh, usūl fiqh dan faraid. Beliau juga merupakan anak didik Imam Ibnu Taimiyyah. Kecintaan Ibnu Qayyim kepada gurunya ini sungguh telah meresap dalam sanubarinya, sehingga beliau mengambil majoriti ijihadnya. Kebersamaannya bersama Ibnu Taimiyyah selama 16 tahun memiliki pengaruh yang cukup besar dalam membentuk pola pemikirannya, pengisian dan pengembangan potensinya berkenaan dengan al-Quran dan al-Sunah (Amri, 2017). Ibnu Qayyim selalu mengunjungi Kaherah untuk menuntut ilmu dan berdiskusi dengan para sarjana di Mesir.

Beliau juga terkenal dengan kesungguhan dan kegigihannya dalam menjalankan kajian dan penelitian. Disebabkan beliau amat mencintai ilmu, beliau banyak mengumpul kitab sehingga ada antara kitab beliau yang tidak dimiliki oleh orang lain. Kitab milik beliau merangkumi karangan ulama salaf dan khalaf. Beliau juga seorang tokoh yang memiliki akhlak dan terpuji dan amat tekun

beribadah. Beliau juga merupakan seorang penulis yang produktif. Taha Abd al-Rauf, seorang sejarawan menuliskan karya Ibnu Qayyim tidak kurang dari 49 buku yang meliputi pelbagai disiplin ilmu, termasuk bidang pendidikan. Beliau wafat pada malam Khamis 23 Rejab 751 H/1351 M dan dikebumikan di pemakaman al-Bāb al-Ṣaghīr, Damsyik (Setiawati, 2018).

Beliau meninggalkan khazanah penulisan yang sangat banyak kepada umat Islam dalam pelbagai bidang ilmu seperti Hadis, Sirah, Adab, Fiqh, Usul, Akidah dan bahasa. Antara penulisannya yang terkenal ialah *Tuhfah al-Mawdūd bi Ahkām al-Mawlūd*, *I'lām al-Muqī'in*, *Ighāsah al-Lahfan*, *Tahdhib Sunan Abi Dāwud*, *Zād al-Ma'ād*, *Al-Shawa'id al-Mursalāh*, *Ijtima' al-Juyūsh al-Islāmiy*, *Rawḍah al-Muḥibbīn wa Nuzhah al-Mushtāqīn*, *al-Jawāb al-Kāfī Liman Sa'ala 'an al-Dawā' a-Shāfi'ī* atau juga dikenali dengan nama *a-Da' wa al-Dawā'*, *al-Ṭibb al-Nabawī*, *Maārij al-Salikin dan Tariq al-Hijratayn wa Bab al-Sa'adatayn* (Md Ali, 2017).

Dengan sifatnya yang sangat mencintai ilmu dan sering mendampingi para ulama, beliau telah mewarisi asas ilmu yang kukuh ditambah dengan bakat serta minat yang mendalam dalam menghasilkan karya penulisan menjadikan idea pemikiran beliau sentiasa segar dan menjadi rujukan masyarakat. Sebagai contoh, dengan penguasaan terhadap pelbagai disiplin ilmu seperti Ilmu Kalam, Ilmu Faraid, Tafsir, Hadis dan Tasawuf memberi kelebihan kepada Ibnu Qayyim untuk menghasilkan karyanya dalam pelbagai disiplin ilmu termasuk ilmu pendidikan, perkara ini memberi gambaran bahawa lontaran idea beliau dalam isu pendidikan mencakupi banyak sudut dan elemen berdasarkan kepelbagaian kepakaran yang dimiliki.

2. Biografi Abdullah Nasih 'Ulwan

Nama lengkapnya ialah Abdullah Nasih 'Ulwan. Beliau ialah seorang pendidik yang alim dan faqih. Beliau dilahirkan di Desa Qhaḍi Askar di Kota Halab, Suriah pada tahun 1347 H/ 1928 M. Beliau dilahirkan dalam sebuah keluarga yang berpegang teguh pada agama dan mementingkan akhlak Islam dalam pergaulan sesama manusia. Keluarga Abdullah Nasih 'Ulwan terkenal kerana ketakwaan dan kesolehannya. Nasabnya sampai kepada al-Husain bin Ali bin Abi Thalib RA. Bapanya, Sheikh Said 'Ulwān merupakan seorang yang alim dan doktor yang disegani. Beliau sering berdoa agar zuriat keturunannya menjadi ulama yang dapat membimbing masyarakat.

Ketika berusia 15 tahun, Nāsih 'Ulwān telah menghafal al-Quran dan menguasai ilmu bahasa Arab dengan baik. Abdullah Nasih 'Ulwan sangat cemerlang dalam pelajaran dan sentiasa menjadi tumpuan rujukan rakan-rakannya di madrasah. Beliau adalah orang yang pertama memperkenalkan pelajaran Tarbiyah Islamiyah sebagai pelajaran asas di sekolah. Antara guru beliau ialah Dr Sheikh Mustafa Al-Siba'ei. Pada tahun 1952 beliau berjaya menamatkan pengajian di Fakulti Usuluddin di Universiti Al-Azhar dan pada 1980 beliau berkhidmat sebagai tenaga pengajar di Universiti al-Malik Abdul Aziz. Beliau meninggal pada 9 pagi Sabtu, 5 Muharram 1398 H/ 29 Ogos 1987 di Hospital Universiti Malik Abdul Aziz Jeddah Arab Saudi dalam usia 59 tahun. Jenazahnya dibawa ke Masjid al-Haram dan disolatkan setelah solat Asar dan dikebumikan di sana.

Beliau banyak menulis dalam pelbagai disiplin ilmu seperti pendidikan, akidah dan fiqh. Hasil karya beliau dimanfaatkan sehingga kini di seluruh pelusuk dunia. Antara karya beliau berkaitan pendidikan ialah *Ilā Warathati al-Anbiyā'i*, *Hattā Ya 'lama al-Shabāb*, *Tarbiyah al-Awlād fi al-Islām* dan *Hukm al-Islām fi Tilfiziyyūn* (Guntur, 2018).

Tuntasnya, pengkaji melihat bahawa salasilah keturunan beliau yang mempunyai susur galur yang bersambung daripada Rasulullah SAW memberi peluang untuk beliau merasai sendiri *tarbiah islamiyyah* yang diterapkan dalam keluarga beliau serta hubungan interaksi kekeluargaan yang mendapat *tarbiah* secara langsung daripada baginda SAW tentunya mempunyai pengaruh yang dominan dalam kehidupannya. Maka beliau berkongsi pengalaman berharga ini melalui hasil karya penulisannya yang menjadi sumber inspirasi dan rujukan masyarakat daripada generasi ke generasi sehingga kini. Ketokohan beliau terserlah apabila beliau mula memperkenalkan subjek *Tarbiah Islamiyyah* di sekolahnya, hal menunjukkan beliau mempunyai kefahaman dan matlamat yang jelas dalam isu pendidikan khususnya dalam pendidikan anak.

3. Biografi Muḥammad Suwayd

Nama sebenar pengarang kitab *Manhaj al-Tarbiah al-Nabawiyyah Li al-Ṭifli* iaitu Muḥammad Nūr Abdul Ḥāfiẓ Suwayd ialah ialah Khalid bin Abdurrahman. Selepas ini kajian ini menggunakan nama Muḥammad Suwayd bagi menggantikan nama penuh penulis kitab ini. Beliau dilahirkan di Damsyik pada tahun 1362 H/1943 M. Beliau merupakan seorang yang suci hatinya dan bersifat tawaduk, alim, ahli ibadah dan pengarang kitab yang memberi panduan dalam merungkaikan pelbagai permasalahan kehidupan merangkumi pelbagai aspek pendidikan.

Semasa usianya mencapai tujuh tahun, beliau dimasukkan ke sekolah peringkat rendah di Madrasah Ibtidāiyyah Fathul Islamī oleh kedua-dua ibu bapanya. Di madrasah ini beliau dibimbing dan dididik oleh guru-guru yang mahir sehingga terserlah pelbagai kemahiran semasa beliau di usia masih muda. Setelah itu, beliau kemudian melanjutkan pelajarannya di Madrasah Thanāwiyyah al-Shar'īyyah sekitar tahun 1970 M. Di sana beliau aktif belajar dan mula mengajar secara sambilan. Pada tahun 1969 M, beliau memegang rekod Kejuaraan Renang kategori Junior di Kuwait dalam tempoh beberapa tahun. Beliau berjaya mengekalkan kejuaraan dengan tempoh renang yang panjang dalam waktu yang singkat.

Beliau mendalami ilmu daripada ulama Syam dan di antaranya; seorang ahli fatwa terkemuka iaitu Dr. Syaikh Muḥammad Abū Yusrā 'Abidin dan Syaikh Hussein Khattāb. Beliau turut berguru dengan Mohammad Abū Yāsir 'Ābidīn untuk mendalami ilmu Fiqh Hanafī, Fiqh Syafie, Hadis dan sejarahnya. Muḥammad Suwayd mengikuti jejak belajar dan mengajar daripada ahli Hadis; Syaikh Muḥammad Nāsir al-Dīn Albāni. Beliau turut bertugas sebagai guru dan pemimpin dakwah di beberapa buah kampus sekitar Damsyik. Beliau bergiat aktif sebagai pemimpin di sebuah pondok Salaf yang bernama Ittijāh dan turut bekerja sebagai konsultan jurutera di Kuwait. Sepanjang hidupnya beliau banyak memberi sumbangan terhadap sistem pendidikan seperti mentahkik kitab-kitab dalam pelbagai disiplin ilmu seperti Akidah, Fiqah, Hadis dan menulis dan menyusun *mausu'ah*.

Permata ummah ini telah meninggal dunia pada hari Jumaat tahun 1420 H/1999 M di bandar kelahirannya Damsyik dengan meninggalkan jasa dan karya yang dimanfaatkan sehingga kini. Antara karya Muḥammad Suwayd berkaitan pendidikan ialah *Maktabah al-Ushrah al-Muslimūn, Adāb al-Hayāh al-Zawjiyyah, Al-Muḥarramāt 'ala al-Muslimah, Bina' al-Ushrah al-Muslimah, Tarbiah al-abna' wa al-Banāt, Shakhṣiyyah al-Mar'ah al-Muslimah, Wājibah al-Mar'ah al-Muslimah* dan *Manhaj al-Tarbiah al-Nabawiyyah li al-Ṭifli* (Hidayah, 2021).

Oleh itu, latar belakang keluarga dan pendidikan yang dimiliki oleh Muḥammad Suwayd ini telah membentuk keperibadiannya yang mampu menjadi rujukan kepada umat khususnya mengenai isu pendidikan dan kekeluargaan. Perkongsian pengalaman dan lontaran idea beliau yang begitu dinamik sewajarnya diterokai demi manfaat umat Islam sejagat.

Pendidikan Akidah dan Akhlak Anak menurut Sarjana Muslim

Dasar pendidikan anak ialah seruan agama agar ibu bapa mempersiapkan anak untuk memikul tanggungjawab sebagai hamba Allah dan khalifah Allah di muka bumi. Setelah kajian dijalankan, pengkaji menyimpulkan bahawa kesemua para sarjana Muslim yang dipilih iaitu Ibnu Qayyim,¹⁵⁵ Nasih 'Ulwan¹⁵⁶ dan Muhammad Suwayd¹⁵⁷ sepakat menunjangi pandangan mereka mengenai suruhan dalam firman Allah dalam Surah al-Tahrim 66: 6 sebagai sandaran teori yang mendasari

¹⁵⁵ Ibnu Qayyim Abu 'Abd. Allāh Muḥammad bin Abu Bakr bin Ayyūb bin Qayyim al-Jawziyyah. *Tuhfah al-Mawdūd bi Ahkām al-Mawlūd*. Ed. Fawwaz Aḥmad Zamarli, (Beirut: Dār Kitāb al-'Arabi, 2004), 180.

¹⁵⁶ 'Abd. Allāh Nāsīh 'Ulwan. *Tarbiah al-Awlad fi al-Islām*. (Kaherah: Dār al-Salām, 2020), 1:108.

¹⁵⁷ Muḥammad Nūr 'Abd. al-Ḥāfiẓ Suwayd. *Al-Tarbiah Al-Nabawiyyah Li al-Ṭifli*, (Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 2006), 32.

tuntutan memelihara ahli keluarga termasuklah tanggungjawab mendidik anak. Firman Allah berbunyi;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ⁶

Surah al-Tahrim 66: 6

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman! Peliharalah diri kamu dan keluarga kamu dari neraka yang bahan-bahan bakarannya: manusia dan batu (berhala); neraka itu dijaga dan dikawal oleh malaikat-malaikat yang keras kasar (layanannya); mereka tidak menderhaka kepada Allah dalam segala yang diperintahkanNya kepada mereka, dan mereka pula tetap melakukan segala yang diperintahkan”

Menurut *Tafsir Al-Qurtūbi*, Sufyān al-Thawrī telah meriwayatkan daripada Mansūr, daripada seorang lelaki, daripada ‘Alī Ibnu Abū Ṭalib RA sehubungan dengan makna firman-Nya: peliharalah dirimu dan keluargamu daripada api neraka. 158 Makna yang dimaksudkan ialah didiklah mereka dan ajarilah mereka. Alī Ibnu Abū Ṭalḥah telah meriwayatkan dari Ibnu ‘Abbās sehubungan dengan makna firman ini ialah,

قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَمْزُوا أَهْلِيكُمْ بِالذِّكْرِ وَالِدُعَاءِ حَتَّى يَبْقِيَهُمُ اللَّهُ بِكُمْ

Iaitu peliharalah dirimu daripada larangan-Nya, serta perintahkanlah keluargamu untuk mengingati Allah serta berdoa kepada-Nya, nescaya Allah akan menyelamatkan kamu daripada api neraka.

Mujāhid mengatakan sehubungan dengan makna firman ini, bertakwalah kamu kepada Allah dan perintahkanlah ahli keluargamu untuk bertakwa kepada Allah. Qatādah mengatakan bahawa engkau perintahkan mereka untuk taat kepada Allah dan engkau mencegah mereka daripada menderhakai-Nya. Dan hendaklah engkau tegakkan perintah Allah dan engkau anjurkan mereka untuk mengerjakannya serta engkau bantu mereka untuk mengamalkannya. Dan apabila engkau melihat dalam kalangan mereka terdapat suatu perbuatan maksiat terhadap Allah, maka engkau harus cegah mereka darinya dan engkau larang mereka melakukannya. Perkara yang sama telah dikatakan oleh Al-Daḥḥak dan Muqātil, bahawa sudah merupakan suatu kewajipan bagi seorang muslim mengajarkan kepada keluarganya sama ada dewasa atau kanak-kanak akan segala yang difardukan oleh Allah dan mengajarkan kepada mereka perkara yang dilarang oleh Allah yang harus mereka jauhi.

Dalam *Tafsir Ibnu Kathīr*, beliau menyebut ayat tersebut membawa maksud,

أَيُّ: مَرُومُهُمُ بِالْمَعْرُوفِ، وَأَنْهَوْهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَلَا تَدْعُوهُمْ هَمَلًا فَتَأْكُلُهُمُ النَّارُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Iaitu kewajipan memerintahkan keluarga untuk melaksanakan perkara kebaikan yang baik dan melarang mereka melakukan perkara kemungkaran, jangan mengabaikan mereka sehingga menyebabkan mereka ditelan oleh api neraka di Hari Kiamat. 159

Penjelasan Ibnu Kathīr senada dengan anjuran Nabi SAW dalam sabda baginda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "رَجِمَ اللَّهُ رَجُلًا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَصَلَّى، وَأَيَّظَ امْرَأَتَهُ، فَإِنْ أَتَتْ نَضَحَ فِي وَجْهِهَا الْمَاءَ، رَجِمَ اللَّهُ امْرَأَةَ قَامَتْ مِنَ اللَّيْلِ فَصَلَّتْ، وَأَيَّظَتْ زَوْجَهَا، فَإِنْ أَتَى نَضَحَتْ فِي وَجْهِهِ الْمَاءَ"

Terjemahan: *Diriwayatkan daripada Abu Hurairah RA berkata bahawa Nabi bersabda: "Allah akan mengasihi seorang lelaki yang mengerjakan solat malam kemudian mengejutkan isterinya (untuk melaksanakan ibadah di malam hari), jika dia enggan, lelaki tersebut memercikkan*

158 Abu ‘Abd. Allāh Muḥammad bin Ahmad al-Anṣārī al-Qurtubī, *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qurān Tafsir al-Qurtubī*, (Kaherah: Dār al-Kutub al-Masriyah, 1964).18:195.

159 Abu al-Fida’ Ismā’īl bin ‘Umar bin Kathir al-Dimashqi. *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm*, (Riyadh: Dār al-Taybah li al-Nashr wa al-Tawzi’, 1999), 5:240.

air ke wajahnya. Allah mengasihi seorang wanita yang mengerjakan solat malam serta mengejutkan suaminya, maka bila dia enggan, wanita tersebut memercikkan air ke wajah mereka dengan air."160

Berdasarkan huraian di atas dapat difahami bahawa orang tua memiliki kewajipan untuk memelihara diri dan keluarga (anak-anaknya) dari siksaan api neraka melalui memberikan pendidikan akidah bagi keluarganya. Secara asasnya, setiap tindakan manusia dipengaruhi dan dikendalikan oleh akidah yang dimilikinya. Sesungguhnya penyimpangan dalam akhlak serta mu'amalah merupakan akibat daripada penyimpangan akidah. Karena akhlak pada dasarnya merupakan natijah daripada akidah yang diyakini seseorang dan impak daripada agama yang dianutnya (Susiba, 2019).

Bertitik tolak daripada sandaran teori yang dinyatakan, ketiga-tiga sarjana Muslim ini telah meletakkan beberapa elemen sebagai komponen utama dalam pendidikan anak. Namun dalam kajian ini, pengkaji hanya merincikan perbincangan kepada aspek akidah dan akhlak kerana kedua-dua elemen ini bertepatan dengan cabaran paling kritikal yang wajar diberi perhatian dalam era 4.0 ini.

Pendidikan Keimanan (Al-Tarbiah Al-Īmāniyyah)

Al-Tarbiah Al-Īmāniyyah bermaksud usaha yang dilakukan untuk memelihara iman anak, meningkatkan kualiti dan menyempurnakannya. Ibnu Qayyim berpendapat bahawa tanggungjawab utama ibu bapa dalam proses pendidikan anak ialah *Tarbiah Imaniyyah* iaitu tanggungjawab keimanan. Pendidikan akidah ini wajar diberi keutamaan agar tujuan pendidikan yang dicurahkan kepada anak tidak tersasar daripada matlamat sebenar iaitu untuk melahirkan hamba yang taat kepada Allah SWT dan Rasul-Nya (Rosidi, 2019). Perkara ini berdasarkan kenyataan beliau dalam kitabnya, "Hati dan badan manusia sangat memerlukan kepada pendidikan agar kedua-duanya mampu berkembang dan bertambah sehingga meraih kesempurnaan dan kebaikan."

Pendidikan keimanan di sini bermaksud beriman kepada Allah dan Rasul dengan cara membenarkan dalam hati, diungkapkan dengan lisan dan diterjemahkan melalui amalan yang dilaksanakan oleh seluruh anggota badan. Secara umumnya, pendidikan keimanan ialah suatu bentuk usaha untuk menjadikan anak sebagai seorang yang taat dalam mengerjakan seluruh perintah Allah dan mengikuti ajaran Rasulullah SAW (Amri, 2017).

Perkara ini diperkuatkan oleh pandangan Nāsīh 'Ulwān yang menegaskan keperluan ibu bapa untuk memperkenalkan anak dengan kalimah tauhid yang merupakan rukun Iman yang pertama. 161 Kalimah tauhid adalah asas terpenting kerana ia ialah kalimah syahadah yang membuktikan keislaman seseorang. Kalimah ini membawa dua unsur penting iaitu *al-Nafyu wa al-Ithbāt* (penafian dan penekanan) iaitu penafian terhadap kewujudan tuhan selain Allah serta penekanan bahawa hanya Allah satu-satunya tuhan yang selayaknya disembah. Kedua-dua unsur ini penting bagi mengukuhkan keimanan seseorang.

Di samping itu terdapat beberapa asas yang disarankan oleh Muḥammad Suwayd dalam menerapkan benih akidah dalam diri seorang anak. Beliau mengukuhkan pandangan Ibnu Qayyim dan Nasīh 'Ulwān yang menyarankan agar ibu bapa mengajarkan anak kalimah tauhid kerana ia membuktikan keislaman seseorang. Meskipun anak dilahirkan dalam keadaan Muslim, penghayatan dan kefahaman mereka dengan kalimah ini mampu menguatkan keimanan, kepercayaan serta keyakinan mereka kepada Allah.

160 Hadis Hassan Ṣahīh riwayat Abū Dāud, Abū Dāud Sulaymān bin al-Ash'ath al-Azadiy al-Sijistānī dalam *Sunan Abī Dāud*. ed. Shu'ib al-Arna'ūṭ et al., [Kitāb al-Ṣolāh, Bāb Qiyām al-Layl, no hadith: 1308], (Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2010).

161 'Abd. Allāh Nāsīh 'Ulwān. *Tarbiah al-Awlād fi al-Islām*. (Kaherah: Dār al-Salām, 2020), 1:117.

Selain itu, menjadi prioriti kepada ibu bapa untuk menyemai perasaan cinta kepada Allah sedari awal usia anak. Meskipun mereka dilahirkan sebagai seorang Muslim, kecintaan ini perlu disemai agar ia tumbuh subur dan mekar seiring sehingga menatijahkan hati yang sentiasa *husnu zhon billah* (berbaik sangka kepada Allah) dengan menerima segala ketentuan-Nya. Muḥammad Suwayd turut mengukuhkan pandangan Nasih ‘Ulwan yang menyebutkan menjadi tanggungjawab ibu bapa untuk memupuk kecintaan kepada Rasulullah SAW, ahli keluarga serta para sahabat baginda. Kecintaan ini dibajai dengan mengamalkan sunnah baginda dalam segenap aspek kehidupan. Demikian juga tanggungjawab mengajar anak membaca al-Quran, ibu bapa merupakan individu pertama yang menjadi guru yang memperkenalkan anak dengan kalamullah.

Muḥammad Suwayd turut menyarankan ibu bapa agar mengambil perhatian terhadap perkembangan dimensi ibadah mengukuhkan saranan Nasih ‘Ulwan agar prihatin terhadap taklifan ibadah seperti solat dan puasa sejak berumur tujuh tahun. Hal ini bagi mempersiapkan mereka dengan tanggungjawab dalam mengerjakan ibadah apabila mencapai umur sepuluh tahun sehingga dibenarkan merotan mereka jika enggan melaksanakan ibadah solat fardu atau mencapai peringkat baligh iaitu fasa mereka wajib melunasi setiap ibadah yang difardukan kerana mereka telah tergalas dengan dosa dan pahala.

Selain itu, antara hikmah yang tersirat daripada suruhan memulakan mengerjakan solat seawal usia tujuh tahun iaitu bertujuan melatih anak membiasakan diri dengan bacaan dan perbuatan dalam ibadah solat. Proses memperkenalkan anak dengan rukun dan syarat wuduk dan solat mengambil masa selama tiga tahun sebelum mereka boleh dihukum sekiranya meninggalkannya secara sengaja. Demikian juga berlaku kepada ibadah yang lain seperti puasa pada bulan Ramadan. Hal ini menunjukkan proses pendidikan anak berlaku secara berperingkat (*tadarrujan*) agar proses yang berlaku menatijahkan impak yang positif dan berterusan.

Konklusinya, pembinaan elemen akidah dengan berteraskan keimanan kepada Allah SWT adalah untuk menanamkan kefahaman dan melaksanakan tanggungjawab sebagai bekalan demi kebahagiaan akhirat. Demikian juga elemen ibadah berperanan untuk mengukuhkan akidah yang wujud dalam hati seorang anak. Kewujudan unsur spiritual ini yang menjadikan kehidupan manusia lebih bererti dan bermakna (Syafiq Falah Alawneh, 1998). Kesimpulannya, pendidikan akidah yang digarap oleh para sarjana Muslim memfokuskan kepada usaha untuk menyulam keimanan serta kepercayaan kepada Allah dan Rasul berteraskan kepada asas rukun Iman dan rukun Islam seterusnya membawa kepada kefahaman terhadap halal dan haram. Dimensi ini merupakan asas kekuatan spiritual utama bagi menyemai akidah yang sejahtera dan rohani yang mampan dalam jiwa mereka untuk menongkah arus teknologi pada era Revolusi Perindustrian 4.0.

Pendidikan Akhlak (Al-Tarbiah Al-Khuluqiyah)

Menurut Nasih ‘Ulwan bahawa pendidikan akhlak ialah sejumlah prinsip pendidikan yang wajib dimiliki oleh seorang anak dan dijadikan kebiasaannya sejak usia tamyiz hingga mencapai peringkat mukalaf (baligh).¹⁶² Ibnu Qayyim menghuraikan bahawa pendidikan akhlak adalah dengan melatih anak melakukan kebiasaan yang baik dan berakhlak mulia. Menurut beliau, seorang anak akan membesar mengikut acuan yang diterapkan oleh ibu bapa sejak kecil. Sikap positif akan membentuk keperibadian yang mulia. Manakala sikap negatif anak semasa dewasa sukar untuk diubah kerana sikap tersebut telah menjadi tabiatnya. Beliau turut menegaskan bahawa akhlak mulia yang lahir dalam jiwa seseorang merupakan impak daripada kebiasaan yang baik yang dilatih sejak kecil (Rosidi, 2019). Seperti kata-kata beliau dalam kitabnya,

“Anak kecil pada zaman kanak-kanaknya sangat memerlukan seseorang untuk membina dan membentuk akhlaknya, kerana dia akan membesar mengikut kebiasaan dia dididik. Jika seorang anak selalu dibiasakan dengan sifat pemaarah dan keras kepala, tidak sabar dan bersikap tergesa-gesa, menurut hawa nafsu, panas baran dan rakus, maka semua sifat itu akan sukar diubah apabila dewasa.

162 ‘Abd. Allāh Nāṣih ‘Ulwan. *Tarbiah al-Awālād fi al-Islām*. (Kaherah: Dār al-Salām, 2020). 1:133

Namun jika seorang anak dipelihara, dijaga dan dilarang melakukan segala keburukan tersebut, pasti dia akan terhindar daripada sifat buruk itu. Oleh yang demikian, jika bertemu dengan seorang dewasa yang berakhlak buruk dan berada dalam kesesatan, ia merupakan akibat kesilapan pendidikan pada waktu kecilnya dahulu.”¹⁶³

Maka Nāsih ‘Ulwān membawa satu bentuk solusi iaitu dengan mendidik anak untuk mencontohi akhlak dan peribadi Rasulullah SAW kerana dengan mencontohi keperibadian baginda SAW, dapat mencegah anak daripada budaya ikut-ikutan (taklid buta) dan tenggelam dalam kesenangan. Di samping ibu bapa perlu memantau mereka daripada hiburan yang melalaikan serta berpenampilan dengan imej jantina yang berbeza.¹⁶⁴

Meneliti hakikat ini, dimensi akhlak ini terbina melalui pemerhatian anak terhadap tutur kata dan perilaku insan yang terhampir dengannya iaitu ibu bapa dalam kanvas kehidupan mereka. Dengan kata lain, ibu bapa berperanan sebagai pendakwah kepada anak-anak bukan sahaja melalui medium lisan (*al-da’wah bi al-lisān*) tetapi juga melalui medium contoh teladan (*al-da’wah bi al-hāl*). Hal ini kerana tugas dakwah kepada ahli keluarga ialah tanggungjawab yang wajib dilakukan oleh ketua keluarga juga seluruh ahli keluarganya (Husna Husain, 2018). Bagaimana ibu bapa menghidupkan spektrum yang baik (*bīah solehah*) di rumah amat memberi impak kepada keperibadian dan akhlak anak-anak.

Dalam konteks pembinaan akhlak, Muḥammad Suwayd menekankan beberapa adab khusus yang wajar diterapkan dalam jiwa anak yang sedang membesar iaitu adab terhadap kedua orang tua dan ulama. Dua golongan ini merupakan individu yang memiliki makam dan kedudukan yang tinggi di sisi agama justeru menjaga adab terhadap keduanya merupakan suatu kewajipan yang amat dituntut. Kemudian diikuti dengan adab persaudaraan dan sesama jiran tetangga. Sesuai dengan saranan Rasulullah SAW, Muḥammad Suwayd menyebutkan adab makan, penampilan diri, adab dengan al-Quran serta menghiasi diri dengan sifat jujur, menjaga rahsia, amanah dan berlapang dada. Sifat-sifat yang disenaraikan ini meliputi keseluruhan sifat mahmudah yang memberi nilai tambah dan meningkatkan maruah diri seseorang.

Lontaran pendapat Muḥammad Suwayd dalam konteks akhlak ini dapat direalisasikan melalui proses pembiasaan seperti yang diungkapkan oleh Ibnu Qayyim dan Nasih ‘Ulwan. Apabila anak dibiasakan dengan sifat-sifat mahmudah yang disebutkan, ia akan menjadi tabiat dan kebiasaannya sehingga terbawa apabila dewasa. Lantaran itu, dengan menjadikan Rasulullah SAW sebagai uswah, ibu bapa telah memberi contoh teladan teragung untuk dijadikan ikutan atau *role model* kepada anak-anak.

KESIMPULAN

Tuntasnya, anak yang sedang melalui era 4.0 merupakan generasi baru yang wajar dididik dengan kekuatan akidah yang utuh dan kemuliaan akhlak yang tinggi. Penerapan jiwa yang merdeka yang sebenar perlu diperluaskan dalam konteks masyarakat di Nusantara khususnya bagi persediaan mendepani cabaran dan peluang Revolusi 4.0. Oleh itu, pengkaji mendapati bahawa pandangan yang diutarakan oleh para sarjana Muslim terpilih ini sentiasa relevan kepada para ibu bapa Muslim di Nusantara dalam menerapkan kesejahteraan akidah dan ketulusan akhlak dalam jiwa anak mereka. Sungguhpun kepesatan teknologi memonopoli segenap kanvas kehidupan anak-anak, ibu bapa sewajarnya mengambil cakna terhadap sebarang unsur yang boleh membawa kepada kerosakan akidah dan kebejatan akhlak generasi harapan bangsa dan agama. Tanpa nilai keimanan dan akhlak, teknologi tidak memberi sebarang kebaikan malah membawa kerosakan kepada sesebuah tamadun manusia.

¹⁶³ Ibnu Qayyim Abu ‘Abd. Allāh Muḥammad bin Abu Bakr bin Ayyūb bin Qayyim al-Jawziyyah. *Tuḥfah al-Mawdūd bi Ahkām al-Mawlūd*. Ed. Fawwaz Aḥmad Zamarli, (Beirut: Dār Kitāb al-‘Arabi, 2004), 191.

¹⁶⁴ ‘Abd. Allāh Nāsih ‘Ulwan. *Tarbiyah al-Awlād fi al-Islām*. (Kaheerah: Dār al-Salām, 2020). 1:143-145.

RUJUKAN

Al-Quran Al-Karim

- Abu al-Fida' Ismā'il bin 'Umar bin Kathir al-Dimashqi. (1999). *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, (Riyadh: Dār al-Taybah li al-Nashr wa al-Tawzi'), 5:240.
- Abu 'Abd. Allāh Muḥammad bin Ahmad al-Anṣārī al-Qurṭubī. (1964). *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qurān Tafsir al-Qurṭubī*, (Kaherah: Dār al-Kutub al-Masriyah).18:195
- Amri, A. S. (2017). *Konsep pendidikan anak dalam islam perspektif ibnu qayyim al-jauziyyah*. <http://eprints.walisongo.ac.id/7418/>
- Bakar, O. (2011). in Focus Family Values , the Family Institution , and the Challenges of the Twenty-First. *Islam and Civilisation Renewal*, 25.
- Guntur, A. (2018). *Pendidikan Anak Dalam Keluarga (Studi Komparasi Pemikiran Abdullah Nashih 'Ulwan dan Jamal Abdurrahman)*.
- Haniffa, M. A., Mohamad, A. N. azilah, & Sham Rambely, N. A. (2018). Survival Orang Melayu Mendepani Arus Revolusi. *Persidangan Antarabangsa Sains Sosial Dan Kemanusiaan, April*, 1–15.
- Harun, H., & Ali, hasliza M. (2021). Peranan Bapa Dalam Pembentukan Keluarga Sejahtera : Analisa Isu-Isu Dan Cabaran Di Era Digital (The Role of Fathers in the Formation of Well-Being Family : An Analysis of Issues and Challenges in the Digital Era). *Online Jurnal; Research In Islamic Studies*, 8(2), 57–66. <http://jice.um.edu.my/index.php/RIS/article/view/32193/13506>
- Hidayah, R. R. (2021). Metode Orang Tua Dalam Pendidikan Karakter Anak Pada Kitab Manhaj At Tarbiyah An Nabawiyah Lith Thifl Karya Muhammad Nur Abdul Hafizh Suwaid. In *Fakultas Tarbiyah dan Tadris Institut Agama Islam Negeri Bengkulu*. Institut Agama Islam Negeri Bengkulu.
- Husna Husain. (2018). Pendekatan dakwah terhadap ahli keluarga berdasarkan kisah Nabi Ibrahim A.S. *Al-Abqari*, 16, 105–120.
- Khadijah Mohd Khambali@Hambali, Suraya Sintang, Azarudin Awang, Khairul Nizam Mat Karim, Nur Farhana Abdul Rahman, W. A. W. R., & Nurhanisah Senin, Azmil Zainal Abidin, Ahmad Zuhdi Ismail, W. Z. K. W. A. and R. M. N. (2017). al-Wasatiyyah in the practice of religious tolerance among the families of new Muslims in sustaining a well-being society. *Humanomics*, 33(2), 211–220.
- M Fariddudin, S. N. F., Mohd Khambali@Hambali, K., & Rahman, S. M. H. B. S. A. (2022). Dimensi Keibubapaan dalam Pendidikan Anak di Era Pandemi dan Solusi Menurut Kitab Manhaj Al-Tarbiah Al- Dimensions of Parenting in Children ' s Education in the Pandemic Era and Solutions According to the Book of Manhaj Pendahuluan Ibu bapa mempunyai per. *Jurnal Usuluddin*, 50(1), 93–114.
- Maziahtusima, I., Hazlina, A., Sakinah, A., & Yuslina, M. (2013). Mendepani Cabaran Era Revolusi Industri 4.0 : Hubungan Amalan Pembelajaran Berterusan Dengan Prestasi Peranan Guru Pendidikan Islam Sebagai Agen Perubahan Masyarakat. *Journal of Chemical Information and Modeling*, 53(9), 1689–1699.
- Md Ali, A. W. (2017). Analisis terhadap Tahap-Tahap Ketagihan Menurut Teori al-'Ishq Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *Al-Hikmah*, 9 (1), 43–52.
- Mohammad, S., Syed, H., Rahman, A., & Zarrina, C. (2022). *Penggunaan Media Sosial Baharu : Isu-Isu dan Panduan Perspektif Islam The Use of New Social Media : Issues and Guidelines From an Islamic Perspective Pendahuluan Penggunaan media sosial baharu pada masa kini adalah seiring dengan era kemodenan yang berlak*. 50(1), 69–92.
- Mohd Hasem Almuḍdin, Asyraf Isyraqi Jamil, & Che Zarrina Sa'ri. (2016). Amalan Pendidikan Kanak-Kanak dalam Islam. *Journal of Islamic Educational Research (JIER)*, 1(Special Issue), 10. <http://ajba.um.edu.my/index.php/JIER/article/view/2157/475>

- Nahar, N., Sangi, S., Baniear Salvam, D. A., Rosli, N., & Abdullah, A. H. (2018). Impak Negatif Teknologi Moden Dalam Kehidupan Dan Perkembangan Kanak-Kanak Hingga Usia Remaja (Negative Impact of Modern Technology To the Children'S Life and Their Development). *UMRAN - International Journal of Islamic and Civilizational Studies*, 5(1). <https://doi.org/10.11113/umran2018.5n1.181>
- Ramli, R., Bahasa, B., Komunikasi, P., & Talian, A. (2016). Sejauhmana Kebebasan Dalam Media Sosial: Peradaban Sosial dan Privasi Dalam Sempadan Keagamaan. *Journal of Techno - Social* 8, 1, 102–111.
- Rosidi, R. (2019). Konsep Pendidikan Anak Prasekolah Dalam Perspektif Ibn Qayyim Al-Jawziyyah. *Tarbawy : Jurnal Pendidikan Islam*, 6(1), 1–14. <https://doi.org/10.32923/tarbawy.v6i1.869>
- Setiawati, N. (2018). Pendidikan Anak Dalam Keluarga (Studi Komparasi Pemikiran Abdullah Nashih 'Ulwan dan Ibnu Qayim Al-Jauziyyah). 1–135.
- Susiba, S. (2019). Pendidikan Akidah Bagi Anak Usia Dini. *POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam*, 4(2), 155. <https://doi.org/10.24014/potensia.v4i2.5871>
- Syafiq Falah Alawneh. (1998). *Human Motivation an Islamic Perception.pdf*. 19–39.

Mata Wang Kripto Sebagai Mata Wang : Satu Analisa Menurut Perspektif Mata Wang Islam

Suffian Haqiem¹, Mohd Shahid²

¹²Universiti Malaya, Malaysia

¹suffianhaqiem@gmail.com. ²shahid82@um.edu.my

ABSTRAK

Mata wang merupakan elemen yang penting sebagai pemudahcara transaksi dalam kehidupan manusia. Jenis dan bentuk mata wang yang digunakan manusia berubah dan berkembang dari masa ke semasa. Pada tahun 2009, mata wang kripto pertama iaitu Bitcoin diperkenalkan kepada dunia melalui white paper yang ditulis oleh Satoshi Nakamoto pada tahun 2008. Kemunculan mata wang jenis baru ini menimbulkan perbincangan di peringkat sarjana, kerajaan, pembuat polisi, industri dan pengguna dari pelbagai aspek. Kajian ini dilakukan secara kualitatif dengan melihat rujukan yang terdiri daripada beberapa sumber seperti buku, artikel jurnal, laporan, kertas persidangan dan laman web. Data-data yang diperoleh dianalisis dengan membawakan pendapat ulama dan hujah mereka tentang perkara yang dibincangkan. Menurut hukum Islam, sesuatu mata wang mestilah bebas daripada unsur riba, gharar dan maysir. Mata wang juga perlu memenuhi ciri-ciri sebagai harta (mal) yang sah di sisi Islam (mutaqawwim) serta mempunyai nilai monetari (thamaniyyah). Fungsi utama mata wang menurut Islam adalah sebagai medium pertukaran, pengukur nilai dan penyimpanan nilai. Hasil kajian ini mendapati mata wang kripto itu sendiri tidak mempunyai unsur riba, gharar dan maysir. Namun unsur-unsur tersebut boleh datang dari faktor luaran seperti platform perdagangan yang digunakan dan tujuan penggunaan mata wang kripto itu sendiri. Seterusnya, mata wang kripto mempunyai ciri-ciri harta yang sah di sisi Islam tetapi tidak mempunyai nilai monetari yang kukuh. Mata wang kripto boleh berfungsi sebagai medium pembayaran seperti mata wang sedia ada. Namun begitu, fungsi mata wang kripto sebagai pengukur nilai dan penyimpanan nilai memerlukan perbincangan yang lebih lanjut.

Keywords: Mata wang, mata wang kripto, fungsi mata wang, medium pertukaran, Bitcoin

PENGENALAN

Mata wang ialah apa sahaja yang mempunyai nilai dan ia diterima umum sebagai alat pertukaran bagi mendapatkan sesuatu barangan atau perkhidmatan. Selain sebagai alat pertukaran, mata wang juga digunakan bagi mengukur nilai sesuatu barangan dan perkhidmatan serta alat untuk mengumpulkan kekayaan. Sistem mata wang juga muncul menggantikan sistem barter yang digunakan manusia terdahulu. Sistem barter tidak kekal lama kerana ianya mempunyai kekangan tertentu seperti cabaran menentukan nilai sesuatu barangan atau perkhidmatan, kehendak pertukaran yang serentak serta alat tukaran yang mudah rosak dan sukar dibawa. (Davies, 2002) Dalam lipatan sejarah, manusia telah menggunakan pelbagai jenis mata wang dalam pasaran ekonomi. Penggunaan jenis mata wang juga berubah dan berkembang sejajar dengan kemajuan pemikiran dan teknologi manusia. Manusia telah menggunakan beberapa jenis mata wang seperti mata wang berasaskan komoditi seperti gandum, beras, lada hitam, cengkerang; mata wang berasaskan logam seperti emas, perak, gangsa; dan mata wang kertas dan elektronik yang digunakan pada masa kini. (Sifat, I. M., & Mohamad, A. 2018)

Peranan mata wang adalah penting bagi melancarkan transaksi yang dilakukan dalam ekonomi masyarakat. Justeru, manusia menerima dan menggunakan pelbagai jenis mata wang bagi tujuan tersebut. (Wray, 2012) Islam tidak menetapkan secara khusus tentang jenis, ciri dan bentuk mata wang yang digunakan dalam kehidupan manusia. Pada zaman Jahiliah sebelum, masyarakat

Arab menggunakan dinar emas yang dikeluarkan oleh kerajaan Rom dan dirham perak yang dikeluarkan oleh kerajaan Parsi. Nabi Muhammad tidak menolak penggunaan mata wang tersebut dan masyarakat Islam ketika itu terus menggunakan kedua mata wang tersebut sebagai medium pembayaran yang diterima umum. (Abdullah, 2016)

Teknologi yang berkembang dengan cepat dan pantas mewujudkan satu lagi jenis mata wang baru yang dikenali sebagai mata wang kripto. Mata wang kripto yang pertama diperkenalkan adalah Bitcoin pada tahun 2008 oleh Satoshi Nakamoto melalui kertas putih yang dikeluarkan. (Nakamoto, 2008) Tujuan penciptaan mata wang kripto adalah bagi mewujudkan satu sistem pembayaran secara terus antara pengguna yang tidak melibatkan perantara kewangan seperti bank atau institusi kewangan. Mata wang kripto juga tidak dikeluarkan mana-mana kerajaan berbeza dengan mata wang fiat yang digunakan pada masa kini. (Nabilou, 2019)

Terdapat beberapa isu yang berlaku dalam penggunaan mata wang kripto di dunia. Antaranya, mata wang kripto digunakan untuk aktiviti jenayah seperti pengubahan wang haram, pembiayaan aktiviti keganasan, penipuan dan sebagainya. Sebagai contoh, perdagangan narkotik dan senjata secara dalam talian di portal Silk Road menggunakan Bitcoin sebagai alat pembayaran kerana segala data dan maklumat dilindungi oleh sistem anonymity. (Bohme et al. 2015) Selain itu, Bitcoin juga digunakan untuk membiayai aktiviti keganasan seperti Daesh dan sebagainya. (Turner & Irwin 2018) Walaupun mata wang kripto dilihat mempunyai ciri-ciri sebagai mata wang, namun ianya mempunyai beberapa kelemahan yang boleh memberi impak negatif kepada sistem ekonomi dunia dan negara.

SOROTAN LITERATUR

Mata wang kripto ialah mata wang digital yang dikeluarkan tanpa terikat kepada regulasi oleh kerajaan pusat. Ia juga dikeluarkan oleh individu atau swasta dan bukannya bank pusat sesebuah negara. Mata wang itu boleh dipindahkan dan ditukar tanpa perantaraan institusi kewangan seperti bank. Teknologi kriptografi digunakan dalam mata wang kripto untuk menjamin transaksi, mengekalkan penciptaan unit baharu dan mengesahkan pemindahan aset (Dong, 2020; Houben & Snyers, 2018) Pengguna mempunyai kebebasan sepenuhnya dalam perlombongan, pertukaran, dan pemindahan kepada pihak lain kerana mana-mana bank pusat negara tidak mengawalinya. Penggunaan istilah "mata wang kripto" berbeza dari satu bidang kuasa ke bidang kuasa yang lain. Sesetengah negara seperti Argentina, Thailand dan Australia memanggilnya mata wang digital, manakala ia dipanggil komoditi maya di Kanada, China dan Taiwan, dan ia dianggap sebagai aset maya di Honduras dan Mexico (Pusat Penyelidikan Undang-undang Global [GLRC], 2018)

Perkembangan pesat penggunaan mata wang kripto membawa kepada kemunculan beribu lagi jenis mata wang kripto selain Bitcoin. Nilai pasaran mata wang kripto juga berkembang disebabkan semakin ramai pengguna yang menggunakannya. Antara mata wang kripto yang paling terkenal dan diterima baik ialah Bitcoins (BTC), Litecoins (LTC), Ethereum (ETH), Ripple (XRP), dan Stellar (XLM). (Giudici et al., 2020) Di sebalik perkembangan mata wang kripto yang pesat di seluruh dunia, penyelidik, pelabur, dan peminat mata wang kripto masih meneroka isu kemeruapan mata wang kripto. Nilai mata wang kripto yang mudah meruap adalah sesuatu yang berisiko kepada pelabur. Sehubungan itu, permodelan dan analisis teknikal yang tepat terhadap naik turun nilainya mempunyai peranan penting untuk pelabur dalam membuat keputusan mereka dalam menguruskan pelaburan dan portfolio yang betul (Bouri et al., 2021)

Ciri utama mata wang kripto yang membezakannya dengan mata wang fiat adalah sistemnya yang tidak berpusat dan menghalang sesuatu kuasa atau kerajaan untuk mengawalinya secara penuh. Mata wang kripto berpotensi menggantikan atau menjadi alternatif kepada sistem pembayaran sedia ada. (Bohme, 2015) Mata wang kripto dilihat boleh menjadi medium pertukaran yang lebih baik berbanding mata wang sedia ada dari sudut efisiensi dan kelancaran transaksi. (Evans, 2015) Namun begitu, nilainya yang mudah meruap dan tidak stabil menjadikan mata wang kripto tidak boleh berfungsi sebagai pengukur nilai dan penyimpan nilai yang baik. Selagi nilai mata wang kripto

dipengaruhi oleh spekulatif dan manipulasi dalam pasaran, ianya tidak mampu untuk bersaing dengan sistem mata wang sedia ada. (Kancs, Ciaian & Rajcianaova, 2016)

Beberapa negara seperti Australia, Kanada, Perancis, Amerika Syarikat, Singapura, Jepun, UK, Switzerland dan Malaysia membenarkan penggunaan mata wang kripto seperti Bitcoin, Litecoin dan Altcoin. Seseengah negara seperti Algeria, Bolivia, Mesir, Maghribi, Nepal, Pakistan dan Vietnam melarang penggunaan, perlombongan atau sebarang transaksi melalui mata wang kripto. Selain itu, sebahagian negara seperti Bangladesh, Iran, Thailand, Lithuania, Lesotho, China, dan Colombia, tidak menghalang atau melarang penggunaan mata wang kripto. Namun, mereka mengehadakan penggunaan mata wang kripto secara tidak langsung untuk digunakan oleh institusi kewangan dalam urus niaga. Negara seperti China, Venezuela, Antigua dan Barbuda, dan Ireland mencipta mata wang kripto mereka yang tersendiri. (GLRC, 2018)

Bagi membahaskan sama ada mata wang kripto boleh dianggap sebagai mata wang ataupun tidak, ianya perlu memenuhi ciri-ciri dan fungsi mata wang. (Didenko & Buckley, 2018) Ciri yang pertama adalah boleh digunakan sebagai medium pertukaran di mana ianya diterima umum masyarakat sebagai alat pembayaran bagi memperoleh sesuatu barangan atau perkhidmatan di antara dua pihak. Seterusnya, mata wang kripto perlu mempunyai sifat dan ciri penyimpanan nilai yang baik untuk diterima sebagai mata wang. Ianya bermaksud mata wang kripto boleh digunakan untuk membeli sesuatu pada masa ini ataupun pada masa hadapan. Akhir sekali, ciri yang paling penting ialah unit akaun di mana ia perlu menjejaki keuntungan dan kerugian perniagaan melalui pengiraan matematik. Sekain itu, ia sepatutnya dapat membandingkan dan mengukur nilai sesuatu barangan dan perkhidmatan lain (Perkins, 2018)

Mata wang kripto terdiri dalam bentuk digital sepenuhnya, manakala mata wang fiat yang digunakan sekarang boleh digunakan dalam bentuk fizikal ataupun digital. Tambahan pula, mata wang kripto menyediakan kemudahan transaksi

berasaskan sistem tidak berpusat di mana ia tidak memerlukan kebenaran daripada bank pusat dari aspek kawalan dan urus niaga. Sebaliknya, penggunaan mata wang fiat memerlukan kebenaran daripada bank pusat atau bank yang diberi kuasa untuk membenarkan transaksi tersebut. Dari aspek penciptaan mata wang, mata wang kripto mempunyai ciri-ciri kompetitif kerana ianya boleh dikeluarkan oleh individu atau syarikat persendirian. Manakala mata wang fiat dikeluarkan oleh kerajaan pusat atau institusi kewangan yang diberi kuasa seperti bank pusat. Ciri-ciri ini menunjukkan keunikan mata wang kripto berbanding sistem mata wang lain seperti wang tunai, wang komoditi (emas), e-wang dan sebagainya (Nabilou, 2019).

METODOLOGI KAJIAN

Pendekatan kajian kualitatif diguna pakai untuk mencapai objektif kajian ini. Penyelidikan kualitatif merupakan pendekatan yang sesuai untuk kajian ini memandangkan kajian ini mengetengahkan konsep dan fungsi mata wang dari perspektif Islam. Seterusnya kajian ini menghubungkan konsep dan fungsi mata wang Islam dengan mata wang kripto yang merupakan subjek utama dalam kajian ini. Untuk mendapatkan data tentang mata wang dari perspektif Islam, pengkaji mengkaji kitab-kitab klasik dan kontemporari ulama-ulama terkemuka mengenai perkara tersebut. Maklumat berkaitan mata wang kripto dari perspektif syariah diperoleh daripada pendapat ulama semasa, fatwa (keputusan), jurnal dan kertas persidangan sebagai sumber utama yang dirujuk. Selain itu, maklumat tentang mata wang kripto dikumpul melalui pelbagai sumber seperti buku, jurnal, laporan, kertas persidangan dan beberapa laman web yang boleh dipercayai. Dalam pengumpulan data, memandangkan topik tersebut sangat penting, penyelidik memfokuskan kepada sumber yang sangat relevan dan berguna untuk memenuhi objektif penyelidikan. Kajian ini menggabungkan pendapat ulama yang mengharuskan penggunaan mata wang kripto dan juga pendapat yang mengharamkannya. Seterusnya, pendapat-pendapat tersebut diperhalusi dan dipertimbangkan untuk memperoleh pendapat yang terbaik.

Bagi tujuan analisis data, penyelidikan menggunakan pendekatan penyelidikan penjelasan

yang membantu penyelidik mendalami subjek kajian untuk memperoleh pemahaman yang luas dan mendalam. (Jonker & Pennink, 2010). Dalam penyelidikan ini, pendekatan penyelidikan penjelasan membantu penyelidik untuk menghuraikan kedua-dua konsep dan mencari persamaan dan perbezaan di samping melihat pandangan syariah dan kesan penggunaan mata wang kripto. Selain itu, analisis komparatif digunakan untuk melihat perbandingan antara fungsi mata wang menurut Islam dan ciri-ciri mata wang kripto sebagai mata wang. Perbandingan ini dilakukan bagi melihat adakah mata wang kripto memenuhi syarat dan keperluan untuk berfungsi sebagai mata wang menurut Islam. Dapatan daripada perbandingan yang dilakukan merupakan objektif utama dalam penyelidikan ini.

DAPATAN KAJIAN

Konsep Mata Wang Islam

Secara umumnya, Islam tidak menetapkan jenis atau bentuk khusus bagi sesuatu mata wang yang bagi digunakan dalam kehidupan seharian masyarakat. Pada zaman Nabi Muhammad SAW, Baginda menerima penggunaan sistem mata wang sedia ada dan tidak memperkenalkan sistem atau jenis mata wang baharu. Mata wang yang digunakan pada zaman tersebut adalah dinar emas yang dikeluarkan kerajaan Byzantium (Rom) dan dirham perak yang dikeluarkan oleh kerajaan Sasan (Parsi). Walaupun Nabi Muhammad SAW dan para sahabat berhijrah ke Madinah, kedua-dua mata wang tersebut masih digunakan. (Allouche, 1994) Ini berdasarkan hadis yang diriwayatkan Ibnu Umar RA, Rasulullah SAW bersabda;

Sesuatu timbangan itu menurut timbangan penduduk Mekah, dan sukatan menurut sukatan penduduk Madinah. (Hadis Riwayat Abu Daud)

Penggunaan kedua-dua dinar emas dan dirham perak tersebut sebagai mata wang utama diteruskan pada zaman Khulafa' al-Rasyidin dengan beberapa penambahbaikan dan pengubahsuaian seperti penambahan ukiran kalimah Allah dan Muhammad serta ukiran ayat Al-Quran. Emas dan perak digunakan sebagai mata wang dalam kerajaan Islam dari zaman kerajaan Umayyah sehinggalah kerajaan Uthmaniyyah. Pada zaman kerajaan Uthmaniyyah, penggunaan mata wang kertas diperkenalkan dan diterima di seluruh dunia sehinggalah pengenalan sistem mata wang fiat yang digunakan pada masa kini oleh setiap negara. (Abdullah, 2016)

Untuk sesuatu jenis mata wang diterima sebagai mata wang menurut Islam, ianya mestilah memenuhi syarat-syarat yang digariskan oleh Islam iaitu bebas daripada unsur riba, gharar dan maysir. Mata wang dalam Islam merupakan barang ribawi, oleh itu ianya perlu memenuhi syarat-syarat dan rukun pertukaran barang ribawi seperti mana yang disebutkan dalam hadis Rasulullah SAW;

(Penjualan/pertukaran) emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, barli dengan barli, kurma dengan kurma, garam dengan garam, apabila ia sama jenisnya, hendaklah sama kadar atau timbangannya dan hendaklah secara lani. Sekiranya berlainan jenis, maka berjual belilah mengikut kehendak kamu tetapi dengan syarat pertukaran dua barangan tersebut berlaku secara lani (serahan tangan ke tangan). (Hadis Riwayat Muslim)

Selain itu, mata wang haruslah bebas daripada unsur gharar atau ketidaktahuan yang akan memberi impak negatif kepada ekonomi masyarakat. Secara umumnya, gharar bermaksud bahaya, bencana atau risiko. Dalam perundangan Islam, gharar merujuk kepada unsur-unsur keraguan yang wujud dalam sesuatu kontrak atau transaksi. Mata wang yang digunakan dalam Islam mestilah jelas dari aspek jenis mata wang, penentuan nilai, jumlah mata wang dan sebagainya. Mata wang juga tidak boleh mempunyai unsur perjudian (maysir) atau digunakan bagi tujuan perjudian bagi memperoleh keuntungan. Unsur spekulasi dalam mata wang boleh menjadikan sesuatu mata wang mempunyai elemen maysir kerana mata wang bukanlah komoditi yang boleh diperdagangkan. (A Shukor, A. R., & Borhan, J. T. 2018)

Ciri-Ciri Mata Wang Menurut Islam

Menurut Adam (2019), Terdapat tiga ciri-ciri utama yang perlu ada bagi sesuatu itu diterima sebagai mata wang menurut Islam. Ciri yang pertama adalah ianya mestilah sesuatu yang mempunyai nilai dan dianggap sebagai harta (mal). Menurut mazhab Hanafi, takrifan harta mempunyai dua ciri utama iaitu a) Boleh dimiliki dan dikuasai. Sesuatu yang tidak boleh dimiliki dan dikuasai seperti udara bukanlah harta. b) Mempunyai kegunaan. Sesuatu yang tidak mempunyai faedah dan kegunaan tidak dianggap harta. Harta menurut jumhur pula adalah sesuatu yang bernilai dalam masyarakat dan sah di sisi syarak. Sesuatu dianggap bernilai jika kerosakan yang berlaku terhadapnya perlu dibayar ganti rugi. (Rosele et al., 2022).

Ciri seterusnya adalah mutaqawwim iaitu harta tersebut mestilah sesuatu yang halal, sah dan diiktiraf di sisi undang-undang Islam. Sesuatu yang tidak sah di sisi syarak seperti arak, babi dan mayat dianggap tidak mutaqawwim dan tidak bernilai. Thamaniyyah merupakan ciri penting untuk sesuatu diterima sebagai mata wang menurut Islam. Elemen thamaniyyah merujuk kepada aspek monetari sesuatu untuk diterima sebagai mata wang. Thamaniyyah dilihat daripada aspek kemampuan sesuatu itu menjadi alat ukuran nilai harga barangan atau perkhidmatan dan sebagai penyimpan nilai yang baik membolehkan ianya berfungsi sebagai medium pertukaran. (Yunline, 2019) Ciri thamaniyyah dalam sesuatu mata wang boleh diperolehi daripada tiga faktor utama iaitu a) Penerimaan umum, adat dan kebiasaan dalam masyarakat. b) Pengiktirafan kerajaan terhadap sesuatu yang diterima kebiasaan masyarakat sebagai mata wang. c) Mata wang yang dikeluarkan atau dicetak oleh kerajaan. (Abubakar et al., 2018)

Fungsi Mata Wang Menurut Islam

Mata wang secara umumnya merupakan sesuatu yang digunakan sebagai medium pertukaran dan alat pengukur bagi menentukan nilai sesuatu barangan dan perkhidmatan. (Hasan, 2002) Menurut Imam Malik, mata wang merupakan sesuatu yang boleh diterima sebagai alat pertukaran. Ibn Taymīyah (1995) menjelaskan dirham dan dinar berfungsi sebagai pengukur nilai dalam jual beli dan sebagai harga atau alat pertukaran. Kewujudan dirham dan dinar bukan untuk mengambil manfaat terhadap logam tersebut tetapi ia sebagai alat pertukaran dalam jual beli atau barang. Seterusnya Ibn Khaldun (2004) menyatakan bahawa emas dan perak diciptakan Allah sebagai alat pembayaran bagi memperoleh sesuatu barangan atau perkhidmatan dan sebagai pengukur bagi menentukan nilainya. Ibn Rusyd (2004) menerangkan terdapat kesukaran untuk menentukan nilai persamaan terhadap barang-barang yang berbeza. Maka dijadikan dinar dan dirham untuk mengukurnya iaitu menentu nilai barangan. Menurut Al-Ghazali (t.t.), mata wang mempunyai dua fungsi utama iaitu sebagai hakim yang adil dalam menentukan nilai atau harga sesuatu barangan dan perkhidmatan. Menurut beliau, Allah menciptakan dinar dan dirham sebagai hakim dan pengukur nilai di kalangan harta sehingga seluruh harta boleh diukur dengan keduanya. Contoh seekor unta ini menyamai 100 dinar dan sekian banyak minyak zafran ini menyamai 100 dinar. Maka unta dan minyak zafran mempunyai persamaan pada ukuran yang sama maka keduanya mempunyai nilai yang sama. Selain itu, mata wang juga berfungsi sebagai perantara dalam pertukaran bagi memperoleh sesuatu barangan dan perkhidmatan. Ibn Qayyim (1991) mengatakan bahawa setiap mata wang wajib mempunyai nilai yang tetap dan tepat dalam menjadi alat pengukur nilai barang dan perkhidmatan dan pengukur nilai kekayaan.

Berdasarkan perbincangan ulama berkaitan mata wang, fungsi utama mata wang adalah sebagai alat pertukaran dan juga pengukur nilai bagi menentukan harga sesuatu barangan dan perkhidmatan. Kedua-dua fungsi ini berkait rapat bagi memastikan sesuatu mata wang boleh berfungsi dengan sempurna. Pandangan ini dikemukakan oleh al-Ghazali (t.t.) dan Ibnu Khaldun (2004) juga mengemukakan pandangan di mana mata wang juga digunakan sebagai alat penyimpan nilai. Menurut al-Ghazali, manusia memerlukan harta yang tahan lama kerana keperluan ke atasnya akan berterusan. Maka benda yang tahan lama ialah logam. Oleh sebab itu, logam yang tahan lama seperti

emas, perak dan tembaga dijadikan wang. Walaubagaimanapun, pandangan mereka ini hanya terhad kepada mata wang yang mempunyai nilai intrinsik seperti emas dan perak. Mata wang fiat pada masa ini tidak mempunyai nilai intrinsik dan nilainya dijamin oleh kerajaan. Sehubungan itu, fungsi mata wang menurut Islam seperti yang dibahaskan para ulama adalah sebagai alat pertukaran, pengukur nilai dan penyimpan nilai.

PERBINCANGAN

Syarat-syarat mata wang menurut Islam adalah perlu bebas daripada unsur yang haram iaitu riba, gharar dan maysir. Secara umumnya, mata wang kripto itu sendiri tidak mempunyai unsur-unsur tersebut. Mata wang kripto dianggap sebagai barang ribawi sekiranya ia dianggap sebagai mata wang ataupun nilainya disandarkan kepada barang ribawi seperti emas dan perak ataupun mata wang fiat. Pendapat yang menyatakan mata wang kripto mempunyai unsur gharar adalah kerana nilainya yang mudah meruap dan tidak stabil. Namun begitu, nilai yang tidak stabil dan meruap bukanlah gharar, tetapi risiko (khatar) yang juga wujud dalam penggunaan mata wang lain seperti mata wang fiat serta emas dan perak. Elemen spekulasi juga tidak menjadikan penggunaan mata wang kripto sebagai perjudian (maysir). Hal ini kerana mata wang kripto tidak dicipta bagi tujuan perjudian, namun ianya dijadikan sebagai alat spekulasi untuk mengumpul kekayaan. (Adam, 2019) Hal ini sama seperti praktis yang diamalkan dalam pasaran saham. Malahan, mata wang fiat serta emas dan perak juga tidak lari daripada digunakan sebagai alat spekulasi bagi mendapatkan keuntungan.

Berdasarkan perbincangan ulama, terdapat dua syarat utama untuk sesuatu diterima sebagai harta menurut Islam. Pertama, ianya mestilah sesuatu sesuatu yang diinginkan masyarakat dan terdapat permintaan terhadapnya. Kedua, ianya memenuhi ciri-ciri untuk diterima sebagai harta seperti boleh dimiliki, boleh dikuasai, boleh dimanfaatkan, boleh dimiliki dan dipindah milik. Mata wang kripto mempunyai ciri-ciri harta kerana ianya diinginkan, terdapat permintaan, boleh dimiliki dan dikuasai serta boleh dipindah milik. Darul Ulum Zakaria dan sebahagian ulama Afrika Selatan menerima mata wang kripto sebagai harta (mal) walaupun ianya tidak diregulasi mana-mana kerajaan pusat. Muntadā al-Iqtisād al-Islāmi menyatakan bahawa mata wang kripto seperti Bitcoin merupakan harta yang mutaqaawwim. (Rani, 2019)

Pada asasnya, taqaawwum bermaksud sesuatu harta mestilah sah di sisi syariah bagi membolehkan ianya dianggap sebagai harta. Mata wang kripto merupakan mata wang secara digital dan dibuktikan pemilikan melalui lejar awam dalam talian, tiada bukti atau premis yang menunjukkan ianya menyalahi undang-undang syariah ataupun undang-undang sesebuah kerajaan. (Irfan, H., & Ahmed, D. 2019) Justeru, pendapat yang menerima mata wang kripto sebagai harta berpandangan mata wang kripto menepati ciri-ciri harta yang disebutkan. Terdapat keinginan dan permintaan terhadap mata wang kripto di samping ianya mempunyai bukti pemilikan serta merupakan sesuatu yang sah menurut syariah.

Dari aspek thamaniyyah, sesuatu mata wang hendaklah diterima umum sebagai mata wang dalam masyarakat, diiktiraf dan diterima oleh kerajaan, ataupun dikeluarkan dan dicetak sendiri oleh kerajaan. Ciri thamaniyyah juga melihat kepada dua aspek utama itu sebagai pengukur nilai yang berdiri sendiri dan unit akaun. Nilai yang stabil merupakan aspek penting bagi fungsi pengukur nilai dan unit akaun. Walaupun mata wang kripto diterima sebahagian perniagaan sebagai alat pembayaran, namun nilai sesuatu barangan atau perkhidmatan tersebut masih disandarkan kepada mata wang fiat. Hal ini kerana peniaga tidak yakin kepada nilai mata wang kripto yang tidak stabil dan mudah meruap. (Adam, 2019) Sehubungan itu, mata wang kripto boleh dianggap sebagai harta yang sah di sisi syarak (mal mutaqaawwim) namun tidak mempunyai nilai monetari (thamaniyyah).

Setiap sesuatu mata wang yang dijadikan medium pertukaran perlulah diterima umum sebagai alat pembayaran untuk mendapatkan barang dan perkhidmatan. Selain itu, mata wang tersebut perlulah dalam bentuk yang ringan, mudah dibawa, boleh ditukarkan kepada unit-unit kecil dan tidak mudah dipalsukan. (Sloman, 2006) Mata wang kripto adalah mata wang yang sangat ringan dan mudah dibawa kerana ianya disimpan dalam e-dompet yang digunakan melalui telefon pintar. Mata

wang kripto juga tidak mudah dipalsukan kerana ianya dilengkapi perisian yang menyekat dari berlakunya perbelanjaan berganda (Alberts & Fry, 2015) Pengiktirafan sesebuah mata wang sebagai legal tender sangat penting kerana ia menjadi tunjang asas kepada penerimaan umum terhadap mata wang tersebut sebagai medium pertukaran. Namun begitu, Abu Bakar (2018) mengatakan legal tender bukanlah perkara penting kerana penerimaan umum sudah cukup untuk sesuatu dianggap sebagai medium pertukaran dari perspektif syariah.

Untuk menjadi alat pengukur nilai seperti mata wang lain, mata wang kripto perlu mempunyai kemampuan dalam mengukur nilai barangan dan perkhidmatan dalam ekonomi. Namun begitu, walaupun mata wang kripto diterima sebagai alat pembayaran, namun nilai barangan atau perkhidmatan tersebut masih diukur menggunakan mata wang fiat kerana nilai mata wang kripto yang tidak stabil dan mudah meruap. (Acharya, Thomas & Pani, 2018) Selain itu, terdapat isu penggunaan beberapa titik perpuluhan dalam sistem kewangan mata wang kripto menyebabkan pengukuran nilai agak mengelirukan peniaga dan pembeli. Hal ini memberi masalah kepada mereka dalam membandingkan harga barang dan perkhidmatan jika dibandingkan dengan mata wang fiat. Mata wang fiat hanya menggunakan dua titik perpuluhan sebagai ungkapan harga berbanding empat titik perpuluhan atau lebih dalam kebanyakan mata wang kripto. (Kancs, Ciaian & Rajciana, 2016) Justeru itu, mata wang kripto tidak boleh berfungsi sebagai pengukur nilai yang baik kerana nilainya yang tidak stabil dan mudah meruap.

Sebagai alat penyimpan nilai, wang membolehkan pemilik kekayaan menggunakan kekayaan yang disimpan digunakan dengan mudah dalam mendapatkan barang dan perkhidmatan kerana wang mudah dicairkan. Wang juga mudah ditukarkan kepada bentuk aset lain seperti rumah, kenderaan, hartanah atau barang perhiasan (Mishkin 2007). Nilai mata wang perlu kekal stabil dalam memastikan penggunaan mata wang dalam masa yang berbeza. Fungsi penyimpan nilai sepertimana yang dinyatakan oleh Al-Ghazali dan Ibn Khaldun juga terhad kepada mata wang yang mempunyai nilai intrinsik seperti emas dan perak. Sehubungan itu, mata wang kripto tidak boleh digunakan sebagai penyimpan nilai yang baik kerana tidak menepati ciri-ciri yang telah disebutkan.

KESIMPULAN

Perbincangan di atas melihat kepada konsep, syarat-syarat, ciri-ciri dan fungsi mata wang menurut Islam. Islam tidak menetapkan secara khusus tentang bentuk, jenis dan ciri-ciri mata wang menurut Islam. Walaupun emas dan perak digunakan sebagai mata wang di zaman awal Islam, namun mata wang tidak hanya terhad kepada keduanya sahaja. Mata wang menurut Islam haruslah menepati syarat-syarat yang digariskan dalam sistem muamalat iaitu tiada unsur riba, gharar dan maysir. Mata wang kripto sendiri tidak mempunyai unsur tersebut, namun unsur-unsur tersebut boleh datang daripada faktor luaran seperti tujuan penggunaan, spekulasi dan perdagangan di platform pertukaran mata wang kripto. Selain itu, mata wang kripto merupakan harta yang sah di sisi syarak (mal mutaqaawwim) namun tidak mempunyai nilai monetari (thamaniyyah) untuk dianggap sebagai mata wang.

Mata wang kripto diterima sebagai medium pertukaran dan alat pembayaran bagi sesetengah perniagaan seperti Tesla, Apple, Microsoft dan Paypal. Namun penerimaan terhadap mata wang kripto sebagai alat pembayaran masih belum meluas dan terhad dalam komuniti tertentu. Selain itu, mata wang kripto juga tidak boleh berfungsi sebagai pengukur nilai dan penyimpan nilai yang baik kerana ianya mempunyai nilai yang tidak stabil dan mudah meruap di samping faktor-faktor lain. Sehubungan itu, hasil kajian ini merumuskan bahawa mata wang kripto tidak memenuhi syarat, ciri dan fungsi mata wang sepenuhnya. Namun begitu, mata wang kripto berpotensi untuk menjadi alternatif kepada sistem mata wang sedia ada jika terdapat penambahbaikan dari beberapa aspek dalam sistem dan strukturnya. Aspek-aspek tersebut adalah dari sudut kestabilan nilai, penerimaan umum dan juga kawalan serta pengiktirafan daripada pihak kerajaan.

PENGHARGAAN

Kami ingin merakamkan setinggi-tinggi penghargaan kepada Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya kerana membiayai penyertaan dan perjalanan bagi mengikuti International Conference on Islam in Malay World ICON-IMAD XI melalui Insentif Persidangan Pasca-Siswazah.

RUJUKAN

- A Shukor, A. R., & Borhan, J. T. (2018). Hukum Wang Kertas Masa Kini: Satu Analisa Menurut Perspektif Syariah. *Journal of Fatwa Management and Research*.
- Abdullah, A. (2016). *The Islamic Currency*. Kuala Lumpur, Malaysia: International Council of Islamic Finance Educators.
- Abubakar, Y. S., Ogunbado, A. F., & Saidi, M. A. (2018). Bitcoin and its legality from Shariah point of view. *SEISENSE Journal of Management*, 1(4), 13-21.
- Acharya, S., Thomas, A., & Pani, B. (2018). Volatility of Bitcoin and Its Implication to be a Currency. *International Journal of Engineering Technology Science and Research*, 5(1), 1017-1024.
- Adam, M. F., & Barkatulla, M. A. K. (2019). Currency in Islamic Law: A Sharī‘ah analysis of bitcoin. In *Fintech In Islamic Finance* (pp. 120-130). Routledge.
- Alberts, J. E., & Fry, B. (2015). Is Bitcoin a security. *BUJ Sci. & Tech. L.*, 21, 1.
- al-Ghazālī, Mufiammad bin Mufiammad. *Ifiyā’ ‘ulūm al-dīn*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah. T.T.
- Alouche, A. (1994). *Mamluk Economics: A Study and Translation of Al-Maqrizi’s Ighatah*.
- Böhme, R., Christin, N., Edelman, B., & Moore, T. (2015). Bitcoin: Economics, technology, and governance. *Journal of Economic Perspectives*, 29(2), 213-38.
- Bouri, E., Gkillas, K., Gupta, R., & Pierdzioch, C. (2021). Forecasting realized volatility of bitcoin: The role of the trade war. *Computational Economics*, 57(1), 29-53.
- Ciaian, P., Rajcaniova, M., & Kancs, D. A. (2016). The digital agenda of virtual currencies: Can BitCoin become a global currency?. *Information Systems and e-Business Management*, 14(4), 883-919.
- Congress, U. S. (2018, June). *Regulation of Cryptocurrency Around the World*. In *The Law Library of Congress*. Global Legal Research Center.
- Davies, G. (2002). *History of money*. University of Wales Press.
- Didenko, A. N., & Buckley, R. P. (2018). The evolution of currency: Cash to cryptos to sovereign digital currencies. *Fordham Int'l LJ*, 42, 1041.
- Dong, X. (2020, February 10). Know your tokens: Defining “digital assets”. *Techerati*. <https://www.techerati.com/features-hub/ opinions/know-your-tokens-defining-digital-assets-btw20- blockchain-technology-world-2020/>
- Evans, C. W. (2015). Bitcoin in Islamic banking and finance. *Journal of Islamic Banking and Finance*, 3(1), 1-11.
- Giudici, G., Milne, A., & Vinogradov, D. (2020). Cryptocurrencies: Market analysis and perspectives. *Journal of Industrial and Business Economics*, 47(1), 1–18. <https://doi.org/10.1007/s40812-019-00138-6>
- Ḥasan, A. (2002). *al-Awrāq al-Naqdiyyah fī al-Iqtisād al-Islāmī: Qīmatuhā wa Ahkāmuhā*. Damsyik: Dār al-Fikr.
- Houben, R., & Snyers, A. (2018). Cryptocurrencies and blockchain. Legal context and implications for financial crime, money laundering and tax evasion, 1-86.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd Rahman Bin Muhammad. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Damsyik: Dār Ya‘Rab. 2004.
- Ibn Qayyīm, Mufiammad Bin Abī Bakr Al-Jawziyyah. *I‘Lām Al-Muwaqqi‘Īn*. Beirut: Dār Al- Kutub al-‘Ilmiyyah. 1991.
- Ibn Rusyd, Mufiammad Bin Afimad Al-Qurtubī. *Bidāyah Al-Mujtahid Wa Nihāyah Al- Muqtaṣid*. Kaherah: Dār Al-Hadīth. 2004. Ibn Taymīyah, Afimad bin ‘Abd al-Halīm. *Majmū‘ah al-Fatāwā*. Madinah: Majma‘ al-Malik Fahd li Ṭibā‘ah al-Muṣhaf al-Syarīf. 1995.

- Irfan, H., & Ahmed, D. (2019). Fintech: The opportunity for Islamic finance. In *Fintech in Islamic Finance* (pp. 19-30). Routledge.
- Jonker, J., & Pennink, B. W. (2010). The essence of methodology. In *The Essence of Research Methodology* (pp. 21-41). Springer, Berlin, Heidelberg.
- Mishkin, F. S. (2007). *The economics of money, banking, and financial markets*. Pearson education.
- Nabilou, H. (2019). How to regulate bitcoin? Decentralized regulation for a decentralized cryptocurrency. *International Journal of Law and Information Technology*, 27(3), 266-291.
- Nakamoto, S., & Bitcoin, A. (2008). A peer-to-peer electronic cash system. Bitcoin.–URL: <https://bitcoin.org/bitcoin.pdf>, 4, 2.
- Perkins, D. W. (2018). *Cryptocurrency: the economics of money and selected policy issues*. Washington DC: US Congressional Research Service.
- RANI, M. A. H. C., & SALLEH, A. D. (2019). Analisis Syariah Terhadap Kedudukan Bitcoin Sebagai Alat Pembayaran. *Journal of Contemporary Islamic Law*, 4(2), 46-64.
- Rosele, M. I., Muneem, A., Che Seman, A. B., Abdullah, L. B. H., Binti Abdul Rahman, N. N., Sukor, M. E. B. A., & Ali, A. K. B. (2022). The Concept of Wealth (māl) in the Sharī‘ah and Its Relation to Digital Assets. *SAGE Open*, 12(2), 21582440221102424.
- Sifat, I. M., & Mohamad, A. (2018). From metal to paper: validating paper money from Islamic perspective. *International Journal of Ethics and Systems*.
- Sloman, J., & Wride, A. (2006). *Economics*, England.
- Turner, A., & Irwin, A. S. M. (2018). Bitcoin transactions: a digital discovery of illicit activity on the blockchain. *Journal of Financial Crime*, 25(1), 109-130.
- Wray, L. R. (2012). *Introduction to an alternative history of money*. Levy Economics Institute, working paper, (717).
- Yuneline, M. H. (2019). Analysis of cryptocurrency’s characteristics in four perspectives. *Journal of Asian Business and Economic Studies*.

تعاليم الإسلام في مواجهة "فيروس كورونا المستجد"

Muhammad Zakir Husain

Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Negara Brunei Darussalam

Zakir.husain@unissa.edu.bn +673 7337253

(محاضر بكلية أصول الدين جامعة السلطان الشريف علي)

تهدف هذه الدراسة إلى البحث عن معنى فيروس كورونا، والاصطلاح الديني لفيروس كورونا، والبحث عن معنى الطاعون والفرق بينه وبين الوباء، والطاعون عبر التاريخ، والإرشادات النبوية في مقاومة فيروس كورونا. وتوصلت هذه الدراسة إلى أن فيروس كورونا مرض مخصوص بأعراض معينة. فهو من الطاعون. فليس كل وباء يعد طاعونا. فكل طاعون وباء وليس كل وباء طاعونا وكذلك الأمراض العامة أعم من الطاعون. وقد وقع الطاعون قبل زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وتكرر وقوعه عبر التاريخ، وقد كثر تعاليم الإسلام سواء من القرآن أو من الأحاديث النبوية وقد أرشد وهدى الرسول صلى الله عليه وسلم في مقاومة الطاعون ومواجهة تحديات فيروس كورونا المستجد

الكلمات المفتاحية: تعاليم، كورونا، التاريخ.

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا. أما بعد...

فإن الله - تعالى - أرسل إلينا محمد - صلى الله عليه وسلم - رسولا ونبيًا، وأمرنا أن نطيعه - تعالى - ورسوله في كل ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وتقريراته ونتبعه ونقتدي به. قال الله - تعالى -: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: 32]، وقال - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء: الآية 59].

وقد وردت أحاديث كثيرة تعزز من شأن الطاعة بالله - تعالى - والطاعة برسوله - صلى الله عليه وسلم -، منها: ما رواه أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى. قالوا يا رسول الله ومن يأبى؟ قال: من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى» [165].

وجعل لنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم قدوة حسنة، ومنقبة كريمة، وخصلة حميدة التي من حقها أن يؤتسى ويقتنى بها. قال الله - تعالى -: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [سورة الأحزاب: الآية 21].

ولا شك أن في اتباع الله - تعالى - ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - من تعاليمه وإرشاداته يحقق السعادة في الدنيا والآخرة لما اشتمل عليه من الهدى والإرشاد، والتفريق بين الحق والباطل وبين الكفر والإيمان وبين الهداية والضلال ولما جاء به من مصالح العباد الدنيوية والأخروية من خير وبركة.

لذا فإن دراسة تعاليم الإسلام أمر ذو أهمية كبيرة عند كل مسلم؛ لأن تعاليم الإسلام في القرآن مصدر السعادة وأيضاً تعاليم الإسلام في الحديث مصدر السعادة بعد القرآن الكريم في الدارين لمن آمن به واتبع منهجه، وما جاء به من شريعة سمحة أخرجت من آمن به من الضلالة العمياء والجهالة الجاهلاء إلى نور الحق المبين، المتمثل في شريعة الإسلام الغراء التي تحفظ لكل ذي حق حقه، فتعرف الإنسان بما لديه من واجبات وما له من حقوق.

ومن تعاليم الإسلام تعاليم الله - تعالى - ورسوله - صلى الله عليه وسلم - في مواجهة فيروس كورونا المستجد، علماً بأنه قد انتشر منذ عدة شهور فيروس كورونا في الصين، وهو ما أصاب كثيراً من الدول بهلع وقلق كبير، سارعت على إثره الدول في اتخاذ الإجراءات اللازمة لمقاومة الفيروس، ومواجهة المرض، والوقاية منه.

أسباب اختيار الموضوع

إن سبب اختيار البحث على للإجابة على الأسئلة التالية:

1. ما هو فيروس كورونا المستجد؟

165 أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن الرسول صلى الله عليه وسلم، ج6،

ص2655، برقم (6851).

2. ما اصطلاح عليه الدين الإسلامي؟
 3. ما مدي التاريخ عن الأوبئة؟
 4. ما مدي الاستفادة من تعاليم الإسلام في مقاومة فيروس كورونا؟
- أهداف البحث

1. التعرف على معنى فيروس كورونا المستجد.
2. بيان ما اصطلاح عليه الدين الإسلامي في مثل هذا الوباء.
3. الكشف عن الأوبئة عبر التاريخ.
4. توضيح تعاليم الإسلام في مقاومة فيروس كورونا.

منهجية البحث

يسعى الباحث إلى استقصاء تعاليم الإسلام من القرآن وإرشادات رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من كتب الحديث معتمدا على الاستقصائي والتحليلي في ذلك من جمع المادة العلمية وترتيبها ثم تحليلها للوصول إلى أهم تعاليم الإسلام والتوجيهات النبوية في مقاومة فيروس كورونا المستجد.

حدود البحث

يقتصر الباحث في هذا البحث على تعاليم الإسلام من القرآن والحديث في مواجهة فيروس كورونا. وفي هذه الورقة المقدمة لهذا المؤتمر العلمي المبارك بحول الله - تعالى - سأخصص الحديث وفق المباحث التالية، وقد انتظم البحث على مقدمة وثلاثة مباحث وتعقيها خاتمة، وقائمة للمصادر والمراجع.

المقدمة

المبحث الأول: التعريف بفيروس كورونا، وما اصطلاح عليه الدين الإسلامي.

المبحث الثاني: تاريخ الأوبئة

المبحث الثالث: تعاليم الإسلام في مقاومة فيروس كورونا.

المبحث الأول: التعريف بفيروس كورونا، وما اصطلاح عليه الدين الإسلامي.

قد انتشر في العالم منذ عدة شهور ما يسمى بفيروس كورونا المستجد، وهو اصطلاح جديد لهذا الفيروس. وحتى يتم التعرف به يحسن ذكر وبيان منظمة الصحة العالمية حول هذا الفيروس فقالت: "فيروسات كورونا هي سلالة واسعة من الفيروسات التي قد تسبب المرض للحيوان والإنسان. ومن المعروف أن عدداً من فيروسات كورونا تسبب لدى البشر أمراض تنفسية تتراوح حدتها من نزلات البرد الشائعة إلى الأمراض الأشد وخامة مثل متلازمة الشرق الأوسط التنفسية (ميرس) والمتلازمة التنفسية الحادة الوخيمة (سارس). ويسبب فيروس كورونا المكتشف مؤخراً مرض كوفيد-19"166.

وتابعت ببيانه: "مرض كوفيد-19 هو مرض معد يسببه آخر فيروس تم اكتشافه من سلالة فيروسات كورونا. ولم يكن هناك أي علم بوجود هذا الفيروس الجديد ومرضه قبل بدء تفشيه في مدينة ووهان الصينية في ديسمبر 2019. وقد تحوّل كوفيد-19 الآن إلى جائحة تؤثر على العديد من بلدان العالم"167.

وقالت في بيان الأعراض لهذا الفيروس: تتمثل الأعراض الأكثر شيوعاً لمرض كوفيد-19 في الحمى والإرهاق والسعال الجاف. وتشمل الأعراض الأخرى الأقل شيوعاً ولكن قد يُصاب بها بعض المرضى: الآلام والأوجاع، واحتقان الأنف، والصداع، والتهاب الملتحمة، وآلم الحلق، والإسهال، وفقدان حاسة الذوق أو الشم، وظهور طفح جلدي أو تغيير لون أصابع اليدين أو القدمين. وعادة ما تكون هذه الأعراض خفيفة وتبدأ بشكل تدريجي. ويصاب بعض الناس بالعدوى دون أن يشعروا إلا بأعراض خفيفة جداً. ويتعافى معظم الناس نحو تسعين في المائة من المرض دون الحاجة إلى علاج خاص. ولكن الأعراض تشتد لدى شخص واحد تقريباً من بين كل خمسة أشخاص مصابين بمرض كوفيد-19 فيعاني من صعوبة في التنفس. وتزداد مخاطر الإصابة بمضاعفات وخيمة بين المسنين والأشخاص المصابين بمشاكل صحية أخرى مثل ارتفاع ضغط الدم أو أمراض القلب والرئة أو السكري أو السرطان"168.

ففيروس كورونا المستجد من طبيعته وأعراضه يمكنه واسع الانتشار وإصابة المجتمع على نطاق واسع. وهو وباء عالمي، ومع ذلك ليس طاعونا كما اصطلاح عليه الأحاديث النبوية.

وبعض العلماء لا يفرقون بين الوباء والطاعون. قال ابن منظور: الطاعون هو "المرض العام والوباء الذي يفسد له الهواء ففسد به الأمزجة والأبدان"169

[https://www.who.int/ar/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-](https://www.who.int/ar/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses) 166

[coronaviruses](https://www.who.int/ar/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses)

167 المرجع السابق

168 المرجع السابق

169 ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. (بيروت: دار صادر، 4ط، 2005م). ج 13. ص 265.

وهذا التعريف فيه نظر، والصحيح ما ذكره النووي؛ حيث عرفه بأنه: "قروح تخرج في الجسد، فتكون في المرافق أو الأباط أو الأيدي أو الأصابع وسائر البدن، ويكون معه ورم وألم شديد، وتخرج تلك القروح مع لهيب، ويسود ما حوله أو يخضر أو يحمر حمرة بنفسجية كدرة، ويحصل معه خفقان القلب والقيء"170.

وبين ابن حجر حقيقة الطاعون في أحسن بيان، وهو خلاصة لتحقيق علمي بعدما ذكر أقوال اللغويين والفهاء والأطباء؛ حيث قال: "والحاصل أن حقيقته: ورم ينشأ عن هيجان الدم أو انصباب الدم إلى عضو فيفسده،"171.

ثم قال النووي في الفرق بين الوباء والطاعون: "وأما الوباء، فقال الخليل وغيره: هو الطاعون، وقال هو كل مرض عام. والصحيح الذي قاله المحققون: أنه مرض الكثيرين من الناس في جهة من الأرض دون سائر الجهات، ويكون مخالفا للمعتاد من أمراض في الكثرة وغيرها، ويكون مرضهم نوعا واحدا بخلاف سائر الأوقات؛ فإن أمراضهم فيها مختلفة، قالوا وكل طاعون وباء وليس كل وباء طاعونا"172.

وقال ابن حجر في الفرق بينهما: "وأن غير ذلك من الأمراض العامة الناشئة عن فساد الهواء يسمى طاعونا بطريق المجاز؛ لاشتراكهما في عموم المرض به، أو كثرة الموت"173.

ويضاف إلى ذلك ما ذكره ابن قيم الجوزية: "ولما كان الطاعون يكثر في الوباء، وفي البلاد الوبئية، عُيِّرَ عنه بالوباء، كما قال الخليل: الوباء: الطاعون. وقيل: هو كل مرض يعم. والتحقيق أن بين الوباء والطاعون عموماً وخصوصاً، فكل طاعون وباء، وليس كل وباء طاعوناً، وكذلك الأمراض العامة أعم من الطاعون، فإنه واحد منها، والطواعين خراجات وقروح وأورام رديئة حادثة في المواضع المتقدم ذكرها"174.

ومن الأدلة على أن الطاعون يغير الوباء أن الطاعون لا يدخل المدينة كما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «على أنقاب المدينة ملائكة لا يدخلها الطاعون ولا الدجال»175. في حين أن الوباء يدخلها. كما روي عن عائشة رضي الله عنها: «قدمنا المدينة وهي أوبأ أرض الله»176. فهذا الحديث يدل على أن المدينة أرض وبئة أي ذات وباء وهو الموت السريع. وأن الطاعون لا يدخلها.

ومن هنا يتبين لنا أن الطاعون مرض مخصوص، فليس كل وباء يعد طاعوناً. وفيروس كورونا المستجد وباء وليس طاعوناً، لأن المدينة لا يدخلها الطاعون، إلا أن نقول أن فيروس كورونا طاعون بطريق المجاز وليس حقيقة لاشتراكهما في عموم المرض به، أو كثرة الموت وسريعه.

المبحث الثاني: الطواعين والأوبئة عبر التاريخ الإسلامي

المصادر الإسلامية تذكر كثيراً من الكوارث المتتالية من الأمراض والأوبئة التي ضربت البشرية مثل الطاعون، والوباء، والمجاعات، والفيضانات، والزلازل، والجفاف الطويل، وغيرها في تاريخ الحضارة الإنسانية. وإنه لا يخلو عصر من الأمراض والأوبئة التي تنتوع أشكالها وطرق انتشارها.

والطاعون والوباء مثل فيروس كورونا المستجد الذي تسبب في وفاة ملايين البشر في كثير من الدول من جميع أنحاء العالم، وجعل أكثر إثارة للقلق من الناس لانتشاره في غاية السرعة قد حدث ووقع على مر التاريخ الإسلامي.

وقد انتشر الطاعون على بني إسرائيل كما قال الله - تعالى -: (فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنْ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ). (سورة البقرة: الآية 59) قال الطبري في معنى الرجز: "الرجز) في لغة العرب العذاب، وذلك أن الرجز: الطاعون الذي أهلك بني إسرائيل"177.

ويؤيده ما رواه أسامة بن زيد عندما سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الطاعون، فقال: «الطاعون رجس أرسل على طائفة من بني إسرائيل أو على من كان قبلكم فإذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه»178. أي كان الطاعون عذابا عذب الله - تعالى - بني إسرائيل وعاقبهم لعدم الامثال لأمر الله - تعالى -.

170 النووي، يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ). ج14، ص204.

171 ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. (بيروت: دار المعرفة، دط، 1379هـ). ج10، ص181.

172 النووي. المنهاج شرح صحيح مسلم. ج14، ص204.

173 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري. دط. ج10، ص181.

174 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. زاد المعاد في هدي خير العباد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط75، 1415هـ/1995م. ج4، ص38.

175 أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن الرسول صلى الله عليه وسلم، ج2،

ص664، برقم (1781، و5399، و6714)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب صيانة المدينة من دخول الطاعون والدجال إليها، ج2، ص1005، رقم (1379).

176 أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب فضائل المدينة باب كراهية النبي صلى الله عليه وسلم أن تعري المدينة، ج2، ص667،

برقم (1790، و3711، و5330، و5353، و6011)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب الترغيب في سكنى المدينة والصبر على لاوائها،

ج2، ص1003، رقم (1376).

177 ينظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في أي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م)، ج2،

ص116.

178 أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم، ج3، ص1281، برقم

(3286، و5396، و6573)، ومسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب الطاعون، والطيرة، والكهانة ونحوها، ج7، ص26، رقم (5903).

الحج، باب صيانة المدينة من دخول الطاعون والدجال إليها، ج2، ص1005، رقم (1379).

وعندما قدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه المدينة انتشر الوباء وأصاب كثيرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. كما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، وعك أبو بكر، وبلال، فكان أبو بكر إذا أخذته الحمى يقول: كل امرئ مصعب في أهله والموت أدنى من شرك نعله، وكان بلال إذا أفلح عنه الحمى يرفع عقيرته يقول: ألا ليت شعري هل أبين ليلة بواد وحولي إنخر وجيليل، وهل أردن يوما مياه مجنة، وهل يبدين لي شامة وطفيل، وقال اللهم العن شبيبة بن ربيعة، وعتبة بن ربيعة، وأممية بن خلف، كما أخرجونا من أرضنا إلى أرض الوباء. ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة، أو أشد، اللهم بارك لنا في صاعنا، وفي مدنا، وصححها لنا، وانقل حماها إلى الجحفة. قالت: وقدما المدينة وهي أوبأ أرض الله، قالت فكان بطحان يجري نجلا تعني ماء أجنأ» 179.

ومن الكوارث التي اشتهرت في التاريخ الإسلامي طاعون عمواس الذي حدث في عصر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ووقع هذا البلاء في أرض الشام سنة 18 هجرية أو 640 ميلادية، وأصاب كثيرا من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فتوفي بسببها، فتوفي أبو عبيدة ابن الجرح، وهو أمير الناس، ومعاذ بن جبل، ويزيد بن أبي سفيان، والحارث ابن هشام، وسهيل بن عمرو، وعتبة بن سهيل، وأشرف الناس 180.

ولما اشتغل الوباء والألم، وبلغ ذلك الخليفة الثاني عمر بن الخطاب كتب إلى أبي عبيدة ليستخرجه منه، فقال الخليفة الثاني: أما بعد فإنه قد عرضت لي إليك حاجة أريد أن أشافهك فيها، فعزمت عليك، إذا نظرت في كتابي هذا ألا تضعه من يدك حتى تقبل إلي. فعرف أبو عبيدة أنه إنما أراد أن يستخرجه من الوباء. قال: يغفر الله لأمر المؤمنين، ثم كتب إليه: يا أمير المؤمنين إن قد عرفت حاجتك إلي، وإني في جند من المسلمين، لا أجد نفسي رغبة عنهم، فلست أريد فراقهم حتى يقضي الله في وفيهم أمره وقضاه، فحللني من عزمتك يا أمير المؤمنين، ودعني في جندي. وقام أبو عبيدة في الناس خطيبا، فقال: أيها الناس إن هذا الوباء رحمة بكم، ودعوة نبيكم محمد - صلى الله عليه وسلم، وموت الصالحين قبلكم. ومات واستخلف عليه معاذ بن جبل، ثم قام، فقال خطيبا: أيها الناس إن هذا الوباء رحمة بكم، ودعوة نبيكم، وموت الصالحين قبلكم 181.

ثم بعد ذلك وقع الطواعين والأوبئة، منها: طاعون بمصر سنة 66هـ، وطاعون الجارف سنة 69هـ، ثم طاعون الفتيات التي انطلق من الشام إلى العراق سنة 87هـ، وسمي بذلك لكثرة من مات فيه من النساء الشواب، ثم طاعون الأشرف سنة 86هـ، وسمي بذلك لما مات فيه من الأشرف، ثم طاعون عدي بن أرطاة سنة 100هـ، ثم طاعون مسلم بن قتيبة سنة 131هـ سمي بذلك لأنه أول من توفي بسببه. وهذه الطواعين كلها في الدولة الأموية، وأنها لا تنقطع بالشام 182.

هذه هي بعض الطواعين والأوبئة التي حدثت وأصابت البشرية وحصدت أرواح البشر.

المبحث الثالث: تعاليم الإسلام النبوية في مقاومة فيروس كورونا.

إن ظاهرة فيروس كورونا المستجد التي ظهرت في آخر سنة 2019 قد أثارت القلق والهلج بشكل متزايد حول العالم، وقد أصاب ملايين من البشر في كثير من الدول. ولذلك يجب علينا أن نعود إلى مصادرها الدينية للتغلب على هذا الوباء العالمي. وجاء الإسلام بمنهجه كاملا وشاملا لكل ما يشتمل عليه حياة الناس، وهو ما يسمى بالكليات الخمس من الحفاظ على الدين والنفس والعقل والعرض والمال. قال الله - تعالى - في الأمر بالحفاظ على النفس: (وَلَا تُفْرَأْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) [سورة البقرة: الآية 195]. أي ولا توقعوا أنفسكم في المهالك. وكما روي عن أسامة بن شريك رضي الله عنه قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه كأنما على رؤوسهم الطير، فسلمت، ثم قعدت، فجاء الأعراب من ههنا وههنا فقالوا: يا رسول الله أنتداوى؟ فقال: تداووا فإن الله - تعالى - لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد الهرم» 183.

والإك بعض تعاليم الإسلام في مواجهة فيروس كورونا المستجد.

الأول: الحجر الصحي

يعتبر الحجر الصحي من أهم الوسائل للحَدِّ من انتشار الأمراض الوبائية في العصر الحاضر، وبموجبه يمنع أي شخص من دخول المناطق التي انتشر فيها نوع من الوباء، والاختلاط بأهلها، وكذلك يمنع أهل تلك المناطق من الخروج منها، سواء أكان الشخص مصابا بهذا الوباء أم لا 184.

ورسول الله صلى الله عليه وسلم أول من بين وأوضح مبادئ الحجر الصحي بأحسن بيان كما روي عن أسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها» 185.

179 أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب فضائل المدينة باب كراهية النبي صلى الله عليه وسلم أن تعري المدينة، ج2، ص667، برقم (1790) و3711، و5330، و5353، و6011)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب الترغيب في سكنى المدينة والصبر على لأوائها، ج2، ص1003، رقم (1376).

180 ينظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الملوك والأمم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ)، ج2، ص487.

181 المرجع السابق، ج2، ص488-489.

182 ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، بذل الماعون في فضل الطاعون، تحقيق: أحمد عصام عبد القادر، (الرياض: دار العاصمة، دط، دت)، ص361-363.

183 أخرجه أبو داود في سننه، باب في الرجل يتداوى، ج4، ص1، برقم (3857)،

184 يوسف الحاج أحمد، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة، (مكتبة ابن حجر، ط2، 2003م)، ص607.

185 أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ج5، ص2165، برقم (3286)، 5396، 6573).

ومسلم في صحيحه، كتاب السلام باب الطاعون والطيبة والكهانة ونحوها، ج4، ص1737، رقم (2218).

وعن عبد الله بن عباس: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرع 186 لقيه أمراء الأجناد أبو عبيدة بن الجراح، وأصحابه، فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام. قال ابن عباس: فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين، فدعاهم فاستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام، فاختلّفوا فقال بعضهم: قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء، فقال ارتفعوا عني، ثم قال: ادع لي الأنصار، فدعوتهم فاستشارهم، فسلكوا سبيل المهاجرين، واختلّفوا كاختلافهم، فقال ارتفعوا عني، ثم قال ادع لي من كان ها هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فدعوتهم، فلم يختلف منهم عليه رجلان، فقالوا نرى أن ترجع بالناس، ولا تقدمهم على هذا الوباء، فنادى عمر في الناس إني مصبح على ظهر، فأصبحوا عليه. قال أبو عبيدة بن الجراح: أفرار من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؟ نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أريت لو كان لك إبل هبطت واديا له عدوتان، إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ قال فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيباً في بعض حاجته، فقال إن عندي في هذا علما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «إذا سمعت به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه». قال: فحمد الله عمر ثم انصرف 187.

هذان الحديثان قصة عمر بن الخطاب رضي الله عنهم عندما ذهب إلى الشام للانضمام مع جيوش المسلمين مع قائدهم أبي عبيدة بن الجراح، وذلك لحرب الروم، فلما بلغه الخبر - هو وأصحابه وصلوا إلى محل يقال له السرع - أن الطاعون وقع بأرض الشام توقفوا واستشار أصحابه في ذلك هل يرجع بسبب هذا الوباء أو لا يرجع، وبعد أن استشار وسمع حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رجع عمر ابن الخطاب وأصحابه.

قال الإمام النووي: "وفي هذه الأحاديث منع القُدوم على بلد الطاعون ومنع الخروج منه فرارا من ذلك أما الخروج لعراض فلا بأس به وهذا الذي ذكرناه هو مذهبنا ومذهب الجمهور قال القاضي هو قول الأكثرين قال حتى قالت عائشة: الفرار منه كالفرار من الزحف" 188.

والإعجاز النبوي يتجلى في هذه الأحاديث في منع الشخص المقيم في أرض الوباء أن يخرج منها حتى وإن كان غير مصاب، فإن منع الناس من الدخول إلى أرض الوباء قد يكون أمراً واضحاً ومفهوماً، ولكن منع من كان في البلدة المصابة بالوباء من الخروج منها، حتى وإن كان صحيحاً معافى، أمر غير واضح العلة، فقد أثبت الطب الحديث أن الشخص السليم في منطقة الوباء قد يكون حاملاً للميكروب، وكثير من الأوبئة تصيب العديد من الناس، ولكن ليس كل من دخل جسمه الميكروب يصبح مريضاً، بل ويبدو وافر الصحة، ومع ذلك فهو ينقل المرض إلى غيره من الأصحاء 189 فالطب الحديث يثبت أن الشخص بالجسم السليم في منطقة الوباء قد يكون حاملاً للميكروب، ومع ذلك لم يصبه المرض ولم تظهر عليه أعراض المرض.

وأوضحت المنظمة الصحية العالمية بالنسبة لفيروس كورونا المستجد: أن الأعراض الأكثر شيوعاً لمرض كوفيد-19 تتمثل في الحمى والإرهاق والسعال الجاف. وعادة ما تكون هذه الأعراض خفيفة وتبدأ بشكل تدريجي. ويصاب بعض الناس بالعُدوى دون أن يشعروا إلا بأعراض خفيفة جداً. ويتعافى معظم الناس نحو تسعين في المائة من المرض دون الحاجة إلى علاج خاص. ولكن الأعراض تشد لدى شخص واحد تقريباً من بين كل خمسة أشخاص مصابين بمرض كوفيد-19 فيعاني من صعوبة في التنفس. وتزداد مخاطر الإصابة بمضاعفات وخيمة بين المسنين والأشخاص المصابين بمشاكل صحية أخرى مثل ارتفاع ضغط الدم أو أمراض القلب والرئة أو السكري أو السرطان 190.

ولذلك أن الشخص قد يحمل فيروس كورونا المستجد ومع ذلك ما ظهر أعراض المرض عليه أو تكون أعراضه خفيفة، ثم ينقل الفيروس كروونا المستجد لأشخاص آخرين دون أن يعرف إذا خرج من منطقة انتشار فيروس كورونا.

الثاني: التباعد الاجتماعي

التباعد الاجتماعي هو الحفاظ على مسافة أو مساحة بين الأشخاص للمساعدة على منع انتشار فيروس كورونا أو تقليل خطر الإصابة به.

وقد تم تطبيق التباعد الاجتماعي في عصر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وذلك عندما ضرب طاعون عمواس بلاد الشام عام ثمانية عشر هجرية. واستمر الطاعون وتسبب في وفاة كثير من أهل الشام ومنهم أبو عبيدة بن الجراح الذي كان قائداً لجيش المسلمين في بلاد الشام، ومعاد بن جبل الذي استخلفه بعد موته، وغيرهما من كبار الصحابة. ولم ينته الطاعون إلا بعد أن نفذ المسلمون مبدأ التباعد الاجتماعي حيث أمر عمرو بن العاص - الذي استخلف معاد بن جبل قائداً في الشام - المسلمين بالذهاب إلى الجبال والتباعد فيه. فقام خطيباً وقال: «أيها الناس إن هذا الوباء إذا وقع فإنما يشتعل

186 قرية في طريق الشام مما يلي الحجاز.

187 أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ج5، ص2165، برقم (5397، 6572). ومسلم في صحيحه، كتاب السلام باب الطاعون والطيبة والكهانة ونحوها، ج4، ص1740، رقم (2219).

188 النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، ج14، ص205.

189 يوسف الحاج أحمد، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة، ص608.

190 [https://www.who.int/ar/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-](https://www.who.int/ar/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses)

[coronaviruses](https://www.who.int/ar/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses)

اشتعال النار فتجبلوا منه في الجبال»191. فتجنب المسلمون الاختلاط وتباعدا اجتماعيا لعدم نشر الطاعون، فكان من أهم وأقدم وسيلة فعالة لمقاومة الفيروس.

الثالث: عدم المصافحة

المصافحة باليد شريعة من شعائر الإسلام التي حثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمرنا بها ووعنا بالثواب العظيم والمعفرة. قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «مَا مِنْ مُسْلِمَيْنِ يَلْتَقِيَانِ فَيَتَصَافَحَانِ إِلَّا غُفِرَ لَهُمَا قَبْلَ أَنْ يَفْتَرِقَا»192. هذا الحديث دليل وتأكيد لأمر المصافحة، والحث عليها لوعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الله - تعالى - يغفر للمتصافحين في مقامهما.

وهذا الأمر بالمصافحة لا يطبق في حال انتشار الوباء؛ وذلك لأن درء الخطر ودفع الضرر عن الأنفس واجب، عملا بقول الله - تعالى - : «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» [سورة البقرة: الآية 195]. فكل ما كان وسيلة إلى دفع الضرر واجب. ومن ذلك عدم المصافحة باليد عند اللقاء وبعد التسليم من الصلوات الخمس كما يفعله كثير من المصلين. فقد تكون اليد ملوثة فينقل الفيروس بين المتصافحين ثم ينتشر الوباء بسرعة بواسطتها.

وقد تم تطبيق هذا المبدأ من عدم المصافحة للدفع عن الضرر في عصر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عندما جاءه المجذوم أي مصاب بمرض الجذام وهو مرض معد؛ لبيايحه على الإسلام والجهاد، كما روي عن عمرو بن الشريد، عن أبيه، قال: كَانَ فِي وَفْدِ ثَقِيفٍ رَجُلٌ مَجْذُومٌ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «إِنَّا قَدْ بَاتِعْنَاكَ فَارْجِعْ»193. الرابع: المحافظة على النظافة.

المحافظة على النظافة وسيلة من وسائل وقاية من العدوي، وقد أشار رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى أهميته وأمر بها. ومن هذه الأحاديث ما روي عن أبي مالك الأشعري قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ»194

وما روي عن سلمان قال قَرَأْتُ فِي التَّوْرَةِ أَنَّ بَرَكََةَ الطَّعَامِ الْوُضُوءُ قَبْلَهُ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ « بَرَكََةُ الطَّعَامِ الْوُضُوءُ قَبْلَهُ وَالْوُضُوءُ بَعْدَهُ»195.

عن أبي هريرة : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «إذا توضأ أحدكم فليجعل في أنفه ثم لينثر ومن استجمر فليوتر وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده»196.

يتبين من هنا أن الإسلام دين اهتم بالنظافة والطهارة وجعلها فريضة شرعية وشدد على أنها جزء لا يتجزأ من حياة المؤمن وجعلها سبيلا للوقاية من الأوبئة والأمراض.

الخامس: الدعاء

وقد أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكثرة الدعاء. منها: عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- كَانَ يَقُولُ «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبَرَصِ وَالْجُذَامِ وَمِنَ السَّيِّئِ الْأَسْقَامِ»197.

وعَنْ جَعْفَرِ بْنِ مَيْمُونٍ قَالَ حَثَّنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّهُ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي أَسْأَلُكَ تَدْعُو كُلَّ غَدَاةِ اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي بَدَنِي اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي سَمْعِي اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي بَصَرِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ تُعِيدُهُمَا ثَلَاثًا جِئْتُ تُصْبِحُ وَثَلَاثًا جِئْتُ تُمَسِي. فَقَالَ إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَدْعُو بِهَذَا أَجِبْ أَنْ أَسْتَنْتَ بِسُنَّتِهِ»198.

وعن خولة بنت حكيم السلمية أنها سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول « إذا نزل أحدكم منزلا فليقل أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق. فإنه لا يضره شيء حتى يرتحل منه»199.

وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: «قُولِي اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنَ الْخَيْرِ كُلِّهِ عَاجِلِهِ وَآجِلِهِ، مَا عَلِمْتُ مِنْهُ وَمَا لَمْ أَعْلَمْ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّرِّ كُلِّهِ عَاجِلِهِ وَآجِلِهِ مَا عَلِمْتُ مِنْهُ وَمَا لَمْ أَعْلَمْ، وَأَسْأَلُكَ الْجَنَّةَ وَمَا قَرَّبَ إِلَيْهَا مِنْ قَوْلٍ أَوْ عَمَلٍ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ النَّارِ وَمَا قَرَّبَ إِلَيْهَا مِنْ قَوْلٍ أَوْ عَمَلٍ، وَأَسْأَلُكَ خَيْرَ مَا سَأَلْتُكَ بِهِ عَبْدُكَ وَرَسُولُكَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا اسْتَعَاذَكَ مِنْهُ عَبْدُكَ وَرَسُولُكَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَسْأَلُكَ مَا قَضَيْتَ لِي مِنْ أَمْرِ أَنْ تَجْعَلَ عَاقِبَتَهُ رَشَدًا»200

191 أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، باب حديث أبي عبيدة بن الجراح، ج3، ص226، رقم(1697).

عائشة رضي الله عنها. رقم: 26255. شعيب الأرنؤوط (محقق). د.ط. القاهرة: مؤسسة قرطبة. ج. 6، ص255.

192 أخرجه أبو داود في سننه، باب في المصافحة، ج4، ص521، برقم (5214)

193 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب اجتناب المجذوم ونحوه، ج4، ص1752، رقم (2231).

194 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، ج1، ص203، رقم (223).

195 أخرجه أبو داود في سننه، باب في غسل اليد قبل الطعام، ج3، ص405، رقم (3763)، وقال أبو داود: وهو ضعيف. والترمذي

في سننه، باب الوضوء قبل الطعام وبعده، ج4، ص281، رقم(1846)، قال أبو عيسى: لا تعرف هذا الحديث إلا من حديث قيس بن الربيع وقيس بن الربيع يضعف في الحديث.

196 أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وترا ج1، ص72، برقم(60). ومسلم في صحيحه، كتاب

الطهارة باب كراهة غمس المتوضيء وغيره بده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها، ج1، ص233، رقم (278).

197 أخرجه أبو داود في سننه، باب في الاستعاذة، ج1، ص569، برقم (1556)، وأحمد في مسنده، ج20، ص309، برقم(13004).

198 أخرجه أبو داود في سننه، باب ما يقول إذا أصبح، ج1، ص569، برقم (5092)، وأحمد في مسنده، ج34، ص75، برقم(20430).

199 أخرجه مسلم في صحيحه، باب في التعوذ من سوء القضاء ودرك الشقاء وغيره، ج81، ص76، برقم (7054).

200 أخرجه أحمد في مسنده، ج41، ص474، برقم(25019)، وابن ماجه في سننه، ج2، ص1264، برقم(3846).

ومن الدعاء المشتهرة في دفع البلاء: "تحصنا بذِي العزة والجبروت، واعتصنا برب الملكوت، وتوكلنا على الحي الذي لا يموت، اللهم اصرف عنا هذا الوباء وقنا شر الداء ونجنا من الطعن والطاعون والبلاء بلطفك يا لطيف إنك على كل شيء قدير 201.

النتائج

ومن أهم النتائج

1. أن الطاعون مرض مخصوص، فليس كل وباء يعد طاعونا. وفيروس كورونا المستجد وباء وليس طاعونا، لأن المدينة لا يدخلها الطاعون، إلا أن نقول أن فيروس كورونا طاعون بطريق المجاز وليس حقيقة لاشتراكهما في عموم المرض به، أو كثرة الموت وسريعه.
2. المصادر الإسلامية تذكر كثيرا من الكوارث المتتالية من الأمراض والأوبئة التي ضربت البشرية مثل الطاعون، والوباء، والمجاعات، والفيضانات، والزلازل، والجفاف الطويل، وغيرها في تاريخ الحضارة الإنسانية.
3. ومن تعاليم الإسلام في مقاومة فيروس كورونا الحجر الصحي، والتباعد الاجتماعي، عدم المصافحة، والمحافظة على النظافة، والدعاء، وغير ذلك.

المصادر والمراجع

- أحمد بن غانم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد، النفراوي، (دار الفكر، دط، 1415هـ - 1995م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح. (بيروت، دار ابن كثير، ط: 3، 1407 - 1987)
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. (بيروت: دار المعرفة، دط، 1379هـ)
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، بذل الماعون في فضل الطاعون، تحقيق: أحمد عصام عبد القادر، (الرياض: دار العاصمة، دط، دت).
- أبو الحسين، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، (بيروت: دار الجيل، دط، دت).
- أبو داود، سنن أبي داود، (بيروت: دار الكتاب العربي، دط، دت).
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في أي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (موسسة الرسالة، ط1، 2000م).
- أبو عبدالله الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، دط، دت).
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. زاد المعاد في هدي خير العباد. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط75، 1415هـ/1995م.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، دط، دت)
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. (بيروت: دار صادر، ط4، 2005م).
- النووي، يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ).
- يوسف الحاج أحمد، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة، (مكتبة ابن حجر، ط2، 2003م).

201 هذا ليس حديثا ومع ذلك يحسن استعماله دعاء لرفع البلاء، وفي الفواكه الدواني: (تحصنت بذِي العزة والجبروت، واعتصمت برب الملكوت، وتوكلت على الحي الذي لا يموت، اصرف عنا الأذى إنك على كل شيء قدير). ينظر: أحمد بن غانم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد، النفراوي، (دار الفكر، دط، 1415هـ - 1995م)، ج1، ص282.

Culture of Student Daily Infaq on Education Quality Development at MDTA (Study at MDTA Al-Khairiyah Bujang Gadung Cilegon)

Sayuti¹, Wasehudin², Yuttana Kuakul³

¹UIN SMH Banten, Indonesia

²Prince of Songkla University, Thailand

²wasehudin@uinbanten.ac.id, ²yuttana.k@psu.ac.th

ABSTRACT

Madrasah Diniyah Takmiliah Awwaliyah (MDTA) is one of the non-formal educational institutions under the auspices of the Ministry of Religion. The lack of attention from the government makes the condition of madrasahs even more alarming. Weak resources and management, as well as the unavailability of a budget in the world of education which is something that is inseparable makes this institution worse off. This study uses a qualitative descriptive methodology with an interview, observation and documentation approach. The results show that due to lack of attention from the government, institutional life has been fully funded by contributions or infaq from the local community. So with the daily infaq culture, students contribute significantly in helping the development of the quality of education at Madrasah Dinyah Takmiliah Awwaliyah Al-Khairiyah Bujang Gadung, Cilegon Banten.

Keywords : *infaq culture; MDTA; quality of education*

ABSTRAK

Madrasah Diniyah Takmiliah Awwaliyah (MDTA) adalah salah satu lembaga pendidikan non formal dibawah naungan Kementerian Agama. Kurangnya perhatian dari pemerintah menjadikan kondisi madrasah semakin memprihatinkan. Lemahnya sumber daya, dan manajemen pengelolaan, serta tidak tersedianya anggaran dalam dunia pendidikan yang merupakan sesuatu yang tak terpisahkan menjadikan lembaga ini semakin terpuruk. Penelitian ini menggunakan metodologi deskriptif kualitatif dengan pendekatan wawancara, observasi dan dokumentasi.. Hasil penelitian menunjukkan akibat kurang perhatian dari pemerintah, maka kehidupan kelembagaan selama ini dibiayai sepenuhnya atas iuran atau infaq dari masyarakat setempat. Maka dengan adanya budaya infaq harian siswa memberikan andil yang cukup signifikan dalam membantu pengembangan kualitas pendidikan di Madrasah Dinyah Takmiliah Awwaliyah Al-Khairiyah Bujang gadung Cilegon Banten.

Kata kunci: budaya infaq; mdt; kualitas pendidikan.

PENDAHULUAN

Di tengah maraknya percepatan pembangunan infrastruktur nasional yang digagas oleh Pemerintah Republik Indonesia, terlihat jelas masih banyak kesenjangan pembangunan. Sebut saja semacam layanan publik yang tidak memadai, pembelajaran yang buruk, standar hidup yang rendah, dll seperti halnya juga yang terjadi pada Madrasah Diniyah Takmiliah Awwaliyah (MDTA).

Dalam pedoman penyelenggaraan madrasah diniyah takmiliah disebutkan bahwa madrasah sebagai bagian dari sistem pendidikan agama dan nasional, MDTA didedikasikan untuk generasi penerus yang diberkahi dengan pengetahuan dan wawasan agama, kecakapan hidup yang sesuai, serta pengetahuan yang mendalam tentang akhlak yang mulia. Madrasah merupakan lembaga pendidikan Islam yang telah muncul di Nusantara sejak permulaan kemerdekaan. Pendidikan Islam pada saat itu

tumbuh secara alami melalui proses akulturasi yang pelan dan damai menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan umat Islam Indonesia..

MDTA merupakan salah satu lembaga pendidikan agama Islam non formal sebagai pelengkap SD/MI/ sederajat yang pelaksanaannya dilakukan setelah dzuhur atau sore hari sehingga pada umumnya masyarakat menyebutnya dengan istilah sekolah sore. Madrasah adalah Salah satu lembaga pendidikan Islam yang penting dalam menanamkan pondasi ajaran aqidah Islam, Akhlak, dan mengenal cara-cara ibadah serta pengetahuan dasar membaca Al-Qur'an.

Pengelolaan Madrasah Diniyah Takmiliyyah Awwaliyah yang penulis amati pengelolaannya terbagi menjadi dua. Pertama, dalam satu yayasan pengelolaan MDTA bersamaan dengan lembaga formal lainnya seperti MTs, MA, SMA. MDTA dengan pengelolaan bersama lembaga pendidikan formal biasanya untuk yang model ini sarana-prasarana cukup terbantu karena dibantu oleh pendidikan formal dalam satu naungan yayasan yang sama yang memiliki sumber yang jelas seperti adanya bantuan operasional sekolah (BOS) yang bisa digunakan sebagai pengembangan sarana prasarana yang ada yang notebene secara fasilitas gedung dan lain-lain biasanya digunakan secara bersamaan antara pendidikan formal dan MDTA, paginya digunakan untuk pendidikan formar dan sorenya digunakan untuk pendidikan MDTA. Kedua, MDTA yang berdiri sendiri yang pengelolannya tidak digabungkan dengan lembaga pendidikan formal lainnya. MDTA yang model inilah yang memerlukan perhatian khusus dari pemerintah. Biasanya MDTA model ini pemasukan hanya mengandalkan iuran swadaya masyarakat yang jumlahnya tak seberapa jika di kota Cilegon biasanya kisaran 15-50 ribu per bulan. Itupun kadang masih ada siswa yang bayar tidak tepat waktu. Sehingga dengan pendapatan yang seperti itu tidak akan mungkin untuk mencukupi kebutuhan pengembangan sarana-prasarana madrasah khususnya peningkatan kualitas gedung dan ruang kelas yang layak untuk kegiatan pembelajaran. Jangankan untuk membangun gedung membayar honor tenaga pengajar saja mereka terseyok-seyok. Sehingga tidak jarang kita temukan madrasah model ini gedungnya hancur, roboh, yang pada akhirnya tutup dan gukung tikar.

Salah satu yang menjadi kendala Madrasah Diniyah Takmiliyah Awwaliyah (MDTA) sebagai lembaga non formal adalah karena tidak adanya anggaran yang disiapkan oleh pemerintah secara berkelanjutan untuk menunjang oprasionalisasi pendidikan maupun pengembangan sarana-prasarana, hanya mengandalkan iuran swadaya dari masyarakat setempat yang jumlahnya tak seberapa hal ini menuntut Madrasah Diniyah Takmiliyah Awwaliyah harus dapat membuat terobosan baru dalam bentuk program yang dapat membantu pengembangan madrasah dalam memenuhi kebutuhan sarana prasarana untuk meningkatkan kualitas pendidikan yang layak di madrasah masing-masing.

Ini juga yang terjadi di beberapa Madrasah Diniyah Takmiliyah Awwaliyah di kota Cilegon provinsi Banten beberapa kali ditemukan bangunan madrasah yang tak terawat kemudian berakhir roboh karena kondisi usia yang cukup tua, tidak adanya kemampuan pengelola untuk melakukan kegiatan untuk perawatan dan rehab pembangunan gedung belum lagi lemahnya inovasi pelaksanaan program madrasah menambah lemahnya keinginan dan minat umat Islam untuk menyekolahkan anak-anak mereka ke Madrasah Diniyah Takmiliyah Awwaliyah.

Untuk itu perlu adanya inovasi program yang dilakukan pengelola madrasah diniyah takmiliyah awwaliyah untuk peningkatan kualitas pendidikan yang layak agar dapat memberikan support yang baik bagi keberlangsungan proses kegiatan pembelajaran dan pengembangan sarana prasarana bagi madrasah yang dikelola secara mandiri dan hal ini dilakukan oleh salah satu madrasah diniyah takmiliyah awwaliyah Al-Khairiyah Bujang Gadung kota Cilegon Provinsi Banten melalui program infaq harian siswa.

LANDASAN TEORI

Infraq dalam Islam dan Undang-Undang.

Mardani (2012) menjelaskan kata infaq secara bahasa berasal dari kata anfaqa yang memiliki

arti membelanjakan, menafkahkan, memberikan, atau mengeluarkan harta. Sedangkan secara istilah fiqh kata infaq mempunyai makna Memberikan sebagian harta kepada orang yang diperintahkan oleh agama seperti orang-orang faqir dan miskin, anak-anak yatim, kerabat dekat dan lain-lain.

Di sisi lain, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Penyelenggaraan Zakat, infaq dinyatakan sebagai harta yang dikeluarkan oleh orang atau badan di luar zakat untuk kepentingan umum. Jika kita mengacu pada Undang-undang di atas penggunaan infaq dibolehkan digunakan untuk kemaslahatan umum.

Sedangkan perintah untuk berinfaq sendiri disebutkan oleh Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Baqarah : 195

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Artinya : *Berinfaklah di jalan Allah, janganlah jerumuskan dirimu ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik. (QS. Al-Baqarah (2):195*

Dari uraian tentang infaq di atas apabila menginfakkan harta secara baik dan benar tercantum didalamnya salah satu dimensi serta gejala ketaqwaan seseorang kepada Allah SWT. Infaq yang diberikan merupakan salah satu sumber pendapatan dana sosial dan tidak terikat jumlah atau waktu. Infaq tidak memahami nishab seperti zakat, tetapi infaq dikeluarkan oleh semua orang beriman, baik berpenghasilan tinggi maupun rendah.

Islam sebagai agama Ramatan Lil Alamin, menyebarkan tuntunan dan gagasan tentang kehidupan kepada manusia. Ajaran Islam berfungsi sebagai pedoman bagi manusia untuk mengindahkan dan mengikuti petunjuk Sang Pencipta manusia dan alam semesta. Oleh karena itu, orang dapat mengintegrasikan perkara duniawi dan ukhrowi tanpa membanding-badningkan satu sama lain.

Jika ditarik korelasi antara QS. Al-Baqarah (2):195 dengan Undang-undang No.23 Tahun 2011 tentang pengelolaan zakat ini menjadi salah satu dasar kegiatan program budaya infaq harian siswa di MDTA Al-Khairiyah Bujang Gadung Cilegon Provinsi Banten.

Pengembangan Kualitas Pendidikan

Menurut (Susanti, 2014) Upaya meningkatkan efektivitas pendidikan non formal bukanlah tugas yang mudah. Seperti halnya membalikan dua telapak tangan, meskipun secara historis pendidikan non formal sebenarnya mendahului pendidikan formal. Akan tetapi saat ini dapat dilihat bagaimana kiprah MDTA sebagai pendidikan non formal yang justru kurang mendapatkan perhatian dari pemerintah yang mengakibatkan MDTA tak berdaya, lemah dan pada akhirnya akan tutup dengan sendirinya.

Adapun Cara meningkatkan efektivitas pendidikan nonformal dalam mengembangkan kualitas sumber daya manusia dapat dilakukan oleh penyelenggara pendidikan non formal dan masyarakat pendidikan non formal yaitu:

Pertama, perlunya mengatur pendekatan yang tepat untuk program pendidikan non-formal; kedua, Perlu adanya perencanaan program pendidikan nonformal berdasarkan kebutuhan riil warga belajar; ketiga, Penyelenggaraan dan pengelolaan pendidikan nonformal yang cermat dan berkesinambungan dengan prinsip-prinsip tata kelola yang lebih jelas

Dari pendapat di atas perlu adanya perencanaan konsep program madrasah yang nyata serta manajemen pengelolaan yang lebih jelas dan transparan untuk dapat menunjang keberlangsungan kegiatan di pendidikan non formal khususnya dalam hal ini termasuk Madrasah diniyah takmiliah awwaliyah (MDTA).

Sehingga perlunya pengelola pendidikan madrasah diniyah takmiliah untuk membuat program yang dapat menunjang kelengkapan sarana dan prasarana pembelajaran harus memiliki kelayakan yang dapat digunakan untuk tempat belajar siswa. (Khikmah, 2020) menjelaskan bahwa proses pembelajaran harus didukung dengan adanya fasilitas pendidikan yang lengkap dan unggul di sekolah. Hal ini untuk mendukung keberhasilan program kerja sekolah atau madrasah dalam mewujudkan tujuan pendidikan.

Dalam hal di atas (Imron Arifin, 2008) menguatkan bahwa salah satu yang menjadi Unsur penunjang madrasah dengan kinerja yang baik meliputi unsur sarana dan prasarana. Meliputi (a) Fasilitas sekolah yang memadai, (b) sumber belajar yang memadai, serta (c) sarana penunjang belajar yang memadai.

Sedangkan menurut (Amirudin, 2019) Pengelolaan sarana dan prasarana dinilai penting. Apabila ada sarana dan prasarana yang memadai, dapat dimanfaatkan dengan baik, mendukung kelancaran proses belajar-mengajar, dan digunakan untuk memelihara ketahanan sarana dan prasarana pendidikan. Akan digunakan dalam jangka waktu yang tidak pendek sehingga harus dikelola dengan baik.

Pentingnya pengembangan sarana-prasarana untuk menunjang kegiatan pembelajaran di madrasah menjadi sesuatu yang sangat penting agar kegiatan pembelajaran berjalan dengan baik sehingga tujuan pendidikan dapat tercapai dan memiliki kualitas pendidikan yang baik. Untuk menunjang hal tersebut MDTA dituntut untuk melakukan aktifitas yang dapat menunjang dan menyelamatkan keberlangsungan MDTA dimasa yang akan datang. Dengan inovasi program yang dikelola secara baik serta membangun komunikasi dengan masyarakat setempat barulah MDTA dapat hidup serta bersaing dengan lembaga pendidikan yang lainnya.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif, yaitu penelitian yang menghasilkan data deskriptif dalam bentuk tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati. (Arikuto, 2006).

Data yang diperoleh peneliti dalam penelitian ini diperoleh dengan menggunakan teknik observasi, wawancara, dokumentasi, dan triangulasi data. Pengecekan keabsahan data yang digunakan merupakan alat evaluasi dasar untuk pengecekan data kualitatif (Moleong, 1993). Ukuran tersebut adalah: derajat kepercayaan (credibility), keteralihan (transferbility), kebergantungan (dependability) dan kepastian (confirmability).

Proses penyelidikan terhadap suatu peristiwa untuk mengetahui keadaan sebenarnya dalam data Proses pemeriksaan peristiwa untuk menentukan keadaan sebenarnya dari data kualitatif dilakukan selama pengumpulan data dan setelah pengumpulan data untuk jangka waktu tertentu. Analisis data yang digunakan adalah metode analisis data Miles dan Huberman. (dalam Sugiyono, 2012), yang terdiri dari reduksi data, penyajian data, dan kesimpulan/pemeriksaan tentang kebenaran laporan.

Penelitian ini dilakukan dalam rangka untuk mengetahui pengelolaan budaya infaq harian siswa di MDTA Al-Khairiyah Bujang Gadung Kota Cilegon Provinsi Banten, serta pemanfaatnya untuk menunjang pengembangan kualitas pendidikan di madrasah tersebut.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pembiasaan berinfaq

Budaya infaq harian siswa di MDTA Al-Khairiyah Bujang Gadung Cilegon Provinsi Banten adalah salah satu budaya yang menjadi salah satu program yang sudah dilaksanakan sejak tahun 1993 yang tujuan awal dari program ini adalah untuk pengembangan kualitas pendidikan melalui pengembangan sarana prasarana. Infaq harian siswa dilakukan setiap hari melalui kenclengan yang disiapkan oleh pihak madrasah.

Sebelum Madrasah melaksanakan program infak harian kepala sekolah dan dewan guru melakukan sosialisasi kepada orang tua siswa tentang program infaq harian yang dilakukan setiap hari dengan cara siswa dibariskan ketika masuk kelas kemudian sebelum duduk mereka dipersilahkan untuk mengisi kenclengan yang sudah disiapkan sesuai kemampuan mereka tanpa ada paksaan dan penentuan jumlah infaq yang harus diberikan.

Program ini dilakukan untuk mengajarkan kepada peserta didik untuk gemar berinfaq serta membangun pembiasaan untuk mereka sebagai bentuk penanaman nilai-nilai karakter kepedulian sosial bagi peserta didik. Wahyudi Siswanto (2010) menjelaskan bahwa proses penanaman kepribadian peduli sosial dimulai sedini mungkin dengan berbagai cara, antara lain keteladanan, tindakan, nasehat, permainan, cerita, pembiasaan tindakan, pembiasaan perkataan, perhatian, dan pemantauan.

Ternyata pelaksanaan program budaya infaq harian siswa yang kelihatan sepele berdampak besar terhadap kelangsungan madrasah tersebut sampai saat ini bahkan tidak hanya berdampak pada pembiasaan peserta didik akan tetapi juga berdampak pada kesadaran orang tua wali untuk ikut serta dalam program ini. Hal ini ditunjukkan adanya partisipasi orang tua wali dalam kegiatan budaya infaq harian siswa dengan cara menitipkan infaq kepada anak-anak mereka diluar dari infaq anaknya untuk dimasukan kedalam kenclengan infaq sebagai tabungan amal jariyah bagi mereka untuk ikut andil dalam pembangunan pengembangan madrasah tersebut.

Pengelolaan dan Pemanfaat dana Infaq

Program infaq harian dilaksanakan sebagai salah satu program yang diprioritaskan menjadi jariyah bagi siswa-siswi madrasah dan orang tua mereka yang peruntukannya sudah disepakati oleh pengelola, dewan guru, dan orang tua hanya untuk peningkatan sarana-prasarana belajar diantaranya rehab, dan perawatan gedung serta peningkatan sarana dan prasarana lain yang bentuknya adalah bangunan fisik hal ini agar menjadi jariyah si pemberi infaq.

Hasil infaq harian siswa akan dibuka persemester atau per enam bulan sekali dari jumlah 324 siswa dan rata-rata mendapatkan hasil yang dikumpulkan kisaran 8-13 Juta per/semester dan biasanya diakumulasi per tahun dan mendapatkan rata-rata 17-18 Juta per tahun. Sebelum pembagian raport akhir tahun biasanya pihak sekolah menyampaikan laporan hasil pengumpulan infaq kepada wali murid sambil bermusyawarah untuk penggunaan dana hasil infaq yang diperoleh sesuai dengan program peningkatan sarana prasarana madrasah tiap tahunnya.

Dengan adanya transparansi yang dilakukan madrasah menambah kepercayaan pihak wali murid untuk ikut serta berpartisipasi dalam program infaq harian siswa untuk pengembangan kualitas pendidikan di madrasah diniyah takmiliyah awwaliyah (MDTA) Al-Khairiyah Bujung Gadung Kota Cilegon Provinsi Banten sehingga tiap tahun terus mengalami peningkatan.

Budaya infaq harian siswa terbukti telah berhasil menjadi program yang dapat membantu madrasah dalam pengembangan kualitas pendidikan di MDTA Al-Khairiyah Bujung gadung kota Cilegon Provinsi Banten. Karena kebermanfaatn program yang dapat menyelamatkan keberlangsungan madrasah saat ini program tersebut sudah mulai ditiru oleh beberapa cabang Al-Khairiyah yang lain diantaranya MDTA Al-Khairiyah Sekong Merak, dan MDTA Al-Khairiyah Taman sari.

KESIMPULAN

Budaya infaq harian siswa memberikan andil yang cukup signifikan dalam membantu pengembangan kualitas pendidikan di Madrasah Dinyah Takmiliyah Awwaliyah Al-Khairiyah Bujung gadung Cilegon Provinsi Banten.

Dengan adanya program ini madrasah tidak hanya menanamkan nilai-nilai luhur ajaran agama kepada peserta didik melalui budaya infaq akan tetapi menjadi salah program yang dapat menopang peningkatan sarana dan prasarana di madrasah Al-Khairiyah Bujung gadung Cilegon.

Kegiatan ini juga tidak hanya berdampak pada peserta didik dan madrasah tapi juga berdampak pada kesadaran orang tua wali yang kemudian ikut juga andil menitipkan infaq kepada anak-anak mereka yang sekolah di madrasah tersebut sebagai amal jariyah bagi mereka yang memang secara khusus program ini peruntukannya untuk pengembangan fasilitas gedung agar layak menjadi tempat belajar bagi anak-anak mereka.

DAFTAR PUSTAKA

- Amirudin, A. (2019). Model Manajemen Pondok Pesantren dalam Peningkatan Mutu Santri Bertaraf Internasional: Studi pada Pondok Pesantren Amanatul Ummah Mojokerto Jawa Timur. *Al-Idarah: Jurnal Kependidikan Islam*, 9(2), 222–241. <https://doi.org/10.24042/alidarah.v9i2.5607>
- Arikunto, S. 2006. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: PT Rineka Cipta
- Arifin, Imron, *Kepemimpinan Kepala Sekolah dalam Mengelola Sekolah Berprestasi*, (Yogyakarta: Aditya Media, 2008) Hal. 322-323

Pembelajaran PAI Dalam Jaringan di Masa Pandemi: Penelitian di MTs Tanwiriyyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur Jawa Barat

Dera Nugraha*¹, Tedi Priatna², Asep Nursobah³, Nia Kurniawati⁴
¹²³⁴ UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

*dr.deranugraha@gmail.com

ABSTRAK

Pandemi Covid-19 memaksa lembaga-lembaga pendidikan untuk menyelenggarakan pembelajaran dalam jaringan untuk menekan resiko penyebaran virus. Karena MTs Tanwiriyyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur belum memiliki pengalaman tentang itu, dalam pelaksanaannya pembelajaran dalam jaringan mengalami berbagai kendala, termasuk pada mata pelajaran PAI. Kondisi ini sangat mungkin dialami oleh banyak lembaga Pendidikan lainnya di Indonesia, bahkan banyak negara lainnya. Mekanisme penelitian ini menjadi sangat penting dilakukan, terlebih banyak ahli yang memprediksi tentang kemajuan teknologi pembelajaran yang tidak akan mundur walaupun pandemi telah selesai. Penelitian ini bertujuan menjelaskan bagaimana pelaksanaan pembelajaran PAI dalam jaringan di MTs. Tanwiriyyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur. Mengkaji bagaimana pengalaman peserta didik, guru, dan orangtua terkait hal itu. Menganalisis beberapa faktor pendukung, faktor penghambat, dan upaya sekolah dalam mengelaborasinya menjadi suatu kemajuan. Metode yang digunakan adalah kombinasi (*mixed methode*) dengan wawancara, observasi, studi dokumentasi, dan kuesioner sebagai teknik pengambilan datanya. Hasil penelitian menunjukkan betapa masih banyak hal yang perlu dibenahi, agar pembelajaran PAI dalam jaringan berlangsung efektif. Hal itu dikaji dari sisi pengalaman para guru PAI, peserta didik, orangtua, dan sekolah/madrasah. Peningkatan keterampilan guru PAI, sinergitas orangtua-guru, dan ketersediaan perangkat pendukung menjadi poin-poin strategis untuk ditindaklanjuti.

Kata Kunci: Dalam Jaringan, PAI, Pandemi, Pembelajaran.

PENDAHULUAN

World Health Organization (WHO) menetapkan *Corona Virus Disease 2019* (Covid-19) sebagai pandemi global pada tanggal 11 Maret 2020. Saat itu Covid-19 yang pertama kali ditemukan di Wuhan Cina, telah menyebar di 114 negara dengan jumlah kasus melebihi 118.000, dan 4.291 orang diantaranya meninggal dunia (World Health Organization, 2020). Pandemi tersebut berdampak pada setiap sektor kehidupan, termasuk sektor pendidikan secara radikal (Hanafi dkk., 2021). Berdampak secara langsung pada pendidikan para pelajar di seluruh dunia (Moser dkk., 2021). Pendidikan termasuk sektor yang terkena dampak negatif dari langkah-langkah pencegahan perluasan pandemi Covid-19 (Gandolfi, 2021).

Dampak pandemi Covid-19 terhadap sektor pendidikan di Indonesia diawali dari terkonfirmasi kasus pertama yang positif Covid-19. Kasus tersebut teridentifikasi pada tanggal 2 Maret 2020 (Nuraini, 2020). Karena peningkatan jumlah kasus yang signifikan, maka Presiden Republik Indonesia pada tanggal 13 April 2020 menetapkan Covid-19 sebagai bencana nasional (Wibowo, 2020). Salah satu dampaknya, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia mengeluarkan Surat Edaran nomor 36962/MPK.A/HK/2020 tentang Pembelajaran secara Daring dan Bekerja Dari Rumah dalam Rangka Pencegahan Penyebaran *Corona Virus Disease 2019* (Makarim, 2020). Atas dasar itu sekolah-sekolah di kabupaten Cianjur mulai memberlakukan Pembelajaran Jarak Jauh (PJJ) sejak bulan Maret 2020. Termasuk MTs. Tanwiriyyah dan SMP Islam Cendekia. Pembelajaran Jarak Jauh memiliki dua pendekatan, yaitu Pembelajaran Jarak Jauh dalam jaringan dan Pembelajaran Jarak Jauh luar jaringan (Ainun Na'im, 2020). Sekolah dapat memilih pembelajaran dalam jaringan, luar jaringan atau kombinasi diantara keduanya berdasarkan

ketersediaan dan kesiapan sarana dan prasarana yang dimiliki. Pemberlakuan pembelajaran dalam dan/atau luar jaringan tersebut berlangsung lama seiring dengan pandemi yang terus melanda. Sampai dengan bulan Agustus 2021, sekolah-sekolah di kabupaten Cianjur belum diizinkan untuk memulai kegiatan pembelajaran tatap muka (kim, 2021).

Selama masa Pembelajaran Jarak Jauh tersebut, MTs Tanwiriyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur menyelenggarakan pembelajaran kombinasi antara dalam jaringan dan luar jaringan. Untuk kedalaman hasil penelitian, peneliti memfokuskan kajiannya pada implementasi Pembelajaran Jarak Jauh dalam jaringan (pembelajaran dalam jaringan), khususnya pada mata pelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI).

Pembelajaran dalam jaringan merupakan sebuah pembelajaran yang dilakukan dalam jarak jauh melalui media berupa internet dan alat penunjang lainnya seperti telepon seluler dan komputer (Mirzon Daheri, Juliana, Deriwanto, 2020). Pemanfaatan jaringan internet menjadi keharusan pada pembelajaran dalam jaringan (Mustofa dkk., 2019). Beberapa istilah yang berbeda digunakan untuk mewakili makna pembelajaran dalam jaringan pada masa pandemi Covid-19. *E-learning* (Mirzon Daheri, Juliana, Deriwanto, 2020), *online-based learning* (Purnama dkk., 2021), *remote teaching* (Moser dkk., 2021) (Alqurshi, 2020) (Jan, 2020), *emergency online teaching* (Lorenza & Carter, 2021), *emergency remote teaching* (Shim & Lee, 2020) (Iglesias-Pradas dkk., 2021). Beberapa ahli tersebut membedakan antara pembelajaran dalam jaringan yang terencana, dengan pembelajaran dalam jaringan yang terjadi secara terpaksa dan tiba-tiba karena kejadian luar biasa tertentu, dalam hal ini karena pandemi Covid-19. Oleh sebab itu mereka menggunakan beberapa istilah dengan mencantumkan kata *emergency* di dalamnya.

Sebagai lembaga pendidikan Islam, MTs. Tanwiriyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur memiliki konsentrasi khusus dalam penyelenggaraan pembelajaran PAI dalam jaringan. Karena pembelajaran PAI tidak hanya bertujuan mentransfer pengetahuan tentang Islam, tapi pembelajaran yang mampu membentuk sikap, kepribadian, dan keterampilan peserta didik dalam mengamalkan nilai-nilainya (Peraturan Pemerintah, 2007). Hal tersebut juga diamanahkan melalui Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama, bahwa belajar dari rumah lebih menekankan pada pengembangan karakter, akhlak mulia, ubudiyah, kemandirian dan kesalehan sosial lainnya (Kamaruddin Amin, 2020). Bagaimana menyelenggarakan pembelajaran PAI dalam jaringan yang efektif, tentu menjadi perhatian serius dan senantiasa diupayakan.

Pada pelaksanaannya, pembelajaran PAI dalam jaringan memunculkan berbagai persoalan yang dihadapi guru, peserta didik dan orangtua di MTs Tanwiriyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur. Kemampuan guru PAI dalam menyelenggarakan pembelajaran dalam jaringan yang efektif, ketersediaan perangkat khusus (laptop, gawai, PC) bagi peserta didik, kesulitan orangtua dalam mengelola waktu dan memahami aplikasi pembelajaran untuk mendampingi anaknya, koneksi internet yang tidak selalu stabil (Jan, 2020). Sebagian besar guru masih merasa pembelajaran langsung secara tatap muka di kelas adalah lebih baik, hanya sebagian kecil dari mereka yang memiliki kesan positif atas pembelajaran dalam jaringan (Truzoli dkk., 2021) (Bawa, 2020). Hal ini mengundang perhatian peneliti untuk melakukan penelitian mengenai hal tersebut.

Telah banyak penelitian yang dilakukan yang berkaitan dengan pembelajaran PAI dan pembelajaran dalam jaringan. Beberapa diantaranya adalah sebagai berikut:

1. Implementasi pembelajaran secara daring pada mata pelajaran Pendidikan Agama Islam tingkat SMP di masa pandemi covid-19 (Susanti, 2020). Peneliti mengungkapkan temuannya bahwa guru PAI menghadapi kendala sejak menyusun perencanaan pembelajaran secara *online*. Hal tersebut karena keberagaman peserta didik dilihat dari kemampuan, kondisi ekonomi keluarga, dan lokasi tempat tinggal mereka. Pelaksanaan pembelajaran dalam jaringan secara dominan memanfaatkan media *WhatsApp group*, itu pun tidak bisa diakses oleh semua peserta didik. Kesulitan bertambah saat mengajarkan materi praktik dan akhlak. Bagi sebagian orangtua penyediaan paket data apalagi gawai bagi putra/putrinya tidaklah mudah.

2. Umi Kulsum (2019). Program Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung. Judul Disertasi: *Manajemen Pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) Dalam Mewujudkan Budaya Religius (Studi di SMAN 1 dan SMKN 1 Kota Metro)*. Penelitian Umi Kulsum fokus pada mewujudkan budaya religius sebagai salah satu luaran dari pembelajaran PAI. Pembelajaran yang direncanakan dengan baik dan seksama berdasarkan desain budaya religius yang diharapkan, akan membantu mewujudkan budaya religius itu sendiri secara lebih efektif.
3. Leni Marlina (2017). Program Pascasarjana UIN Raden Fatah Palembang. Judul Disertasi: *Manajemen Pendidikan Agama Islam (Studi pada SMA Negeri 6 Palembang)*. Penelitian Leni Marlina fokus pada pengelolaan *input*, proses, *output*, dan *outcome* dari pendidikan agama Islam yang terjadi di SMA Negeri 6 Palembang. Studi ini mengkaji bagaimana pengelolaan Pendidikan Agama Islam secara umum, tidak spesifik pada salah satu aspeknya seperti proses pembelajaran atau evaluasinya.
4. *A phenomenological study of synchronous teaching during COVID-19: A case of an international school in Malaysia* (Jan, 2020). Penelitian ini fokus pada fenomena pembelajaran dalam jaringan yang dialami oleh beberapa peserta didik dan orangtua pada dua sekolah dasar internasional di Malaysia. Terdapat beberapa hambatan yang dialami oleh peserta didik dan orangtua dalam mengikuti pembelajaran dalam jaringan ditengah pandemi. Kendala teknis berbagai aplikasi yang perlu dipelajari, kualitas jaringan, hingga pembagian waktu orangtua yang harus mendampingi anaknya mengikuti pembelajaran *online*, disaat yang bersamaan mereka perlu bekerja juga dari rumah. Orangtua juga mempersoalkan kemampuan guru dalam melakukan *emergency remote teaching* yang perlu ditingkatkan.
5. Evaluation online learning of undergraduate students under lockdown amidst COVID-19 Pandemic: The online learning experience and students' satisfaction (Maqableh & Alia, 2021). Penelitian tersebut memotret bagaimana pengalaman dan kepuasan para pelajar tentang pembelajaran dalam jaringan yang diikuti pada masa pembatasan kegiatan untuk menghindari penularan covid-19. Pelajar yang diobservasi adalah 853 mahasiswa sarjana University of Jordan dan Al-Zaytoonah University di United Kingdom of Jordan. Pengambilan data difokuskan pada aspek positif dan negatif yang dirasakan mahasiswa dalam mengikuti pembelajaran dalam jaringan, serta tingkat kepuasan yang mereka rasakan pada periode Oktober 2020 sampai dengan Januari 2021. Hasilnya menunjukkan bahwa perubahan atau pergeseran dari pembelajaran tatap muka pada pembelajaran dalam jaringan selama pandemi menghadirkan beberapa persoalan untuk para mahasiswa. Persoalan tersebut berkaitan dengan teknologi, kesehatan mental, pengelolaan waktu, dan keseimbangan antara aktifitas kehidupan secara umum dan aktifitas pendidikan selama mengikuti pembelajaran dari rumah secara online.

Beberapa variabel dikaji untuk mengukur tingkat kepuasan (*satisfaction*) para pelajar dalam pengalaman mereka mengikuti pembelajaran online tersebut, antara lain: Pengalaman dalam aktivitas dalam jaringan, materi pembelajaran, interaksi dengan para guru, interaksi dengan rekan, ujian dan kuis yang diikuti, serta fitur platform yang digunakan. Berikut tabel prosentase kepuasan para pelajar dalam mengikuti pembelajaran secara *online*. Hasil analisis data dari penelitian tersebut menunjukkan bahwa faktor paling penting yang mengakibatkan ketidakpuasan para pelajar dalam mengikuti pembelajaran *online* adalah minimnya interaksi antara mereka dengan para fasilitator/dosen dan teman-teman mereka sendiri. Diikuti oleh mudah terganggu atau banyak gangguan saat mengikuti pembelajaran dari rumah yang dapat menurunkan focus belajar. Berikutnya perasaan lebih membosankan terus menerus belajar secara *online* dari rumah, minimnya bantuan yang bisa dijangkau dari teman sebaya dan para pengajar, dan beban tugas belajar yang harus dikerjakan di rumah dirasakan lebih berat.

6. Factors related to students' satisfaction with holding e-learning during the Covid-19 pandemic based on the dimensions of e-learning (Yekefallah dkk., 2021) juga menunjukkan ketidakpuasan para pelajar dalam mengikuti e-learning saat pandemi Covid-19. Perlu upaya

untuk memperbaiki kualitas pembelajaran dalam jaringan dan faktor-faktor penunjangnya.

Berdasarkan beberapa penelitian tersebut diatas, belum ada konsentrasi khusus yang mengkaji tentang bagaimana pembelajaran Pendidikan Agama Islam dalam jaringan yang dilakukan di MTs/SMP Swasta, apalagi di sekolah plus pesantren (*boarding school*) seperti MTs Tanwiriyah dan SMP Islam Cendekia kabupaten Cianjur. Untuk mengisi kekosongan itu, peneliti melihat *Pembelajaran PAI Dalam Jaringan dimasa Pandemi (Penelitian di MTs. Tanwiriyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur)* penting untuk dikaji karena beberapa alasan.

Pertama, Pendidikan Agama Islam memiliki peran penting dalam mempersiapkan generasi bangsa. Tujuan pendidikan merupakan sentral pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*) dan aksi kemanusiaan secara global, tapi agenda pendidikan global cenderung hanya membahas sekilas tentang dimensi agama. Padahal lembaga-lembaga keagamaan memainkan peran yang signifikan dalam sistem serta pendekatan pendidikan nasional dan internasional di banyak negara (Marshall, 2018). *Kedua*, pelajaran PAI dalam jaringan adalah babak baru yang harus dihadapi oleh semua lembaga pendidikan Islam, bahkan sangat mungkin tetap berlangsung setelah pandemi Covid-19 berakhir. Perubahan dari pembelajaran konvensional, yaitu tatap muka di kelas harus beralih ke pembelajaran daring yang tidak bisa ditolak karena mengikuti kebijakan *social distancing* yang diwujudkan dalam *work from home* (WFH) dan belajar di rumah (Nursobah dkk., 2020). Karena pandemi ini berlangsung lama, maka pembelajaran berjarak (*distance learning*) sangat mungkin diselenggarakan dalam waktu yang panjang. Kurangnya perhatian atas pembelajaran dalam jaringan dapat menurunkan kualitas pendidikan dan tingkat pengetahuan para pelajar (Yekefallah dkk., 2021). *Ketiga*, pembelajaran PAI dalam jaringan akan berdampak pada atau memicu perubahan lembaga pendidikan yang menyelenggarakannya. Karena hal itu akan sulit terselenggarakan dengan baik tanpa dukungan instansi terkait. Faktor-faktor yang menjadi kunci sukses dalam penyelenggaraan *e-learning* adalah aspek organisasi (budaya dan kebijakan/aturan), aspek teknologi (ketersediaan, kehandalan, aksesibilitas, kegunaan, dan konten), dan kapasitas sumber daya manusia (pengetahuan, keterampilan, dan sikap) (Priatna dkk., 2020). *Keempat*, belum banyak penelitian yang mengkaji tentang bagaimana sekolah plus pesantren (*boarding school*) harus merubah strategi dan metode layanan pembelajarannya yang diakibatkan oleh pandemi. Karya tulis yang bisa peneliti temukan tentang itu berjudul *The new identity of Indonesian Islamic boarding schools in the "new normal": the education leadership response to COVID-19*. Para penelitiannya menekankan betapa pesantren perlu berubah secara signifikan sebagai dampak dari pandemi. Diantara masalah serius yang dihadapi pesantren saat pandemi antara lain minimnya fasilitas internet, metodologi pengajaran yang perlu dirubah, serta keterampilan ICT para guru yang masih rendah (Hanafi dkk., 2021). Penelitian ini berupaya untuk mengisi kekosongan tersebut.

Berdasarkan pemaparan di atas, penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana pelaksanaan pembelajaran PAI dalam jaringan di MTs. Tanwiriyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur. Mengkaji bagaimana pengalaman peserta didik, guru, dan orangtua terkait hal itu. Menganalisis beberapa faktor pendukung, faktor penghambat, dan upaya sekolah dalam mengelaborasinya menjadi suatu kemajuan. Diharapkan hasil penelitian ini dapat membantu banyak pihak, termasuk para pengelola lembaga pendidikan khususnya tingkat MTs/SMP di Indonesia yang menghadapi era pembelajaran dalam jaringan sejak maupun paska pandemi Covid-19.

Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dan kuantitatif (kombinasi). Dalam memandang suatu realitas atau data, kedua pendekatan tersebut bersandar pada landasan filsafat yang berbeda. Filsafat positivisme mendasari pendekatan kuantitatif, dan postpositivisme mendasari pendekatan kualitatif. Dalam kegiatan penelitian, kedua landasan filsafat tersebut bisa dikombinasikan, yang oleh Johnson dan Cristensen (2007) disebut dengan filsafat pragmatik (Sugiyono, 2019). Maka metode yang digunakan adalah metode kombinasi (*mixed method*). Jenis data yang digunakan adalah data kualitatif dan kuantitatif, dengan sumber primer adalah mereka yang terlibat secara langsung dalam pembelajaran PAI dalam jaringan di MTs. Tanwiriyah dan SMP

Islam Cendekia Kabupaten Cianjur. Terdiri dari para peserta didik dan para guru PAI yang terlibat dalam pembelajaran PAI dalam jaringan. Sumber data sekunder didapatkan dari pihak-pihak yang tidak terlibat secara langsung dalam pembelajaran PAI dalam jaringan di kedua satuan pendidikan tersebut, akan tetapi berkaitan. Antara lain kepala sekolah, wakil kepala sekolah bidang kurikulum, wali kelas, orangtua peserta didik, dan pengawas PAI dari Kementerian Agama Kabupaten Cianjur yang bertugas membina madrasah dan sekolah tersebut.

Pengumpulan data dilakukan melalui observasi, wawancara, studi dokumentasi, dan kuesioner. Teknik observasi, wawancara, dan studi dokumentasi dilakukan untuk pengambilan data utama untuk mendeskripsikan dan menganalisis bagaimana implementasi pembelajaran PAI dalam jaringan yang terjadi di MTs. Tanwiriyyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur. Teknik kuesioner dilakukan untuk mengkonfirmasi atau memastikan kebenaran data yang didapat dari observasi, wawancara, dan studi dokumentasi. Observasi yang dilakukan adalah *nonparticipating observation*, peneliti tidak terlibat secara langsung, hanya sebagai pengamat independen (Sugiyono, 2019). Wawancara tidak terstruktur atau terbuka. Pedoman wawancara yang digunakan hanya berupa garis-garis besar permasalahan yang akan ditanyakan (Sugiyono, 2019), dengan beberapa Langkah yang perlu diperhatikan (John W. Creswell, 2012). Studi dokumentasi sebagai kajian peneliti terhadap dokumen-dokumen terkait fokus penelitian. Dokumen dapat berupa koran, catatan pertemuan, surat, jurnal, dan lainnya yang dapat membantu peneliti dalam memahami fenomena yang tengah dikaji (John W. Creswell, 2012). Analisis kualitatif dan kuantitatif dilakukan untuk mengelola data yang telah didapatkan di lapangan.

Penelitian ini dilakukan bulan Juli sampai dengan November 2021 di MTs Tanwiriyyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur. Responden/informan terdiri dari 150 peserta didik, 13 guru PAI dan 6 orang pihak manajemen (2 orang wakil kepala bidang kurikulum, 2 orang kepala sekolah/madrasah, dan 2 orang pengawas sekolah/madrasah).

Diskusi-Hasil

Pelaksanaan pembelajaran PAI dalam jaringan.

Untuk menyelenggarakan pembelajaran PAI dalam jaringan, MTs Tanwiriyyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur menggunakan strategi yang berbeda. Di MTs Tanwiriyyah, setiap bulannya pembelajaran dalam jaringan dijadwalkan dua pekan sekali melalui aplikasi *zoom meeting*. Jadwal pelajaran dan tautan pertemuan dibagikan pihak madrasah melalui grup *WhatsApp* setiap kelas. Waktu setiap pertemuannya adalah 50 menit yang terhitung dua jam pelajaran. Waktu tersebut lebih pendek dari seharusnya dimana untuk tingkat MTs seharusnya 40 menit untuk setiap jam pelajaran (2 jam pelajaran seharusnya 80 menit). Hal tersebut dilakukan terkait pembatasan aktivitas peserta didik agar tidak kelelahan, juga mengurangi beban kuota internet bagi orangtua mereka. Peserta didik mengikuti pembelajaran PAI dalam jaringan dari rumah masing-masing, para guru mengajar dari madrasah. Madrasah menyediakan ruangan khusus untuk mengajar secara *online*, dengan disediakan perangkat komputer dan jaringan internet. Hal itu dilakukan selain untuk mengurangi beban kuota para guru, juga untuk memudahkan pihak madrasah melakukan supervisi kegiatan pembelajarannya.

Berbeda dengan MTs Tanwiriyyah, pembelajaran PAI dalam jaringan di SMP Islam Cendekia kabupaten Cianjur dilakukan setiap pekan secara rutin menggunakan aplikasi *google meet*. Peserta didik mengakses jadwal pelajaran PAI dalam jaringan dan tautan *google meet* nya melalui laman *googlesite*. Pada laman *google site* tersebut juga tersedia jadwal supervisi tim kurikulum untuk memantau secara virtual, bagaimana pembelajaran PAI dalam jaringan terlaksana.

Kendala yang dihadapi.

Beberapa kendala dihadapi dalam penyelenggaraan pembelajaran PAI dalam jaringan di MTs Tanwiriyyah. Antara lain tidak semua peserta didik memiliki *smartphone* dan terjangkau jaringan

internet yang stabil, beban kuota internet yang cukup mahal bagi peserta didik/ orangtua mereka, orangtua sulit mendampingi belajar anaknya di rumah karena harus bekerja atau memiliki kewajiban lain, sulitnya konsentrasi peserta didik saat mengikuti pembelajaran dari rumah, keterampilan penggunaan aplikasi pembelajaran, dan (bagi peserta didik yang tinggal di pesantren) tidak bisa menggunakan *smartphone* atau laptop karena memang tidak diizinkan membawa alat-alat tersebut ke pesantren.

Sebagian besar orangtua di MTs Tanwiriyah belum mampu membelikan anaknya *smartphone* khusus untuk mengikuti pembelajaran dalam jaringan dari rumah. Alternatifnya peserta didik menggunakan *smartphone* orangtua atau saudara mereka di rumah. Ketika pemilik gawai nya tidak bisa meminjamkan karena akan digunakan, maka peserta didik tidak bisa mengikuti pembelajaran PAI dalam jaringan. Disisi lain, setelah mendapatkan *smartphone* pun belum tentu bisa langsung mengikuti pembelajaran, karena sebagian tempat tinggal peserta didik belum terjangkau jaringan internet yang stabil, sehingga untuk bisa mengikuti pembelajaran PAI dalam jaringan, mereka perlu ‘mengungsi’ ke tempat lain.

Biaya kuota internet juga cukup memberatkan sebagian besar orangtua. Dengan setiap hari mengikuti pembelajaran melalui aplikasi *zoom meeting*, mereka mengaku tidak cukup Rp 50.000 per bulan untuk membeli kuota internet. Sementara anggaran uang jajan anak-anaknya tetap harus dikeluarkan walaupun tidak belajar di madrasah. Hal itu juga disebabkan peserta didik tidak hanya menggunakan kuota internet untuk pembelajaran dalam jaringan saja, melainkan untuk bermedia sosial dan bermain *game*, sementara orangtua tidak bisa selalu mengawasi anaknya karena memiliki aktivitas lain yang harus dikerjakan.

Orangtua sulit untuk selalu mendampingi anak-anaknya belajar dari rumah. Sebagian besar karena ayahnya harus bekerja untuk mencari nafkah, dan ibunya punya kesibukan mengurus rumah tangga di rumah, termasuk mengurus anaknya yang lain (misalnya adik dari anak yang sekolah di MTs Tanwiriyah). Sebagian kecil orangtua mengaku bisa mendampingi anaknya walaupun tidak secara total selama pembelajaran dari rumah berlangsung, tapi mereka banyak mengeluh kesulitan menjawab atau mengarahkan apabila anaknya mengkonsultasikan materi pembelajaran atau tugas yang diberikan oleh guru.

Kendala lainnya adalah kesulitan peserta didik untuk mengikuti pembelajaran PAI dalam daringan dari rumah dengan konsentrasi yang baik. Kebijakan mengikuti pembelajaran dari rumah sejatinya untuk membatasi aktivitas peserta didik keluar rumah, dalam rangka mengurangi resiko terpapar *Covid-19*. Kenyataannya mereka tetap keluar rumah untuk bermain dengan teman-teman di lingkungannya. Hal ini mengganggu konsentrasi mereka dalam belajar, karena bermain dengan teman lebih menarik bagi peserta didik dari pada mengikuti pembelajaran dalam jaringan.

Belum memiliki keterampilan penggunaan aplikasi pembelajaran dari kalangan guru, orangtua, dan peserta didik menjadi kendala selanjutnya. Sebagian besar orangtua, guru, dan peserta didik biasa menggunakan *smartphone*, tapi belum pernah menggunakan aplikasi-aplikasi pendukung pembelajaran seperti *google meet*, *google classroom* dan *zoom meeting*, sehingga bertumpu pada penggunaan aplikasi *whatsapp*. Hal ini menjadi kendala karena peserta didik kesulitan memahami materi pembelajaran hanya dengan penjelasan guru dalam grup *whatsapp*. Mereka perlu komunikasi tatap muka secara langsung (*live face to face*) walaupun secara *online*.

Kendala terakhir dalam penyelenggaraan pembelajaran PAI dalam jaringan di MTs tanwiriyah adalah sulitnya menjangkau peserta didik yang tinggal di pesantren karena mereka tidak diperbolehkan membawa *smartphone* apalagi laptop. Pesantren tidak memperbolehkan peserta didik membawa gawai memang karena pandangan terhadap gawai sebagai sesuatu yang sangat berpotensi membawa *madharat* (merugikan). Akhirnya pihak madrasah memohon kepada pimpinan pesantren untuk memasang seperangkat komputer dan *projector* di asrama santri agar mereka bisa mengikuti pembelajaran PAI dalam jaringan walaupun secara bersamaan seperti nonton bareng untuk setiap angkatan. Hal ini disetujui pimpinan pesantren, tapi membawa kendala tersendiri bagi para guru PAI, kaitannya dengan membangun konsentrasi belajar satri secara *online* dengan pola nonton bareng.

Misalnya peserta didik kelas 7 yang tinggal di pesantren yang berjumlah 150 orang, mereka hanya dibagi putra dan putri aja. Satu kamera untuk memantau puluhan orang, dengan jarak dari kamera yang beragam. Disaat yang bersamaan, guru juga harus memperhatikan peserta didik lain yang mengikuti pembelajaran *online* dari rumahnya masing-masing. Kendala tersebut ditambah juga dengan minimnya SDM di pesantren yang memiliki kemampuan dalam pengoperasian komputer sebagai media pembelajaran dalam jaringan, sehingga dari madrasah perlu menugaskan personil sebagai operator.

Sebagaimana di MTs. Tanwiriyyah, penyelenggaraan pembelajaran PAI dalam jaringan di SMP Islam Cendekia juga menghadapi berbagai kendala. Antara lain penggunaan aplikasi pembelajaran, kesulitan orangtua untuk selalu mendampingi, konsentrasi peserta didik, dan keterbatasan guru PAI dalam memantau kegiatan praktik yang dilakukan peserta didik, misalnya kegiatan praktik berwudlu.

Orangtua peserta didik mengeluhkan salah satu kendala kebijakan pembelajaran dalam jaringan adalah, ketika anaknya menghadapi kendala (*technical issue*) dalam menggunakan aplikasi pembelajaran yang beragam, dan mereka harus ikut mempelajarinya. Misalnya sebagai guru PAI cukup menggunakan *google meet* dan *google classroom*, sebagian lainnya ditambah dengan *bookwidjet*. Apalagi ditambah dengan tugas membuat video tertentu, anak sering perlu bantuan tentang penggunaan aplikasi video editing seperti *kine master*, *filmora*, *inshot*, dan *power director*. Disisi lain mereka sendiri belum pernah menggunakan aplikasi-aplikasi tersebut. Orangtua merasa terbebani dengan hal tersebut.

Orangtua juga menghadapi kendala dalam pendampingan kegiatan anaknya belajar dari rumah, karena harus bekerja. Walau pun mereka bisa bekerja dari rumah (*work from home*), tetap saja sulit membagi konsentrasi. Karena pekerjaan juga menuntut fokus untuk mencapai produktivitas yang telah ditargetkan perusahaan di mana mereka bekerja. Termasuk orangtua yang berprofesi sebagai pengusaha, pandemi membuat mereka harus lebih berinovasi dan hal itu membutuhkan konsentrasi ekstra. Mendampingi anaknya dalam mengikuti pembelajaran dalam jaringan di rumah menjadi tidak mudah untuk dilakukan.

Kendala lain yang dihadapi adalah konsentrasi peserta didik dalam mengikuti pembelajaran PAI dalam jaringan dari rumah. Saat mereka dihadapkan dengan fasilitas *smartphone*, *tablet*, *pc* atau laptop yang terkoneksi jaringan internet, mereka bisa mengakses banyak hal dengan mudah, termasuk pembelajaran PAI dalam jaringan berlangsung. Ini membuat tantangan tersendiri bagi para guru PAI dalam membangun konsentrasi para peserta didik yang secara jarak berjauhan (di rumah masing-masing). Tidak jarang beberapa peserta didik melakukan obrolan (*chatting*) dengan relasi mereka yang tidak ada hubungannya dengan pembelajaran PAI yang tengah diikuti.

Tabel 1. Kendala Penyelenggaraan Pembelajaran PAI Dalam Jaringan

No	Satuan Pendidikan	Kendala
1.	MTs. Tanwiriyyah	<p>Tidak semua peserta didik memiliki <i>smartphone</i> dan terjangkau jaringan internet yang stabil.</p> <p>Beban kuota internet yang cukup mahal bagi peserta didik/orangtua mereka.</p> <p>Orangtua sulit mendampingi belajar anaknya di rumah karena harus bekerja atau memiliki kewajiban lain</p> <p>Peserta didik lebih sulit konsentrasi saat mengikuti pembelajaran dari rumah.</p> <p>Keterampilan penggunaan aplikasi pembelajaran.</p>

Peserta didik yang tinggal di pesantren tidak bisa menggunakan *smartphone* atau laptop karena tidak diizinkan.

2. SMP Islam Cendekia Penggunaan aplikasi pembelajaran yang beragam

Kesulitan orangtua untuk selalu mendampingi.

Konsentrasi peserta didik

Keterbatasan guru PAI dalam memantau kegiatan praktik yang dilakukan peserta didik.

Pengalaman Guru PAI

Para guru PAI di MTs Tanwiriyah dan SMP Islam Cendekia kabupaten Cianjur memiliki pengalaman beragam tentang tugas mereka dalam memfasilitasi belajar peserta didik secara *online*. Mereka merasakan berbagai kendala, juga beberapa kemudahan atau kemajuan. Kendala tersebut antara lain, memperhatikan konsentrasi peserta didik saat belajar, mengajar materi praktek ibadah, kedisiplinan peserta didik dalam mengerjakan tugas, belum semua orangtua bisa bersinergi, mengajar para peserta didik yang berada di pesantren, serta keseriusan peserta didik dalam mengerjakan tugas. Adapun aspek positif yang dirasakan antara lain peningkatan keterampilan menggunakan aplikasi-aplikasi pembelajaran *online*, dan lebih mudah melakukan pengembangan diri secara mandiri.

Sebagian besar peserta didik tidak menghidupkan fitur kamera saat belajar, padahal guru sudah memintanya. Tertutupnya fitur kamera peserta didik pada monitor guru/admin bisa disebabkan stabilitas jaringan, keterbatasan kuota, dan juga kesengajaan peserta didik yang tidak mau terlihat saat belajar *online*. Hal tersebut mengaku menyulitkan guru untuk memantau konsentrasi peserta didik belajar, karena sulit membedakan antara yang sengaja dan tidak sengaja mematikan fitur kamera. Sering mereka merasakan ‘berbicara sendiri’ ketika mengajar, karena tidak yakin apakah peserta didik memperhatikan atau tidak. Hal itu bukan tanpa alasan, berdasarkan laporan Sebagian orangtua, anak-anaknya sering asik bermedia sosial (Instagram, Facebook, Youtube, atau Tiktok) saat pembelajaran berlangsung.

Kendala lainnya yang dirasakan guru PAI dalam memfasilitasi pembelajaran dalam jaringan adalah ketika membahas materi yang mengharuskan praktek seperti *wudlu*. Walaupun saat pemaparan bisa menayangkan video, tapi saat praktek peserta didik perorangan sulit dilakukan. Jika mereka diminta merekam video kemudian menyajikannya, banyak terkendala dengan kuota. Jika diminta *live* seorang-seorang, waktu pembelajaran tidak mencukupi.

Belum semua orangtua bisa bersinergi dalam pembelajaran *online* menjadi kendala yang tidak bisa dinafikan juga. Ketika peserta didik tidak hadir dalam pembelajaran, dan guru menghubungi orangtuanya, tidak semua orangtua bisa merespon dan ikut mengingatkan anaknya. Hal itu karena orangtua juga memiliki aktivitas lain yang tidak bisa dihindari. Dalam kondisi ini, sering guru PAI tidak bisa melakukan apa-apa selain menunggu respon dari peserta didik atau orangtuanya. Karena peserta didik ada di rumah dan guru di sekolah, selain mengandalkan komunikasi lewat telepon, sulit melakukan hal lain seperti berkunjung ke rumahnya, berkenaan dengan kebijakan Pembatasan Pergerakan Kegiatan Masyarakat yang berlaku di kabupaten Cianjur.

Kendala berikutnya yang dialami guru PAI dalam memfasilitasi pembelajaran dalam jaringan adalah mengajar secara *online* peserta didik yang tinggal di pesantren. Dengan pola ‘nonton bareng’ seangkatan putra atau putri, guru PAI sulit melibatkan peran setiap peserta didik dalam pembelajaran. Misalnya seangkatan kelas 7 putra di pesantren yang berjumlah 70 orang, guru melihat melalui satu kamera (*webcame*), walaupun dibantu personil yang mengawasi, guru tidak bisa mengenali semua

peserta didik, karena jarak antara kamera dan objeknya terlalu jauh. Akibatnya banyak peserta didik yang tidak berkonsentrasi saat mengikuti pembelajaran dengan pola nonton rame-rame tersebut.

Hal terakhir yang menjadi kendala guru PAI dalam memfasilitasi pembelajaran dalam jaringan adalah keseriusan peserta didik dalam mengerjakan tugas. Pengerjaan tugas belajar oleh peserta didik sering hanya dengan sekedar menyalin konten tertentu dari mesin pencari atau media sosial. Hal ini membuat motivasi para guru menurun untuk memeriksa tugas yang dikerjakan pelajar.

Bukan hanya aspek negatif yang menjadi kendala dalam fasilitasi pembelajaran PAI dalam jaringan, guru PAI juga merasakan beberapa aspek positif yang dialami. Antara lain peningkatan keterampilan mereka, para peserta didik, bahkan orangtua dalam penggunaan aplikasi-aplikasi pembelajaran *online*, dan merasakan peluang lebih besar dan mudah dalam pengembangan diri secara mandiri.

Dengan diselenggarakannya pembelajaran dalam jaringan, guru PAI mengalami peningkatan keterampilan dalam menggunakan berbagai aplikasi yang mendukung pembelajaran *online*. Sebagian didapatkan melalui pembekalan dari sekolah/madrasah, Sebagian lainnya mereka pelajari secara mandiri. Sekolah memfasilitasi jaringan internet di sekolah, guru bisa menggunakannya kapan saja seizin pimpinan. Hal itu memberi ruang para guru untuk mempelajari berbagai fitur aplikasi yang bisa digunakan untuk peningkatan kualitas pembelajaran dalam jaringan yang mereka ampu.

Tidak hanya itu, para guru PAI merasakan keterbukaan akses yang lebih luas dalam pengembangan diri secara mandiri melalui keikutsertaan mereka dalam berbagai kegiatan yang diselenggarakan secara *online*. Sebelum masa pandemi, mereka merasakan pengembangan diri sulit dilakukan, terpaku pada kegiatan MGMP atau bimbingan dari madrasah/sekolah, itu pun dilakukan sangat jarang. Saat ini mereka bisa mengikuti berbagai seminar dan banyak pelatihan tanpa harus pergi kemanapun, cukup dari sekolah, bahkan disela-sela waktu jadwal mengajar. Ini merupakan peluang yang bisa dimaksimalkan dalam rangka peningkatan kompetensi para guru PAI dan kualitas pembelajaran yang diampunya.

Pengalaman orangtua

Sebagai salah satu pihak yang terlibat dalam pembelajaran PAI dalam jaringan, orangtua memiliki pengalaman yang beragam. Pengalaman tersebut lebih pada aspek-aspek negatif yang dirasakan sebagai dampak dari pembelajaran *online* yang diikuti putra/putrinya. Antara lain terganggu dengan anak yang sering meminjam *handphone* atau laptop yang digunakan orangtua, sulit menyempatkan mendampingi belajar anak di rumah terlebih dalam waktu yang lama, *screen time* anak yang terlalu lama, durasi pembelajaran PAI dalam jaringan (*synchronous*) yang lebih sebentar dibandingkan dengan pembelajaran tatap muka di sekolah (terlalu banyak tugas mandiri yang harus dilakukan peserta didik tanpa bimbingan guru), serta kemampuan guru PAI dalam fasilitasi pembelajaran dalam jaringan.

Bagi orangtua yang belum bisa membelikan *smartphone* atau laptop khusus bagi anaknya untuk mengikuti pembelajaran *online*, mereka merasa terganggu dengan anaknya yang sering meminjam *handphone* atau laptop untuk belajar. Terganggu karena *smartphone* atau laptop yang dimiliki juga digunakan untuk keperluan kerja mereka. Kadang-kadang komunikasi dengan rekan usaha atau tekan kerja jadi terhambat, karena gawai digunakan oleh anaknya dari pagi hingga siang, bahkan sore. Kejadian ini tidak dialami sebelum pandemi.

Keluhan lain yang dirasakan adalah kesulitan menyempatkan waktu untuk mendampingi belajar anak di rumah, terlebih dalam waktu yang lama. Orangtua mengaku, mendampingi anak belajar di rumah tidak mudah, karena bukan hanya duduk disamping anak yang sedang belajar, tapi dituntut ikut konsentrasi pada materi ajar yang tengah dipelajari anaknya. Hal itu berangkat dari seringnya anak bertanya kepada orangtua apabila ada kesulitan teknis atau kesulitan dalam memahami materi yang dipelajari. Perlu persiapan dan menyita banyak waktu saat harus melakukan pendampingan terhadap anak yg sedang belajar dalam jaringan.

Screen time atau waktu anak didepan layar *handphone* atau laptop yang terlalu lama. Orangtua meyakini bahwa penggunaan layar yang berlebihan dapat berdampak negatif bagi kesehatan fisik dan psikis anak. Kesehatan fisik khususnya berkaitan dengan kesehatan mata dan kecenderungan malas untuk bergerak. Kesehatan psikis berkaitan dengan minimnya interaksi sosial mereka dengan lingkungan secara langsung, misalnya minimnya interaksi mereka dengan saudara yang tinggal serumah, bahkan untuk bermain dengan adik sekalipun. Ini disebabkan karena mereka dituntut untuk belajar dan mengerjakan tugas-tugas di depan layar, atau mungkin melakukan aktivitas lainnya seperti bermedia sosial dengan teman-temannya, dengan alasan membahas tugas sekolah juga.

Durasi pembelajaran PAI dalam jaringan secara *synchronous* yang lebih sebentar dibandingkan dengan pembelajaran tatap muka di sekolah menjadi keluhan orangtua berikutnya. Orangtua menyayangkan waktu belajar PAI dalam jaringan secara *asynchronous* lebih dominan dari pada *synchronous*. Waktu anak belajar dengan guru secara *live* sangat terbatas, selebihnya peserta didik diminta melakukan berbagai tugas yang harus dikerjakan di depan layar juga. Sementara tanpa pantauan guru secara *live*, seringkali anak belum bisa fokus dalam mempelajari sesuatu. Lebih banyak bermain, bermedia sosial, dan *browsing* hal-hal yang tidak terkait dengan tugas belajar yang diberikan oleh para gurunya. Keseruan mereka bersama *smartphone* seringkali membuat terlena, bahkan diarahkan untuk sholat fardu lima waktu juga susah.

Hal terakhir yang menjadi keluhan orangtua di masa pembelajaran PAI dalam jaringan adalah keterampilan guru dalam mengelola kelas secara *online*. Saat belajar bersama, guru menjelaskan, dan sering anak tidak ikut memperhatikan secara serius. Ini bisa menjadi indikator bahwa kemampuan guru pdalam memfasilitasi pembelajaran PAI dalam jaringan perlu ditingkatkan.

Pengalaman Peserta Didik

Peserta didik adalah salah satu pihak yang secara langsung menjadi bagian dari pembelajaran PAI dalam jaringan. Pengalaman mereka dalam mengikuti pembelajaran PAI dalam jaringan tidak jauh berbeda dengan para orangtua, lebih didominasi oleh keluhan. Beberapa keluhan yang muncul adalah kejenuhan mengikuti pembelajaran PAI dalam jaringan, belajar di madrasah/sekolah terasa lebih seru karena bisa berinteraksi langsung bersama teman-teman, lebih sulit minta bantuan guru saat kurang mengerti bahasan atau topik tertentu, keterbatasan kuota dan jaringan, serta keterbatasan menggunakan *smartphone* karena menggunakan milik orangtua atau saudara.

Mengikuti kelas PAI *online* dengan melalui aplikasi *zoom meeting* dimana guru menjelaskan dengan panjang lebar, seperti sedang mendengarkan *youtube*, diikuti dengan pengumpulan tugas. Mereka merasa tidak terlibat secara langsung dalam kelas tersebut karena pembelajaran yang terjadi kurang interaktif. Paling guru menyapa seorang sampai dengan tiga orang peserta didik, itu pun di bagian terakhir pembelajaran saat guru mau menutup pertemuan. Jadi jika hanya mendengar penjelasan searah, apa bedanya dengan guru merekam penjelasannya menjadi sebuah video, kemudian bisa disimak mereka kapan pun secara *asynchronous* (tidak harus *live*). Itu pun banyak penjelasan topik serupa di *youtube* dengan variasi audio visual yang lebih baik atau nara sumber yang viral. Yang diperlukan disini adalah terjadi hubungan interaktif antara seorang guru dan para peserta didik yang memang memiliki hubungan sebagai guru dan murid di sekolah/madrasah. Bukan sekedar hubungan *viewer* dengan *content creator*. Pembelajaran PAI dalam jaringan yang kurang interaktif seperti itu yang membuat sebagian peserta didik jenuh untuk mengikutinya. Kejenuhan yang dirasakan peserta didik saat mengikuti pembelajaran PAI dalam jaringan tersebut berdampak pada tingkat kehadiran mereka (Nugraha dkk., 2021).

Keluhan peserta didik lainnya adalah, mereka merasakan belajar di kelas bersama teman-teman secara tatap muka lebih menyenangkan. Mereka bisa saling memotivasi, bercanda ditengah keseriusan belajar, jajan bareng, ngobrol bareng saat istirahat, dan kegiatan bersama lainnya. Sementara kegiatan belajar dari rumah membuat mereka merasa terilolasi, tidak punya teman kelas yang nyata.

Tidak hanya persoalan teman, termasuk peran guru PAI juga. Jika terdapat materi yang belum dimengerti, bertanya kepada guru melalui *whatsapp* seringnya lambat terjawab, karena mungkin banyak yang bertanya. Hal itu sering terjadi juga saat mengerjakan tugas atau menjawab pertanyaan. Sulit mau bertanya kepada siapa. Kepada guru lama merespon, kepada orangtua sering tidak bisa, kepada teman juga sama. Berbeda dengan pengalaman mereka dalam mengikuti pembelajaran secara tatap muka dikelas. Secara langsung bisa konsultasi kepada guru jika ada yang belum dimengerti.

Keluhan terakhir yang peserta didik sampaikan terkait pembelajaran PAI dalam jaringan adalah keterbatasan mereka dalam menggunakan *smartphone*, karena menggunakan milik orangtua atau saudara. Mereka merasa diburu-buru saat mengikuti pembelajaran dalam jaringan dari rumah, termasuk di dalamnya pembelajaran PAI.

Tabel 2. Pengalaman Pembelajaran PAI Dalam Jaringan

<i>No</i>	<i>Pihak Terlibat</i>	<i>Pengalaman</i>
1.	Guru PAI	<p>Sulit memperhatikan konsentrasi peserta didik saat belajar.</p> <p>Sulit mengajar materi praktek ibadah.</p> <p>Rendahnya kedisiplinan atau tanggung jawab peserta didik dalam mengerjakan tugas.</p> <p>Belum semua orangtua bisa bersinergi.</p> <p>Mengajar para peserta didik yang berada di pesantren dengan cara ‘nonton bareng’ lebih sulit.</p> <p>Terjadi peningkatan keterampilan menggunakan aplikasi-aplikasi pembelajaran <i>online</i>.</p> <p>Pengembangan diri secara mandiri lebih terbuka secara luas.</p>
2.	Orangtua	<p>Terganggu dengan anak yang sering meminjam <i>handphone</i> atau laptop.</p> <p>Sulit menyempatkan mendampingi belajar anak di rumah terlebih dalam waktu yang lama.</p> <p><i>Screen time</i> anak yang terlalu lama.</p> <p>Durasi pembelajaran PAI dalam jaringan (<i>synchronous</i>) yang lebih sebentar dibandingkan dengan pembelajaran tatap muka di sekolah (terlalu banyak tugas mandiri yang harus dilakukan peserta didik tanpa bimbingan guru).</p> <p>Kemampuan guru PAI dalam fasilitasi pembelajaran dalam jaringan.</p>
3.	Peserta didik	<p>Jenuh mengikuti pembelajaran PAI dalam jaringan.</p> <p>Belajar di madrasah/sekolah terasa lebih seru karena bisa berinteraksi langsung bersama teman-teman.</p> <p>Belajar dari rumah lebih sulit minta bantuan guru saat kurang mengerti bahasan tertentu</p> <p>Keterbatasan kuota dan jaringan internet</p>

Upaya Sekolah/Madrasah

Dalam mengatasi berbagai tantangan penyelenggaraan pembelajaran PAI dalam jaringan, sekolah/madrasah telah melakukan beberapa upaya. Antara lain pelatihan guru PAI dalam penggunaan aplikasi *zoom meeting* dan *google classroom*, penyediaan ruangan khusus untuk para guru mengajar secara *online*, penerimaan berbagai masukan orangtua dan santri terkait pembelajaran dalam jaringan melalui staf Humas dan Kurikulum sekolah/madrasah, dan menguatkan sinergi orangtua dengan guru PAI melalui wali kelas.

Untuk menunjang pelaksanaan pembelajaran dalam jaringan, sekolah menyelenggarakan pelatihan penggunaan aplikasi *zoom meeting* dan *google classroom* kepada semua guru, termasuk guru PAI. Pelatihan tersebut dilakukan karena Sebagian besar guru belum berpengalaman dalam penggunaan aplikasi-aplikasi tersebut. Tim kurikulum menjadi penanggung jawab dalam pelaksanaannya.

Untuk memantau bagaimana para guru mengajar secara *online*. MTs Tanwiriyah menyediakan ruangan khusus untuk para guru mengajar dengan difasilitasi computer dan jaringan internet. Hal itu dilakukan untuk mempermudah supervisi pembelajaran, membantu ketika guru mengalami kendala teknis, sekaligus meringankan beban guru dalam penggunaan kuota internet. Berbeda dengan MTs Tanwiriyah, di SMP Islam Cendekia tidak menyediakan ruangan khusus untuk mengajar *online*, hanya memanfaatkan ruangan guru yang sudah difasilitasi terkoneksi dengan internet. Itu pun dijadwal, karena di masa pandemi guru lebih disarankan mengajar dari rumah untuk menghindari paparan Covid-19. Adapun supervisi pembelajaran dilakukan secara *online* oleh tim supervisor yang dibentuk oleh bagian kurikulum.

Upaya MTs. Tanwiriyah lainnya yang dilaksanakan untuk memperbaiki pembelajaran dalam jaringan adalah penerimaan konsultasi atau masukan dari orangtua yang ditampung melalui Humas madrasah. Kendati tengah dalam kondisi pandemic, madrasah tetap membuka pintu untuk para orangtua menyampaikan gagasan atau pengaduannya terkait pembelajaran dalam jaringan. Sementara itu di SMP Islam Cendekia gagasan tersebut dituangkan melalui *contact center* layanan pembelajaran dalam jaringan yang dikelola oleh tim Kurikulum. Materi yang disampaikan orangtua peserta didik di kedua sekolah tersebut sama, disominasi oleh keluhan mereka pada masa pembelajaran dalam jaringan.

Atas kesadaran betapa pentingnya peran orangtua dalam mendampingi putra/putrinya belajar dari rumah, sekolah mengupayakan sinergi orangtua dengan para guru melalui wali kelas. Mengajak orangtua untuk lebih memperhatikan kegiatan anaknya dalam mengikuti pembelajaran dalam jaringan, dan menghubungi guru terkait apabila menghadapi kendala tertentu. Upaya tersebut belum berhasil sesuai harapan, orangtua cenderung sulit mengikuti ajakan tersebut karena kesibukan masing-masing yang dimiliki. Beberapa orangtua bahkan mengeluhkan anaknya yang belajar dengan *smartphone* dari pagi sampai sore, dan mengira jadwal pembelajaran yang ditetapkan sekolah seperti itu. Padahal jadwal belajar dalam jaringan di kedua sekolah tersebut mulai dari pagi sampai maksimal pukul 12:00 siang. Hal tersebut menjadi tanda betapa sebagian orangtua belum bisa konsentrasi dalam mendampingi anaknya belajar dari rumah.

KESIMPULAN

Pelaksanaan pembelajaran PAI dalam jaringan di MTs. Tanwiriyah dan SMP Islam Cendekia Kabupaten Cianjur mengalami berbagai kendala. Kendala tersebut berkenaan dengan ketersediaan *smartphone/device* dan akses internet peserta didik, minimnya pendampingan orangtua di rumah, tingkat konsentrasi dan kedisiplinan peserta didik, keterampilan penggunaan aplikasi pembelajaran,

dan pembelajaran materi praktik.

Para guru PAI menghadapi berbagai kendala sekaligus merasakan pengembangan diri. Kendala yang dialami antara lain memperhatikan konsentrasi peserta didik saat belajar, mengajar materi praktek ibadah, kedisiplinan peserta didik dalam mengerjakan tugas, bersinergi bersama orangtua, dan mengajar para peserta didik yang berada di pesantren. Pengembangan diri yang mereka rasakan terkait peningkatan keterampilan dalam menggunakan aplikasi-aplikasi pembelajaran *online*.

Orangtua melihat pembelajaran dalam jaringan lebih banyak mengundang masalah daripada manfaatnya. Terganggu dengan anak yang sering meminjam *handphone* atau laptop, kesulitan waktu mendampingi belajar anak, *screen time* yang terlalu lama, durasi pembelajaran PAI secara *synchronous* terlalu singkat, dan mempertanyakan kemampuan guru PAI dalam fasilitasi pembelajaran dalam jaringan.

Dari sudut pandang peserta didik, kejenuhan dirasakan dalam mengikuti pembelajaran PAI dalam jaringan, belajar di madrasah/sekolah terasa lebih seru karena bisa berinteraksi secara langsung bersama teman-teman, lebih sulit minta bantuan guru saat kurang mengerti bahasan tertentu, keterbatasan kuota dan jaringan internet, serta keterbatasan menggunakan *smartphone* karena menggunakan milik orangtua atau saudara. Pengalaman tersebut mendorong demotivasi mereka dalam mengikuti pembelajaran tersebut.

Sekolah/madrasah berupaya menyelenggarakan pembelajaran PAI dalam jaringan secara optimal. Upaya tersebut dilakukan melalui pelatihan guru PAI dalam penggunaan aplikasi *zoom meeting* dan *google classroom*, penyediaan ruangan khusus untuk para guru mengajar secara *online*, penerimaan berbagai masukan orangtua dan santri terkait pembelajaran dalam jaringan melalui staf Humas dan Kurikulum sekolah/madrasah, dan menguatkan sinergi orangtua dengan guru PAI melalui wali kelas.

Saran

Hasil penelitian ini menunjukkan betapa masih banyak hal terkait pembelajaran PAI dalam jaringan yang perlu diperbaiki atau ditingkatkan, agar pembelajaran tersebut berlangsung lebih efektif. Peningkatan kemampuan guru PAI dalam memfasilitasi pembelajaran dalam jaringan yang dilakukan sekolah/madrasah baru sebatas pelatihan penggunaan aplikasi pembelajaran, belum menyentuh bagaimana mereka menyusun perencanaan yang efektif, membuat media pembelajaran yang menarik, dan melaksanakan penilaian pembelajaran yang autentik secara *online*. Untuk menunjang kualitas pembelajaran PAI dalam jaringan, hal-hal tersebut perlu diupayakan semua pihak terkait.

Memaksimalkan peran komite sekolah juga belum ditempuh untuk membangun sinergitas antara para guru dan orangtua. Sekolah baru mengupayakan hal tersebut melalui peran wali kelas, peran lembaga yang diwakili kepala sekolah/madrasah dapat berkolaborasi dengan komite sekolah untuk membangun sinergitas tersebut. Pesantren juga bisa meninjau kembali larangan penggunaan *smartphone* atau laptop, dengan kebutuhan pembelajaran saat ini sebagai pertimbangan utamanya. Jika berbagai langkah sudah dilakukan untuk peningkatan kualitas pembelajaran PAI dalam jaringan, tapi belum mencapai hasil sesuai harapan, maka *blended learning* bisa menjadi alternatif solusi.

Penelitian-penelitian lanjutan terkait pembelajaran PAI dalam jaringan penting dilakukan dengan membidik fokus-fokus yang lebih spesifik. Misalnya riset tentang bagaimana guru PAI menyajikan materi, menyusun tugas untuk peserta didik, melakukan penilaian pembelajaran, kreativitas menyusun materi ajar, kolaborasi mereka dengan orangtua, dan sebagainya. Hal tersebut akan membantu banyak pihak terkait, karena kemajuan pembelajaran dalam jaringan sangat mungkin terus berlangsung kendati pandemi Covid-19 telah selesai.

Ucapan Terima Kasih

Ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya disampaikan kepada Prof. Dr. H. Tedi Priatna, M.Ag, Dr. Asep Nursobah, dan Dr. Nia Kurniawati, M.Pd sebagai para pembimbing penelitian dari UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Ucapan terima kasih juga disampaikan kepada H. Lucky Hermawan, SE dan

H. Jamil Munawir, S.Ag, MM. sebagai Ketua Yayasan Pribadi Kamila Cianjur (penyelenggara SMP Islam Cendekia) dan kepala MTs. Tanwiriyah Kabupaten Cianjur yang telah mengizinkan sekaligus mendukung rencana penelitian ini. Kepada para guru PAI yang telah berkenan berbagi pengalaman dalam melaksanakan tugas fasilitasi pembelajaran dalam jaringan, dan selalu berupaya memberikan yang terbaik untuk para peserta didik. Kepada para orangtua dan peserta didik yang telah berkenan membantu penelitian ini. Semoga semua kebaikan tersebut berkontribusi dalam peningkatan kualitas pembelajaran PAI dalam jaringan di kabupaten Cianjur, khususnya tingkat MTs/SMP.

REFERENSI

- Ainun Na'im. (2020). *Pedoman Penyelenggaraan Belajar Dari Rumah dalam Masa Darurat Penyebaran Corona Virus Disease (COVID-19)*. kemendikbud.go.id.
- Alqurshi, A. (2020). Investigating the impact of COVID-19 lockdown on pharmaceutical education in Saudi Arabia – A call for a remote teaching contingency strategy. *Saudi Pharmaceutical Journal*, 28(9), 1075–1083. <https://doi.org/10.1016/j.jsps.2020.07.008>
- Bawa, P. (2020). Learning in the age of SARS-COV-2: A quantitative study of learners' performance in the age of emergency remote teaching. *Computers and Education Open*, 1(September), 100016. <https://doi.org/10.1016/j.caeo.2020.100016>
- Gandolfi, A. (2021). Planning of school teaching during Covid-19. *Physica D: Nonlinear Phenomena*, 415, 132753. <https://doi.org/10.1016/j.physd.2020.132753>
- Hanafi, Y., Taufiq, A., Saefi, M., Ikhsan, M. A., Diyana, T. N., Thoriquttyas, T., & Anam, F. K. (2021). The new identity of Indonesian Islamic boarding schools in the “new normal”: The education leadership response to COVID-19. *Heliyon*, 7(3). <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e06549>
- Iglesias-Pradas, S., Hernández-García, Á., Chaparro-Peláez, J., & Prieto, J. L. (2021). Emergency remote teaching and students' academic performance in higher education during the COVID-19 pandemic: A case study. *Computers in Human Behavior*, 119(October 2020). <https://doi.org/10.1016/j.chb.2021.106713>
- Jan, A. (2020). A phenomenological study of synchronous teaching during COVID-19: A case of an international school in Malaysia. *Social Sciences & Humanities Open*, 2(1), 100084. <https://doi.org/10.1016/j.ssaho.2020.100084>
- John W. Creswell. (2012). *Educational Research, Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* (Forth). Pearson.
- Kamaruddin Amin. (2020). *Panduan Kurikulum Darurat Pada Madrasah*. kemenag.go.id. <https://kemenag.go.id/archive/keputusan-direktur-jenderal-pendidikan-islam-nomor-2791-tahun-2020-tentang-panduan-kurikulum-pada-madrasah>
- kim. (2021). *PTM di Kabupaten Cianjur Tidak Diizinkan. Sekolah Jangan Memaksa Buka*. <https://www.radarcianjur.com/>. <https://www.radarcianjur.com/2021/06/28/ptm-di-kabupaten-cianjur-tidak-diizinkan-sekolah-jangan-memaksa-buka/>
- Lorenza, L., & Carter, D. (2021). Emergency online teaching during COVID-19: A case study of Australian tertiary students in teacher education and creative arts. *International Journal of Educational Research Open*, 2–2(February), 100057. <https://doi.org/10.1016/j.ijedro.2021.100057>
- Makarim, N. A. (2020). *Pembelajaran secara Daring dan Bekerja Dari Rumah dalam Rangka Pencegahan Penyebaran Corona Virus Disease 2019*. kemendikbud.go.id. <https://www.kemdikbud.go.id/main/blog/2020/03/se-mendikbud-pembelajaran-secara-daring-dan-bekerja-dari-rumah-untuk-mencegah-penyebaran-covid19>
- Maqableh, M., & Alia, M. (2021). Evaluation online learning of undergraduate students under lockdown amidst COVID-19 Pandemic: The online learning experience and students' satisfaction. *Children and Youth Services Review*, 128(January), 106160. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2021.106160>

- Marshall, K. (2018). Global education challenges: Exploring religious dimensions. *International Journal of Educational Development*, 62(April), 184–191. <https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2018.04.005>
- Mirzon Daheri, Juliana, Deriwanto, A. D. A. (2020). Analisis Proses Pembelajaran Dalam Jaringan (DARING) Masa Pandemi COVID-19 pada Guru Sekolah Dasar. *Jurnal basicedu*, 3(2), 524–532. <https://doi.org/10.31004/basicedu.v4i4.460>
- Moser, K. M., Wei, T., & Brenner, D. (2021). Remote teaching during COVID-19: Implications from a national survey of language educators. *System*, 97, 102431. <https://doi.org/10.1016/j.system.2020.102431>
- Mustofa, M. I., Chodzirin, M., Sayekti, L., & Fauzan, R. (2019). Formulasi Model Perkuliahan Daring Sebagai Upaya Menekan Disparitas Kualitas Perguruan Tinggi. *Walisongo Journal of Information Technology*, 1(2), 151. <https://doi.org/10.21580/wjit.2019.1.2.4067>
- Nugraha, D., Handayani, F., Mansyur, A. S., & Zaqiah, Q. Y. (2021). *Improving PAI Online Learning Outcomes with Bookwidgets as a Media during the Covid-19 Pandemic*. 12(1), 33–38.
- Nuraini, R. (2020). *Kasus Covid-19 Pertama, Masyarakat Jangan Panik*. <https://indonesia.go.id/>. <https://indonesia.go.id/narasi/indonesia-dalam-angka/ekonomi/kasus-covid-19-pertama-masyarakat-jangan-panik>
- Nursobah, A., Dedih, U., Hafid, & Nurhamzah. (2020). Dampak Pembelajaran Daring terhadap Penguatan Literasi Informasi dalam Budaya Akademik Mahasiswa. *UIN Sunan Gunung Djati*, 1–8.
- Peraturan Pemerintah. (2007). *Pendidikan Agama Dan Pendidikan Keagamaan*. <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/4777/pp-no-55-tahun-2007>
- Priatna, T., Maylawati, D. S. adillah, Sugilar, H., & Ramdhani, M. A. (2020). Key success factors of e-learning implementation in higher education. *International Journal of Emerging Technologies in Learning*, 15(17), 101–114. <https://doi.org/10.3991/ijet.v15i17.14293>
- Purnama, S., Ulfah, M., Machali, I., Wibowo, A., & Narmaditya, B. S. (2021). Does Digital Literacy Influence Students' Online Risk? Evidence from Covid-19. *Heliyon*, 7(May), e07406. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e07406>
- Shim, T. E., & Lee, S. Y. (2020). College students' experience of emergency remote teaching due to COVID-19. *Children and Youth Services Review*, 119(October), 105578. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2020.105578>
- Sugiyono. (2019). *Metode Penelitian Pendidikan* (3 ed.). Alfabeta.
- Susanti, W. (2020). Implementasi Pembelajaran Secara Daring Pada Mata Pelajaran Pendidikan Agama Islam Tingkat SMP Di Masa Pandemic Covid-19. *Inovasi Pendidikan*, 7(2), 134–145.
- Truzoli, R., Pirola, V., & Conte, S. (2021). The impact of risk and protective factors on online teaching experience in high school Italian teachers during the COVID-19 pandemic. *Journal of Computer Assisted Learning*, January, 940–952. <https://doi.org/10.1111/jcal.12533>
- Wibowo, A. (2020). *Presiden Tetapkan COVID-19 Sebagai Bencana Nasional*. <https://bnpb.go.id/>. <https://bnpb.go.id/berita/presiden-tetapkan-covid19-sebagai-bencana-nasional>
- World Health Organization. (2020). *WHO Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19—11 March 2020*. <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020>
- Yekefallah, L., Namdar, P., Panahi, R., & Dehghankar, L. (2021). Factors related to students' satisfaction with holding e-learning during the Covid-19 pandemic based on the dimensions of e-learning. *Heliyon*, 7(7), e07628. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e07628>

Pola Komunikasi Antariman Dalam Membangun Tolorensi Beragama: Studi Kasus Masyarakat Cigugur Kuningan Jawa Barat

Dadang Kahmad¹, Yeni Huriani², Abdul Jalil Hermawan^{3*}

¹²³UIN Sunan Gunung Djati, Bandung

abdjaltea@yahoo.com

ABSTRACT

Indonesia is a country which has many religious beliefs. That condition is very vulnerable to horizontal conflicts caused by religious differences. However, in Kelurahan Cigugur, Kuningan Regency, inter-religious conflicts almost never occur. Even though in Cigugur there are various religious beliefs present and growing. The differences between religions in Cigugur do not only occur in the social environment, but in a smaller scope such as family, there are many differences in beliefs. But instead of opening up opportunities for conflict, on the contrary, religious adherents remind each other to worship according to their beliefs. Spiritual factors, social factors and cultural factors are the unifier of society. In various religious rituals, social events and cultural events the Cigugur people are involved together without distinction of religious beliefs. The communication patterns of the Cigugur people when discussing differences in beliefs, never cornered a particular religion. But instead it encourages family members of different faiths to seriously deepen their various kinds of religious rituals.

Keywords : Communication, belief, cultural

PENDAHULUAN

Indonesia selama ini dikenal sebagai negara yang menganut multiras dan multi keyakinan beragama. Tidak hanya keyakinan beragama, Indonesia juga memiliki begitu banyak aliran kepercayaan dalam skala lokal, regional bahkan nasional. Berbagai keyakinan beragama yang hidup di Indonesia tentunya memerlukan usaha yang terus menerus agar tidak terjadi konflik horizontal. Karena sejarah telah membuktikan bahwa Indonesia selama ini begitu rentan dengan berbagai konflik yang bermuara dari perbedaan keyakinan beragama.

Indonesia sendiri sejak permulaan sejarahnya telah bercorak majemuk. Ungkapan "Bhineka Tunggal Ika" (berbeda-beda tetapi tetap satu) yang disepakati sebagai simbol pemersatu negara Nusantara merupakan simbol pengakuan akan kemajemukan Indonesia. dan gambaran realitas ke-Indonesiaan. Ungkapan itu sendiri mengisyaratkan suatu kemauan yang kuat, baik di kalangan para pendiri negara, pemimpin maupun di kalangan rakyat, untuk mencapai suatu bangsa dan negara Indonesia yang bersatu. Sekalipun terdapat unsur-unsur yang berbeda, namun upaya untuk mempersatukan bangsa dilakukan terus menerus tanpa ada keinginan untuk menghapuskannya atau mengingkarinya. Keinginan bersama untuk tetap menghargai perbedaan dan memahaminya sebagai realitas kehidupan, sesungguhnya dapat menjadi potensi kesadaran etik pluralisme dan multikulturalisme di Indonesia. Pada dasarnya pula, hal tersebut dapat membentuk kebudayaan Indonesia masa depan yang bertumpu pada kesadaran akan kemajemukan yang membangun bangsa Indonesia. (Zubair : 2003)

Memang tidak bisa dipungkiri dengan adanya kemajemukan dalam berbagai hal tersebut merupakan masalah yang rawan dan sering memicu ketegangan atau konflik antar kelompok termasuk masalah agama. Kemajemukan atau perbedaan itu tidaklah terjadi dalam satu waktu saja. Proses yang dialami oleh masing-masing individu dalam masyarakat menciptakan keragaman suku dan etnis, yang membawa pula kepada bentuk-bentuk keragaman lainnya. Keadaan ini benar-benar disadari oleh generasi terdahulu, perintis bangsa cikal-bakal negara Indonesia dengan mencanangkan filosofi keragaman dalam persatuan atau yang dikenal dengan nama Bhinneka Tunggal Ika itu.

Masih segar dalam ingatan kita, konflik Poso yang terjadi dari tahun 1998 hingga tahun 2001 menewaskan ratusan warga. Menurut paparan Sinansari Ecip dan Darwin Daru, konflik Poso dimulai dari kerusuhan pertama pada tanggal 25 Desember 1998 (kebetulan Natal dan bulan puasa) karena pertikaian dua pemuda yang berbeda agama. Pertikaian itu terus berlanjut hingga mengundang kelompok massa untuk melakukan aksi anarkis. Konflik individual ini kemudian melibatkan kelompok pemuda yang berafiliasi pada agama tertentu (masing-masing perwakilan dari korban dan pelaku yang berbeda agama) dan berlanjut ke pembakaran toko dan rumah-rumah warga yang sebelumnya tidak terlibat.

Ingatan kita juga belum hilang dengan kerusuhan bernuansa Suku, Agama dan Ras (SARA) di Ambon pada tahun 1999. Pemantiknya nyaris sama dengan apa yang terjadi di Poso. Hanya bermula dari pertikaian antarpemuda yang berbeda keyakinan. Pertikaian antarpersonal itu meluas menjadi kerusuhan massal karena isu agama. Hasilnya sejarah mencatat, ribuan warga dari kedua pihak bertikai harus menjadi korban. Dalam skala lebih kecil, kerusuhan antarpemeluk agama juga terjadi di Tolikara, Papua pada tahun 2015. Pemicunya kelompok mayoritas merasa terganggu dengan pengeras suara saat peringatan Idul Adha. Begitu juga apa yang terjadi di Aceh Singkil pada bulan September 2015 lalu. Ratusan massa membakar tempat peribadatan agama lain karena menganggap kelompok minoritas telah menyalahi perjanjian soal jumlah tempat beribadah.

Muara dari konflik horizontal tersebut adalah intoleransi. Untuk memupuk dan memelihara toleransi di tengah tengah masyarakat majemuk selayaknya dilakukan bukan hanya oleh tokoh agama. Tetapi keterlibatan semua pihak mulai dari tokoh agama, pemerintah, aparat berwajib hingga simpul simpul massa harus diaplikasikan dalam kegiatan nyata. Kegiatan nyata ini bisa dijawabantahkan dalam banyak cara. Mulai dengan kepanitian social bersama, saling kunjung mengunjungi hingga saling mengingatkan untuk beribadah kepada lain agama.

Hal inilah yang telah dilakukan selama bertahun tahun oleh warga di Kelurahan Cigugur Kecamatan Cigugur Kabupaten Kuningan Jawa Barat. Masyarakat Cigugur selama ini dikenal sebagai miniatur Indonesia karena kemajemukannya. Majemuk bukan hanya soal keyakinan beragama, tetapi majemuk suku dan majemuk dalam ukuran sosial lainnya. Tetapi majemuknya masyarakat Cigugur tidak menjadikan mereka terkotak kotak dalam mewujudkan masyarakat toleran dan tanpa konflik yang bermuara pada perbedaan keyakinan beragama. Kemajemukan ini juga tidak menjadikan masyarakat Cigugur terjebak dalam alur pikiran saling menjelek-jelekan, klaim kebenaran dan memaksa kelompok lain untuk menjadi epigon kelompok lainnya.

Padahal dalam masyarakat Cigugur, kemajemukan ini tidak hanya dalam soal nilai, tetapi secara kasat mata pun dengan mudah menemukan simbol-simbol kemajemukan. Tidak ada garis demarkasi khusus antara gereja dengan masjid. Masjid bebas melantunkan ayat-aya suci ketika membangunkan jemaah untuk shalat shubuh. Begitu pun jemaat gereja dengan bebas bernyanyi di gereja-gereja tanpa khawatir akan ada amarah dari warga yang rumahnya berdekatan dengan gereja. Masih banyak lagi simbol simbol toleransi yang bisa diteladani dari warga Cigugur.

Fenomena yang terjadi di masyarakat Cigugur ini tentu tidak tercipta dengan sendirinya. Karena ada tatakrama, pakem, yang telah disepakati bersama untuk meminimalkan konflik antaragama. Penelitian ini juga akan memotret pola komunikasi seperti apa yang dipergunakan oleh masyarakat Cigugur khususnya yang memiliki keyakinan berbeda. Pola komunikasi ini tidak hanya komunikasi verbal atau komunikasi tutur, tetapi juga akan mencoba menelaah dan mencermati pola komunikasi nonverbal mereka dan komunikasi kelompoknya.

Sebagai gambaran singkat selama ini masyarakat Cigugur dikenal sebagai masyarakat plural. Pluralisme di Cigugur ini tidak hanya terjadi dalam hubungan antartetangga tetapi juga plural dalam lingkungan paling kecil yakni di dalam keluarga. Bukan sesuatu yang aneh di masyarakat Cigugur dalam satu keluarga memiliki dua atau tiga keyakinan. Ayah beragama Islam, anak bisa beragama kristen istri istri memiliki keyakinan aliran kepercayaan. Fenomena yang terjadi dalam masyarakat dan keluarga di Cigugur ini menarik dicermati karena di beberapa daerah masalah keyakinan ini

masih sangat homogen. Jarang ditemukan dalam komunitas sosial, yang memiliki keyakinan beragama yang beragam apalagi dalam lingkungan social terkecil yakni keluarga.

Selain perbedaan keyakinan, ternyata dalam masyarakat Cigugur juga masih begitu kental dalam memegang tradisi lokal. Walaupun di kalangan masyarakat Cigugur tidak semuanya mengakui nilai nilai adat yang dianut oleh sebagian warga lainnya. Tetapi walaupun demikian, masyarakat di Cigugur Kuningan akan bersatu dan bahu membahu dalam kegiatan kegiatan adat. Seren tahun salah satunya. Posisi tokoh adat dalam masyarakat Cigugur ini masih dijunjung sangat tinggi.

Hal ini menunjukkan bahwa pranata sosial yang dimiliki oleh tokoh adat masih berperan untuk menggerakkan sebuah ritus keagamaan yang akan dilakukan oleh warga Cigugur. Tetapi walaupun begitu wujud kongkret dari pranata sosial adalah norma, nilai dan adat istiadat yang mengatur kebutuhan masyarakat dan telah terinteranalisis dalam kehidupan masyarakat (Burhan Bungin : 2006 : 47)

Proses interaksi diantara anggota masyarakat adat ini pun menarik untuk dipelajari. Karena walaupun berada dalam kehidupan sosial yang tidak lagi tradisional, dalam beberapa interaksinya pengaruh dari tokoh adat masih sangat dominan. Tetapi dalam masyarakat adat Cigugur, walaupun terdapat pranata sosial, tidak menghidupkan sistem strata sosial. Karena strata sosial akan melahirkan kelas-kelas sosial. Burhan Bungin dalam Sosiologi Komunikasi nya membagi minimal ada tiga tingkatan dalam strata sosial. Tingkatan pertama strata atas (*upper class*). Kelompok ini biasanya didominasi oleh kelompok elit di masyarakat yang jumlahnya terbatas. Kedua strata menengah (*middle class*), dan bawah (*lower class*).

Dalam konteks masyarakat adat khususnya masyarakat adat Cigugur, *upper class* mencakup para tokoh adat yang biasanya menjadi penentu dari pagelaran sebuah tradisi. Para tokoh adat inilah yang biasanya menentukan tanggal tradisi harus digelar, dengan tata cara seperti apa dan apa saja pantangan yang tidak boleh dilakukan. Kelompok ini pun memiliki peranan penting dalam semua proses komunikasi. Biasanya apa yang dikomunikasikan baik secara verbal maupun non verbal dari kelompok ini akan menjadi sebuah keharusan yang akan diikuti oleh masyarakat adat. Dalam ilmu komunikasi kelompok ini biasa disebut sebagai *primary people* (Burhan Bungin : 2006 : 231)

Dari latar belakang yang demikian kompleks, masyarakat Cigugur bisa dikatakan sebagai miniatur Republik ini. Karena nyaris semua keyakinan agama tumbuh subur di Cigugur dan dilengkapi dengan beberapa kepercayaan leluhur. Latar belakang inilah yang menjadi alasan peneliti untuk bisa menggali lebih dalam dan komprehensif dalam sebuah penelitian ilmiah. Dalam penelitian ini saya selaku peneliti hanya akan memfokuskan pada pola komunikasi masyarakat yang memiliki latar belakang keyakinan berbeda tetapi bisa menciptakan lingkungan harmonis tanpa friksi.

KERANGKA KONSEPTUAL

Penelitian tentang Pola Komunikasi Antariman Dalam Membangun Tolorenasi Beragama dilakukan dengan asumsi bahwa penelitian ini akan bisa ikut berperan dalam upaya untuk mengkampanyekan toleransi beragama. Untuk melakukan penelitian ini akan diuraikan beberapa kerangka konseptualnya. Dimulai dari komunikasi verbal dan non verbal hingga pola komunikasi yang dipergunakan para tokoh adat, tokoh agama yang berada di dalam komunitas Cigugur.

Komunikasi verbal

Komunikasi verbal merupakan sebuah proses komunikasi dengan menggunakan ucapan langsung. Secara etimologis, verbal berasal dari bahasa latin yakni *verb* yang memiliki arti *word-kata*. Menurut Liliweri (2003 : 135) *word* merupakan terjemahan dari *rhema* yang berarti sesuatu. Sesuatu yang dipergunakan untuk menggambarkan tindakan, keberadaan atau peristiwa. Dalam ilmu komunikasi, *word* atau kata adalah alat untuk menyampaikan pesan-pesan yang dikirim melalui lisan maupun tulisan. Dalam kehidupan kita sehari-hari, kebanyakan komunikasi yang terjadi bisa dipastikan adalah komunikasi verbal. Walaupun demikian komunikasi verbal tidak menjamin

proses komunikasi akan berlangsung efektif. Karena pada kondisi tertentu banyak kendala dalam proses komunikasi verbal.

Komunikasi verbal juga bisa dimaknai sebagai komunikasi dengan menggunakan simbol-simbol verbal. Simbol verbal berupa bahasa adalah pencapaian manusia yang paling impresif. Simbol atau pesan verbal adalah semua jenis simbol yang menggunakan satu kata atau lebih. Bahasa dapat juga dianggap sebagai sistem kode verbal (Deddy Mulyana, 2005). Bahasa dapat didefinisikan sebagai seperangkat simbol, dengan aturan untuk mengkombinasikan simbol-simbol tersebut, yang digunakan dan dipahami suatu komunitas. Jalaluddin Rakhmat (1994), mendefinisikan bahasa secara fungsional dan formal. Secara fungsional, bahasa diartikan sebagai alat yang dimiliki bersama untuk mengungkapkan gagasan. Ia menekankan *dimiliki bersama*, karena bahasa hanya dapat dipahami bila ada kesepakatan di antara anggota-anggota kelompok sosial untuk menggunakannya.

Tetapi walaupun begitu, dalam ranah komunikasi, bahasa merupakan simbol yang paling rumit. (S.I Hayakawa : 1990) . Rumit karena dalam proses komunikasi akan dihadapkan pada kondisi yang belum tentu homofili secara bahasa dan simbol. Setiap komunitas yang ditentukan oleh kehidupan sosial memiliki sandi sendiri sendiri.

Komunikasi Nonverbal

Dalam pertukaran simbol dalam masyarakat adat Cigugur tidak hanya menggunakan komunikasi verbal. Tetapi dalam prosesnya banyak juga ditemukan komunikasi nonverbal. Komunikasi nonverbal ini menurut Burgoon dan Saine (1978, dalam Liliwari, 2003 : 175) disebutkan bahwa komunikasi nonverbal merupakan tindakan dan atribusi (lebih dari penggunaan kata-kata) yang dilakukan seseorang kepada orang lain untuk bertukar makna. Pertukaran makna ini masih menurut Burgoon dan Saine selalu dikirimkan dan diterima secara sadar.

Pesan yang disampaikan dalam komunikasi nonverbal ini tidak melalui kata-kata, tetapi bisa melalui ekspresi wajah, nada suara, gerakan tubuh, kontak mata, layout ruangan, warna, sentuhan dan lain-lain. Rudolf Verderber (2004) membagi komunikasi nonverbal menjadi enam jenis. *Kesatu*, Komunikasi objek, komunikasi dengansimbol pakaian. Orang sering dinilai dari jenis pakaian yang digunakannya, walaupun ini dianggap termasuk salah satu bentuk stereotipe. *Kedua*, Sentuhan atau haptic. Komunikasi yang mempelajari sentuhan sebagai komunikasi nonverbal. Sentuhan dapat termasuk: bersalaman, menggenggam tangan, berciuman, sentuhan di punggung, mengelus-elus, pukulan, dan lain-lain. *Ketiga*, Kronemik. Kronemik adalah bidang yang mempelajari penggunaan waktu dalam komunikasi nonverbal. *Keempat* : Gerak tubuh-gesture. Gerak tubuh meliputi kontak mata, ekspresi wajah, isyarat, dan sikap tubuh. Gerakan tubuh biasanya digunakan untuk menggantikan suatu kata atau frase, misalnya mengangguk tanda persetujuan. *Kelima*, Proxemik atau bahasa ruang, yaitu jarak yang anda gunakan ketika berkomunikasi dengan orang lain, termasuk juga tempat atau lokasi posisi Anda berada. Pengaturan jarak menentukan seberapa jauh atau seberapa dekat tingkat keakraban Anda dengan orang lain, menunjukkan seberapa besar penghargaan, suka atau tidak suka dan perhatian Anda terhadap orang lain. *Keenam*, adalah Vokalik atau *paralanguage* atau juga intonasi adalah unsur nonverbal dalam suatu ucapan, yaitu cara berbicara. Ilmu yang mempelajari hal ini disebut paralinguistik. Contohnya adalah nada bicara, nada suara, keras atau lemahnya suara, kecepatan berbicara, kualitas suara, intonasi, dan lain-lain. Selain itu, penggunaan suara-suara pengisi seperti "mm", "e", "o", "um". Terakhir lingkungan. Hal ini dapat digunakan untuk menyampaikan pesan-pesan tertentu. Diantaranya adalah penggunaan ruang, jarak, temperatur, penerangan, dan warna.

Dalam konteks masyarakat ada Cigugur, komunikasi nonverbal banyak ditemui. Dalam konteks komunikasi antariman di Cigugur Kuningan, komunikasi nonverbal bias terlihat dalam simbol-simbol yang ada di kediaman warga. Di Cigugur, bukan merupakan sesuatu yang aneh jika ditemukan lambang salib tetapi di dalam rumah tersebut juga ditemukan sajadah.

Sementara itu Knapp dan Ekman (1965 : dalam Devito, 1997:177) mengemukakan ada enam fungsi dari komunikasi nonverbal. Keenamnya terdiri dari ; untuk menekankan, untuk melengkapi, untuk menunjukkan kontradiksi, untuk mengatur, untuk mengulangi, untuk menggantikan.

METODE PENELITIAN

Penelitian Pola Komunikasi Antariman Dalam Membangun Tolorensi Beragama ini akan menggunakan metode studi kasus dengan pendekatan kualitatif. Pemilihan metode ini karena keunikan wilayah dan fenomena keberagaman yang tidak semua memiliki pola komunikasi dan interaksi masyarakat seperti di Cigugur Kuningan. Selain itu metode ini juga dianggap sesuai karena apabila ingin memahami latar belakang suatu persoalan, interaksi individu dalam unit sosial secara mendalam, utuh, holistik, intensif dan naturalistik maka penelitian studi kasus menjadi pilihan utama. (Muri Yusuf : 2013).

Penelitian ini bersifat deskriptif. Dalam penelitian deskriptif memiliki beberapa tujuan. Diantaranya ; Berupaya mengumpulkan informasi aktual secara rinci yang menggambarkan fenomena sosial yang ada. Selanjutnya mengidentifikasi masalah dan praktek-paraktek sosial yang berlaku di masyarakat. Ketiga membuat perbandingan dan evaluasi terhadap obyek penelitian. Terakhir penelitian deskriptif juga berupaya menentukan apa yang dilakukan orang lain dalam menghadapi masalah yang sama dan belajar dari pengalaman mereka (Jalaludin Rahmat, 2005:25).

Sumber dan Jenis Data

Data yang diperlukan dalam penelitian ini bersumber dari kata-kata dan tindakan, selebihnya adalah dokumen. Data penelitian berupa kata-kata itu bersumber dari informasi kunci (*information keys*). Informasi kunci ini terdiri dari sejumlah orang yang terlibat secara langsung di dalam masyarakat Cigugur. Selain dari para sumber, peneliti juga akan mendapatkan data dari pengamatan langsung bagaimana proses interaksi antar iman di beberapa anggota keluarga di Cigugur. Penelitian ini dikenal dengan "*story telling*", peneliti bertugas menceritakan mengenai semua aspek komunikasi yang terjadi dalam proses adat Seren Taun.

Sementara itu Cresswell mengatakan ada tiga teknik dalam pengumpulan data. Ketiganya terdiri dari partisipan observer, wawancara dan telaah dokumen. (Cresswell, dalam Engkus Kuswarno, 2008 : 48). Sedangkan Seville-Troike mengatakan ada tujuh teknik, yaitu tiga teknik Cresswell ditambah dengan observasi, hermeneutic, etnometodologi, etnosemantik dan introspeksi sebagai teknik analisa data. (Ibrahim, 1992 : 277).

Dalam penelitian studi kasus data yang utama berasal dari hasil wawancara mendalam dengan para narasumber kunci. Selain itu pengamatan dan observasi literatur akan menjadi data penunjang penelitian. Seperti dibahas sebelumnya, wawancara hanya menjadi salah satu cara untuk pengumpulan data. Tetapi wawancara ini yang paling utama. Karena selain wawancara ada juga telaah dokumen. Tetapi jika peneliti akan menyentuh pada gaya bicara, gaya bahasa para narasumber, peneliti tidak perlu mewawancarainya. Peneliti tinggal melihat gaya, *gesture* bicara sang narasumber.

Untuk memperoleh data, pengumpulan data menggunakan dua cara, yaitu 1) observasi partisipatif yaitu pengamatan langsung dalam keseharian warga Cigugur, 2) Wawancara bebas dan mendalam. Wawancara secara garis besar terbagi dalam dua bagian. Yakni wawancara terstruktur dan tak terstruktur. Wawancara terstruktur biasanya pertanyaan telah ditulis dan apa yang ditanyakan tidak boleh keluar dari rencana pertanyaan. Sedangkan tak terstruktur wawancara ini merupakan wawancara mendalam yang bertujuan memperoleh berbagai macam informasi dari semua narasumber. Susunan pertanyaan dan kata-katanya dalam bisa berubah dengan menyesuaikan pada kondisi dan situasi saat wawancara (Dedi Mulyana, 2001 : 180)

Lokasi penelitian ini akan dilangsungkan di Desa Cigugur Kecamatan Cigugur Kabupaten Kuningan. Pertimbangan pemilihan lokasi ini adalah karena di Cigugur inilah tinggal kelompok sosial yang memiliki berbagai macam keyakinan dan tidak pernah terjadi konflik sosial.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Sistem Keagamaan Masyarakat Cigugur

Berbicara tentang sistem keagamaan di Cigugur, tidak bisa dilepaskan dari sesepuh adat cigugur. Kiai Madrais. Ada banyak versi mengenai asal usul Pangeran Sadewa Alibassa Kusumah Widjajaningrat atau lebih dikenal dengan Kiai Madrais. Tetapi tidak ada perbedaan bahwa Kiai Madrais adalah pencetus ajaran (aliran kepercayaan) Agama Jawa Sunda yang hingga kini masih banyak dianut oleh masyarakat Cigugur. Karena kini ajaran ini dilestarikan dan dikembangkan oleh cucu dari Kiai Madrais Pangeran Jatikusumah.

Asal usul kiai Madrais dari versi pengikutnya, bahwa kiai Madrais adalah anak *bunian* atau anak ajaib yang dikandung oleh Nyi Raden Kastewi tanpa ada hubungan badan dengan pria. Setelah dilahirkan, Pangeran Sadewa Alibassa kemudian dibesarkan di Susukan hingga usia 10 tahun. Secara administratif, Susukan kini menjadi salah satu kecamatan di Kecamatan Cirebon. Kemudian belajar agama Islam di kerajaan Gebang yang juga kini masuk dalam wilayah Kabupaten Cirebon.

Kisah pengembaraan pendiri ADS tersebut dapat tergambar dalam tulisan berikut :

“...Dina burej keneh nalika juswa antawis 10 ka 13 taun, mantenna masantren. Nanging kapaksa nunda teu diladjengkeun kumargi nampi “wisikan gaib (ilham) nu maparin pituduh mantenna kedah ngalalana sareng tatapa mulat salira. Teu talangke deui ladjeng wae andjeuna angkat ngalalana mipir-mipir pasisian, mapaj-mapaj padukuhan, kasuklakna-kasiklukna, lembur-lembur diasruk, desa-desa disakrak, kota-kota pakemitan alit diungsi. Babakuna nu djadi djugdjugan tempat-tempat nu kakotjap sanget, angker, sungil djadi pamundjungan, pamudjaan djalma rea. Mantenna didinja tatapa ngisat salira. Teu kantun paguron2 taja kalangkung, nungtik lari nyiar bukti ngudag kanjataan nu jadi rasiah alam lahir bathin..”

“... Ketika masih kecil, yaitu pada usia antara 10 sampai 13 tahun, ia tinggal di pesantren. Namun terpaksa ditunda karena menerima “bisikan gaib” (ilham) yang memberi petunjuk agar ia pergi, menelusuri dusun-dusun, baik besar maupun kecil. Yang biasanya dituju adalah tempat-tempat yang dikenal umum sebagai tempat angker yang digunakan sebagai tempat pemujaan. Di tempat-tempat itulah ia bertapa. Tempat bergurupun tak ada yang terlewat, dengan maksud mencari bukti, mengejar kenyataan yang menjadi rahasia semesta alam, baik lahir maupun batin...” (literatur agama jawa sunda bisa dilihat di <http://mustafidwongbodo.blogspot.com>).

Selain belajar ilmu agama Islam, Pangeran Sadewa juga berkelana ke berbagai pelosok jawa selama empat tahun. Selama berkelana Pangeran Sadewa berguru ilmu kebatinan dan kesaktian. Gelar kiai diperolehnya setelah menuntut ilmu di sebuah pesantren di Banyuwangi. Setelah mengelana dan belajar ilmu agama ke beberapa daerah akhirnya Pangeran Sadewa kembali ke Susukan dan mendirikan perguruan atau sejenis pesantren di Desa Padara (sekarang Cigugur). Sejak saat itulah gelar Kiai Madrais tersemat pada dirinya. Sejak saat itulah Kiai Madrais mulai menyebarkan ajaran barunya dari hasil pengelanaannya selama bertahun-tahun. Ilmu agama yang diajarkan tersebut kemudian dikenal dengan Ajaran Agama Sunda Pasundan, tetapi setelah beberapa tahun menjadi Agama Jawa Sunda.

Dalam ajarannya Kiai Madrais selalu mengajarkan kepada pengikutnya untuk lebih menghargai sesama manusia. Dalam ajaran ini juga ada larangan yang harus dipatuhi oleh semua pengikutnya yaitu tidak dibenarkan untuk meniru dan menggunakan cara-cara dari ciri-ciri budaya lain. Selain itu ajaran ini juga menitikberatkan pada kesadaran kebangsaan sebagai dasar dari kesadaran, serta iman kepada Tuhan Yang Maha Esa. Walaupun nama ajaran ini Agama Jawa Sunda, tetapi para pengikutnya tidak hanya dari etnis jawa dan sunda. Inti ajaran ini adalah ingin menumbuhkan kesadaran terhadap budaya bangsanya sendiri disamping mempelajari ajaran Islam dan budaya spiritual lainnya.

Konsep Agama Jawa Sunda ini mengakui keberadaan, kekuasaan, kesucian dan kemocintaan Tuhan yang disebut dengan *Gusti Pangeran Sikang Sawiji-wiji* (Tuhan Yang Maha Esa). Walaupun demikina mereka berkeyakinan agama tidak sama dengan barang dagangan yang bisa ditawar-tawar atau dipaksakan. Pengikut AJS dilarang keras untuk mempropagandakan keyakinanya kepada masyarakat luas dengan mengkerdikan ajaran agama lainnya. AJS membentuk pengikutnya untuk hidup bebas lahir bathin. Hingga sekarang AJS ini masih banyak dianut oleh warga Cigugur Kuningan.

Kehadiran Kiai Madrais di Cigugur dengan AJS-nya telah berpengaruh dalam kehidupan masyarakat Cigugur, khususnya dalam keberagamaannya. Masyarakat Cigugur yang sebelumnya banyak yang menganut agama Islam, mulai banyak yang menjadi pengikut Kiai Madrais. Karena ajarannya yang sangat plural dan mengedepankan penghargaan sesama makhluk hidup, keyakinan lain pun tumbuh subur di wilayah Cigugur.

Pada 18 Juni 1964 pemerintah Kabupaten Kuningan mengeluarkan Surat Keputusan No.01/SKPTS/BK.PAKEM/K.p./VI/64 yang menyatakan bahwa perkawinan pengikut AJS dianggap tidak sah dan liar. Perkawinan anggota AJS hanya sha dimata hukum adat. Surat Keputusan tersebut memang tidak secara langsung menyebutkan pembubaran AJS. Tetapi pada kenyataannya surat keputusan tersebut, melahirkan kesulitan bagi para penganutnya dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Khususnya ketika harus berurusan dengan pemerintah, termasuk mendaftarkan anak-anak mereka ke sekolah. Oleh karena itu, secara langsung atau tidak Surat Keputusan tersebut menuntut para penganut ADS untuk menikah lagi secara hukum menurut tata cara agama tertentu.

Akibat dari surat keputusan tersebut, akhirnya pada 21 September 1964, Pangeran Tedjabuana (Putra dari Kiai Madrai) sebagai pimpinan AJS ketika itu, terpaksa harus membuat pernyataan bermeterai yang isi pokoknya membubarkan organisasi AJS. Ia dan keluarganya menyatakan diri menjadi penganut Katolik. Selain menandatangani surat tersebut, pimpinan AJS juga meminta para pengikutnya untuk tidak lagi meneruskan organisasi AJS, baik secara perorangan maupun secara kolektif. Sebagai akibat peristiwa tersebut, terjadilah perpindahan massal para penganut AJS menjadi penganut agama Katolik.

Sejak saat itulah di Cigugur mulai banyak warganya yang menganut agama Katholik. Akibat dari berbagai dinamika sejarah tersebut, penduduk Kelurahan Cigugur tidak hanya menganut satu kepercayaan. Islam, Katholik, Kristen, Hindu, Budha dan Aliran Kepercayaan hidup berdampingan. Bahkan sudah menjadi rahasia umum dalam keluarga yang tinggal di Kelurahan Cigugur, ada beberapa keyakinan. Untuk lebih jelasnya mengenai jumlah penduduk Kelurahan Cigugur berdasarkan Agama, bisa dilihat tabel dibawah ini.

Tabel 1. Jumlah Penduduk Kelurahan Cigugur Berdasarkan Agama Tahun 2018*

<i>NO</i>	<i>AGAMA</i>	<i>JUMLAH</i>
1	Islam	4226
2	Katholik	2706
3	Kristen	222
4	Hindu	2
5	Budha	9
6	Aliran Kepercayaan	155
JUMLAH		7320

*) Data dari Kelurahan Cigugur

Pola Komunikasi Antariman Masyarakat Cigugur

Di setiap komunitas keagamaan dipastikan memiliki banyak karakteristik pola komunikasi. Begitu pun di Cigugur. Tetapi yang membedakan dengan daerah lain, di Cigugur keragaman keagamaan menjadi keniscayaan. Interaksi antarpemeluk agama beda keyakinan menjadi komunikasi yang cair. Tanpa *Barrier*—halangan. Dalam komunikasi perbedaan kebudayaan dan keyakinan menjadi salah satu penghalang dalam komunikasi. Tetapi dalam komunitas masyarakat Cigugur, penghalang tadi tidak terbukti. Karena di beberapa keluarga yang memiliki perbedaan keyakinan komunikasi berjalan sangat cair.

Salah satunya seperti yang terjadi pada keluarga Kento Subarna. Keluarga yang tinggal di Kelurahan Cigugur RT/ 001/ RW 02 ini merupakan keluarga yang berbeda secara keyakinan. Kento yang beragama Kristen tidak memperlakukan simbol agama Islam menghiasi beberapa bagian rumahnya. Salah satunya sajadah tersimpan rapih di kamarnya. Alquran sebagai kitab suci Umat Islam ditemukan di kediamannya. Bahkan ketika memasuki waktu shalat, Kento tidak segan segan untuk mengingatkan anaknya yang beragama Islam untuk segera menunaikan shalat.

“Bahkan jika mereka tidak shalat sunat dhuha saya suka mengingatkan mereka. Karena bagi saya perbedaan ini tidak harus menjadi saling memusuhi. Kami tetap berkeluarga. Bagi saya keyakinan itu sebagai hak privasi masing masing. Kami tidak pernah saling memaksakan keyakinan orang lain. Walaupun kami sekeluarga.” (Kento Subarna – Wawancara 2020)



Gambar 1. Kento Subarna

Begitu juga dengan anak Kento, yang kerap mengingatkan agar Kento pada setiap minggu untuk beribadah ke Gereja. Kebiasaan ini terus berlanjut hingga ke ritual ritual keagamaan lainnya. Saat perayaan Natal anak anak Kento yang beragama selain Kristen akan ikut sibuk menyiapkan perayaan hari Natal untuk ayahnya. Begitu juga sebaliknya ketika Bulan Ramadhan dan Idul Adha.

“Saya kalo bulan puasa juga menghargai mereka yang puasa. Saya tidak makan sembarangan. Kalo pun saya makan di rumah dipastikan tidak ada yang melihat saya. Mereka juga sangat ikut membantu kami jika akan mempersiapkan perayaan natal,” (Kento Subarna : Wawancara 2020)

Hal ini terjadi di hampir seluruh warga Cigugur yang memiliki keyakinan berbeda. Heterogenitas keyakinan ini, juga bukan hanya terjadi antara agama Islam dengan Kristen. Karena ada juga dalam satu keluarga yang menganut Aliran Kepercayaan dan keyakinan lainnya. Keluarga tokoh masyarakat Cigugur Pangeran Djatikusumah yang merupakan cucu dari pendiri Agama Jawa Sunda yakni Kiai Madrais, salah satunya. Dari keempat anaknya ada yang beragama Kristen tetapi ada juga yang mengikuti aliran kepercayaan leluhurnya. Tetapi semuanya saling mendukung tanpa ada upaya untuk saling mempengaruhi kepercayaan masing masing.



Gambar 2. Pangeran Djatikusumah

“Bagi kami kepercayaan itu adalah hak semua azasi semua orang. Walaupun saya sebagai ayah tidak bisa memaksakan keyakinan anak anak saya. Dan saya mengharga itu. Kami sebagai penganut aliran kepercayaan pun tidak pernah menganggap kami paling benar. Begitu juga dengan mereka. Bagi kami selaras dengan alam adalah keyakinan yang akan terus kami menyertai kami,” (Wawancara Pangeran Djatikusumah : 2020) .

Keyakinan Pangeran Djatikusumah ini ternyata banyak dihargai dan ikuti oleh masyarakat Cigugur. Buktinya walaupun berbeda keyakinan sosok Pangeran Djatikusumah dianggap sebagai sesepuh adat dan sebagai keturunan dari pendiri masyarakat adat Cigugur. Hal ini tercermin dalam wawancara dengan beberapa orang narasumber ketika peneliti bertanya mengenai seperti apa sosok Pangeran Djatikusumah. Dalam lingkungan pemerintah pun, sosok Pangeran Djatikusumah juga dianggap sebagai orang yang menjadi tokoh masyarakat. Ketokohan Pangeran Djatikusumah ini bisa terlihat dari perilaku masyarakat Cigugur dan sekitarnya ketika akan memasuki rumah dan berinteraksi dengan Pangeran Djatikusumah. Dari pengamatan peneliti setiap orang yang akan bertamu khususnya warga Cigugur selalu membungkukkan badan ketika bertemu dengan Pangeran Djatikusumah. Dalam tradisi masyarakat sunda, gerakan membungkukkan badan ini merupakan sebuah penghormatan pada orang yang dianggap tua atau dituakan.

Tidak hanya tercermin dalam gerakan tubuh, ketokohan Pangeran Djatikusumah juga terlihat saat ada beberapa orang yang datang kepadanya untuk meminta saran. Salah satunya seperti yang disaksikan peneliti. Seorang ibu yang datang ke kediaman Pangeran Djatikusumah untuk meminta nama atas kelahiran cucu pertamanya. Biasanya dengan sukarela orang yang datang akan memberikan uang atau hasil bumi kepada keluarga Pangeran Djatikusumah. Tetapi ada juga sumbangan sukarela dari warga tersebut yang tidak diterima dengan alasan mereka lebih membutuhkan.

Bahkan ada juga warga Cigugur yang meminta obat kepada Pangeran Djatikusumah untuk menyembuhkan anggota keluarganya yang mengalami berbagai macam penyakit. Jadi, sosok Pangeran Djatikusumah di tengah masyarakat Cigugur tidak hanya dituakan tetapi juga oleh sebagian orang dianggap sebagai penyembuh, pemberi berkah dan orang yang digjaya secara spiritual. Ketokohan dan kedigjayaan Pangeran Djatikusumah ini tidak terlepas dari leluhurnya yang menjadi pendiri Agama Jawa Sunda di kawasan Cigugur. Yakni Kiai Madrais dan ayahandanya Pangeran Tedjabuana.

Pola Komunikasi masyarakat Cigugur juga kian melekat dan kuat karena dalam tatanan masyarakat ada tiga hal yang telah diyakini dan sepakati bersama secara tidak tertulis. Ketiga terdiri dari Faktor Spritual, Sosial dan Faktor Kultural.

Faktor Spritual

Pola Komunikasi masyarakat Cigugur yang memiliki aneka keyakinan keagamaan ini tercermin dari tradisi spiritual yang terpelihara dengan baik. Ikatan perbedaan spiritual ini terasa kian terlihat saat melihat beberapa bangunan ibadah beda keyakinan bisa berdiri dengan tanpa masalah. Masjid bisa bersebelahan dengan gereja. Gereja bersebelahan dengan pusat keyakinan masyarakat adat. Bahkan dalam beberapa tradisi keagamaan juga banyak melibatkan beberapa tokoh agama lain. Ucapan natal tidak jarang disampaikan oleh penganut agama lain. Pun saat agama islam merayakan idul fitri, agama di luar Islam tak sungkan untuk mengucapkan selamat idul fitri.

Faktor Sosial

Dalam tatanan sosial pun masyarakat Cigugur telah memiliki aturan tak tertulis untuk saling menghargai. Di tingkat paling rendah yakni organisasi RT telah memiliki data base keluarga mana saja yang memiliki keyakinan berbeda. Tidak ada pelayanan yang berbeda ketika akan mengurus berbagai keterangan. Dalam kehidupan sosial pun tercermin dalam kehidupan sehari-hari. Gotong royong diantara masyarakat tidak memandang agama apa. Salah satu contoh konkretnya jika ada warga yang menggelar kenduri, maka warga dari agama lainnya tidak sedikit yang bersama-sama membantu.

Faktor Kultural

Terakhir faktor kultural. Faktor ini tercermin saat mereka memiliki hajat kebudayaan bersama yakni upacara Seren Taun. Istilah Seren Taun berasal dari kata dalam Bahasa Sunda seren yang artinya serah, seserahan, atau menyerahkan, dan taun yang berarti tahun. Jadi Seren Tahun bermakna serah terima tahun yang lalu ke tahun yang akan datang sebagai penggantinya. Dalam konteks kehidupan tradisi masyarakat peladang Sunda, Seren Taun merupakan wahana untuk bersyukur kepada Tuhan Yang Maha Esa atas segala hasil pertanian yang dilaksanakan pada tahun ini, seraya berharap hasil pertanian mereka akan meningkat pada tahun yang akan datang.

Sementara itu menurut salah satu tokoh adat di Cigugur yakni Emalia Djatikusuma atau Emak sepuh, Seren Taun merupakan sebagai ungkapan rasa syukur kepada Sang Pencipta dan apa yang diciptakannya. Benda yang diciptakan oleh Sang Pencipta pun dalam komunitas adat Cigugur mendapat tempat sangat terhormat. Karena dalam pandangan masyarakat adat Cigugur segala yang diciptakan oleh Yang Maha Pencipta juga sangat membantu dalam kehidupan masyarakat. Maka Tidak aneh dalam prosesi adat Seren Taun, segala hasil bumi mulai dari padi, singkong, kacang-kacangan dan aneka buah-buahan mendapat tempat terhormat. Indikasinya dalam arak-arakan Seren Taun semuanya selalu dibawa dengan cara *disuhun*-dibawa di atas kepala.

Lebih spesifik lagi, upacara Seren Taun merupakan acara penyerahan hasil bumi berupa padi yang dihasilkan dalam kurun waktu satu tahun untuk disimpan ke dalam lumbung atau dalam bahasa Sunda disebut leuit. Ada dua leuit; yaitu lumbung utama yang bisa disebut leuit si jimat, leuit inten, atau leuit indung (lumbung utama); serta leuit pangiring atau leuit leutik (lumbung kecil). Menurut catatan sejarah dan tradisi lokal, perayaan Seren Taun sudah turun-temurun dilakukan sejak zaman Kerajaan Sunda purba seperti kerajaan Pajajaran. Upacara ini berawal dari pemuliaan terhadap Nyi Pohaci Sanghyang Sri, dewi padi dalam kepercayaan Sunda kuna. Kini upacara Seren Taun bukan sekadar tontonan, melainkan juga tuntutan tentang bagaimana manusia senantiasa bersyukur kepada Tuhan Yang Maha Kuasa, terlebih di kala menghadapi panen. Upacara ini juga dimaksudkan agar Tuhan memberikan perlindungan di musim tanam mendatang.

Di Cigugur, upacara Seren Taun yang diselenggarakan tiap tanggal 22 Rayagung-bulan terakhir pada sistem penanggalan Sunda. Sebagaimana biasa, dipusatkan di pendopo Paseban Tri

Panca Tunggal, kediaman Pangeran Djatikusumah, yang didirikan tahun 1840. Sebagaimana layaknya sesembahan musim panen, ornamen gabah serta hasil bumi mendominasi rangkaian acara. Untuk menentukan tanggal dan waktu dari proses Seren Taun ini tidak bisa dilakukan secara sembarangan. Karena di komunitas adat Cigugur Kuningan Jawa Barat, perayaan Seten Taun selalu dilaksanakan pada tanggal 22 Rayagung dalam penanggalan Sunda kuno. Kalau dikonversikan dalam penanggalan Masehi upacara Seren Taun biasanya dilaksanakan antara bulan Juni hingga Desember. Dalam dokumen yang ada di perpustakaan Cigugur, disebutkan pemilihan tanggal 22 Rayagung karena Rayagung merupakan bulan penghujung dalam penanggalan Tahun Saka.

Dalam upacara ini seluruh elemen masyarakat Cigugur baik dari kalangan Muslim, Kristen, Hindu, Budha hingga aliran kepercayaan bahu membahu menggelar acara budaya ini. Tidak ada sekat keagamaan yang mengungkung. Seluruh masyarakat berpartisipasi bukan hanya pada hari H pelaksanaan upacara, tetapi juga jauh jauh hari dalam persiapan upacara. Berbagai lapisan masyarakat masuk dalam sebuah kepanitiaan perayaan Seren Taun.

Jika pun tidak masuk dalam jajaran kepanitiaan, masyarakat secara sukarela memberikan sumbangan untuk acara tersebut. Mulai dari makanan pokok dana, hingga tenaga. Dan itu tidak terlihat perbedaan keyakinan keagamaan.

Gambar 3. Perayaan seribu kentongan pra kegiatan Seren Taun.



Foto: M. Taufik

Gambar 4. Salah satu prosesi Upacara Seren Taun.



Foto : Widodo Jatmiko

KESIMPULAN

Dari penelitian ini bisa diambil satu kesimpulan bahwa hidup berdampingan dengan keyakinan berlainan sangat memungkinkan terjadi. Tanpa terjadi gesekan keyakinan. Pendekatan-pendekatan humanis dan kultural yang kerap dilakukan oleh masyarakat adat Cigugur bisa menjadi salah satu cara untuk memupuk dan merawat keberagaman keyakinan. Faktor spiritual, sosial dan kultural menjadi pengikat segala perbedaan keyakinan yang ada di masyarakat Cigugur Kabupaten Kuningan. Pada akhirnya potret pola komunikasi antariman di masyarakat adat Cigugur ini bisa diadopsi oleh kelompok masyarakat yang hidup berdampingan dengan warga yang memiliki keyakinan berbeda.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Dading. 2008. Kuningan dalam Kenangan Remaja-Pemuda Dari Masa ke Masa. Jakarta: Pustaka Nawaitu.
- Bungin, Burhan. 2009. Metodologi Penelitian Kuantitatif. Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik Serta ilmu-ilmu Sosial Lainnya. Jakarta : Kencana Prenada Media Group
- . 2009. Sosiologi Komunikasi. Teori Paradigma, dan Diskursus Teknologi Komunikasi di Masyarakat. Jakarta : Kencana Prenada Media Group
- Burton, Graeme. Yang Tersembunyi di Balik Media. 2008. Jogjakarta : Jalasutra
- De Vito, A Joseph. 1996. Human Communication. Illionis New York : Harper Collins Publisher Inc
- Effendy, Onong Uchjana. 1993. Dinamika Komunikasi. Bandung : Remaja Rosda Karya
- 1990. Ilmu Komunikasi, Teori dan Praktek. Bandung : Remaja Rosda Karya
- Ekajati, S. Edi. 2003. Sejarah Kuningan dari Masa ke Masa. Bandung : Kiblat Buku Utama
- Fiske, Jhon. 1990. Introduction to Communication Studies. Wisconsin USA: Routlege Publishing
- Goldberg, Alvin A and Carl E. Larson. 1975. Group Communication : Discussion Processed and Application. Jakarta : Terjemahan. UI Press
- Hardt, Hanno. 1992. Critical Communication Studies: Communication, History and Theory in America. London dan New York : Routlege
- Hermawan, Wawan. 2001. Kuningan Menembus Waktu. Jakarta : PT Martindo Gilang Pratama.
- Ibrahim, Abd. Syukur. 1992. Panduan Penelitian Etnografi Komunikasi. Surabaya : Usaha Nasional

- Johannesen, Richard L. Terjemahan, Etika Komunikasi. Bandung : Remaja Rosda Karya
- Koentjaraningrat, 1982. Manusia dan Kebudayaan Indonesia. Jakarta : Djambatan Kooij
- Kuntowidjoyo, 1987. Manusia dan Kebudayaan. Yogyakarta : Tiara Wacana.
- Kuswarno, Engkus. 2008. Etnografi Komunikasi Suatu Pengantar dan Contoh Penelitiannya. Bandung : Widya Padjajaran
- , 2009. Fenomenologi Metode Penelitian Komunikasi Konsepsi, Pedoman dan Contoh Penelitian. Bandung : Widya Padjajaran
- Littlejohn, Stepen W and Karen A. Foss. 2009. Theories of Human Communication. Singapura : Ceangage Learning Asia
- Moloeng, Lexy J. 2000. Metode Penelitian Kualitatif. Bandung : Remaja Rosda Karya
- Mulyana, Dedi dan Solatun. 2008. Metode Penelitian Komunikasi. Contoh-contoh Penelitian Kualitatif dengan Pendekatan Praktis. Bandung : Remaja Rosda Karya
- dan Jalaludin Rakhmat. 1996. Komunikasi Antar Budaya Panduan Berkomunikasi dengan Orang-orang Berbeda Budaya. Bandung : Remaja Rosda Karya
- 2004. Komunikasi Populer Kajian Komunikasi dan Budaya Kontemporer. Bandung : Pustaka Bani Quraisy
- 2000. Pengantar Ilmu Komunikasi. Bandung : Remaja Rosda Karya
- Morrison dan Andy Corry Wardhany. 2009. Teori Komunikasi tentang Komunikator, Pesan, Percakapan dan Hubungan. Bogor : Ghalia Indonesia
- Rakhmat, Jalaludin. 2007. Metode Penelitian Komunikasi Dilengkapi Contoh Analisis Statistik. Bandung : Remaja Rosda Karya.
- 1998. Psikologi Komunikasi. Bandung : Remaja Rosda Karya.
- Sobur, Alex. 2006. Semiotika komunikasi. Bandung : Remaja Rosda Karya.
- Soeprapto, Riyadi. 2002. Interaksionisme Simbolik Perspektif Sosiologi Modern. : Malang : Averroes Press.
- Yusuf, Muri. 2013. Metode Penelitian kuantitatif, Kualitatif dan Penelitian Gabungan. Jakarta. Prenada Media Grup.

The Impact Of Halal Certification On Business In Indonesia: Can Halal Certification in Indonesia Make it Easy for Business Actors?

Haris Maiza Putra¹, M. Anton Athoillah², Dedah Jubaedah³, Moh. Ahsanuddin Jauhari⁴
¹²³⁴UIN Sunan Gunung Djati Bandung

¹harismaiza@staialfalah.ac.id, ²anton_athoillah@uinsgd.ac.id, ³dedahjubaedah@uinsgd.ac.id,
⁴ahsanjauhari@uinsgd.ac.id

ABSTRACT

Purpose of the study: The academic problem of halal certification which has recently been implemented in Indonesia in particular, makes it an obligation for business actors in Indonesia, where talking about halal certification becomes a necessity, in which case there are legal repercussions that arise. Methodology: The research method in this article uses a qualitative research approach through literature studies, where data sources are obtained from various primary and secondary data in the form of literature reviews from journals, books, and other relevant sources regarding halal certification, especially in Indonesia. Applications of this study: Halal product certification that applies in Indonesia has positive implications to build a halal business climate, especially in Indonesia, where halal certification contains Islamic business ethics values. Novelty/Originality of this study: The impact of halal certification in Indonesia is expected to make it easier for business actors to make their products easily certified through easy stages. In addition, the incessant halal certification in Indonesia has resulted in the presence of the world halal congress which includes 9 resolutions, of which these 9 resolutions also have an impact on the establishment of the halal industry as a booster for the Indonesian economy so that it also generates incentives for MSME business actors in Indonesia.

Keywords: Halal Certification, Business Actors, Regulations.

INTRODUCTION

The issuance of the Minister of Religion Regulation (PMA) No. 20 of 2021 on September 14, 2021, regarding halal certification for Micro and Small Business Actors (UMK), which in this PMA requires all business actors to process their business products by Islamic law and have proof of halal certificate. The implementation of this policy certainly faces various problems, especially those felt by MSEs (Ningrum, 2022). Law Number 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantee, which is an important regulation to be considered by business actors in Indonesia, is a necessity, the article is that this Law can guarantee comfort, security, safety, and certainty of the availability of halal products for the public in consuming and use products that business actors in Indonesia want to distribute (Widyawati, 2022). In addition, in terms of the Micro and Small Business Criteria, it is a small business that has a business capital of more than Rp. 1 billion up to a maximum of Rp. 5 billion, excluding land and buildings where the business is located (Rahazlen, 2022). Furthermore, the importance of halal certification in Indonesia, can increase the selling value of an MSE product (Julvirta et al., 2022), this is because there are values of Islamic business ethics in these business services (Ahyani, Putra, Slamet, et al., 2022), (Wirakurnia et al., 2021). The importance of a regulation whose purpose is to make a guideline in the implementation of business activity (Effendi et al., 2021).

Indonesia is a country with a Muslim population reaching 87.18% of a population of 232.5 million people (Charity, 2018). This indicates that the Muslim market in Indonesia has enormous potential through the development of the Islamic economy. The halal lifestyle in Indonesia also shows a high trend. Halal symptoms spread in various commodities that are the needs of people's lives, not only in food and beverage products (Hosen et al., 2022), medicine, cosmetics, fashion, hotel

(Mutmainah, Ahyani, et al., 2022), touristst (Ahyani, Putra, Muharir, et al., 2022), and financial and investment business (Fathoni, 2020), (Darajatun, 2018). This proves that the halal concept has economic value and has a great opportunity to be developed, especially in Indonesia (Tumanger, 2022).

Thus, the importance of real encouragement and assistance to motivate businesses to obtain halal certification for products for Micro and Small Business Actors (UMK) in Indonesia needs to be done immediately (Anzellyta & Fittria, 2022), (Mutmainah, Hapidin, et al., 2022), (Abdurohman & Ahyani, 2022), (Sudarmiatin et al., 2020). The non-compliance with the halal labeling obligation for business actors in Indonesia is due to the lack of knowledge and awareness by small and medium enterprises (SMEs) in Indonesia, besides that, there is no halal policy and halal supervision, and there is no special training on halal certification for business actors in Indonesia (Ramadany & Pratiwi, 2022). In Indonesia, the problems that often arise today in the implementation of halal certification for business actors include; 1) lack of socialization and information about the existence of the program; 2) the role of stakeholders has not been maximized; 3) PPH (Halal Product Process) assistants are less thorough in verifying files; 4) small and medium enterprises (SMEs) in Indonesia are less responsive to regulations; 5) assistance in the halal certification process of halal products has not been maximized (Kasanah & Sajjad, 2022).

After the implementation of the obligation for halal certification as stipulated in Article 4 of Law no. 33 of 2014 concerning Halal Product Assurance, which explains that products that enter, circulate, and are traded in the territory of the unitary state of the Republic of Indonesia, therefore small and medium enterprises (SMEs) in Indonesia need to implement it, but there are still many UMK-M (Micro, Small and Medium Enterprises) actors. Small, and Medium) who do not have a halal certificate due to cost constraints and so on (Sabran et al., 2022). Law Number 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantee has been amended by Law Number 11 of 2020 concerning Job Creation, where in the amended Articles there is an article that requires micro and small business actors to have halal certificates for their processed products.

Explicitly, in Article 1 (3), Law of the Republic of Indonesia Number 11 of 2020 concerning Job Creation, Micro, Small, and Medium Enterprises are abbreviated (UMK-M). Furthermore, Article 3 (1) of the Regulation of the Minister of Religion (Permenag) No. 20 of 2021 concerning UMK Halal Certification (micro and small businesses), micro and small business actors are grouped based on business capital or annual sales results. Article 1 (10) of the Law of the Republic of Indonesia Number 11 of 2020 concerning Job Creation also explains that a Halal Certificate is an acknowledgment of the halalness of a Product issued by BPJPH based on a written halal fatwa issued by the MUI. Furthermore, in Article 25 of the Law of the Republic of Indonesia Number 11 of 2020 concerning Job Creation for Business Actors who have obtained a Halal Certificate, they must: a). include Halal Label on Products that have obtained Halal Certificate; b). maintain the halalness of Products that have obtained Halal Certificates; c). separate location, place and slaughter, processing equipment, storage, packaging, distribution, sale, and presentation between Halal and non-halal Products; d). renew the Halal Certificate if the validity period of the Halal Certificate expires; e). report changes in the composition of Materials to BPJPH. Article 26 (1) Law of the Republic of Indonesia Number 11 of 2020 concerning Job Creation for Business Actors producing Products from Materials derived from Prohibited Materials as referred to in Article 18 and Article 20 are excluded from submitting applications for Halal Certificates. Article 26 (2) Business Actors as referred to in paragraph (1) are required to include non-halal information on the Products. Furthermore, in the Law of the Republic of Indonesia Number 11 of 2020 concerning Job Creation, Article 27 (1) explains that: Business actors who do not perform the obligations as referred to in Article 25 are subject to administrative sanctions in the form of: a). written warning; b). administrative fines; or c). revocation of Halal Certificate. Article 27 (2) Business Actors who do not perform the obligations as referred to in Article 26 paragraph (2) are subject to administrative sanctions in the form of; a). verbal warning; b). written warning; or c). administrative fines. In addition, in terms of halal certification, it is very

important for business actors. This is to increase consumer confidence in the products sold (Tumangger, 2022).

From the background above, the researcher wants to uncover and explore how the impact of halal certification on business actors in Indonesia.

LITERATURE REVIEW

Various kinds of literature found that the impact of Halal, especially in Indonesia and even in parts of the world, has become a profitable demand and trend, the article is due to a large number of requests for services, especially for halal products, which are increasing on a large scale, especially in terms of industrial and economic frameworks (Septiani & Ridlwan, 2020). In addition, the existence of the Halal Label in Indonesia, consumer has increased customer demand, especially in terms of Halal Food Purchase Decisions by the majority of consumers in Indonesia (Millatina et al., 2022). So in terms of halal labeling and certification applied in Indonesia, it is hoped that it can make people aware of the importance of halal products circulating in Indonesia (Giyanti & Indriastiningsih, 2019). In addition, regarding the importance of global awareness of halal products in Indonesia, this has a great opportunity to develop it, where through being aware of the importance of halal products in Indonesia will make Indonesia the largest sharia economy in the world (Abdurohman & Ahyani, 2022). Literature as proclaimed by (Churiyah et al., 2020), proves that the Indonesian people reject the so-called Halal concept, this is because the understanding of the Halal concept is still low among the people in Indonesia. Regarding the impact of halal certification in Indonesia, especially on products and entrepreneurs, is very possible to make these business actors become halal entrepreneurs or what has now become a trend is "Halal Preneurship" (Deuraseh & Sufredin, 2021). Research conducted by (Widjaja, 2021), that the problem of halal labeling in business practice is that halal label certification is a problem that guarantees the features and quality of a product that is recommended by Islamic rules, namely with the Indonesian government policy in ensuring halal products in Indonesia is carried out by the Ulema Council or Ulama who allow the use of the Halal label. This is mainly applied to halal labeling and certification of foods such as meat and other products such as milk, as well as packaged (canned) foods, cosmetics, as well as snacks, and substances containing additives.

Moreover, Halal certification is important and will be beneficial for food industry players (Perdana et al., 2019). Meanwhile, halal awareness for business actors is influenced by knowledge, halal certification, and religiosity. As a result, with halal traceability that fails to moderate the relationship between halal awareness and purchase intention, consumers also need to be given knowledge of the importance of being aware of halal products (Jannah & Al-Banna, 2021). Furthermore, food companies, such as companies engaged in halal packaging, need to develop the promotion of halal packaged foods by prioritizing Islamic nuances, including Islamic symbols that are more elegant and modern so that they are more attractive to consumers buy these products (Wirakurnia et al., 2021). Then consumers customers in Indonesia, today are still loyal by relying on halal marketing, which can make it the dominant determining factor (Devi & Firmansyah, 2019). What needs to be underlined in terms of halal, is that the current halal economy industry has developed at a global level, so that the global economic sector is not only limited to the sharia finance sector and halal food, but also halal cosmetics, so that existing halal cosmetic companies need to once to design the right marketing strategy to increase Indonesia's halal product exports, so that it can help the national economy well (Adiba, 2019).

Today, considering the target of the Indonesian state to be able to lead the halal industry around the world, what is needed is to maintain halal governance, and also direct practice to preserve halal products currently in Indonesia (Hudaefi & Jaswir, 2019). In addition, the existence of Halal certification is important in Indonesia, and this will benefit the food industry players in Indonesia (Perdana et al., 2019). Meanwhile, one of the leading products in Indonesia is Micro, Small, and Medium Enterprises (MSMEs) (Qoyum & Fauziyyah, 2019). In sharia economics, encouraging

poverty alleviation and economic growth, it can be done through the development of sharia economic institutions, such as sharia finance (Y. I. Sari & Cokrohadi Sumarto, 2019). The impact of halal and *thayyib* (good) as well as consumption ethics on economic growth in other countries such as Nigeria is the need to launch more halal products (sharia), where this can maintain the uniqueness that exists in the business environment around the country that prioritizes halal the product (Insani et al., 2019). Meanwhile in Indonesia, Islamic finance has the potential to spur Indonesia's national economic growth, especially in the development of technological infrastructure in Indonesia so that it will be able to compete globally in the future (Al-Banna, 2019). In addition, the existence of halal products in Indonesia, this needs to be considered (which means it is important for the halal business sector such as the sale of halal cosmetics), this is because halal products will contribute to the theoretical and management literature on superior and good marketing strategies and guaranteed halalness (Jalil et al., 2021). Especially in terms of halal food standards in neighboring countries such as Malaysia, establishing MS1500 (Management of Halal Food), where this management was established aims to strengthen Malaysia's role in the global halal market (D. P. Sari et al., 2021). As for one of the determinants of Muslim tourists in Indonesia, nowadays one of them is Muslim tourists look first at the perception attributes of easy-to-find access, then communication, as well as a comfortable environment, as well as excellent service for Muslim tourists who come to Indonesia (Yusuf et al., 2021).

Furthermore, about halal, this has to do with human health (Sholeh & Helmi, 2021), wherewith the existence of halal, then this can guarantee the safety of people's lives, especially in Indonesia (Sangaji et al., 2021). As for halal, in Indonesia, this is urgent to be disseminated through the Fatwa of the MUI (Indonesian Ulema Council) to build an Islamic Economic Law System in Indonesia (Fariana, 2017), where the sharia economy will bring blessings (increasing goodness) according to Islamic law. However, in Indonesia itself, related to Islamic law, there have been socio-political dynamics, for example in the formation of regulations on laws and regulations regarding Halal Product Guarantee (Jahar & Thalbah, 2017). With the regulation on halal product guarantees in Indonesia, namely the implementation of the obligation to be certified halal for products that enter, circulate, and trade in Indonesia since October 17, 2019, where this regulation is contained in Law Number 33 of 2014 concerning Guaranteed Halal Products, This invitation or regulation has been amended by Law Number 11 of 2020 concerning Job Creation, where in the amended Articles there is an article that requires micro and small business actors to have halal certificates for their processed products, as in Article 44 paragraph (2) Law Number 11 of 2020 concerning Job Creation which reads: "If the application for Halal Certification submitted by Micro and Small Business Actors is free of charge". With the issuance of the Act, there are no more obstacles in terms of cost. Another thing that must be considered is that there are requirements that must also be met by micro and small business actors as regulated in the provisions of Article 21 and Article 22 paragraph (1) so that business actors who do not separate the location, place, and tools of PPPH as referred to in Article 21 paragraph (1) is subject to administrative sanctions, in which the article states that the location, place, and equipment of PPH must be kept clean and hygienic, free from unclean things and free from non-halal goods. As we all know that micro and small business actors with a home industry scale for the location, place, and equipment of PPH are still one with the main house of business actors. About the two things above, how can the purpose of implementing Law Number 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantee as amended by Law Number 11 of 2020 concerning Job Creation be achieved and the implementation of halal certification on processed food products for micro and small business actors? can increase in scope and run properly, it is the obligation of all parties, both from the central government, regional governments, business actors, and the community to carry out the provisions of the legislation by their duties and functions properly.

Some people argue that the implementation of mandatory halal certification for business actors, both small and large entrepreneurs, can be categorized as similar to the implementation of the Sharia Perda, where its emergence is based on the regional autonomy law which allows local

governments to issue regional regulations (perda) as long as they do not conflict with a higher law, so in terms of the obligation of halal certification is a natural thing because the majority of the Indonesian population is Muslim and they need public rules and morality for their lives (Fanani, 2017). Meanwhile, halal products, especially in Indonesia, this is a halal issue that is currently a global trend. It has even become a lifestyle for Muslims around the world, where the presence of the halal industry can increase consumer interest (Sukei & Hidayat, 2019). Furthermore (Pratami et al., 2021) explained that a healthy lifestyle (halal) is a lifestyle that can affect a person's consumption.

METHODOLOGY

The purpose of this paper is to find out about the impact of halal certification on business actors in Indonesia. This research is qualitative research whose data is obtained by conducting library research directed at understanding the messages contained in a text (Abdurohman et al., 2022). In terms of halal labeling in Indonesia, this cannot be separated from the religion of Islam itself, where Islam teaches peace (rahmatan lil 'alamin), so the Islamic view of the importance of halal certification for business actors is intended as a tool or media to boost the selling value of a product so that it superior and quality (Ahyani et al., 2021). The importance of halal certification for business actors in Indonesia can be useful for maintaining stability (competition) amid an increasingly advanced and developing era. A company can be said to be developing well if the company has superior products and distinctive and unique characteristics (Muthmainnah et al., 2019). Meanwhile, halal is one of the halal lifestyles as an effort to get closer to Allah SWT, by practicing halal, there are principles and basic Islamic law as a guideline. The principles and basics of Islamic law are not only applied to the system alone, but also apply to business actors alone, and the products they offer must also be certified halal.

This qualitative research approach is designed to obtain information about the impact of implementing halal certification for the Muslim community, especially in Indonesia. In this study, the authors analyzed various data obtained at the time the research was conducted. As for the nature of the research in this article, when viewed from its nature, the research that will be carried out by the author uses a qualitative approach. A qualitative approach is a process of research and understanding based on a methodology that investigates a social phenomenon and social problem (Moleong, 2012, p. 34). In this approach the author describes in a complex manner, examines words, reports detailed data and conducts literature studies. Indonesia has a great opportunity to become the largest producer and exporter of halal products in the world. This is supported by the available resources, including the potential of the industrial sector in Indonesia. The Ministry of Industry encourages these potentials and opportunities so that they can grow optimally. Indonesia is a big market for Muslim product, because as a country with the largest Muslim population, it reaches 229 million people. This figure represents 87.2% of Indonesia's population of 276.3 million or 12.7% of the world's Muslim population. Vice President of the Republic of Indonesia KH. Ma'ruf Amin explained that the halal industry sector is part of an ecosystem with enormous economic potential for now in Indonesia and the future. Based on a report from the State of Global Islamic Economic Report 2020-2021, the consumption level of the world's Muslim community reaches USD 2.02 trillion which is absorbed in the food, pharmaceutical, cosmetic, fashion, travel and halal media/recreation sectors. This level of consumption is projected to continue to increase to reach USD 2.4 trillion in 2024 with an average annual growth rate of 3.1%. Referring to the same data source, the ranking of Indonesia's Islamic Economy, as measured by the Global Islamic Economic Indicators, has also increased. In 2019, Indonesia was ranked fourth in the world after Malaysia, Saudi Arabia and the United Arab Emirates. This indicator is measured by six sectors, namely 1) food and beverage, 2) financial services, 3) Muslim-friendly travel, 4) modest fashion, 5) pharmacy and cosmetics, and 6) media and recreation. This increase in ranking is inseparable from the enactment of Law Number 33 of 2014 concerning the Halal Product Guarantee (Amin, 2022).

Thus, this research is qualitative, using a literature/literature study approach. Where the data (primary and secondary) collected related to the research "impact of halal certification for business actors in Indonesia", was taken from several literature sources including; 1) scientific journals, 2) books, and related articles that have been published in online media, as well as other sources relevant to related research (Putra & Ahyani, 2022).

RESULTS/FINDINGS

Impact of Halal Certification: Improving the Competitiveness of Business Actors and Consumer Protection Efforts

One of the impacts of halal certification on products that are ready to be sold in Indonesia is 1) it can increase the competitiveness of business actors and 2) efforts to protect consumers (Wulandari, 2018). A halal certificate is a form of government protection for Muslim consumers. With halal certification, consumers will be calmer in consuming or using a product and avoid products that contain haram elements. The inclusion of the halal label is important not only for consumers but also for producers. The purpose of this halal label is to provide a sense of security for consumers. Also, as a guarantee for them so that the products they consume are safe from elements that are not halal and are produced in a halal and ethical manner. So with the guarantee of halal products, business actors can increase added value to produce and sell their halal products. In addition, Halal Product Assurance also increases product competitiveness in the global market, so that it can contribute to the improvement and growth of the country's economy.

Impact of Halal Certification: Guaranteed Safe Products for Consumption

As previously mentioned, a product that already has a halal label in Indonesia means that the safety and halalness of the product have been guaranteed. To obtain a halal certificate, the product must go through various strict stages. Law Number 33 of 2014 concerning Guaranteed Halal Products, which has been merged into the Omnibus Law (Cipta Kerja) or Law of the Republic of Indonesia Number 11 of 2020 concerning Job Creation which mandates that products circulating in Indonesia must be certified halal. The obligation for halal certification is regulated in stages. For food and beverage products, the mandatory halal provisions must be fully implemented on October 17, 2024. This means that fewer business actors in the food and beverage sector are required to complete their business with halal certification. This provision is excluded food and beverage products that cannot be certified halal. This type of product is also required to include information that the product contains haram ingredients (Heryani, 2022, p. 8).

Impact of Halal Certification: Providing a Sense of Security and Trust for Consumers

The Muslim community has the assumption that halal products are the safest and most comfortable products for consumption or use so that with the existence of halal certification of a product, it will provide a sense of security and trust for consumers in consuming the product. This means that the product already has halal certification, then which makes the quality of the product superior, so that it is guaranteed to be halal, this has a positive impact on consumer loyalty. This also means that the better the quality of food products that have halal certification, the higher consumer loyalty (Susetyohadi et al., 2021).

The Impact of Halal Certification for the Indonesian Economy

The application of halal certification in Indonesia is a necessity, where Indonesia's majority population is Muslim, it is an obligation for business actors to products produced by pocketing halal certification, the products sold without realizing it has a positive impact on economic development in Indonesia. The Minister of Religion of the Republic of Indonesia is of the view that in examining from a macro angle, the halalness of a product remains a trend in many countries. The halalness of a

product that is marketed as an economic opportunity. The presence of Law No. 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantee as amended by the Job Creation Law or the Law of the Republic of Indonesia Number 11 of 2020 concerning Job Creation becomes the legal umbrella for the state in the implementation of halal product guarantees in Indonesia. However, the Indonesian people must be able to take it seriously. Especially Muslims who need legal certainty for the products they consume. Consumers are required to provide correct information about halal. The trend of the halal industry, especially halal products, is currently experiencing a panic, where all products must have a halal certificate. Halal-based SMEs provide economic improvement (Siregar & Razali, 2022).

Impact of Halal Certification: Increasing Consumer Confidence

Because most consumers in Indonesia are Muslim, the halal logo on a product is highly considered. Thus, consumers will usually have more confidence in products that have received halal certification. Moreover, halal certification can only be obtained from a trusted government institution, namely by the MUI (Indonesian Ulema Council) through the BPJPH (Halal Product Guarantee Agency), so indirectly this (halal-certified products) can increase consumer confidence (Susetyohadi et al., 2021).

Impact of Halal Certification: Providing Peace to Consumers

Quoted to the Indonesia Halal Training & Education Center (IHATEC), products that have been certified halal can also give consumers a sense of calm when they consume these products. The halal label listed on the product will give you peace of mind regarding the halalness of the product you consume. Indirectly, so that this (halal-certified products) can increase sales by taking care of halal certification, because consumers do not hesitate to buy halal-certified products (IHATEC, 2021).

Impact of Halal Certification: Products Have Unique Selling Points (USP)

Furthermore, the impact of benefits when having halal certification for a business actor/company is that the resulting product will have a Unique Selling Point. This can be useful as a way to compete with competitors, of course having a halal certification can be a USP power, this is because when a product is certified halal then this business actor will have advantages that other competitors do not have. With this, products that have been certified halal will be the main choice for consumers. This will also not only be the main choice for consumers, by having a USP, but halal certification can also make potential consumers and even competitors' consumers in business easier to turn away if business actors do not provide unique benefits for them (IHATEC, 2021).

Impact of Halal Certification: Can Expand Global Market Reach

The impact or benefit of halal certification for business actors/companies is that it can expand the reach of the global market. Basically, every company would want to continue to develop its product marketing even to penetrate the global market. For every product that has reached the global market or that has been exported abroad, sales will certainly increase rapidly. By already having a halal certification, your products can be exported and will be easily accepted by other countries, especially countries where the majority of the population is Muslim. Increasing product markets abroad will have a high impact on product sales turnover for business actors in Indonesia (IHATEC, 2021).

The Impact of Halal Certification: Can Accelerate the Development of the Halal Industry and Halal Tourism As An Important Pillar Of National And Global Economic Growth

The next impact of Halal Certification is that it can accelerate the development of the halal

industry and halal tourism as an important pillar of national and global economic growth, this is based on the birth of 9 World Halal resolutions as follows (Ahmad, 2022):

1. Increasing the acceleration of the development of the Halal Industry and Halal Tourism as an important pillar of national and global economic growth after the pandemic. One of them is through a joint movement to make Indonesia the World's Leading Halal Producer starting in 2024, ranking first in the Halal Food sector in the Global Islamic Economy Index in 2023, and ranking first in the Global Muslim Travel Index in 2023, and ranking in the top 10 in Muslim-friendly tourism. in the Global Islamic Economy Report 2023.
2. Realizing the halal certification process that is easy, inexpensive, professional, and with integrity, including upholding ethics. We support halal certification according to Sharia Governance standards, namely the MUI fatwa, which follows international quality standards for Halal Certification Agencies and complies with international quality standards for halal testing laboratories, to increase the acceptance of halal products in global trade.
3. Agree to carry out a Joint Movement between the Government and the community in improving the guidance, assessment, and supervision of the competence and professionalism of halal certification governance both at the national and international levels.
4. Improving the competence of human resources through the development of a market-oriented curriculum for the Halal Industry and Halal Tourism, at all levels of Education, especially universities, as a real contribution in the field of Education supporting Indonesia as a World Halal Center.
5. Encouraging strengthening collaboration and synergy between supply elements in the halal ecosystem consisting of community participation, halal industry, commercial finance, and social finance to obtain strong connectivity and dependencies to increase added value and accelerate the growth of competitive halal products oriented to national and export markets.
6. Encouraging innovation and the growth of the creative economy sector that is adaptive to digital technology at every stage of the halal value chain to accelerate and strengthen the integration of elements of the Halal Industry ecosystem and Islamic Financial Economy.
7. Encouraging adequate incentives for halal industry business actors including MSMEs and Halal Industrial Estates to stimulate the growth of export-oriented products and halal tourism industry players.
8. Encouraging the acceleration of the development of Halal Tourism by maintaining inclusiveness as a mainstream tourist destination for various tourists through strategic and comprehensive actions by stakeholders (Academics, Business, Community, Government & Media) using global benchmarks and leading practices in tourism industry, especially the tourism industry halal to create sustainable halal tourism nationally and globally.
9. Encouraging the MUI fatwa as a reference for global halal standards in the context of harmonization of standards so that the increase in the growth of trade in halal products and halal tourism can continue to increase.

DISCUSSION / ANALYSIS

Increasing the number and types of food products to meet human needs, not only in terms of nutritional value and safety but also from the halal aspect (Rahayu & Ningtyas, 2021). Indonesia is known as the country with the largest Muslim population in the world. In addition to having the largest Muslim population in the world, Indonesia is the largest halal consumer in the world. The large market for halal products, coupled with the largest Muslim population, makes Indonesia a country that has great potential in the world halal product producer sector. This prompted the Vice President of the Republic of Indonesia (Vice President of the Republic of Indonesia), Ma'ruf Amin, who opened the 2022 International Halal Congress (KHI) at the Novotel Bangka Hotel and Convention Center, Pangkalan Baru District, Bangka Belitung Islands Province, where he called for the Organizing Body to Halal Product Guarantee (BPJPH) to optimize halal product certification

(Prayogi J & Asti P, 2022).

In addition, according to the Vice President of the Republic of Indonesia and Chair of the Advisory Council of the Indonesian Ulema Council (MUI), the certification of halal products is a protection for the people against guarantees for consuming halal products. He said that "The obligation of halal certification will provide added value in the halal supply chain, thereby increasing the competitiveness of Indonesian exports of products,". "I also ask for the target of 10 million halal certifications for MSEs by BPJPH to be realized so that more Indonesian products will be ready to fill the global halal market," he said. Furthermore, the Vice President of the Republic of Indonesia wants Indonesian sharia economic and financial actors to strengthen mutually beneficial cooperation with friendly countries, especially in the development of the halal industry, halal tourism, and halal business. "Cooperation and collaboration must be strengthened. We must eliminate sectoral egos. We are on the same ship towards the same goal, namely the World Halal Center,". In addition, RI Vice President Ma'ruf Amin hopes that Bangka Belitung Province can become an example of a world tourism destination area. "I hope that Bangka Belitung will become one of the world's pilot Muslim-friendly tourism destinations".

To ensure the comfort, security, and safety of the public, the state has also established special obligations for entrepreneurs who manufacture or distribute non-halal products through several points in Government Regulation no. 31 of 2019. Article 2 paragraph (2) "Products originating from prohibited materials are excluded from the obligation to be certified halal." Article 2 paragraph (3) "The product as referred to in paragraph (2) must be given a non-halal statement." Article 2 paragraph (4) "Business actors are required to include non-halal information on the product as referred to in paragraph (3)." The non-halal information referred to in the obligation can be in the form of pictures, signs, and/or writing. This is explained in the Attachment of Law no. 33 of 2014. The existence of a product obligation that is halal certified is an effort by the government to protect its people in fulfilling their life needs by what is required by religion. When viewed from a business perspective, product certification can also be a factor that supports business growth because it will encourage public trust so that they buy the product. The types of products intended are quite limited and are reviewed from several aspects according to Islamic law, both goods and services.

Meanwhile, the Deputy Chairperson of the MUI, Marsudi Syuhud, revealed that the implementation of halal affairs in Indonesia is carried out by three main actors, namely the Halal Product Assurance Agency (BPJPH), the Halal Inspection Agency (LPH), the Indonesian Ulema Council (MUI). Marsudi hopes that the 2022 International Halal Congress can be a medium for strengthening synergies and collaboration between institutions that handle halal product affairs in Indonesia. Through this forum, MUI encourages and emphasizes the importance of improving coordination, collaboration, and synergy between these three actors. The International Halal Congress was attended by Deputy Chairperson of the Indonesian Ulema Council Marsudi Syuhud, Deputy Governor of Bank Indonesia Juhana Sudrajat, Chairman of the MUI Bangka Belitung Province Zayadi, and participants of the 2022 International Halal Congress. Vice Presidents Masykuri Abdillah, Robikin Emhas, and Lukmanul Hakim, Expert Team of Vice Presidents Farhat Brachma and Johan Tedja Surya, and Head of BAZNAS Noor Achmad. The presence of participants in the 2022 International Halal Congress (KHI) from abroad is seen as very important. The halal industry and foreign halal tourism are closely related to the development of Muslims and other nations in the world. This is because the halal industry and halal tourism are also of concern to the non-Muslim world community (Al-Aiyub, 2022).

From the discussion above, there are several impacts of halal certification in Indonesia which include: 1) increasing the competitiveness of business actors and efforts to protect consumers; 2) ensuring that the product is safe for consumption; 3) providing a sense of security and trust for consumers; 4) develop the Indonesian economy; 5) Increase Trust for Consumers; 6) Providing Peace to Consumers; 7) make the Product Have a Unique Selling Point (USP); 8) Expanding Global Market Reach; 9) Can Accelerate the Development of the Halal Industry and Halal Tourism as Important

Pillars of National and Global Economic Growth, so the nine impacts are expected to make it easier for business actors to make their products easily certified through easy stages.

The demand for food additives in Indonesia is currently experiencing an increasing number of market shares, where this is an increase in halal products along with the increasing need for durable and ready-to-eat food. Some foodstuffs are concerned about their halal status due to the source of the ingredients and the technological process. Halal is not only related to religious motives but also to food integrity (Mariyam et al., 2022). Especially in priority issues in the development of the halal industry such as halal tourism in Indonesia is an infrastructure problem. The solution is that can be solved by starting to build adequate road infrastructure, and also needing to repair damaged roads, and also in this case the local government in Indonesia needs to complete road signs for halal tourist sites in every region in Indonesia. Halal tourism destinations in Indonesia can be realized by implementing functional synergies between the government and local communities living around halal tourist sites (Huda et al., 2022).

In the era of civilization that has developed today, the processing of food and beverages, as well as medicines and cosmetics has involved a complex process and contains a variety of mixing materials, so this is not a simple matter anymore and is certainly very vulnerable. In food products themselves, there are various types. Currently, there are many types of food in the form of ready-to-eat food, as well as processed ones that are processed in a modern and traditional way. In the production of food processing, gelatin, enzymes, animal fats, meat-based raw materials, and so on are widely used. These materials are very vulnerable in terms of halalness because they can be made or contain ingredients that are forbidden or come from halal animals that are not slaughtered according to Islamic law, and other haram elements. For example, in products made or produced by Micro, Small Enterprises. That what we must pay attention to is how the product is processed and processed without being mixed with non-halal ingredients. Since the beginning of the production process, the halalness of a product must be considered (Sarifah, 2021).

Meanwhile, in the constitution of the Republic of Indonesia, namely "Pancasila", it is explained that Indonesia is a religious country. In Indonesia, there are various religions and beliefs held by the Indonesian population. In the 1945 Constitution of the Republic of Indonesia, as stated in Article 29 paragraph (2), it is explicitly stated that: "The state guarantees the independence of every citizen to embrace their religion and to worship according to their religion and beliefs." Furthermore, the laws and regulations in Indonesia have also guaranteed that every consumer has the right to obtain all information about everything related to the product, this is as stipulated in Article 4 letter c of Law Number 8 of 1999 concerning Consumer Protection, that consumers have the right to correct, clear, and honest information regarding the conditions, and guarantees of goods and or services. Apart from consumers, business actors also must provide correct, clear, and honest information regarding the conditions and guarantees of goods and/or services and provide explanations.

Thus, to ensure that every religious person worships and carries out his religious teachings and beliefs, the Indonesian state is obliged to provide protection and guarantees regarding the "halalness of products" consumed and used by consumers who are Muslim in particular. One of them is stated in the regulation regarding the regulation of halal certification, where this regulation has been stated in Law Number 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantee. Furthermore, halal certification is an activity or process carried out to meet or achieve certain standards. The ultimate goal of this halal certification is a formal legal acknowledgment that the products issued have complied with halal provisions. Every business actor who will include a halal label on the packaging must first obtain a certificate. Determination of halal certification is very necessary as the principles of Islam that halal and haram are the most important things in Islamic law, and are also included in the substance of Islamic law. This requires the public to know the clarity of information about the level of halal food itself, as a form of guaranteeing the safety of Muslims.

Therefore, it is important for business actors (large and small entrepreneurs) to apply for halal certification for a product to be sold in the market. So far, the MUI halal certificate is still not fully effective in protecting Muslim consumers, because according to previous regulations, applications for product halal certification by business actors are only "voluntary" (philanthropy). So far, business actors' concern for halal certification is still limited to large-scale business actors. Meanwhile, small and medium enterprises (SMEs) have not made halal certification the main thing. For SMEs (micro, small and medium enterprises) themselves, there are still several processed food products, including household products that have not been labeled halal, and only use the P-IRT number (Household Industrial Food) which can be issued by the Health Service. Whether it's sold in small shops or stalls to minimarkets. Only including the P-IRT label on food product packaging has made consumers feel safe, because for consumers there is already a label that gives a sense of security because it has passed the health test process.

The obligation for halal certification applies to all food and beverage products explicitly in Article 4 of Law Number 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantee, which reads "products that enter, circulate, and is traded in the territory of Indonesia must be certified halal." This means that it is clear that for business actors who produce and trade food products in Indonesia, the law is "must be certified halal" and has a "halal logo on the packaging" and is absolutely necessary as a strong legal umbrella (regulation) for the government authorized to regulate halal products in Indonesia, especially for large and small entrepreneurs).

Furthermore, halal certification is a written fatwa issued by the Indonesian Ulema Council (MUI). MUI halal certificate is a certificate that states information in the form of a written statement regarding the halalness of the products mentioned in the certificate. This halal certificate is included in the requirements for business actors to obtain a permit to include a halal label on product packaging from the authorized government agency. Article 1 Number 10 of Law Number 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantee states: "Halal certification is an acknowledgment of the halalness of a product issued by BPJPH based on a written halal fatwa issued by the MUI". As we all know, MSMEs are a group of business actors, mainly business actors, mostly in carrying out the production process until the sale is carried out in a simple way or a business with a housing business scale, especially in food processing. The application of mandatory rules for halal certification applies to all food and beverage products, including those produced by Micro, Small, and Medium Enterprises (MSMEs) as regulated in Law Number 33 of 2014 concerning Guaranteed Halal Products.

Furthermore, in Law Number 33 of 2014 concerning Guaranteed Halal Products, in this Law it is only mentioned in general terms, namely "business actors", not specifically mentioning business actors, while in the case of products produced by MSMEs are products that are made/processed with a home industry scale (IRT). Meanwhile, Law Number 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantee has been amended by Law Number 11 of 2020 concerning Job Creation, where in the amended Articles there is an article that requires micro and small business actors to have a halal certificate. for processed products. To have/include a halal label on processed products, of course, there must be a certification stating that a product can be declared halal. In issuing certificates, based on Article 44 of Law Number 33 of 2014 concerning Guaranteed Halal Products, the financing of halal certification is borne by business actors, while in the case of micro and small business actors it can be "facilitated by the government and related institutions".

The criteria for micro and small businesses are based on the provisions of the laws and regulations governing the relationship in the field of micro and small enterprises (UMK). In terms of charging fees for business actors with large businesses, it is no longer a problem in submitting applications for halal certificates both in terms of costs and conditions that must be met. This is inversely proportional to this (application for halal certificates) associated with micro and small business actors (UMK). Only most of them can apply for the halal certificate. This is due to 1) the costs they have to pay in the management, and 2) the conditions that must be met to get the halal certificate.

In connection with the imposition of fees, with the issuance of Law Number 11 of 2020 concerning Job Creation, that nowadays it is not a problem because Article 44 of Law Number 33 of 2014 concerning Guaranteed Halal Products has been amended by Law Number 11 of 2020 concerning Copyright Work "Article 44 paragraph (2) in the event that the application for Halal Certification submitted by Micro and Small Business Actors (UMK) is free of charge or "free". Meanwhile, with the issuance of the Law in terms of "charging fees to small business actors" there are no more obstacles. However, what needs to be considered is "there are requirements that must be met for micro and small business actors (UMK), namely as stipulated in the provisions of Article 21 and Article 22 paragraph (1) of Law Number 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantee that " Business actors who do not separate the location, place, and equipment for Halal Product Processing (PPH) as referred to in Article 21 paragraph (1) are subject to administrative sanctions, in which the article states that the location, place and equipment of PPH must be kept clean and hygienic, free from unclean and free from illegal goods. As a result, micro and small business actors (UMK) with a home industry scale for the location, place, and equipment of PPH are still one with the main house of the business actor. Thus, the purpose of implementing Law Number 33 of 2014 concerning Guaranteed Halal Products as amended by Law Number 11 of 2020 concerning Job Creation can be achieved and the application of halal certification to processed food products for micro and small business actors can increase in scope and running properly, it is the obligation of all parties, both from the central government, regional governments, business actors and the community to carry out the provisions of the legislation by their duties and functions.

CONCLUSION

From the above discussion, there are several impacts of halal certification in Indonesia which include: 1) increasing the competitiveness of business actors and efforts to protect consumers; 2) ensure that the product is safe for consumption; 3) provide a sense of security and trust for consumers; 4) develop the Indonesian economy; 5) Increase Trust for Consumers; 6) Providing Peace to Consumers; 7) make the Product Have a Unique Selling Point (USP); 8) Expanding Global Market Reach; 9) Can Accelerate the Development of the Halal Industry and Halal Tourism as Important Pillars of National and Global Economic Growth, so the nine impacts are expected to make it easier for business actors to make their products easily certified through easy stages so that business actors, both large and small entrepreneurs, and also the public can carry out statutory provisions according to their duties and functions, especially in relation to the application of halal certification in Indonesia in order to facilitate the application of halal certification for business actors.

REFERENCES

- Abdurohman, D., & Ahyani, H. (2022). Global Awareness of Halal Products in Indonesia in Dealing with the Era of Society 5.0. *ICOBBA_2021*, 416–422. <https://doi.org/10.51773/icobba.v1i2.112>
- Abdurohman, D., Putra, H. M., & Ahyani, H. (2022). Sumber Dan Norma Ekonomi Syariah Dalam Lembaga Keuangan Syariah (LKS) Perbankan Syariah Dan Koperasi Syariah. *Ecobankers : Journal of Economy Banking*, 3(1), 8.
- Adiba, E. M. (2019). Consumer Purchasing Behavior of Halal Cosmetics: A Study on Generations X and Y. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 5(1), 169–192. <https://doi.org/10.21098/jimf.v5i1.1052>
- Ahmad, R. U. (2022, June 16). Kongres Halal Internasional 2022 Cetuskan 9 Butir Resolusi Halal Dunia. *Majelis Ulama Indonesia*. <https://mui.or.id/berita/35833/kongres-halal-internasional-2022-cetuskan-9-butir-resolusi-halal-dunia/>
- Ahyani, H., Putra, H. M., Muharir, Mahfud, M., Mutmainah, N., & Slamet, M. (2022). Can Halal Tourism Village Boost The Economy in Lakkok District, Ciamis Regency, Indonesia? *Journal of Islamic Tourism*, 2(1), 25.

- Ahyani, H., Putra, H. M., Slamet, M., & Mutmainah, N. (2022). Standardization of Companies and The Islamic Business Environment in Indonesia. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 8(1), Article 1. <https://doi.org/10.29040/jiei.v8i1.3795>
- Ahyani, H., Slamet, M., & Mutmainah, N. (2021). The Contribution of the Western World to the Islamic Economy in Indonesia. *Al-Amwal : Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syari'ah*, 13(2), Article 2. <https://doi.org/10.24235/amwal.v13i2.8619>
- Al-Aiyub, S. (2022, June 14). Kongres Halal Internasional 2022 dan Optimalisasi Potensi Halal Dunia. *Majelis Ulama Indonesia*. <https://mui.or.id/opini/35765/kongres-halal-internasional-2022-dan-optimalisasi-potensi-halal-dunia/>
- Al-Banna, H. (2019). Muslim Customer Behavior in Halal Food Online Purchasing. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 5(3), 517–540. <https://doi.org/10.21098/jimf.v5i3.1152>
- Amin, M. (2022). *Wujudkan Indonesia Jadi Produsen dan Eksportir Produk Halal Terbesar Dunia*. Website Resmi Kementerian Komunikasi Dan Informatika RI. http://content/detail/34870/wujudkan-indonesia-jadi-produsen-dan-eksportir-produk-halal-terbesar-dunia/0/artikel_gpr
- Anzellyta, T., & Fitria, A. (2022). The Effectiveness of The Halal Product Guarantee Law on Business Awareness in Registration of Halal Certification in Indonesia. *Walisongo Law Review (Walrev)*, 4(1), Article 1. <https://doi.org/10.21580/walrev.2022.4.1.11272>
- Charity, M. L. (2018). Jaminan Produk Halal Di Indonesia. *Jurnal Legislasi Indonesia*, 14(1), Article 1. <https://doi.org/10.54629/jli.v14i1.77>
- Churiyah, M., Pratikto, H., Filianti, & Akbar, M. F. (2020). Halal Tourism: Between Economic Opportunities and Social Acceptance. *Nusantara Halal Journal*, 1(1). <https://jurnalhalal.org/2020v1p032-042/>
- Darojatun, R. (2018). Tren Produk Halal, Gaya Hidup Syar'i Dan Kesalehan Simbolik: Studi Tentang Muslim Kelas Menengah. *Wardah*, 19(2), 135–157. <https://doi.org/10.19109/wardah.v19i2.2816>
- Deuraseh, N., & Sufredin, S. N. P. (2021). Employment Opportunities as Halal Entrepreneur for Halal Science Graduates: UNISSA as Model. *Nusantara Halal Journal*, 2(2). <https://jurnalhalal.org/2021v2p063-081/>
- Devi, A., & Firmansyah, I. (2019). Developing Halal Travel and Halal Tourism to Promote Economic Growth: A Confirmatory Analysis. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 5(1), 193–214. <https://doi.org/10.21098/jimf.v5i1.1054>
- Effendi, D., Rosadi, A., Prasetyo, Y., Susilawati, C., & Athoillah, M. A. (2021). Preparing Halal tourism regulations in Indonesia. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 9(1), Article 1. <https://doi.org/10.21427/gt5w-sy51>
- Fanani, A. F. (2017). The implementation of sharia bylaws and its negative social outcome for Indonesian women. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 7(2), Article 2. <https://doi.org/10.18326/ijims.v7i2.153-174>
- Fariana, A. (2017). Urgensi Fatwa MUI dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam di Indonesia. *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, 12(1), Article 1. <https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v12i1.1191>
- Fathoni, M. A. (2020). Potret Industri Halal Indonesia: Peluang dan Tantangan. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 6(3), Article 3. <https://doi.org/10.29040/jiei.v6i3.1146>
- Giyanti, I., & Indriastiningsih, E. (2019). Effect of SME Food Entrepreneurs Knowledge on Halal Certification for Certified Awareness using Partial Least Square. *Jurnal Teknik Industri*, 20(2), Article 2. <https://doi.org/10.22219/JTIUMM.Vol20.No2.140-151>
- Heryani. (2022). Mengejar Tenggat Mandatory Halal 2024. *Jurnal Halal Halal LPPOM MUI*, 157.
- Hosen, M. N., Hutagalung, A. Z., & Suma, M. A. (2022). Analisis Undang-Undang tentang Jaminan Produk Halal Dan Undang-Undang tentang Cipta Kerja (Antara Kenyataan Dan

- Keberlanjutan). *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, 13(1), Article 1. <https://doi.org/10.21043/yudisia.v13i1.13721>
- Huda, N., Rini, N., Musliikh, M., Hidayat, S., Takidah, E., Sari, D. P., & Husniyah, A. (2022). Strategic Model for Halal Tourism Development in Indonesia: A Preliminary Research. *Indonesian Journal of Halal Research*, 4(2), Article 2. <https://doi.org/10.15575/ijhar.v4i2.11849>
- Hudaefi, F. A., & Jaswir, I. (2019). Halal Governance in Indonesia: Theory, Current Practices, and Related Issues. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 5(1), 89–116. <https://doi.org/10.21098/jimf.v5i1.1049>
- IHATEC. (2021, February 17). *Manfaat Sertifikasi Halal Bagi Perusahaan | Indonesia Halal Training*. IHATEC. <https://ihatec.com/manfaat-sertifikasi-halal-bagi-perusahaan/>
- Insani, T. D., Al-Faizin, A. W., & Ryandono, M. N. H. (2019). The Impact of Halal at Thayyib and Consumption Ethics on Economic Growth: An Economic Tafsir of Al-Baqarah 168. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 5(2), 459–474. <https://doi.org/10.21098/jimf.v5i2.1071>
- Jahar, A. S., & Thalhah, T. (2017). Dinamika Sosial Politik Pembentukan Undang-Undang Jaminan Produk Halal. *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, 12(2), Article 2. <https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v12i2.1232>
- Jalil, M. I. A., Lada, S., Bakri, M. A., & Hassan, Z. (2021). Halal Cosmetics Repurchase Intention: The Role of Marketing in Social Media. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 7(4), 629–650. <https://doi.org/10.21098/jimf.v7i4.1379>
- Jannah, S. M., & Al-Banna, H. (2021). Halal Awareness and Halal Traceability: Muslim Consumers' and Entrepreneurs' Perspectives. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 7(2), 285–316. <https://doi.org/10.21098/jimf.v7i2.1328>
- Julvirta, E., Permatasari, M., Ningrum, U. D. A. W., Rusmiana, R., & Gaol, R. N. L. (2022). The Effect of the Halal Certification Label on the Activities of Culinary Business Actors and Non-Muslim Tourists in Palembang. *SIGN Jurnal Hukum*, 3(2), Article 2. <https://doi.org/10.37276/sjh.v3i2.130>
- Kasanah, N., & Sajjad, M. H. A. (2022). Potensi, Regulasi, dan Problematika Sertifikasi Halal Gratis. *Journal of Economics, Law, and Humanities*, 1(2), Article 2. <https://doi.org/10.21154/jelhum.v1i2.1196>
- Mariyam, S., Bilgic, H., Rietjens, I. M. C. M., & Susanti, D. Y. (2022). Safety Assessment of Questionable Food Additives in the Halal Food Certification: A Review. *Indonesian Journal of Halal Research*, 4(1), Article 1. <https://doi.org/10.15575/ijhar.v4i1.12097>
- Millatina, A. N., Hakimi, F., Budiantoro, R. A., & Arifandi, M. R. (2022). The Impact of Halal Label in Halal Food Buying Decisions. *Journal of Islamic Economic Laws*, 5(1), Article 1. <https://doi.org/10.23917/jisel.v5i1.17139>
- Moleong, L. J. (2012). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. PT. Remaja Rosdakarya.
- Muthmainnah, S., Mila, M., & Ichfan, H. (2019). Pentingnya Manajemen Keuangan Bagi Perusahaan. *Muhasabatuna : Jurnal Akuntansi Syariah*, 1(2), Article 2. <https://doi.org/10.54471/muhasabatuna.v1i2.1263>
- Mutmainah, N., Ahyani, H., & Putra, H. M. (2022). Tinjauan Hukum Ekonomi Syariah Tentang Pengembangan Kawasan Industri Pariwisata Halal Di Jawa Barat. *Al-Mawarid: JSYH*, 4(1), Article 1. <https://doi.org/10.20885/mawarid.vol4.iss1.art2>
- Mutmainah, N., Hapidin, A., Ramdhani, M. A., Nuryadin, B. W., Muharir, M., & Ahyani, H. (2022). Global Awareness Of Halal Products In Indonesia In Era 4.0. *Al-Amwal : Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syari'ah*, 14(1), 14–34. <https://doi.org/10.24235/amwal.v14i1.9657>
- Ningrum, R. T. P. (2022). Problematika Kewajiban Sertifikasi Halal bagi Pelaku Usaha Mikro dan Kecil (UMK) di Kabupaten Madiun. *Istithmar: Jurnal Studi Ekonomi Syariah*, 6(1), Article 2. <https://doi.org/10.30762/istithmar.v6i1.30>

- Perdana, F. F. P., Jan, M. T., Altunişik, R., Jaswir, I., & Kartika, B. (2019). The Role of Halal Certification on Purchase Intention Towards Food Products from Mena Countries: A Sem Study. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 5(1), 63–88. <https://doi.org/10.21098/jimf.v5i1.1048>
- Pratami, E., Sukesi, S., Husni, E., & Nursalam, N. (2021). The Behavioral Model development of pregnant women in accordance to pregnancy treatment lifestyle. *Clinical Epidemiology and Global Health*, 12, 100802. <https://doi.org/10.1016/j.cegh.2021.100802>
- Prayogi J, & Asti P. (2022). *Kongres Halal Internasional 2022 di Babel, Wapres RI Inginan Optimalisasi Sertifikasi Produk Halal yang Berdaya Saing*. <https://bangkatengahkab.go.id/kongres-halal-internasional-2022-di-babel-wapres-ri-inginkan-optimalisasi-sertifikasi-produk-halal-yang-berdaya-saing>
- Putra, H. M., & Ahyani, H. (2022). Internalization in Islamic Law Progressive in Criminal Law Changes in Indonesia. *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, 20(1), 23. <http://dx.doi.org/10.30984/jis.v20i1.1861>
- Qoyum, A., & Fauziyyah, N. E. (2019). The Halal Aspect and Islamic Financing Among Micro, Small, and Medium Enterprises (msmes) in Yogyakarta: Does Berkah Matter? *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 5(1), 215–236. <https://doi.org/10.21098/jimf.v5i1.1055>
- Rahayu, R. D., & Ningtyas, R. D. (2021). Halal E-Commerce in the Muslim Fashion Sector as an Effort to Encourage the Development of Halal Industry in Indonesia. *Journal of Halal Product and Research (JPHR)*, 4(2), Article 2. <https://doi.org/10.20473/jhpr.vol.4-issue.2.71-77>
- Rahazlen. (2022, January 19). Kriteria UMKM Terbaru 2022. *KBLI*. <https://kbli.info/kriteria-umkm-terbaru-2022/>
- Ramadany, N., & Pratiwi, V. N. (2022). Analysis of the Application of the Halal Product Guarantee System on Msme's Cak Gisi Meatballs, Pedagangan, Gresik. *Journal of Halal Research, Policy, and Industry*, 1(1), Article 1. <https://journal2.unusa.ac.id/index.php/jhrpi/article/view/3261>
- Sabran, A., Helim, A., & Primadhany, E. F. (2022). Implementasi Sertifikasi Halal (studi Pada Umkm Non-Muslim Kota Palangka Raya). *Jisyaku*, 1(1), Article 1.
- Sangaji, R., Basri, H., Wandu, W., Sultan, M., & Rasyid, N. (2021). The News of the Covid-19 Vaccine in the Media and Public Resistance in Indonesia: A Study of Islamic Law. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, 5(2), Article 2. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v5i2.10892>
- Sari, D. P., Jaswir, I., & Daud, M. R. bin H. C. (2021). Implementation and Impact of a Halal Food Standard: An Empirical Study of Malaysia. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 7(3), 473–502. <https://doi.org/10.21098/jimf.v7i3.1302>
- Sari, Y. I., & Cokrohadisumarto, W. bin M. (2019). Modelling a Sustainability Model of Islamic Microfinance Institutions. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 5(4), 713–740. <https://doi.org/10.21098/jimf.v5i4.1127>
- Sarifah, F. (2021). *Kewajiban Sertifikasi Halal Menurut Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal Dan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2020 Tentang Cipta Kerja Pada Produk Pangan Olah*. <https://jdih.kalteng.go.id/berita/baca/kewajiban-sertifikasi-halal-menurut-undang-undang-nomor-33-tahun-2014-tentang-jaminan-produk-halal-dan-undang-undang-nomor-11-tahun-2020-tentang-cipta-kerja-pada-produk-pangan-olahan-usaha-mi>
- Septiani, D., & Ridlwan, A. A. (2020). The Effects of Halal Certification and Halal Awareness on Purchase Intention of Halal Food Products in Indonesia. *Indonesian Journal of Halal Research*, 2(2), Article 2. <https://doi.org/10.15575/ijhar.v2i2.6657>

- Sholeh, M. A. N., & Helmi, M. I. (2021). The COVID-19 Vaccination: Realization on Halal Vaccines for Benefits. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, 5(1), Article 1. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v5i1.9769>
- Siregar, F. A., & Razali, K. (2022). UMKM Participation in Halal Industry: The Legal Framework and Opportunities. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 22(1), Article 1. <https://doi.org/10.22373/jiif.v22i1.10393>
- Sudarmiati, S., Anam, F. K., & Wafaretta, V. (2020). The Intention of Halal Certification by Micro Business. *KnE Social Sciences*, 141–155. <https://doi.org/10.18502/kss.v4i9.7322>
- Sukesi, & Hidayat, W. G. P. A. (2019). Managing the Halal Industry and the Purchase Intention of Indonesian Muslims: The Case of Wardah Cosmetics. *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM*, 13(1), Article 1. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2019.13.1.200-229>
- Susetyohadi, A., Adha, M. A., Utami, A. D., & Rini, D. E. S. (2021). Pengaruh Sertifikasi Halal Terhadap Kesetiaan Konsumen Pada Produk Makanan dan Minuman: Studi Kasus Konsumen Non-Muslim di Daerah Istimewa Yogyakarta. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 7(1), Article 1. <https://doi.org/10.29040/jiei.v7i1.1866>
- Tumanger, A. M. (2022). Analisis Pengaruh Sertifikat Produk Halal Dalam Meningkatkan Minat Beli Konsumen Herbal Network International-Herba Penawar Alwahida Indonesia. *Mutlaqah: Jurnal Kajian Ekonomi Syariah*, 2(2), Article 2.
- Widjaja, G. (2021). Understanding Expert Opinions About Halal Product Labels in Business Practice (analysis of International Economic Studies). *Cross-Border Journal of Business Management*, 1(2), Article 2.
- Widyawati, W. (2022). Konfigurasi Politik Legislasi Jaminan Produk Halal Perspektif Fiqh Siyasa. *Asy-Syari'ah*, 24(1), Article 1. <https://doi.org/10.15575/as.v24i1.18724>
- Wirakurnia, A. B., Nuanmark, P., Sudarsono, H., & Ramadhana, A. (2021). Do religiosity, halal knowledge, and halal certification affect Muslim students' intention to purchase halal packaged food? *Asian Journal of Islamic Management (AJIM)*, 97–110. <https://doi.org/10.20885/ajim.vol3.iss2.art3>
- Wulandari, A. A. (2018). *Analisis Dampak Program Fasilitas Sertifikasi Halal terhadap Omzet UMKM Makanan dan Minuman di Kabupaten Bogor*. <http://repository.ipb.ac.id/handle/123456789/93869>
- Yusuf, M. Y., Innayatillah, I., Isnaliana, I., & Maulana, H. (2021). The Determinants of Tourists' Intention to Visit Halal Tourism Destinations in Aceh Province. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, 5(2), Article 2. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v5i2.9270>

The Paradigm of *Tauhid* as a Basis for The Integration of Science and Religion as Implemented at UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Dodo Widarda¹, Mohammad Taufiq Rahman²

¹² UIN Sunan Gunung Djati Bandung

²fikrakoe@uinsgd.ac.id

ABSTRACT

This paper aims to formulate the integration of science and religion with the monotheism paradigm as its foundation and how this paradigm is implemented at the Sunan Gunung Djati State Islamic University, Bandung. In the context of the contemporary Islamic world, the formulation of the monotheistic paradigm is an answer to the challenge of the development of Western secularism which has created a dichotomy between science on the one hand and religion on the other. The method used in this paper is the Philosophical Research Method which seeks to find a fundamental view of the relationship between human nature regarding the development of science and the nature of monotheism as its paradigm. Therefore, this paper is in the form of library research, which reveals the meaning of texts analytically, synthetically and critically. The results of the study show that (1) the monotheism paradigm is closely related to and provides space for the development of Islamic epistemology for the integration of science and religion originating from the spirit of revelation, (2) the monotheism paradigm which is the basis for the development of scientific attitudes of classical Islamic scientists with their experiments can be continued in the Islamic world because it is very different from the way of secular Western scientists who work by relying too much on positivism methods, (3) Sunan Gunung Djati Bandung State Islamic University implements this tauhid paradigm by incorporating revelation into scientific discourse so that it can answer the challenges of the needs of Muslims contemporary society in developing a religious, scientific community. This paper recommends more serious research on monotheism as a paradigm of integrating science and religion.

Keywords: *monotheistic paradigm, philosophy of science, curriculum; Islamic epistemology; Islamic thought*

INTRODUCTION

Secularism, which has made a very yawned gap between science and religion, claims that science and religion have methodologically different ways of explaining the truth. Scientific method, which is objective, obtains the experimental results through observation, data analysis, interpretation, verification, and conclusions. Religious methods, which are generally subjective, depends on the intuition or personal experience and authority of the prophet or scripture (Nasir et al., 2020). Since the Western countries entered modern era in the 17th century, the Western world faced new era of science and technology development. However, spirituality from science and technology had been removed, because of secularization (Tajuddin & Rofie, 2014).

In contrast to the secularization that occurred in the West, in the Islamic world as in its Golden Age, science became an integral part of the development of Islamic civilization itself. In In secular Western societies, scientific methods can be applied to physical studies because their parameters can be tested and generalized for truth. Metaphysical parameters cannot be tested by scientific methods but can only be perceived by the devotional heart (Nasir et al., 2020). But, the hallmark of Islamic science in history is partiality to truth in all its multidimensional manifestations: Muslim scientists were well aware that objectivity reveals only part of the truth, that truth can also be found by other modes of inquiry (Sardar, 1985).

There are many severe dissection issues related to the integration between science and religion in contemporary Muslim society. In their writing entitled *A New Paradigm of Integration Between Science and Islam: An Epistemological Framework*, two Malaysian intellectuals, Muhammad Soleh Tajuddin and Mohamad Khadafi Hj. Rofie had written down the views sharply. Their writing discusses about integration between science and Islam. The main purpose of the writing is to introduce a new paradigm of integration between science and Islam through some models, namely the Islamization of science submitted by Ismail al-Furuqi and construct a paradigm of Islamic science presented by Ziauddin Sardar (Tajuddin & Rofie, 2014).

A prominent figure in the intellectual tradition in Indonesia, Amin Abdullah has also written four patterns of the relationship between religion and science following Ian G. Barbour's classification. His writing entitled *Religion, Science and Culture (Integrated-interconnected Paradigm of Science)* as well as outlining Ian G. Barbour classifies the relation between religion and science into four patterns: conflict, independence, dialogue, and integration. What are then the implications and consequences of the paradigm of exchange and integration when applied in the science of religion, especially Islam, i.e *Ulum al-din*, through the perspective of contemporary Muslim thinkers? Amin Abdullah wrote that important to discuss this since the practice of religious education, in general, still applies the paradigm of conflict and independence. Both the paradigm of competition and freedom and dialogue or integration tend to influence significantly the formation of socio-religious and cultural thinking both in the private and the public space. He argues that the relationship between religion, in this case, *Ulum al-din* (Islamic religious sciences) and natural, social, and cultural sciences needs patterns of integrated- interconnected relations and dialogues. The types of relationships between religious disciplines and disciplines of natural sciences, social, and culture in the modern and the post-modern era are semipermeable, intersubjective testability, and creative imagination (Abdullah, 2014).

An intellectual from UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Tedi Priatna has also conveyed his thoughts regarding integrating science with religion through his research writing entitled *Islamic Science: Theological Doctrine of Science Learning in Islamic Universities*. The results of this research show that Islamic science is a theological doctrine sourced not only from the holy Quran but also from the scientific traditions of Muslims in the middle age. It also concerns the social, politic, and cultural characteristics of Islamic education institutions, specifically Islamic universities. UIN SGD Bandung—as Priatna wrote—is a model of an Islamic university in the twentieth century which establishes science based on faith and righteous deeds (Priatna, 2020).

The change in the statute from IAIN to UIN has also spawned a debate related to the search for a paradigm for the relationship between religion and science as written by Muhyar Fanani through his writing *The Unity of Science as UIN Walisongo Paradigm (A Philosophical Approach)*. The transformation of IAIN to UIN in Indonesia in the last ten years has sparked a paradigmatic debate among Muslim scientists in the largest Muslim country in the world. The debate led to a near agreement on the integration paradigm that underlies all UIN throughout Indonesia. Appearing recently, UIN Walisongo carries the paradigm of unity of science. Many questions arise regarding this paradigm. This paper answers three questions that often occur: what and why this paradigm appears and how this paradigm is implemented at UIN Walisongo. This paper explains that the paradigm of unity of science views all science as a unity that comes from Allah through His verses, both *qauliyyah* (narrated) and *kauniyyah* (reading universe) verses. Therefore, all knowledge must dialogue with each other and deliver one goal: to bring the student to know and be close to Allah as *al-Alim* (the All-Knowing One) (Fanani, 2015).

Agus Puwanto, Indonesia's frontline intellectual in this matter, has also written the Qur'an as a source of ideas for developing natural science and behavior through his writings *Cosmic Signs, Forgotten Elements of The Quranic Science*. The Quran contains eight hundred verses about nature and its behavior. There are three patterns of the Quran in describing them: explicitly, implicitly, and

symbolically. It is shown that different from scholars who usually use these verses to explain the scientific miracle of the Quran, these verses can be considered sources of ideas to build a theory of nature and its behavior. This approach is a part of Islamic epistemology (Purwanto, 2015).

By providing a fundamental appreciation of the various writings above, the writer feels compelled to write the theme of the integration of science and religion based on the *tauhid* paradigm, to complement the perspective while also strengthening the theoretical basis that people have written regarding the theme in question.

METHOD

This type of research is qualitative through a philosophical approach. The method used in this paper is the Philosophical Research Method which seeks to find a fundamental vision of the relationship between human nature concerning the development of knowledge and the essence of *tauhid* as the paradigm. If the formulation of general methodological rules that apply to each branch of science must be analytical and synthetic, this also applies to philosophical research (Zubair & Bakker, 1990). Therefore, this paper is in the form of literature research which reveals the meaning of the text analytically, synthetically and critically.

In addition, choosing a form of comparative research from the point of view of material objects seeks to compare two or more philosophers or schools. What is compared, can be a contradiction or contrast, may be related to the similarities between one philosopher and another, in conveying thoughts about the paradigm of *tauhid* for the integration of science and religion. Meanwhile, in terms of formal objects, this comparison occurs regarding various philosophical views (Widarda, 2006). The data is collected from books, journals, and the internet (Tajuddin & Rofie, 2014). The *tauhid* paradigm used in this study is “paterns of integration” for eliminating dichotomy of science and religion and how to integrate them in the life of contemporary Muslim society.

RESULT AND DISCUSSION

1. The Relationship Between the Tauhid Paradigm and Islamic Epistemology

The basis for the understanding of this paradigm refers to Thomas Kuhn's key ideas, in his masterpiece *The Structures of Scientific Revolutions* (1962), he uses this term for many meanings, such as disciplinary matrices, models, thinking patterns, and the worldview of scientists (Widarda, 2006). Kuhn provides a general understanding and a more traditional approach to this paradigm: "Accepted examples of actual scientific practice—examples with include law, theory, application, and instrumentation together—(wich), provide a model from which spring particular coherent traditions of scientific research." (Suppe, 1977).

Related to the meaning of epistemology, for DW Hamlyn, epistemology, or the theory of knowledge, is that branch of philosophy concerned with the nature and scope of knowledge, its presuppositions and basis, and in the general reliability of claim of knowledge (Edward, 1967) (Edwards, 1967). Jujun Suriasumantri means that epistemology or theory of knowledge is related to discussing in depth all the processes seen in our efforts to acquire knowledge (Suriasumantri, 1985). This view of epistemology is one of the basic principles of discussing paradigms. Meanwhile, for others, it can be in the form of ontological, cosmological, anthropological, even axiological views (Widarda, 2006). Prof. Dr. E.K.M. Masinambow in his lecture at the University of Indonesia once conveyed his views on the relationship between ontological views which he called the world view, theories, methods, techniques and symptoms under study. Each paradigm has a specific ontology and methodology view (Lubis, 2004).

Meanwhile, related to the Islamic conception of epistemology, the Islamic conception of the sources of knowledge differs from the conception of materialistic atheists; which makes existence their only source and cannot conceive of a methodology of knowledge except that by which the realities of the physical universe became known (Azram, 2011). Fundamentally, the central discussion of epistemology in Islam is the sources of knowledge (Mohamed et al., 2019). Ismail al-Faruqi, a Muslim philosopher, has tried to solve the problem of science philosophy through his concept called the Islamization of science. According to Al-Faruqi, each discipline has to be re-arranged by applying the principles of Islam in methodology, strategy, data, problems, objects, and aspirations to be suitable for the formation of tauhid (Tajuddin & Rofie, 2014). In his profound work, *Social and Nature Science*, which he co-edited Abdullah Omar Naseef, Al-Faruqi had contributed a major article entitled *Islamizing and Social Science* that argued for the need “to develop an alternative paradigm of knowledge for both nature and social science and to conceive and mold disciplines most relevant to the need of contemporary Muslim societies” (Rahman et al., 2015).

Al-Faruqi emphasized five key principles of Islam, i.e. (1) The unity of Allah (Swt.), (2) The Unity Creation, (3) The Unity of Truth and the Unity of Knowledge, (4) The unity of life, and (5) The Unity of Humanity that defined the Islamic principle (Rahman et al., 2015). The *tauhid* paradigm combines the relation between humans and nature horizontally; meanwhile, the relation with Allah is vertical. The position of Allah is always on top, but the Zat of His power can be seen through His ayat. Nature is like an ‘open book’, and al-Quran is a ‘written book’. Both of these are assimilated and cannot be separated. Nature should be studied together with al-Quran as the fundamental of tawhid. Al-Quran urges man to think through the research process regarding the occurrence in nature and the creation of man himself. It is proven that current scientific facts and findings show the truth of al-Quran contents (Iksan et al., 2016).

Naquib al-Attas’s earliest contribution was to examine how the Malay archipelago became “Islamized.” The concept of ‘Islamization’ would later move in two different directions. From al-Attas’ side, “Islamization” is very much imbued with spirituality and an epistemological separation from Western materialist concerns. Ziauddin explains that the essence of al-Attas’s argument is this: “working within the Occidental system of knowledge, Muslim scholars and scientists can only promote the values and inner tensions of Western culture and civilization. Such a body of scholarship and science cannot serve the needs of Muslim societies or take social root within the Muslim world” (Winkel, 1993).

Ziauddin Sardar as a central figure in the model of development Islamic science paradigm assumes that science is not only able to develop the social sciences, such as, Islamic economics, sociology of Islam, Islamic history, etc., but also has an important role in natural science disciplines, which is based on the concept of monotheism (Tajuddin & Rofie, 2014). Science is knowledge regarding nature created by God. The word science or *‘ilm* in Arabic is repeated 811 times in al-Quran in various forms and usage variations. *Tauhidic* is a concept of Godness in Islam that believes God is Almighty which is there is no other god except Him. Thus, the basis of tawhidic science is the belief regarding God's existence as the world's creator (Iksan et al., 2016).

Mulyadhi Kartanegara is one Indonesian Muslim intellectual concerned about the problems of Islamic epistemology. In his opinion, it is probably not so urgent to do Islamization if secularization does not treat an attack by secular scientists to the pillars of the belief in God and the supernatural (Tajuddin & Rofie, 2014). Mulyadhi has undertaken several strategies in doing Islamization of science. First, the elements of Islam in the Islamization should not be understood strictly as a teaching that has to be found literally in the Quran. Still, they should be viewed in terms of the spirit, which must not contradict Islam's fundamental teachings, such as the belief in the supernatural, angels, God, the end of the day, and the prophetic. Besides the Quran and Hadith, the reference is also derived from other sources, such as Classical Greece, Persia, India, and even the West in the contemporary era (Tajuddin & Rofie, 2014). The tauhid paradigm is related to and

provides space for the development of Islamic epistemology for the integration of science and religion, which originates from the spirit of revelation and other sources of enlightenment. These are also important references for the awakening and culture of contemporary Muslim scientists.

Manna' al-Qattan said that the truth of the Qur'an, is a final, fixed, and absolute truth. While human explanations (science) and certain methodological tools are provisional, flexible, and temporary, science is bound and limited by empirical, experiential, and tentative boundaries. So it will be a systematic error if we hang the final truth of the Qur'an on the non-final truth (everything related to human science) (Fahmi, 2004). Using consideration of semiotic perspective, Arkoun points out that the Qur'an is a "limited Corpus". The Qur'an comprises of numerous certain statements that have a fixed form. But for Arkoun, this only signifies the first phase of analysis. Arkoun directly adds that the Corpus (the Qur'an) is open.

By this, Arkoun wants to expound that the Qur'an is open to many contexts. It means that the Qur'an interpretation (exegesis) will never be final (Fahmi, 2004). Al-Quran is not a science book, but it exceeds a science book. Putting al-Quran verses in a higher place is more prominent, followed by science, not vice versa. This matter should be made as the foundation to ensure the aim is met which is to make science as a tool to make al-Quran noble and not make al-Quran as a tool to prove science is right and accurate. This is because science and natural law happen with the decree of Allah. Without His consent, science law can not occur. All the laws are the sunnah of Allah. There are times when certain occurrences and scientific concepts do not abide by the law of nature or science theory (Iksan et al., 2016).

2. The Classical Muslim Scholar's Tauhid Paradigm

One would be confused by what Newton (1643-1727) stated when he said that irreversible mathematical laws governed nature and everything in it. Advocates of the Middle Ages / Enlightenment taught that all belief (in God) was against human experience and opinion and therefore had to be put aside. Miracles, prophethood, revelation, and religious rites and ceremonies must be removed (Jameelah, 1968).

These unique features of the epistemology of Islam gave rise to a unique tradition of science. For classical Muslim scientists, all experiences are natural and worthy of evaluation and investigation. To exclude any one of them is to exclude reality itself. Thus, Muslim scientists did not believe in a single, all-encompassing method of inquiry, but used many techniques in conformity with the object of study. This is a significant feature of the style of Islamic science. Thus, we find the scientist in the classical period working with different methodologies, each as rigorous as the other, and accepting all methods as invaluable in themselves (Sardar, 1985). There are four sources of knowledge acknowledged in Islam: Revelation, intuition/inspiration, rational and empirical method (Mohamed et al., 2019). Such paradigm is not new. The paradigm has been practiced by classical Muslim scientists such as Ibn Sina (980-1037 AD), al-Kindi (800–870 AD), and al-Farabi (874-950 AD). They studied Greek sciences, which emphasize logos-contemplative-non-experimental but they adapted and modified it with the scientific recommendations of revelation that emphasized empirical observation to the facts of nature (Fanani, 2015).

Its emphasis on diversity and interconnectedness gives a very unique character to the epistemology of Islam. It provides a middle path for pursuing knowledge, ensuring that no particular form of knowledge or method of knowing becomes the sole criteria of truth or is followed to the exclusion of all others. This is why a preference for systematic classification of knowledge is so noticeable in Muslim civilization. The variety of expertise into its various branches was the prime occupation of many Muslim scholars of the classical age (Sardar, 1985). Sardar wrote:

Besides diversity, the epistemology of Islam also emphasizes interconnectedness. All forms of knowledge are interconnected and organically related by the Quranic revelation's ever-

present spirit. Thus, Islam not only makes the pursuit of knowledge obligatory but also connects it with the unique Islamic notion of worship: *ilm* is a form of *ibadah* (worship). As such, knowledge is pursued in obedience to, and for the pleasure of, Allah. Moreover, *'ilm* is not just connected to *ibadah* it is also connected to every other Qur'anic value such as *khilafah* (trusteeship), *adl* (justice) and *istislah* (public interest). While the connection between *ilm* and *ibadah* means that knowledge cannot be pursued in open transgression of Allah's commands, the connection between *'ilm* and *khilafah* transforms nature into the sacred realm. Man as the trustee of God, as the custodian of His gift, cannot pursue knowledge at the expense of nature. On the contrary, as the guardian of nature he seeks the understanding of nature not to dominate it but to appreciate the "signs" of God. Therefore, the study of nature leads to two outcomes: an understanding of the material world and a reflection of spiritual realities. The interconnection between *'ilm* and *istislah* ensures that knowledge is pursued to promote equality, social justice, and values that enhance the well-being of Muslim society and culture (Sardar, 1985).

Engaging those sciences in a dialogue enriches a scientist's insights. That is why the classical Muslim scientists are doctor 'ulama, philosopher 'ulama, and mathematician 'ulama. In other words, the paradigm of unity of sciences will give birth to an encyclopedic scientist who masters more sciences, views all branches of science as a holistic entity, and draws dialogically all that knowledge into a rich compounds (Fanani, 2015).

The existence of a fundamental view of methodological plurality in the scientific work of Muslim scientists, is now occurring in the secular West when Comte's positivism fundamentals began to be challenged for their assumptions. Auguste Comte (1798-1857) hold on to one belief that there is only one method for the entire scientific field (Widarda, 2006). Feyerabend, a Western contemporary philosopher argued that the ideas common to positivists, that the interpretation of the term observation are independent of the status of our theoretical knowledge and have undesirable consequences for positivists themselves. One of them is that the language of observation used by positivists cannot be separated from certain metaphysical ontologies (Widarda, 2006) such as in Feyerabend's statement, "Every positivistic observations language is based upon a metaphysical ontology" (Feyerabend, 1981). The consequences that follow his liking claim is that the theories we hold affect our language, and perhaps even our perceptions. This suggests that as long as we use only one empirically feasible theory, we will not imagine alternative computations of reality (Widarda, 2006).

3. Implementation of Tauhid Paradigm at UIN Sunan Gunung Djati Bandung

The first world conference on Islamic education in Mecca (1976) always becomes a reference in discussing the concept of the Islamic university. The university running based on the concept of Islamic education must be built to enlighten the people (Fanani, 2015). In Indonesia, the birth of State Islamic Universities/Universitas Islam Negeri (UIN) which was originally State Islamic Schools and State Islamic Institutes towards the end of the twentieth century in Indonesia indicates that Islamic higher education institutions in the twenty-first century do not focus only on religious studies but also on general sciences (Priatna, 2020). The Islamic university is not just a place to educate, it is instead a place to humanize humans. In other words, the Islamic university is a place to create a complete human with tauhid, intelligence, and noble character (Fanani, 2015).

Several countries, which follow the concept of view of life and integrate religion into their educational systems through compulsory subjects, strengthen the role of campuses in worship places. Incorporating science into religion in Indonesian Islamic universities provides a provosional approach of school subjects between science and religious (Nasir et al., 2020). UIN Sunan Gunung Djati Bandung is an example of an Islamic university in the twentieth century which bases its

philosophy on the knowledge integration paradigm with the principle of “*wahyu memandu ilmu*” or “*revelation guides knowledge*” as the sub-paradigm. UIN SGD Bandung is a model of Islamic university in the twentieth century which establishes science based on faith and righteous deeds (Priatna, 2020).

The typology of relations between science and religion consists of four views: Conflict, Independence, Dialogue, and Integration. Conflict typology, which puts science and religion in two opposing extremes, requires people to choose one. Each collects adherents by taking opposite positions. Both of them recognize the validity and existence of science and religion. In independent typology, scientists are free to carry out their activities without the involvement of theological elements because the methods and subject matter are different. In dialogue typology, science is built on human observation and reasoning, while theology is based on revelation (Nasir et al., 2020).

In the State Islamic University of Sunan Gunung Djati, religion and science evolve along with knowledge dynamics and human thought. Likewise, science is founded from deep reasoning of the objects created by God, but God is himself the source of all knowledge. Combining the natural phenomena with the verses of the Quran creates a scientific paradigm that rests on revelation and rationality (Nasir et al., 2020). The State Islamic University of Sunan Gunung Jati Bandung, implements this tauhid paradigm to answer the challenges of the needs of contemporary Muslim societies in developing a religious, scientific society. Priatna wrote:

UIN Sunan Gunung Djati Bandung has established the Islamic science learning environment since 2006, a year after its status changed from institute to university. In the daily learning activities, lecturers and students perform the dhikr to reinforce their faith in Allah. They chant many *tayyibah* words, *tasbih*, *takbir*, *tahmid*, and *salawat* before the learning process. UIN Sunan Gunung Djati Bandung builds praying facilities such as the masjid (mosque) and the house of Quran to perform prayers and recite the holy Quran. In addition, the university has also built an integrated laboratory for practicum activities and to develop Islamic scientific researches of the Middle Age besides nineteenth and twentieth-century western science. UIN Sunan Gunung Djati Bandung also still has the Islamic Philosophy subject as a room for students to practice their critical thinking and problem-solving skills. At last, the university also keeps the tradition of community service apart from the other subjects to implement the principles of doing righteous deeds (Priatna, 2020).

As a comparison with other institutions under the Ministry of Religion, between UIN Sunan Gunung Djati Bandung and other UINs, all Islamic universities have the same passion for restoring the domination of science to the scientific attitude of contemporary Muslim scientists, in the spirit of the *tauhid* paradigm. An integrated paradigm between science and religion is of interest in the five Indonesian Islamic universities: (1) In the State Islamic University of Syarif Hidayatullah, Islam does not recognize the knowledge dichotomy because the source of all knowledge is God. Therefore, the developed knowledge paradigm meets science with the truth of revelation. (2) In the State Islamic University of Sunan Kalijaga, Islam develops a universal knowledge and does not recognize the dichotomy amongst religious verses, natural phenomena, social sciences, and ethical-philosophical knowledge. (3) In the State Islamic University of Sultan Syarif Kasim, the oriented science combines knowledge with natural science, society, and philosophical ethics. (4) In the State Islamic University of Maulana Malik Ibrahim, Al-Quran and Hadith are positioned in the development of science as sources of revelation. In contrast, the results of observation, experimentation, and logical reasoning are positioned as sources of natural phenomena. Thus, various sources of knowledge are found in the sources of the Quran and Hadith. (5) The State Islamic University of Alauddin keeps the Quran and Hadits as a knowledge center. Both sources inspire knowledge in the next layer, namely classical Islamic sciences, natural sciences, social sciences, humanities, and contemporary sciences (Nasir et al., 2020).

CONCLUSION

The monotheism paradigm is closely related to and provides space for the development of Islamic epistemology, which supports the integration of science and religion from the spirit of revelation. The monotheism paradigm is also the basis for the development of the scientific attitude of classical Islamic scientists with various attempts at explanation, inspiration, and experimentation. This is very different from the way secular Western scientists work with the positivist method they use. Sunan Gunung Djati State Islamic University of Bandung, implements this monotheistic paradigm to answer the challenges of the contemporary Muslim community's needs in developing a religious, scientific society.

This paper provides recommendations for more serious research related to monotheism as a paradigm of integration of science and religion, which is a response to the development of scientism in the West and the need to carry out an enlightenment movement in the life of contemporary Muslim scientists. In addition to research, it is also hoped that there will be scientific administration projects and their neat application so that Islamic civilization can become an international reference in the development of sciences.

BIBLIOGRAPHY

- Abdullah, M. A. (2014). Religion, Science, and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 52(1), 175–203.
- Azram, M. (2011). Epistemology-an Islamic perspective. *IIUM Engineering Journal*, 12(5), 179–187.
- Edwards, P. (1967). The encyclopedia of philosophy. *New York*, 2, 176.
- Fahmi, M. (2004). *The qur'an and the big bang theory: a comparative study on creation persistence, and destruction of the universe*. UIN Syarif Hidayatullah.
- Fanani, M. (2015). The Unity Of Science As Uin Walisongo Paradigm. *Islam, Science, And Civilization: Prospect and Challenge for Humanity*, 49.
- Feyerabend, P. K. (1981). *Realism, rationalism and scientific method: Volume 1: Philosophical papers* (Issue 1). Cambridge University Press.
- Iksan, Z. H., Saper, M. N., & Rashed, Z. N. (2016). Integration of Tawhidic Science through Lesson Study Approach in teaching and learning science or Islamic study. *Tinta Artikulasi Membina Ummah*, 2(1), 40–50.
- Jameelah, M. (1968). *Islam and modernism*. Mohammad Yusuf Khan.
- Lubis, A. Y. (2004). *Metodologi Postmodernisme*. AkaDemia.
- Mohamed, M. F., Mutalib, L. A., Sahid, M. M., Baharudin, A. S., Ismail, W. A. F. W., & Wafa, K. A. (2019). Islamic epistemology and its relations to scientific method in Islamic law of evidence. *International Journal of Engineering and Technology*.
- Nasir, M., Mulyono, Y., & Nastiti, L. R. (2020). Reconstructing Distinction Pattern of Science Education Curriculum in Indonesian Islamic Universities: An Integrated Paradigm for Science and Religion. *Journal of Turkish Science Education*, 17(1), 11–21.
- Priatna, T. (2020). Islamic Science: Theological Doctrine of Science Learning in Islamic Universities. *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, 24(7), 973–980.
- Purwanto, A. (2015). Cosmic Signs, Forgotten Elements Of The Quranic Science. *ISLAM, SCIENCE, AND CIVILIZATION: Prospect and Challenge for Humanity*, 24.
- Rahman, T. A., Rashid, Z. M., Sabri, W., & Yusuf, W. (2015). *The Works and Contributions of Isma'il Raji al-Faruqi in Islamization of Knowledge*.
- Sardar, Z. (1985). Arguments for Islamic science. *Aligarh: Centre for Studies on Science*.
- Suppe, F. (1977). *The structure of scientific theories* (Vol. 2). University of Illinois Press Urbana.
- Suriasumantri, J. S. (1985). *Ilmu dalam perspektif: Sebuah kumpulan karangan tentang hakekat ilmu*.

- Tajuddin, M. S., & Rofie, M. K. H. (2014). A new paradigm of integration between science and Islam: An epistemological framework. *Journal of Islam and Science*, 1(1).
- Widarda, D. (2006). *Anarkisme epistemologis paul feyerabend beserta kritik atas pemikirannya (kajian filsafat ilmu)= Paul feyerabend's epistemology anarchism in his cogitation critic (the branch of philosophy study)*.
- Winkel, E. (1993). Tawhid And Science: Essays On The History And Philosophy Of Islamic Science: By Osman Bakar (Penang, Malaysia: Secretariat For Islamic Philosophy And Science). *The Muslim World*, 83(3-4), 329–335.
- Zubair, A. B., & Bakker, A. (1990). *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.

Problematika dan Solusi Krisis Lingkungan dalam Perspektif Ekosufisme Al-Ghazali

Uup Gufron¹, Afif Muhammad², Gustiana Isya Marjani³, Munir⁴

¹²³⁴ UIN Sunan Gunung Djati Bandung

²Uupgufron81@gmail.com

ABSTRAK

Artikel ini dimaksudkan untuk menggali problem dan solusi krisis lingkungan berdasarkan pemikiran Al-Ghazali. Problem yang menjadi pertanyaan utama dalam penelitian ini adalah bagaimana problem dan solusi krisis lingkungan ditinjau dalam relasi manusia, alam dan Tuhan. Krisis lingkungan yang saat ini menjadi problem masyarakat modern bersumber dari paradigma saintisme-modern, sehingga menghadirkan berbagai bencana seperti kebakaran, banjir, longsor, gempa bumi, tsunami, kekeringan, erosi, dan lain sebagainya. Oleh sebab itu, pandangan ekosufisme Al-Ghazali dipandang penting dalam memberi solusi atas krisis lingkungan, sehingga pandangannya dapat dijadikan pedoman etis dalam membuat peraturan maupun perundangan-undangan yang terkait dengan penanganan krisis lingkungan di Indonesia maupun di dunia. Pendekatan sufisme lingkungan (ekosufisme) menawarkan pendekatan humanis-spiritual dalam membangun relasi yang harmonis antara manusia, alam dan Tuhan. Data riset bersumber dari karya-karya Al-Ghazali yang berisi tentang etika manusia kepada Tuhan dan etika manusia kepada alam, serta relasi timbal balik antara keduanya. Penelitian ini termasuk penelitian kualitatif dengan pendekatan metode analisis konten dari beberapa karya Al-Ghazali. Sumber kerusakan lingkungan disebabkan karena faktor konsumtif manusia atas kebutuhan hidupnya sehingga memacu manusia untuk berbuat serakah sehingga menjadikan alam sebagai objek pemenuhan kebutuhan hidupnya. Padahal alam adalah manifestasi cinta Tuhan di bumi, sehingga untuk mencintai Tuhan harus melalui cintanya kepada alam. Untuk itu diperlukan etika uzlah (kembali ke alam), mahabbah (cinta alam), wara' (konservasi alam), zuhud (menjaga keseimbangan alam), dan syukur (berbuat bijak pada alam).

Kata Kunci: *ekosufisme, Al-Ghazali, krisis, lingkungan*

ABSTRACT

This article aims to explore problems and solutions to the environmental crisis based on Al-Ghazali's thoughts. The problem that becomes the main question in this research is how the problems and solutions to the environmental crisis are reviewed in the relationship between humans, nature and God. The environmental crisis that is currently a problem for modern society stems from the paradigm of modern-scientism, thus presenting various disasters such as fires, floods, landslides, earthquakes, tsunamis, droughts, erosion, and so on. Therefore, Al-Ghazali's view of ecosufism is seen as important in providing solutions to the environmental crisis, so that his views can be used as ethical guidelines in making regulations and legislation related to handle environmental crises in Indonesia and in the world. The environmental Sufism approach (eco-sufism) offers a humanist-spiritual approach in building a harmonious relationship between humans, nature and God. The research data comes from Al-Ghazali's works which contain human ethics to God and human ethics to nature, as well as the reciprocal relationship between them. This research is a qualitative research with content analysis method approach from some of Al-Ghazali's works. Sources of environmental damage are caused by human consumptive factors for their needs so that they spur humans to act

greedy so that they make nature an object of fulfilling their needs. Whereas nature is a manifestation of God's love on earth, so to love God must be through his love for nature. For that we need ethics of uzlah (returning to nature), mahabbah (love to nature), wara' (conservation of nature), zuhud (maintaining the balance of nature), and syukur (being wise in nature).

Keywords: *eco-sufism, Al-Ghazali, crisis, environment*

PENDAHULUAN

Manusia memiliki hubungan yang erat dengan alam semesta. Fitrahnya sebagai *khalifah* di alam raya ini sejak manusia diciptakan mengemban tanggung jawab agar dapat melestarikan dan merawatnya. *Khalifah* dalam pandangan Al-Ghazali adalah makhluk pilihan Tuhan yang memiliki kedudukan sebagai makhluk *muqaddas* (suci), yang merupakan bayangan Tuhan di muka bumi, karena manusia di alam ini adalah wakil-Nya.²⁰² Oleh sebab itu, manusia diberi kelebihan daripada makhluk Tuhan yang lain. Salah satunya adalah diberikannya ilmu pengetahuan agar manusia dapat merawat alam dengan baik.

Seiring dengan perjalanan waktu, manusia tumbuh dan mengalami peningkatan populasi. Perseoriatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada tahun 2020 dalam situs resminya merilis bahwa jumlah manusia sudah mencapai 7,7 milyar. Sepuluh tahun kemudian diprediksi 8,5 miliar, bahkan 30 tahun kedepan bisa 9,7 miliar.²⁰³ Adanya lonjakan manusia di atas perut bumi ini akan melahirkan persoalan fisik dan sosial.²⁰⁴ Meningkatnya populasi manusia di bumi berdampak pada meningkatnya kebutuhan hidup manusia, seperti meningkatnya kebutuhan membangun tempat tinggal atau pemukiman. Upaya untuk pemenuhan kebutuhan tersebut ironisnya dilakukan dengan eksploitasi sumberdaya alam di hutan dan pegunungan dengan melakukan penebangan pohon di hutan secara liar dan ilegal (*illegal logging*) baik dilakukan secara individu maupun korporasi. Sumber daya alam di hutan menjadi komoditas bisnis yang menguntungkan.

Hal ini menunjukkan bahwa manusia sudah mengabaikan aspek moral dalam melihat alam. Manusia menganggap bahwa bumi dan isinya diperbolehkan untuk eksploitasi yang sebesar-besarnya untuk kepentingan dirinya, tanpa memperhatikan generasi setelahnya. Dengan ia mengeksploitasi alam secara berlebihan bahkan sampai merusak lingkungan, sama artinya ia telah membuat lubang kematian untuk generasi setelahnya. Oleh karena itu perlu membangun kesadaran untuk menjaga bumi dan isinya dengan pendekatan moral-etis.

TINJAUAN TEORITIS

Etika adalah ilmu yang menyajikan dan mengulas tentang kebaikan serta keburukan hidup manusia, yang di dalamnya berbicara tentang langkah pikiran serta perasaan yang tertuju pada perbuatan manusia. Dalam hal ini, etika mempunyai tiga kapasitas, baik sebagai sebagai sistem nilai, kemudian kode etik dan tentang filsafat moral.²⁰⁵ Dalam konteks sistem nilai, maka etika membicarakan tentang nilai dan norma moral dalam mengatur dan men-*drive* perilaku manusia. Dalam hal ini, Frans Magnis Suseno²⁰⁶ menyebut sebagai *sistemic reflection* pendapat dan norma. Keseluruhan norma dan penilaian yang diperbuat seseorang agar mengetahui cara menjalankan hidup, atau cara membawa diri, sikap, serta tindakan sehingga apa yang dia inginkan dapat tercapai. Dalam konteks kode etik, etika tentu saja merupakan asas atau nilai moral yang dijalankan oleh setiap

202Al-Ghazali, *al-Tibru al-Masbuk fi Nashihatil Mulk*, (Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1978), h. 126

203Day of 7 Billion, <https://www.unfpa.org/events/day-7-billion>, (diakses 03 Februari 2021)

204Moeljarto Tjokrowinoto, *Pembangunan Dilema dan Tantangan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 6

205K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), h.35

206Franz M Suseno, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*, (Yogyakarta: Kanisius, 1987), h.6

orang dalam sanubarinya. Terkait dengan etika relasi manusia dengan di luar dirinya adalah etika relasi manusia dengan lingkungan, atau biasa disebut etika ekologi.

Berbicara tentang etika ekologi, maka pandangan tentang ini termaktub dalam tiga gagasan besar. *Pertama* menyebutkan bahwa manusia adalah pusat atas sistem di alam raya. Kebutuhan manusia menjadi landasarn dalam etika ini, karena kebutuhan manusia adalah *keyword* pada gagasan ini, karena ia yang paling utama dan tertinggi. Dalam konteks kajian etika, pandangan ini dinamai antroposentrisme. Tentu saja pandangan ini melahirkan egoisme etis dan utilitarianisme, yang sangat tidak menguntungkan alam raya. Menurut Wasim,²⁰⁷ etika tidak selaras dengan tujuan agama, karena sejatinya manusia beragama sebagai ruh kehidupan manusia bertujuan untuk mengayomi, melindungi, serta merawat agama, kehidupan, akal budi dan akal pikir, sehingga dapat terpelihara hingga anak cucu serta. Upaya untuk melindungi, menjaga dan merawat lingkungan merupakan aspek penting dari etika relasi antara manusia, alam dan Tuhan. Apabila eksploitasi pada lingkungan semakin terus dilakukan untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia, maka pada akhirnya kehidupandi dunia mengalami stagnansi. Bahkan agama pun mengalami kepunahan (*death religion*). *Kedua* adalah gagasan tentang kesadaran manusia agar dapat mempertahankan hidup dan kehidupan umat manusia serta memperlakukan kehidupan makhluk lain dengan cara menghargai, menghormati dan bekerjasama. Kehidupan makhluk di muka bumi dinilai memiliki nilai yang berharga dan pantas untuk memperoleh apresiasi dan perlakuan yang baik atas nilai dirinya itu. Gagasan ini biasa dinamai biosentrisme. *Ketiga* adalah pandangan bahwa pusat dari peprutaran sistem kehidupan alam raya bukan lagi pada diri manusia, melainkan berpusat pada keseluruhan kehidupan. Di dalamnya adalah seluruh komunitas lingkungan di alam raya, baik yang biotik maupun yang non-biotik. Padangan ini dinamai ekosentrisme.

Dari ketiga etika ekologi tersebut, tampak sekali adanya kekosongan relasi manusia dengan Tuhan. Etika yang digagas para filsuf etika mengabaikan unsur utama dalam memandang alam, yakni alam adalah manifestasi dari Tuhan.²⁰⁸ Alam adalah perwujudan Tuhan di muka bumi. Gagasan yang mengarah pada urgensi membangun relasi antara manusia dan alam adalah dasar pengukuhan bahwa alam adalah teofani Tuhan dan manusia adalah *khalifah* Tuhan di atas perut bumi ini. Gagasan inilah yang kemudian dikenal dengan istilah ekosufisme, yakni pandangan etika lingkungan yang berbasiskan pendekatan manusia dengan Tuhannya.

Al-Ghazali termasuk mistikus yang memiliki perhatian terhadap kelestarian dan keharmonisan lingkungan hidup.²⁰⁹ Salah satu karyanya berjudul *al-Hikmah fî Makhluqâtillâh* berisi tentang pandangan dan gagasannya tentang alam semesta. Al-Ghazali menyinggung tentang penciptaan matahari, bintang, bulan, bumi, tumbuhan, binatang, laut, sungai, gunung, air, udara bahkan binatang-bintang serangga seperti lebah dan lalat. Semua makhluk Tuhan tersebut harus selaras, seirama sehingga menghadirkan harmonisasi lingkungan. Manusia hendaknya mensyukuri nikmat Tuhan dengan cara menjaga dan merawatnya. Eksploitasi terhadap alam hanya akan menghadirkan kerusakan dan kebinasaan umat manusia. Al-Ghazali adalah filsuf yang berpandangan bahwa problem lingkungan harus ditangani dengan pendekatan sufistik-etis. Alam lingkungan harus dipahami sebagai realitas spiritual, yang tidak terlepas dari yang sakral.²¹⁰ Pandangannya ini dijelaskan dalam beberapa karyanya, yang mengedepannya pendekatan sufistik-etis dalam melihat realitas alam, manusia dan Tuhan yang memandang ekosistem alam berdasarkan kaca mata sufistik. Pandangan Al-Ghazali ini dirasa penting untuk direkonstruksi dan diimplementasikan dalam upaya untuk memecahkan problem ekologi yang selama ini penanganannya hanya sebatas saintifik dan administratif-regulatif.

207Alef Theria Wasim, *Ekologi Agama dan Studi Agama-Agama*, (Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005), h. 78

208Dr. Abd Amir al-A'sam, *al-Failusûf Al-Ghazâli*, (Beirut: Dâr Qaba, 1998), hal.20
209*Ibid*, h.40

210Dr. Ahmad Farid ar-Rifai, *Al-Ghazâli*, (Mesir: Dâr al-Ma'mun Mesir, 1936), h.5

Atas dasar itulah, pandangan ekosufisme Al-Ghazali dinilai relevan untuk diaktualisasikan dalam menjaga kelestarian lingkungan. Ekosufisme sebagai basis untuk merekonstruksi pandangan yang lebih luas tentang perilaku kehidupan manusia. Ekosufisme Al-Ghazali menjadi tawaran alternatif di tengah kebimbangan manusia modern dalam merawat alam semesta dengan mengedepankan kepentingan alam sebagai upaya untuk menciptakan kesejahteraan manusia, baik yang bersifat lahiriyah maupun bathiniyah. Inilah alasan kenapa penelitian ini dihadirkan agar dapat melihat lebih dekat bagaimana gagasan Al-Ghazali tentang ekosufisme.

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan metode analisis konten, yaitu metode yang menjadikan naskah-naskah yang ditulis baik secara cetak maupun tulis yang terdokumentasi diulas dan dibahas secara mendalam dan terperinci. Metode ini digunakan untuk menggali pandangan atau pemikiran seorang penulis buku atau kitab yang masih berserakan dan diformulasikan menjadi pandangan atau pemikiran yang sistemik dan terarah sesuai dengan tema yang diulas. Pada penelitian ini, penulis menggali pandangan Al-Ghazali tentang konsep hubungan antara manusia, alam dan Tuhan yang terdapat dalam beberapa karyanya seperti 1) *al-Hikmah fi Makhlûqâtillah*, 2) *Ihyâ Ulûmiddîn*, 3) *Mi'raj al-Salikin*, 4) *Risalah al-Thuyur*, dan 5) *al-Tibr al-Masbûk fi Nashîhat al-Mulûk*. Dari kitab-kitab tersebut kemudian dilakukan perbandingan dari data datu dengan data lainnya bahkan melakukan perbandingan dengan kitab-kitab lain untuk memperkaya temuan analisis, sehingga dari temuan itu dapat dijadikan suatu konsepsi primer atas pandangannya dan kemudian dapat ditarik kesimpulan.²¹¹

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Relasi Makhluk dan Tuhan

Al-Ghazali bernama lengkap Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, atau biasa disebut dengan julukan hujjatul Islam, atau Sang Argumentator Islam. Julukan ini disebabkan karena jasanya yang besar dalam menjaga Islam dari serangan logika Filsafat Yunani yang mencoba meruntuhkan argumentasi teologi Islam. Al-Ghazali lahir tahun 450 H atau bertepatan dengan 1059 M di Ghazalah Thus, wilayah Khurasah. Kalau berbicara filsafat, Al-Ghazali bisa dibilang filsuf yang memiliki basis pemikiran etika yang kuat.²¹² Namun, sayangnya, pemikirannya tentang etika lingkungan tidak terformulasikan secara spesifik dalam satu buku, melainkan pandangan-pandangannya tentang etika ekologi tersebar pada beberapa karya-karyanya. Untuk mengetahui pandangan etika ekologinya dapat ditelusuri dari beberapa karyanya yang memuat pandangan-pandangan tentang alam lingkungan dan relasinya dengan manusia dan Tuhan, atau etika ekologi.

Ekologi sendiri merupakan disiplin cabang ilmu yang mengkaji tentang relasi timbal balik antara makhluk hidup dengan lingkungannya. Istilah makhluk hidup dalam konteks pertanian adalah tanaman, dan adapun lingkungan pertanian bisa air, tanah, unsur hara, dan lainnya. Secara etimologi, kata ekologi diambil dari kata *oikos* dan *logos*. *Oikos* artinya rumah yang ditinggali, sedangkan *logos* artinya pengetahuan. Jadi, ekologi dapat didefinisikan sebagai pengetahuan yang mempelajari organisme di tempat tinggalnya.²¹³ Ada pula yang mendefinisikan bahwa ekologi adalah pengetahuan tentang relasi antara organisme atau sekelompok organisme dengan lingkungannya. Pendek kata, saat ini ekologi lebih dikenal sebagai ilmu yang mempelajari struktur dan fungsi dari alam. Bahkan, ekologi dikenal sebagai ilmu yang mempelajari rumah tangga makhluk hidup. Jadi, etika ekologi adalah relasi nilai atau moral timbal balik antara manusia dengan alam lingkungan. Relasi yang terkait dengan tiga aspek, yakni antara manusia, lingkungan alam dan Tuhan, dikenal dengan istilah ekosufisme.

211Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), h. 57

212W. M. Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, (Edinburgh University Press, 1965), h.107

213Richard Foltz, Denny, F. M., dan Baharuddin, A. (ed.), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, (Harvard University Press/Center for the Study, 2003), h.12

Ekosufisme sendiri diambil dari dua kata, yakni *eko* yang berasal dari kata *ekologi*, dan *sufisme* yang berarti ilmu tentang nilai-nilai dan jalan kedekatan manusia dengan Tuhannya.²¹⁴ Jadi, ekosufisme dapat diartikan sebagai ilmu tentang relasi nilai antara manusia, alam dan lingkungan dalam satu kesatuan wujud. Dengan demikian, kerangka berpikir tentang penelitian ini dijabarkan dalam bagan berikut:

Ekosufisme yang disampaikan Al-Ghazali memiliki basis filosofis-sufistik. Karena ttika adalah cabang utama dari filsafat, maka etika bida dikatakan memiliki dua jenis, *pertama*, etika filosofis yang berasal dari kegiatan berfilsafat atau berpikir, yang dilakukan oleh manusia, dan *kedua* etika sufistik yang bertitik tolak dari presuposisi sufistik atau fenomena dan pengalaman sufistik.²¹⁵ Mengenai etika, Al-Ghazali menintegrasikan antara wahyu dan tindakan moral-etis. Al-Ghazali berpandangan bahwa alam adalah subjek dalam kehidupan manusia, dan bukan objek. Al-Ghazali menganggap bahwa keberadaan makhluk Tuhan yang lain bagian dari partner hidup. Jadi, dari sini tampak bahwa sesama ciptaan Tuhan, seyogyanya diikat dengan etika yang menghunungkan dengan Tuhan. Inilah yang disebut ekosufisme. Oleh karena itu, pada poin ini dapat kita pahami bahwa problem lingkungan hadir sebagai krisis yang mengancam akibat andil tangan manusia. Padahal, Islam hadir sebagai agama memiliki misi universal, yakni pemberi rahmat, kedamaian dan harmoni untuk semesta alam, yang sepatutnya dapat memberi gagasan yang menyeluruh dan terukur tentang bagaimana korelasi yang harmonis antara manusia dengan alam, dan juga dengan Tuhannya. Islam tidak hanya mengizinkan manusia untuk dapat memanfaatkan sumber daya alam, tetapi juga mengajarkan bagaimana aturan main sehingga kesejahteraan bersama yang *sustainable*, atau berkelanjutan hingga turun-temurun. Etika Islam menekankan agar umat manusia dapat menjaga dan melestarikan lingkungan dan berlaku arif terhadap alam (*ecology wisdom*).

2. Tawaran Solusi

Pandangan Al-Ghazali mengajarkan pentingnya membangun relasi yang harmonis antara manusia dengan ekosistem yang lain. Al-Ghazali mengilustrasikan relasi manusia dengan ekosistem yang lain seperti bangunan rumah, yang di dalamnya ada langit-langit rumah, tembok, lampu rumah, perabotan rumah, makanan, dan minuman.²¹⁶ Kesemuanya harus dijaga dan digunakan sebagaimana mestinya. Semua makhluk memiliki peran masing-masing. Merusak alam berarti merusak rumah sendiri. Berarti juga merusak diri sendiri. Eksploitasi yang berlebihan tanpa mempedulikan kerusakan yang ditimbulkan berarti telah membunuh dirinya dan generasi berikutnya secara perlahan-lahan. Oleh sebab itu diperlukan etika dalam menjaga alam, sebagai bentuk kewajiban dengan tujuan untuk mempertahankan hidup di bumi.

Berdasarkan analisis data satelit yang dirilis University of Maryland (UMD), hutan primer di daerah tropis mengalami penurunan sangat cepat tahun 2019. Setidaknya kepunahan 60 juta hektar lebih hutan primer. Tentu saja ini ukuran lahan yang sangat luas karena sebanding dengan 1,3 kali Pulau Sumatera. Untuk kasus di Indonesia, Forest Watch Indonesia mencatat bahwa 1,47 Juta hektar hutan hilang tiap tahunnya. Penyebabnya karena perambahan hutan, *illegal logging*, kebakaran hutan, dan serangan penyakit dan hama.²¹⁷ Kondisi ini tentu ironi, karena hutan adalah sumber kehidupan. Menurut Al-Ghazali, hutan tidak seharusnya dipandang sebagai objek, melainkan ia adalah bagian dari subjek kehidupan. Hutan memberi kehidupan bagi makhluk lainnya. Melalui hutan, manusia memperoleh makanan, ketenangan, kebutuhan, dan tempat tinggal binatang.²¹⁸ Pada diri hutan, terdapat butir dan biji tanaman yang dapat berkembang menjadi pohon besar, sehingga pohon

²¹⁴Suwito, *Eko-sufisme: Konsep, Strategi dan Dampak*, (Purwokerto: STAIN press, 2011), h, 33.

²¹⁵M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al Ghazali*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. 70

²¹⁶Al-Ghazali, *al-Hikmah fi Makhlûqâtillah*, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Ulûm, 1978), h.40

²¹⁷*Global Forest Watch*, <https://wri-indonesia.org/id/our-work/project/global-forest-watch-pengawasan-hutan-global/blog>, (diaksesn 03 Pebruari 2021)

²¹⁸Al-Ghazali, *al-Hikmah fi Makhlûqâtillah*, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Ulûm, 1978), h.45

tersebut menjadi sumber kehidupan bagi makhluk yang lainnya. Pohon-pohon yang ada di hutan menjadi paru-paru kehidupan, tempat bernaung para penduduk bumi.

Ada kecenderungan di tengah masyarakat Indonesia bahwa dalam memanfaatkan kekayaan alam terutama pohon dan tumbuh-tumbuhan boleh dilakukan sepuas-puasnya untuk kesejahteraan manusia. Hal ini disebabkan karena umumnya negara berkembang selalu eksploitasi sumber kekayaan alam agar dapat mengejar ketinggalan. Paradigma yang dianut adalah hak untuk membangun (*the right to development*) tanpa mengindahkan kebutuhan alam yang lain. Inilah yang menjadi pemantik yang cepat terjadinya eksploitasi hutan dan abai pada hak-hak moral ekosistem yang ada. Masalahnya adalah tidak ada *syukur* pada diri manusia atas apa yang dianugerahkan Tuhan kepadanya. Syukur tidak hanya dipahami dengan cara mengucapkan hamdalah beribu-ribu kali. *Syukur* adalah bentuk timbal-balik yang saling menguntungkan dan menyayangi pada semuanya. *Syukur* adalah bentuk cinta pada yang memberi. Dengan menjaga lingkungan dan tidak merusak alam adalah bentuk *syukur* kepada alam dan Tuhan. Al-Ghazali membagi *syukur* menjadi tiga, yakni *ilmu* (kesadaran ilmu), *hal* (kesadaran etis), dan *amal* (kesadaran ekologis).²¹⁹ Secara *ilmu*, syukur artinya kesadaran secara ilmu pengetahuan bahwa alam adalah bagian dari yang memberi kebahagiaan kehidupan. Alam memberi kehidupan kepada manusia berupa tempat tinggal, tumbuh-kembang, ketersediaan makanan, dan lain sebagainya. Maka, kesadaran ini harus diterapkan dengan berterimakasih kepada alam dengan tidak merusaknya. Secara *hal* (etis), *syukur* dipahami sebagai bentuk kesadaran etis artinya bahwa ada relasi yang harus dibangun dengan hukum moral-etis antara manusia dan alam. Kesadaran moral-etis itu adalah saling menghargai dan memberi satu sama lain. Di sini terlihat bahwa terdapat hukum kausalitas antara manusia dan alam yang terabaikan sehingga menjadi petaka bagi keduanya. Secara *amal*, syukur dapat dipahami sebagai kesadaran ekologis bahwa semua ciptaan Tuhan adalah manifestasi cinta Tuhan di bumi. Mencintai Tuhan harus dilakukan dengan mencintai alam. Tanpa itu manusia tidak akan memperoleh cinta Tuhan.

Menurut Al-Ghazali, hutan adalah pakubumi planet bumi. Menjadi tiang pancang berdiri dan kokohnya bumi. Bumi dijadikan sebagai tempat tinggal manusia dan binatang. Bentuknya menghampar agar manusia dapat tinggal dengan nyaman sehingga manusia dapat berteduh dan terhindar dari terik matahari dan hujan. Bumi menjadi tempat tumbuhnya manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan. Bumi tercipta dengan dataran yang rata dan gembur, tidak seperti tekstur gunung-gunung yang keras. Kemakmuran bumi akan sulit dilakukan jika tekstur bumi keras. Tektur bumi yang gembur menjadikannya mudah untuk digunakan mendirikan bangunan, mengolah susu, membuat perkakas tembikar, dan lain-lain.²²⁰ Tanah gembur menjadi sarang bagi hewan-hewan. Di atas bumi terdapat gunung. Sekiranya bumi tidak memiliki gunung, ia akan diombang-ambing oleh angin dan kering oleh terik matahari. Akibatnya manusia tidak memperoleh air. Gunung dapat dikatakan sebagai tempat penyimpanan air. Di beberapa tempat Tuhan menurunkan salju. Di beberapa tempat terdapat sungai dan danau yang berfungsi untuk menampung air untuk keperluan hidup penduduk bumi.

Bumi mengeluarkan air untuk dapat dimanfaatkan kebutuhan makhluk hidup di atasnya. Di bumi manusia bisa membangun rumah untuk ditempati. Tuhan menjadikan tempat berhembusnya angin utara lebih tinggi daripada angin selatan, supaya air bisa mengalir di atas permukaan bumi sehingga dapat menyirami dan menyegarkan bumi, dan akhirnya bermuara di lautan. Gunung juga menyimpan makanan dan obat-obatan. Di gunung tempat tumbuhnya pohon-pohon besar. Bagi para pelaut, gunung berfungsi sebagai petunjuk bagi orang-orang yang melakukan perjalanan laut.

Di dalam dasar bumi dan gunung tersimpan beragam mutiara seperti emas, perak, yakut, zamrud, dan lainnya. Bahan tambang tersimpan di bumi seperti besi, tembaga, melamin, timah, belerang, warangan, seng, batu pualam (marmer), gipsum, minyak, dan lainnya.²²¹ Ini pun boleh

219 Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûmiddîn*, (Beirut: Dâr el-Fikr, 1991), Juz 3, h. 60

220 Al-Ghazali, *al-Hikmah fî Makhlûqâtillâh*, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Ulûm, 1978), h.62

221 *Ibid*

dipakai oleh manusia, namun harus dalam kadar yang wajar. Tuhan memperbolehkan menggunakan itu dan memanfaatkan itu untuk keberlangsungan hidup manusia, tapi dengan batas yang normal dan wajar. Yang disebut batas normal dan wajar adalah pemanfaatan sesuai dengan kebutuhan manusia, dan tidak merusak ekosistem yang lain, serta tidak mengganggu keberlangsungan hidup makhluk yang lain. Esosufisme Al-Ghazali memberi gambaran dan batasan bahwa bentuk kewajaran penggunaan sumberdaya alam diibaratkan seperti penggunaan pakaian yang tidak berlebihan, atau makan dan minum yang tidak berlebihan. Standar tidak berlebihan adalah hanya sesuai dengan yang diperlukan untuk dipakai, dan bukan untuk disimpan atau diinvestasikan.

Perlaku hidup masyarakat modern cenderung senang bermegah-megahan, berlebihan, berinvestasi, menyimpan, dan rakus. Di sinilah muara persoalan itu. Oleh karena itu, menurut Al-Ghazali, manusia harus ber-*zuhud*. Zuhud artinya menghilangkan ketergantungan yang berlebihan kepada urusan dunia dan perkara yang berlebih-lebihan.²²² *Zuhud* dapat diartikan sebagai bentuk sifat kesederhanaan dan tidak berlebih-lebihan. Ketika orang tidak puas dengan apa yang dipakai dan cenderung ingin menumpuk-numpuk, dan berubah menjadi kesenangan nafsu, maka di situlah orang akan berlomba-lomba memproduksi, memasarkan, dan membeli apa yang dia senang, tanpa disadari hal itu akan mendorong produsen untuk membangun pabrik-pabrik masal yang modern untuk mengeruk kekayaan sumberdaya alam di hutan dan bumi tanpa menyadari hal itu telah merusak fungsi utama manusia sebagai makhluk wakil Tuhan di bumi.²²³

Maka tidak heran kemudian terjadi gempa bumi, longsong, erosi, gunung meletus, tanah kering, dan sebagainya, sebagai dari dampak ulah tangan manusia. Memang semua ini bermuara pada sifat dan karakter manusia yang konsumtif. Meningkatnya populasi manusia di bumi juga menuntut adanya pemenuhan kebutuhan konsumsi makan dan minum yang masif. Keberlangsungan hidup manusia melahirkan tuntutan konsumsi manusia yang begitu luas dan tidak terkendali, sehingga mengharuskan adanya produksi makanan yang masif yang diikuti adanya penggunaan alat teknologi produksi dalam membuat pangan sehingga terjadilah perilaku eksploitasi terhadap sumber daya alam yang berlebihan. Perilaku konsumtif yang berlebihan menurut Sumartono,²²⁴ membuat manusia bersikap irasional, dan cenderung berperilaku di luar batas wajar. Sikap konsumtif yang terlalu tinggi mengantarkan manusia pada perilaku hedonistik ketika berhadapan dengan kekayaan alam, menganggap bahwa kekayaan alam harus dikonsumsi sesuai dengan keinginan dan hasrat manusia tanpa batas. Untuk pemenuhan kebutuhan hajat tersebut, manusia modern akhirnya mengembangkan alat produksi dan teknologi untuk mempercepat, mempermudah dan mengefesienkan waktu produksi. Pola hidup modernitas dan hedonitas menuntut keinginan manusia modern untuk membuat makanan secara praktis dan efektif. Penggunaan bahan plastik menjadi sebuah keharusan untuk mengemas makanan dan minuman.

Untuk itu, manusia harus menahan nafsu badani. Al-Ghazali menyebutkan bahwa memahami kesadaran masing-masing antara manusia dan alam perlu melakukan *uzlah*. Ber-*uzlah* secara makna dasar adalah melepaskan diri dari keramaian manusia seperti yang dilakukan Al-Ghazali. Namun, secara maknawi, *uzlah* dapat pula dimaknai sebagai bentuk etis manusia agar menjauhkan diri dari kemegahan, kemewahan, dan keserakahan hidup, baik secara fisik maupun non-fisik, baik secara psikologis maupun sosiologis.²²⁵ WWF Indonesia pada tahun 2020 menyebut bahwa 82% sungai di Inonesia dari 550 sungai rusak, selebihnya telah tercemar oleh limbah pabrik dan sampah.²²⁶ Sampah plastik menjadi problem yang sampai saat ini belum ada solusinya. Sampah plastik adalah

222Al-Ghazali, *Ihyâ Ulûmiddin*, (Beirut: Dâr el-Fikr, 1991), Juz 3, h. 70

223Al-Ghazali, *al-Tibru al-Masbuk fi Nashihatil Mulk*, (Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah, 1978), h.98

224Sumartono, *Terperangkap dalam Iklan*, (Bandung: Alfabeta, 2002), h.10.

225Al-Ghazali, *Mi'raj al-Salikin* dalam *Majmu'atu al-Rasail Imam Al-Ghazali*, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Ulûm, 1970), h.37

226Agus Haryanto, *Mulung Ciliwung: Aksi Nyata Untuk Kurangi Sampah Sungai Ciliwung dan Jaga Sumber Air Bersama*, <https://www.wwf.id/publikasi/mulung-ciliwung-aksi-nyata-untuk-kurangi-sampah-sungai-ciliwung-dan-jaga-sumber-air-bersama>, 04 June 2020, (diakses 1 Januari 2021)

bahan yang tidak bisa terurai di bumi meskipun tertimbun untuk ratusan tahun lamanya. LIPI pada tahun 2020 juga menemukan fakta bahwa laut di dunia sudah terkotori dan dipadati sampah plastik. Ditemukan 14 juta ton potongan plastik di dasaran laut. Organisasi CSIRO juga menjelaskan bahwa pencemaran di dasar laut sudah sungguh sangat memperhatikan. Sampah plastik mikro terdeteksi 25 kali lebih tinggi dibanding temuan riset sebelumnya.²²⁷ Kondisi ini tentu saja sangat memperhatikan, mengingat sampah plastik merupakan sampah yang tidak bisa terurai kurun waktu yang sangat lama. Sampah plastik akan merusak bumi dan air tanah.

Perilaku seperti ini menunjukkan bahwa manusia tidak memiliki *mahabbah*, baik kepada Tuhan maupun kepada alam. Sifat *mahabbah* adalah sifat mencintai dengan ketulusan hati atas dasar kasih sayang, menghargai, dan menghormati demi keberlangsungan hidup.²²⁸ Mencintai Allah harus termanifestasi pada kecintaan kepada alam, karena alam merupakan ciptaan Tuhan yang harus dijaga. Salah satu bentuk tidak adanya *mahabbah* pada diri manusia adalah dengan membuang sampah sembarangan. Dalam sebuah rilis penelitian yang diterbitkan tahun 2015, para peneliti dari Universitas Georgia membuat pemerinkatan negara-negara pembuang sampah plastik terbanyak ke laut, diperkirakan terdapat antara 4,8–12,7 juta MT masuk ke lautan lepas. Indonesia dalam penelitian tersebut, berada dalam posisi nomor dua di bawah Tiongkok dan berada satu peringkat di atas Filipina.²²⁹ Fakta ini juga memperlihatkan kondisi yang sangat memperhatikan, karena bangsa Indonesia masih memiliki kesadaran yang minim dalam menjaga lingkungan.

Disamping problem sampah plastik, bangsa Indonesia juga masih menyisakan problem sanitasi. Organisasi WSP pernah merilis hasil risetnya pada tahun 2011 bahwa Indonesia berada di urutan kedua di dunia sebagai negara dengan sanitasi buruk. Menurut data yang dipublikasikan PBB, 63 juta penduduk Indonesia tidak memiliki toilet dan masih buang air besar (BAB) sembarangan di sungai, laut, atau di permukaan tanah.²³⁰ Kondisi semacam ini tentu ironi jika melihat fakta bahwa Indonesia berpenduduk mayoritas muslim. Ajaran Islam dan perilaku hidup umat Islam di Indonesia ternyata tidak berbanding lurus. Pemahaman dan kesadaran pada pentingnya menjaga kebersihan lingkungan masih minim.

Tanpa manusia sadari, faktor untuk memenuhi kebutuhan hidup telah membawa manusia pada kerusakan alam yang telah dibuatnya sendiri. Mereka tidak memperhatikan relasi yang harmonis antara dirinya dengan alam. Padahal apabila ekosistem lain terganggu, keberlangsungan hidup manusia juga terganggu, bahkan malapetaka. Supriatna menyebut perilaku seperti ini sebagai ketidaksadaran ekologis, yaitu perilaku yang tidak mengindahkan kompetensi manusia dalam mengelola dan memanfaatkan sumberdaya alam dengan baik.²³¹ Kecerdasan ekologis adalah kesadaran pikir dan nurani manusia pada keberlangsungan jangka panjang untuk kehidupan anak cucu manusia. Mengeksploitasi alam yang berlebihan sehingga terjadi kerusakan alam adalah bentuk ketidaksadaran pikir dan nurani, karena hanya mementingkan kebutuhan jangka pendek.

Oleh sebab itu, maka tidak heran apabila di Indonesia terjadi banyak kasus-kasus lingkungan seperti 1) semburan lumpur Lapindo Brantas di Jawa Timur (2006); 2) adanya kebakaran hutan dan lahan di Riau (2003-sampai sekarang); 3) pencemaran di Teluk Buyat Sulawesi Utara oleh PT. Newmont Minahasa Raya (2004); 4) penambangan liar (*illegal mining*) di Papua dan Sumatera Utara (2010), lalu pembangunan gedung di wilayah resapan air di Jawa Barat (2011), hingga reklamasi

²²⁷Tim Partisipasi Masyarakat dan Instansi, *Guyub Sampah*, (Jakarta: Penerbit Fakultas Teknik Universitas Tarumanegara, 2020), h. 153

²²⁸W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazālī*, (Allen and Unwin Ltd, 1953), h.107

²²⁹Suryani, A. S, *Persepsi Masyarakat dan Analisis Willingness To Pay terhadap Kebijakan Kantong Plastik Berbayar Studi Di Jakarta dan Bandung*, (Bandung: Kajian, volume 21 (4), 2017), h. 359-376

²³⁰Sholehah Imroatus (dkk), *Gambaran Sarana Sanitasi Masyarakat Kawasan Pesisir Pantai Dusun Talaga Desa Kairatu Kecamatan Kairatu Kabupaten Seram Bagian Barat Tahun 2014*, (Makassar: Konsentrasi Kesehatan Lingkungan FKIK UIN Alauddin, 2014), h.76

²³¹Supriatna, *Ecopedagogy dan Green Curriculum dalam Pembelajaran Sejarah dalam Pendidikan Sejarah Untuk Manusia dan Kemanusiaan*. (Jakarta: Bee Media Indonesia, 2012), h.10

pantai utara di Jakarta (2010). Jika bangsa Indonesia belajar dari kasus-kasus tersebut maka seharusnya dapat menyimpulkan bahwa eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan melahirkan petaka yang sangat besar. Tuhan menyebut bencana yang ditimbulkan itu adalah akibat ulah tangan manusia sendiri, seperti banjir, erosi, tanah longsor, semburan lumpur panas, dan sebagainya.²³²

Para ilmuwan kemudian melakukan upaya modernisasi ekologi dengan melakukan teknologi penanganan problem lingkungan. Salah satu asumsi dasar modernisasi ekologi berkaitan dengan adaptasi ulang lingkungan dari pertumbuhan ekonomi dan perkembangan industri. Ekonomi dan ekologi digabungkan agar dapat menguntungkan kebutuhan manusia dan untuk peningkatan efisiensi energi dan sumber daya serta inovasi produk dan proses seperti pengelolaan lingkungan dan pengelolaan rantai pasokan yang berkelanjutan. Upaya ini diantaranya digagas oleh Josep Huber dengan sebuah teori penanganan problem lingkungan melalui pengembangan teknologi. Teori ini berpandangan bahwa modernisasi ekologi akan mendorong inovasi dalam teknik produksi dan distribusi.²³³ Pandangan dari modernisasi ekologi ini seiring dengan pandangan Schumpeter yang mengatakan bahwa kerusakan lingkungan akan menjadi “dorongan dasar yang membuat mesin kapitalisme tetap dapat bekerja.” Hal ini menunjukkan bahwa penanganan problem lingkungan masih diatasi dengan pendekatan kemajuan teknologi, yang sebenarnya justru menambah problem-problem baru di kemudian hari. Sejumlah negara kemudian membuat regulasi untuk pencegahan eksploitasi lingkungan. Namun, sayangnya, regulasi itu hanya berbentuk hukum formil yang penanganannya hanya bersifat hukum administratif.

Dari sini tampak jelas bahwa penanganan problem ekologi dunia, bahkan Indonesia, selalu menitikberatkan pada sisi teknologi dan regulasi administratif, dan mengabaikan hak-hak moril ekosistem yang ada di bumi. Bahkan Pemerintah Indonesia membuat regulasi-regulasi yang berbasis pendekatan hukum empiris dalam penanganan problem kerusakan lingkungan. Disinilah tampak adanya kekosongan kesadaran manusia bahwa ada relasi yang utuh antara manusia, alam dan Tuhan. Manusia modern mengabaikan hak-hak moril setiap ekosistem di bumi. Menurut Sayyid Hossen Nasr,²³⁴ problem lingkungan tidak bisa hanya mengandalkan pendekatan saintifik-teknologi saja, melainkan perlu pendekatan spiritualitas. Problem yang dihadapi manusia modern saat ini adalah kurangnya spiritualitas dan nilai-nilai etis dalam menangani problem ekologi. Pengendalian diri dari nafsu serakah yang terdapat dalam diri manusia merupakan pokok dari upaya menyelamatkan bumi. Nafsu manusia, terutama nafsu keserakahan yang diintensifkan untuk memenuhi kebutuhan manusia, yang sebenarnya kebutuhan palsu bukan kebutuhan manusia tetapi merupakan keinginan. Hal ini berlawanan dengan pandangan agama yang telah di anut selama ribuan tahun, yaitu merasa cukup dengan apa yang di milikinya.²³⁵ Solusi pada problem tersebut adalah dengan jalan resakralisasi alam dan sains (*scienti sacra*). Untuk mengatasi krisis lingkungan tidak hanya menghidupkan kembali prinsip-prinsip metafisika pada alam semesta, tetapi juga pada sains itu sendiri. Sains sakral sebagai lawan dari sains sekuler. Dalam sains sakral, alam dipandang sebagai realitas sakral (*vestigia dei/ayatullah*), bukan profan. Sedangkan sains sekuler menciptakan anomali sebab beroperasi dalam kerangka salah arah (materialisme dan sekularisme). Jadi, dengan menghadirkan kembali nilai sakral baik pada alam maupun sains telah menjawab problem mendasar peradaban modern, yakni krisis lingkungan dan krisis spiritual pada manusia.

Said Nursi²³⁶ menyebut bahwa alam adalah *tajalli*, yakni manifestasi dari kekuasaan dan keindahan nama-nama Tuhan. Pada saat yang sama, alam adalah tanda dari keberadaan Tuhan itu sendiri. Krisis ekologi berawal dari cara pandang manusia dalam melihat alam. Untuk memahami

²³²Allah SWT berfirman dalam QS. ar-Rûm: 41: “Telah tampak kerusakan di darat dan laut disebabkan karena ulah tangan manusia.”

²³³Hajer, *Ecological Modernisation as Cultural Politics* dalam S. Lash, B. Szczyński dan Wynne, B (Ed), *Risk, Environment and Modernity: Toward A New Ecology*, (London: Sage Publications 1996), h.249

²³⁴William C.Chittick, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, (London: World Wisdom Inc, 2007), h.32.

²³⁵*Ibid*

²³⁶Badiuzzaman Said Nursi, *Iman dan Manusia*. (Istanbul: Sozler Publication, 2009), h.63

krisis lingkungan, hal pertama yang harus diobati adalah manusia yang dimulai dari memperbaiki pikiran dan hati. Pandangan materialisme harus diganti dengan kesadaran spiritual atau iman yang tertancap kuat di dalam hati dan pikirannya. Hal inilah yang dipandang oleh Al-Ghazali bahwa problem lingkungan alam bersumber pada hati dan pikiran manusia. Untuk bisa dapat menyelesaikan problem lingkungan harus dengan etika manusia. Bukan dengan pendekatan sains-teknologi atau hukum administratif.

Selama ini aturan hukum dunia dan negara atas pelestarian lingkungan tidak dipatuhi penduduk bumi. Akibatnya bumi seperti tidak terawat. Oleh sebab itu, penanganan kasus lingkungan hidup tidak cukup hanya menggunakan pendekatan hukum dan regulasi yang bersifat teknis-administratif, tetapi harus melibatkan kesadaran etis umat manusia, karena hal yang demikian bersumber dari moralitas manusia. Etika ekologi menjadi kata kunci yang dapat mengurai persoalan kesadaran manusia pada tanggung jawabnya dalam memelihara alam semesta. Etika mengajarkan tentang kesadaran manusia pada fungsi, tugas, dan tujuan hidupnya. Etika pada lingkungan merupakan sebuah refleksi kritis tentang norma dan nilai atau prinsip moral yang dikenal umum selama ini dalam kaitan dengan lingkungan hidup dan refleksi kritis tentang cara pandang manusia tentang manusia, alam dan hubungan antara manusia dan alam serta perilaku yang bersumber dari cara pandang ini.²³⁷

KESIMPULAN

Ekosufisme Al-Ghazali adalah pandangan etika lingkungan untuk membangun relasi antara manusia, alam dan Tuhan harmonis. Kecintaan kepada Tuhan harus pula dimanifestasikan pada bentuk cintanya kepada alam, karena alam adalah manifestasi cinta Tuhan di bumi. Manusia harus menjadikan alam sebagai subjek dalam menjalani kehidupan ini, dan bukan objek. Sebagai subjek, tentu manusia harus saling bekerjasama dalam membangun dan menjaga alam. Alam diibaratkan sebagai bangunan rumah besar untuk penduduk bumi, yang pemiliknya adalah Tuhan. Merusak alam berarti merusak amanat yang diberikan Tuhan kepada manusia. Manusia sebagai wakil (*khalifah*) di bumi diberi tugas untuk menjaga rumah-Nya, dan merawat semua titipannya. Upaya yang harus dilakukan manusia adalah dengan ber-*uzlah*, memiliki *mahabbah*, *wara'*, *zuhud*, dan *syukur*. Dengan demikian manusia akan memiliki karakter yang sederhana, tidak rakus, cinta pada alam, dan menjadikan alam sebagai sarana untuk bersyukur atas apa yang Allah amanahkan kepada manusia sebagai khalifah di muka bumi.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-A'sam, Dr. Abd Amir, (1998). *al-Failusûf Al-Ghazâli*. Beirut: Dâr Qaba.
- Al-Ghazali. (1978). *al-Hikmah fi Makhlûqâtillah*. Beirut: Dâr Ihyâ al-Ulûm.
- Al-Ghazali. (1988). *al-Tibr al-Masbûk fi Nashîhat al-Mulûk*. Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyah.
- Al-Ghazali. (1991). *Ihyâ Ulûmiddîn*. Beirut: Dâr el-Fikr.
- Al-Ghazali. (1976). *Letters of Al-Ghazâli*. Lahore: Islamic Publication.
- Al-Ghazali, (1970). *Mi'raj al-Salikin dalam Majmu'atu al-Rasail Imam Al-Ghazali*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Ulûm.
- Al-Ghazali. (1970). *Risalah al-Thuyur dalam Majmu'atu al-Rasail Imam Al-Ghazali*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Ulûm.
- Al-Rifai, Dr. Ahmad Farid. (1936). *Al-Ghazâli*, Mesir: Dâr al-Ma'mun Mesir.
- Bertens, K. (1993). *Etika*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama,
- Chittick, William C. (2007). *The Essential Seyyed Hossein Nasr*. London: World Wisdom Inc.
- Denny, Richard Foltz, F. M., dan Baharuddin, A. (ed.). (2003). *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Harvard University Press/Center for the Study.

237Sony Keraf, *Etika Lingkungan*, (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010), h. 21

- Hajer. (1996). *Ecological Modernisation as Cultural Politics* dalam S. Lash , B, Szerzynski dan Wynne, B (Ed), *Risk, Environment and Modernity: Toward A New Ecology*, London: Sage Publications
- Haryanto, Agus. (2021). *Mulung Ciliwung: Aksi Nyata Untuk Kurangi Sampah Sungai Ciliwung dan Jaga Sumber Air Bersama*, <https://www.WWF.Id/Publikasi/Mulung-Ciliwung-Aksi-Nyata-Untuk-Kurangi-Sampah-Sungai-Ciliwung-Dan-Jaga-Sumber-Air-Bersama>, 04 June 2020, diakses 1 Januari 2021
- Imroatus, Sholehah (dkk). (2014). *Gambaran Sarana Sanitasi Masyarakat Kawasan Pesisir Pantai Dusun Talaga Desa Kairatu Kecamatan Kairatu Kabupaten Seram Bagian Barat Tahun 2014*. Makassar: Konsentrasi Kesehatan Lingkungan FKIK UIN Alauddin
- Keraf, Sony. (2010). *Etika Lingkungan*. Jakarta: Kompas Media Nusantara,
- Madjid, Nurcholis. (1984). *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang,
- Nasution, Muhamad Yasir, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, Jakarta: Rajawali Press.
- Nazir, Moh. (1988). *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Nursi, Badiuzzaman Said. (2009). *Iman dan Manusia*. Istanbul: Sozler Publication.
- Sumartono. (2002). *Terperangkap dalam Iklan*, Bandung: Alfabeta.
- Supriatna. (2012). *Ecopedagogy dan Green Curriculum dalam Pembelajaran Sejarah dalam Pendidikan Sejarah Untuk Manusia dan Kemanusiaan*, Jakarta: Bee Media Indonesia.
- Suryani, A. S. (2017). *Persepsi Masyarakat dan Analisis Willingness To Pay terhadap Kebijakan Kantong Plastik Berbayar Studi Di Jakarta dan Bandung*, Bandung: Kajian, volume 21 (4)
- Suseno, Franz M. (1987). *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius.
- Suwito. (2011). *Eko-sufisme: Konsep, Strategi dan Dampak*. Purwokerto: STAIN press,
- Tim Partisipasi Masyarakat dan Instansi. (2020). *Guyub Sampah*, Jakarta: Penerbit Fakultas Teknik Universitas Tarumanegara.
- Tjokrowinoto, Moeljarto. (1996). *Pembangunan Dilema dan Tantangan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- W. M. Watt. (1965). *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh University Press.
- W. Montgomery Watt. (1953). *The Faith and Practice of Al-Ghazālī*, Allen and Unwin Ltd.
- Wasim, Alef Theria. (2005). *Ekologi Agama dan Studi Agama-Agama*, Yogyakarta: Oasis Publisher.
- _____, (2021). *Day of 7 Billion*, <https://www.unfpa.org/events/day-7-billion>, diakses 03 Pebruari 2021
- _____, (2021). *Global Forest Watch*, <https://wri-indonesia.org/id/our-work/project/global-forest-watch-pengawasan-hutan-global/blog>, diakses 03 Pebruari 2021

Pesantren Dan Tradisi Lokal: Studi Tradisi *Ngagotong Lisung* Dan Permainan *Bola Leungeun Seuneu* Di Pesantren Dzikir Al-Fath Kota Sukabumi

Saeudin

STAI Al-Mas'udiyah Sukabumi

saeudin@ymail.com

ABSTRAK

Tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu* merupakan tradisi yang berasal dari *sasakala* Prabu Siliwangi. Kedua tradisi tersebut merupakan warisan budaya lokal masyarakat Sunda yang kini dilestarikan dan dipraktikkan di Pesantren Dzikir Al-Fath Kota Sukabumi. Tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu* bukan hanya sekedar warisan budaya semata, namun juga memiliki sebuah tuntunan, pesan dakwah dan mengandung nilai yang sakral. Pesantren Dzikir Al-Fath merupakan sebuah pesantren yang khas dan unik dalam menjaga dan melestarikan kebudayaan, khususnya tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu* sehingga menjadi pusat perhatian berbagai kalangan. Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana praktik tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu* di Pesantren Dzikir Al-Fath kota Sukabumi? Dan nilai-nilai apa yang diusung dalam praktik tradisi *Ngagotong Lisung* dan Permainan *Bola Leungeun Seuneu*? Adapun tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui dan memahami praktik tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu* di Pesantren Dzikir Al-Fath. Selain itu, penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan menganalisa nilai-nilai yang diusung oleh Pesantren Dzikir Al-Fath dalam melakukan kegiatan tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu* yang dianggap sebagai bentuk keyakinan yang sakral. Hasil dari penelitian ini adalah: *Pertama*, Pesantren Dzikir Al-Fath Kota Sukabumi merupakan sebuah pesantren yang ikut berperan aktif dalam melestarikan tradisi lokal. *Kedua*, tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu* di Pesantren Dzikir Al-Fath merupakan sebuah kepercayaan, doktrin, dan ideologi. *Ketiga*, nilai yang diusung dalam tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu* terdapat simbol-simbol kultural pada ruang budaya sehingga mengandung makna, *siloka* dan muatan filosofis.

Kata Kunci: Tradisi lokal, *Ngagotong Lisung*, *Bola Leungeun Seuneu*, pesantren mitos, sakral

PENDAHULUAN

Salah satu dari sekian banyak pesantren yang ada di Indonesia adalah Pesantren Dzikir Al-Fath Kota Sukabumi. Pesantren yang didirikan oleh K.H. Fajar Laksana dikenal sebagai seorang Kiyai yang ulet dan cerdas serta memiliki komitmen kuat membangkitkan semangat umat Islam untuk membangun bangsa. Ciri khas dari Pesantren Dzikir Al-Fath Kota Sukabumi adalah memadukan antara agama dan budaya. Agama dan budaya menjadi satu bahkan antara budaya dan agama diibaratkan dua keping mata uang yang menjadi satu (Friedman: 2006). Selain itu, bahwa agama dan budaya memiliki pengaruh yang besar dalam membentuk budi pekerti dan perilaku seseorang, karena memang pada mulanya semua nabi yang diutus Tuhan adalah untuk menyampaikan agama sebagai rahmat sekaligus pembawa kabar gembira yang menawarkan kebajikan, kebenaran, dan kedamaian hidup bagi manusia. (Kobylarek: 2014).

Pesantren Dzikir Al-Fath sebagai miniatur masyarakat "ideal" juga dapat terlihat dari model pembinaan santri yang unik. Seorang santri di Pesantren Al-Fath tidak harus selalu belajar tentang ilmu pengetahuan umum dan ilmu keislaman semata. Namun di sana para santri diajarkan mengenai seni, tradisi dan budaya lokal Sunda. Eksistensi tradisi dan budaya ini merupakan hal yang harus dilakukan sekaligus berusaha untuk mengkritisi eksistensinya agar tetap terjaga secara turun-

temurun. Dengan demikian, eksplorasi dan pengkajian terhadap tradisi dan budaya sebagai bagian kearifan lokal menjadi suatu tuntutan tersendiri bagi pengembangan akademis dan eksplorasi khazanah budaya bangsa. Sehingga pengungkapan kearifan lokal yang terkait dengan kebudayaan itu memiliki arti penting untuk menjaga keberlanjutan kebudayaan, sekaligus agar selalu terjaga kelestariannya (Kartawinata, 2011). Sehingga Pesantren Dzikir Al-Fath mengaplikasikan metode dakwah para wali, mengajarkan Islam dengan cara-cara yang santun mengikuti budaya tanpa melanggar Syari'at.

Seni dan tradisi yang terdapat di Pesantren Dzikir Al-Fath merupakan bagian dari kerifan lokal karena dalam pandangan Sartini bahwa yang dimaksud dengan kearifan lokal merupakan suatu gagasan konseptual yang hidup dan berkembang di masyarakat secara terus-menerus dalam kesadaran masyarakat, berfungsi dalam mengatur kehidupan masyarakat dari yang sifatnya sakral maupun profan (Sartini: 2004).

Seni dan tradisi yang dilakukan di Pesantren Dzikir Al-Fath mengandung *siloka* dan makna serta mengandung filosofis. Mengenai hal ini Geertz mengatakan bahwa budaya adalah suatu sistem makna dan simbol yang disusun dalam pengertian dimana individu-individu mendefinisikan dunianya, menyatakan perasaannya dan memberikan penilaian-penilaiannya. Suatu pola makna yang ditransmisikan secara historis, diwujudkan dalam bentuk-bentuk simbolik melalui sarana dimana orang-orang mengkomunikasikan, mengabadikan, dan mengembangkan pengetahuan. Karena kebudayaan merupakan suatu sistem simbolik maka haruslah dibaca, diterjemahkan dan diinterpretasikan (Geertz: 1973).

Mercia Eliade mengatakan mengatakan bahwa, mitos berkaitan dengan sebuah cerita sakral, yaitu peristiwa primordial yang terjadi pada saat permulaan. Ia dianggap sebagai suatu kepercayaan dan kebenaran mutlak yang dijadikan rujukan atau dianggap sebagai dogma yang dianggap suci dan memiliki konotasi upacara. Mitos menjadi bahan baku dari konstruksi teologis sebagai tatanan yang transenden, yang menjadi orientasi untuk melegitimasi tindakan-tindakan manusia. Lebih lanjut Eliade mendeskripsikan dua macam perbedaan mendasar dari pengalaman tradisional dan modern. Manusia tradisional atau "*homo religius*" selalu terbuka untuk memandang dunia sebagai pengalaman yang sakral. Sedangkan manusia modern tertutup bagi pengalaman-pengalaman semacam ini Eliade memaparkan antara *homo religius* dan manusia profan. Manusia non-religius mendapatkan bahwa segala sesuatu yang telah didesakralisasi. Dalam tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu* ini terdapat dua unsur tersebut, yakni antara sakral dan profan yang akan menjadikan pembahasan mengenai tradisi ini menjadi semakin menarik dan unik untuk dikaji secara mendalam (Eliade, 1973).

Mitos dipahami sebagai *true story*, bahkan lebih dari itu, yaitu suatu cerita yang diposisikan mulia, sakral, dan sebagai contoh model. Yang menarik pada pembahasan ini jika seluruh tradisi dilihat dari segi kacamata "seni profan" maka kemudian yang muncul adalah tradisi ini menjadi tontonan semata. Namun, jika "seni sakral" yang mengambil obyek seninya, maka seluruh rangkaian seni dan budaya ini tidak hanya hadir sebagai tontonan melainkan sebagai tuntunan dalam falsafah hidup sehari-hari para santri Pesantren Dzikir Al-Fath.

Pembahasan dalam penelitian ini ingin mencari penjelasan fungsional strukturalnya tradisi *Ngagotong Lisung* dan tradisi permainan *Bola Leungeun Seuneu* sebagai sebuah nilai sakral dan sosial. Dengan demikian, pembahasan ini tidak bermaksud untuk menjustifikasi atau menghakimi secara subyektif dari aspek teologis, karena hal ini tidak akan pernah mendapatkan titik temunya. Sampai kapan pun kebenaran agama itu menjadi relatif dan subyektif.

METODE

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif yang bercorak deskriptif-analitik melalui pendekatan fenomenologi agama dan budaya lokal di Pesantren Dzikir Al-Fath Kota Sukabumi khususnya pada tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu*. Metode deskriptif-analitik yang digunakan dalam penelitian untuk pencarian fakta dari suatu

gejala atau peristiwa yang terjadi dengan interpretasi yang tepat (Nazir: 20011). Metode ini juga bertujuan untuk mempelajari serta menganalisis masalah-masalah dalam masyarakat, tata cara yang berlaku dalam masyarakat serta situasi-situasi tertentu, termasuk tentang hubungan, kegiatan-kegiatan, sikap-sikap, pandangan-pandangan serta proses-proses yang sedang berlangsung dan pengaruh-pengaruh dari suatu fenomena (Meleong: 1999) .

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pesantren Dzikir Al-Fath dan Budaya Lokal

Lokasi Pesantren Dzikir Al-Fath berada di Perumahan Gading Kencana Kelurahan Karang Tengah Kecamatan Gunung Puyuh Kota Sukabumi Jawa Barat dibangun oleh K.H. Fajar Laksana pada tahun 2008 dan diresmikan pada tahun 2010. Pesantren Dzikir Al-Fath tidak hanya mencerdaskan dalam pendidikan, dan membuat santrinya mempunyai penghasilan secara ekonomi, akan tetapi para santrinya dituntut untuk melestarikan kesenian dan budaya yang ada di Indonesia, khususnya suku Sunda agar tetap ada dan terjaga sampai sekarang.

Pesantren Dzikir Al-Fath ini dapat ditempuh hanya sekitar 15 menit dari pusat Kota Sukabumi. Meski berada di lingkungan kota dan daerah perumahan, pondok pesantren ini berada di daerah yang masih rimbun dengan pepohonan. Suasana yang asri, sejuk, dan nyaman. Sehingga sangat ideal untuk menunjang aktivitas pendidikan.

Di bawah bimbingan K.H. M. Fajar Laksana Pesantren Dzikir Al-Fath menjelma menjadi pesantren yang terkenal baik di wilayah Sukabumi sebagai domisili pondok pesantren ini, maupun di Jawa Barat pada umumnya. Pondok pesantren yang sarat dengan segala keunikan dan ciri khas ke-Sukabumiannya. Salah satu ciri khas dan unik dari Pesantren Dzikir Al-Fath adalah pelestarian budaya dan tradisi Sunda. Pesantren Dzikir Al-Fath dikenal sebagai pelopor dan pelestari kesenian *Boles (Bola Leungeun Seuneu/bola tangan api)*, *Ngagotong Lisung*, dan Pencak Silat Maung Bodas. Popularitas pondok pesantren Al-Fath, ditambah dengan adanya museum Prabu Siliwangi di dalamnya. Banyak tokoh-tokoh nasional yang sudah datang dan berkunjung ke Pondok Pesantren ini, terutama melihat Museum Prabu Siliwangi tersebut.

Jika dilihat dari segi bangunan yang ada, Pesantren Dzikir Al-Fath memiliki 4 gerbang dari mulai gerbang masuk sampai gerbang yang berada di dalam pesantren sendiri, gerbang-gerbang ini pun tidak hanya sebagai sebuah gerbang yang tidak mempunyai nama dan makna, tetapi disetiap gerbang yang ada di Pesantren Dzikir Al-Fath ini memiliki sebuah nama berbeda-beda dan juga memiliki makna yang berbeda-beda antara gerbang yang satu dengan yang lainnya.

Gerbang pertama diberi nama gerbang Mahesa, memiliki makna sebagai gerbang keselamatan atau gerbang perkenalan antara tuan rumah dan tamu yang akan datang, gerbang ini yang berada di paling depan Pesantren Dzikir Al-Fath. Gerbang kedua yaitu gerbang Waruka Sakabumi Padjadjaran. jadi bila seorang tamu datang ke wilayah pesantren maka tamu itu akan melihat para anak didik di Pesantren sedang belajar, gerbang ini disimbolkan sebagai gerbang pembelajaran atau gerbang belajar.

Gerbang ketiga disebut juga dengan gerbang Kasapukan. Gerbang Kasapukan ini diartikan sebagai gerbang penentuan, yang dimaksudkan penentuan keberuntungan bisa atau tidaknya tamu yang datang itu bertemu dengan para sesepuh pondok pesantren, tempat yang difungsikan sebagai tempat berdialog, tempat perenungan, ataupun tempat pemecahan masalah.

Gerbang ke empat yaitu gerbang Pangsujudan yang tidak lain merupakan sebuah masjid, karena diartikan bahwa dari setiap apa yang sudah dilalui ataupun sudah adanya kesepakatan maka harus kembali lagi rasa syukur dan bersujud kepada sang Pencipta Allah SWT.

Apabila telah selesai dengan rangkaian urusan yang ada di pondok pesantren, maka tamu yang datang akan melalui jalan yang sama untuk dapat keluar ataupun pulang dari pondok pesantren Dzikir Al-Fath. Karena dalam Sunda itu tidak ada yang namanya dua pintu yang artinya hanya akan ada satu pintu makanya dalam hal memasuki daerah pesantren dan meninggalkan daerah pesantren itu para tamu atau pendayag akan melalui jalan yang sama tidak

seperti sebuah rumah yang memiliki dua pintu untuk dapat keluar dari rumah tersebut. Budaya Sunda yang lambat laun semakin luntur eksistensinya di dalam kehidupan sehari-hari ataupun hilangnya karena tidak adanya kesadaran dari para generasi-generasi muda ataupun tua karena sudah terlalu banyaknya kebudayaan luar yang masuk ke Indonesia melalui arus globalisasi ini menimbulkan rasa prihatin tersendiri yang dirasakan oleh K.H. Fajar Laksana yang menurutnya sebuah kebudayaan itu merupakan jati diri dari asal usul kita berada. K.H. Fajar Laksana yang sangat mencintai akan budaya Pasundaan, berusaha untuk memadukan antara sebuah kebudayaan Sunda dengan syariat-syariat Islam dan diaplikasikan dalam sebuah Pondok Pesantren Dzikir Al-Fath yang berada di Kota Sukabumi.

Sejarah Tradisi *Ngagotong Lisung* dan Permainan Bola *Leungeun Seuneu*

Tradisi *Ngagotong Lisung* awalnya dipertunjukkan oleh masyarakat Padjadjaran pada abad ke XIII sampai dengan XV. Tradisi kesenian itu tercatat dalam *Kitab Suwasit* yang ada di Museum Islam Prabu Siliwangi Pesantren Dzikir Al-Fath Kota Sukabumi. Tradisi *Ngagotong Lisung* secara resmi sudah memiliki Hak Cipta Kekayaan Intelektual (HAKI) dari Kementrian Hukum dan HAM (Laksana: 2014).

Lisung pertama kali yang digunakan ialah *Lisung Pusaka* yang dimiliki oleh Nyi Centrik dan Ki Tupang kasepuhan Padjadjaran, dan tersebut berada di Museum Islam Prabu Siliwangi. *Lisung* pertama kali digunakan pada zaman Padjadjaran terbuat dari Kayu Jati. Pada waktu itu, negara Padjadjaran sedang ada dalam kekacauan karena adanya pemberontak yang mengacaukan wilayah kerajaan Padjadjaran. Maka sesepuh Padjadjaran tersebut kemudian menggunakan *Lisung* untuk dikendarai dan terbang dengan *Lisung* tersebut untuk memberantas dan menumpas para pemberontak. Sehingga, pemberontakan dan kekacauan di Padjadjaran dapat dimusnahkan oleh kesaktian Nyi Centrik dan Ki Tupang yang pada waktu itu menggunakan *lisung* terbang yang mengamuk memberantas dan menumpas kejahatan dan para gerombolan/ pemberontak pasukan Mongol Pati (pasukan bayaran Galuh Pakuan) yang tidak setia terhadap pemerintahan Prabu Siliwangi.

Setelah kejadian tersebut, maka di kerajaan Padjadjaran diadakan upacara mengarak *Lisung Ngamuk* sebagai bentuk apresiasi memperingati kemenangan dalam memberantas pemberontak yang pada waktu itu mengacaukan wilayah kerajaan Padjadjaran. Acara tersebut diperingati sebagai Upacara Panen Raya, sebuah hiburan di kerajaan Padjadjaran yang kemudian upacara *Ngagotong Lisung* disatukan dengan olah *Kanuragan Maen Boles (Bola Leungeun Seuneu)*.

Pada tahun tahun 2011 keinginan K.H. Fajar Laksana untuk melestarikan kesenian dan tradisi Sunda maka dilesatirkanlah kesenian *Ngagotong Lisung*. *Ngagotong Lisung* biasanya diadakan jika ada cara-acara besar seperti menyambut tamu-tamu penting baik dari dalam negeri maupun dari luar negeri. Kemudian pada tahun 2012 menjadikan kesenian ini resmi sebagai *icon* bagi warga Kota Sukabumi.

Adapun permainan Bola *Leungeun Seuneu* dimulai pada abad ke-XIII ketika kerajaan Padjadjaran yang memiliki seorang raja yang berilmu tinggi, sakti, kuat, dan bijaksana bernama Sri Baduga Maharaja atau lebih dikenal dengan nama Prabu Siliwangi. Prabu Siliwangi memimpin kerajaan dengan baik. Sebagai raja yang agung dan sakti, ia memiliki kekuatan supranatural seperti mengeluarkan dan menembakan api dari tangannya.

Pada suatu hari ketika Prabu Siliwangi sedang berjalan-jalan, Ia dihadang oleh *siluman* (perwujudan dari manusia setengah hewan) yang bernama Maung Bodas. Maung Bodas ini ingin mengganggu dan menghancurkan kerajaan Padjadjaran dan merebut kekuasaan dari kerajaan tersebut. Prabu Siliwangi tidak terima dan marah dengan perlakuan Maung Bodas karena menghancurkan dan membunuh siapa pun semaunya. Prabu Siliwangi yang bertekad untuk melindungi kerajaannya terus berpikir bagaimana cara untuk melawan Maung Bodas tersebut.

Hingga akhirnya Prabu Siliwangi memiliki akal untuk melatih pasukannya agar bisa menembakan api tanpa merasa panas dan terbakar. Hal ini dilakukan sebagai bentuk perlawanan dari

Prabu Siliwangi untuk menundukan Maung Bodas agar berhenti mengganggu kerajaannya. Awalnya, Maung Bodas tersulut emosi sehingga melawan dan mengikuti perang tersebut. Namun, setelah perang yang begitu panjang Maung Bodas menyerah sebelum perang selesai. Ia takut terbakar karena Prabu Siliwangi dan pasukannya mampu menghanguskan apapun yang ada di sekitarnya.

Kemampuan mengolah tenaga dalam menjadi hawa panas yang tinggi sehingga bisa mengeluarkan api atau bakal api dari tangan ini yang menyebabkan tangan dan badan dari prajurit Padjadjaran kuat tahan api, maka sejak itu lahirlah di Padjadjaran tradisi *nyo-nyoo seuneu* (bermain api) yaitu tradisi yang dipertunjukkan pada zaman kerajaan Padjadjaran untuk acara menyambut kedatangan raja, dan upacara kebebasan kerajaan Padjadjaran yang menonjolkan unsur seni dan olahraga.

Gagasan menghidupkan kembali permainan tradisional ini berawal dari keinginan K.H. Fajar laksana yang mempelajari *Kitab Suwasit* dan ditemukan bahwa leluhurnya mampu mengeluarkan api dari tangan. Oleh karena itu, dia berpikir untuk menciptakan jenis permainan tradisional baru yang diadopsi dari kitab tersebut dan juga dari permainan serupa yang telah terlebih dahulu ada seperti bola sepak api yang berada di Jawa Timur. K.H. Fajar Laksana memilih mengadopsi permainan bola tangan atau yang lebih dikenal permainan Bola *Leungeun Seuneu*.

Permainan ini dimainkan di kota Sukabumi pada acara tertentu saja seperti di beberapa upacara tradisional seperti *Mapag Agung* untuk upacara Walikota Sukabumi yang baru, dan upacara *Sawala* Budaya Sunda, dan *Nyangker Upacara Parit*. Setelah hampir dua tahun mengembangkan permainan ini, akhirnya pada tanggal 17 Desember 2013 permainan ini dipublikasikan secara umum di Lapangan Merdeka Kota Sukabumi sekaligus diresmikan sebagai permainan tradisional dari Kota Sukabumi Jawa Barat.

Makna filosofis Tradisi Ngagotong Lisung dan Permainan Bola Leungen Seuneu

Lisung Padjadjaran merupakan simbol adanya kekuatan dari Yang Maha Agung (Allah SWT.) dibuat dalam bentuk perahu sebagai simbol kehidupan manusia yang memiliki tiga lubang. Di antara ketiga kekuatan tersebut adalah kekuatan Yang Maha Agung, Penguasa dan Rakyat. Bentuk lisung seperti perahu diibartkan seperti berjalannya kehidupan, tidak boleh dipisahkan di antara tiga kekuatan tadi.

Makna dari lisung memiliki tiga lubang yaitu lubang lisung yang di tengah yang paling besar disebut *Lawang Sanghiyang Agung* yaitu lubang yang paling besar artinya kekuatan dari Tuhan Yang Maha Esa, lubang kedua di Padjadjaran disebut *Lawang Batara Sungki* lubang lisung yang ada di depan artinya kekuatan dari penguasa (birokrat) sebagai pemimpin masyarakat, lubang ketiga yang ada di belakang, disebut *Lawang Panjanang* artinya kekuasaan dari rakyat. Ke tiga lubang tadi kemudian dikuatkan oleh pasangan lisung yaitu *Lulumpang (halu)* (Laksana: 2014).

Lulumpang (halu) sebagai alat penumbuk padi, di zaman Padjadjaran mengandung makna sebagai alat untuk menguatkan atau mempersatukan kekuatan dari Allah Swt., kekuatan penguasa (pemerintah) dan kekuatan dari rakyat, ketiga kekuatan tadi dipersatukan oleh *Halu* atau dalam Bahasa Padjadjaran disebut *Lulumpang* menggambarkan kehidupan masyarakat akan berjalan dengan baik, damai, dan sejahtera apabila selaras, seimbang dan bersatu ketiga kekuatan yang utama yaitu kekuatan dari Sang Maha Kuasa, kedua kekuatan dari Penguasa, dan ketiga yaitu kekuatan dari Rakyat, yang dipersatukan, dikokohkan oleh kepemimpinan dari raja yang agung Prabu Siliwangi (Laksana: 2014).

Lisung tadi kemudian dijadikan pelajaran yang setiap hari diajarkan kepada rakyat Padjadjaran melalui fungsi *Lisung* sebagai alat untuk menumbuk *pare/padi* menjadi beras, karena beras salah satu makanan pokok dan utama masyarakat Padjadjaran selain *hui*, talas, dan *iwung*. Sehingga lisung sebagai alat utama untuk kehidupan manusia, maka *Lisung* diartikan *Liang Sanghiyang Agung* yang artinya kekuatan Yang Maha Agung yaitu bersyukur kepada Tuhan Yang Maha Esa Allah Swt.. atas rizki yang telah diberikan kepada manusia.

Yang terakhir adalah tali sebagai pengikat lisung disebut *Tali Buhun*. *Tali Buhun* ini mengandung simbol aturan agama, adat istiadat dan hukum negara yang harus dipegang teguh dan kuat oleh seorang pemimpin yang mampu mengendalikan rakyat dan mensejahterakan rakyat dengan memegang kepada tali aturan agama, adat istiadat, dan hukum negara yang disimbolkan oleh *Tali Buhun* sebagai pengikat *Lisung*. Jika seorang pemimpin melepaskan, dan tidak memegang *Tali Buhun* sebagai pengikat lisung artinya seorang pemimpin tidak memegang dan menggunakan aturan agama, adat istiadat dan hukum negara, maka rakyat tidak akan sejahtera, yang kemudian akan disimbolkan oleh *Lisung* yang *ngamuk*/marah. *Lisung ngamuk*/marah mengisyaratkan bahwa rakyat tidak sejahtera, dan tidak tentram ketika seorang pemimpin tidak menggunakan aturan agama, adat istiadat dan hukum yang berlaku di negara.

Sedangkan dalam permainan Bola *Leungeun Seuneu* menurut penuturan K.H. Fajar Laksana terdapat sebuah filosofi atau makna yang sangat dalam. Bola yang berasal dari buah kelapa yang berbentuk bulat digunakan sebagai alat untuk bermain bola api diibaratkan sebagai bumi atau dunia. Api merupakan perumpamaan dari hawa nafsu manusia yang berkobar-kobar dapat membakar, membahayakan, dan menghancurkan apa pun seperti ketika sedang marah dan haus akan kehidupan duniawi manusia cenderung berbuat semaunya tanpa memikirkan akibat ke depannya. Sedangkan tangan merupakan perumpamaan dari alat untuk mengendalikan hawa nafsu.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka makna filosofi dari permainan *Bola Leungeun Seuneu* yang ada di Pesantren Dzikir Al-Fath adalah bagaimana manusia dalam menjalani hidup ini mampu mengendalikan (tangan) hawa nafsu (bola) agar tidak terjerumus (api) pada perbuatan yang salah sehingga menyebabkan penyesalan yang selalu datang di akhir.

Dalam permainan tradisional ini bukan sekadar bermain karena memiliki tujuan yang baik bagi mereka yang memainkannya. Menurut Muhammad Abdillah, ada empat tujuan utama bermain *Bola Leungeun Seuneu*. Tujuan pertama adalah untuk meningkatkan iman dan takut akan Allah Swt.. Tujuan ini dibuat untuk membuat orang sadar akan sesuatu yang tidak akan terjadi tanpa kehendak Allah.

Hal itu bisa ditunjukkan dari cara bermain permainan tradisional ini. Saat bermain permainan ini, para pemain harus berani menyentuh atau bahkan memegang bola api. Tanpa keberanian, tidak akan ada orang yang mau bermain permainan tradisional ini. Selain itu, mereka harus mengatur strategi terbaik untuk memenangkan permainan, dengan demikian kebersamaan bagian penting dalam jiwa para pemain. Tujuan berikut adalah melatih jiwa pejuang dan kesiapan untuk menghadapi masalah dengan tetap fokus pada tujuan. Artinya ketika kita menghadapi masalah yang sulit, kita dapat menemukan solusi yang baik dan fokus pada apa yang kita hadapi sampai selesai. Tujuan terakhir adalah dengan bermain *Bola Leungeun Seuneu* sebagai budaya Sunda dapat dikenal oleh masyarakat dan agar tetap ada terjaga sebagai warisan para leluhur.

Manfaat permainan ini membuat manusia menjadi lebih berhati-hati dalam bertindak, menjaga hawa nafsu, mampu mengendalikan keterikatan dengan duniawi. Selain itu, manfaat lain dari permainan ini adalah membuat fisik tetap kuat, membuat otak cepat respon, saling tolong menolong, bekerja keras bila ingin meraih sesuatu, berani menghadapi rintangan, dan mampu bekerja sama dalam suatu kelompok.

Kajian Antropologis Tradisi *Ngagotong Lisung* dan Permainan *Bola Leungeun Seuneu*

Praktek tradisi *Ngagotong Lisung* dan tradisi permainan *Bola Leungeun Seuneu* di Pesantren Dzikir Al-Fath terdapat jalinan spiritualitas dan mitos. Konsep teologis dalam tradisi tersebut menjadikan mitos sebagai rujukan penting, yang dapat menjelaskan posisi dan peran kekuatan supernatural dalam kehidupan masyarakat. Semua itu menggambarkan konsep dan konstruksi teologi yang diambil dari sumber mitos yang dikembangkan dengan “*setting*” budaya lokal. Agama-agama

lokal ini dalam konsep Robert N. Bellah disebut dengan agama sipil atau *little tradition* (Purwadi, 2004).

Kajian hubungan Islam dengan budaya lokal dalam penelitian para sarjana sering diidentifikasi sebagai Islam sinkretis sebagaimana hasil penelitian Andrew Betty (Beatty: 1996), Nur Syam mengidentifikasinya sebagai Islam akomodatif (Syam: 2005), Muhaimin AG sebagai Islam lokal (Muhaimin: 2002), Abdul Munir Mulhan sebagai Islam lokalitas (Mulhan: 2000), Mark R. Woodward sebagai Islam nominal (Woodward: 2006). Mereka menggambarkan bahwa Islam di wilayah- wilayah penelitian mereka telah bercampur dengan unsur lokal, sehingga lokalitasnya lebih tampak dan terasa lebih kuat.

Pembedaan agama dalam ranah dua arah yang berbeda, profetis dan non profetis, Islam murni atau Islam Syaria'ah dan Islam Sinkretis, membawa dampak pada perseteruan aliran- aliran pemikiran teologis. Namun struktur, fungsi, dan peran dan makna dari agama terhadap kehidupan batin masyarakat, baik yang murni maupun sinkretis, memiliki nilai spiritual yang sama, sebagai kekuatan batin masyarakat. Antropologi melihat bahwa agama apa pun modelnya, adalah sistem kebudayaan tentang kepercayaan kepada yang gaib. Begitu pula dengan Sosiologi melihat agama sebagai sistem sosial yang menjadi perekat ikatan sosial. Keduanya memiliki fungsi yang sama, yaitu yang menghubungkan wilayah spiritual manusia dengan hukum sosial, di mana keduanya memiliki ruang yang berbeda (Abdullah: 2008).

Dalam kajian antropologi: agama, mitos, tradisi, dan religi dianggap sebagai sistem pengetahuan tentang kerohanian, yang memuat kepercayaan kepada yang gaib, mistis, supernatural, dan menyangkut masalah kehidupan kini dan sesudah mati. Cara pandang antropologi ini berakibat pada nilai, makna dan fungsi agama, tradisi, mitos dan religi memiliki arti sama dalam kehidupan manusia. Hanya saja masyarakat tertentu, karena pengaruh pengetahuan dan kebudayaannya dapat membedakan substansi agama, mitos, tradisi, dan religi. Agama lebih bersifat monoteis, sementara tradisi, mitos, dan religi lebih bersifat politeis (Tylor: 2001). Oleh karena itu kelompok yang telah memiliki pengetahuan tentang tradisi Ngagotong Lisung dan permainan Bola Leungeun Seuneu menilai bahwa praktek tersebut adalah bentuk tahayul dan tidak logis. Pertentangan ini sampai sekarang masih dapat dirasakan dalam hubungan sosial antar kelompok yang berbeda.

Dalam pandangan Greet, bahwa nilai dalam tradisi adalah norma yang utuh dan mewarnai segala aspek kehidupan komunitas yang mengakibatkan seluruh perilaku individu sangat dibatasi dan dikodifikasikan. Karena tradisi dianggap sebagai peringatan atas peristiwa penting dan sakral. Karenanya tradisi dikonstruksi sebagai sendi utama organisasi sosial yang memiliki karakter spesifik (Geertz: 1973). Beberapa bagian dari tradisi termanifestasikan dalam perilaku yang sejalan dengan nilai-nilai moral dan eskatologi, oleh karenanya sering disejajarkan dengan agama tradisional. Dalam hal ini tradisi memiliki nilai yang sakral sebagai ideologi yang terkait dengan keyakinan kepada yang gaib, mistis, supranatural, dan dipedomani oleh masyarakat sebagai nilai moral. Lebih lanjut, Laksono menjelaskan tradisi dalam arti dan fungsi, bahwa adalah sebagai jalan bagi masyarakat untuk merumuskan dan menanggapi persoalan dasar dari kebudayaannya, yaitu kesepakatan masyarakat mengenai soal hidup dan mati. Maka dari itu tradisi juga harus menyajikan rencana atau tatanan yang bebas dan di atas situasi aktual. Dengan demikian tradisi memberikan tatanan yang transenden yang menjadi orientasi baku untuk melegitimasi tindakan-tindakan manusia (Laksono: 2009).

Dalam pandangan Marcia Eliade, masyarakat untuk menunjukkan kereligiusannya, melakukan ritus dan tindakannya sesuai dengan mitos. Bagi mereka agama dan mitos sama keberadaannya, keduanya adalah daya untuk keselamatan dan penguatan kenyataan suci (Eliade: 1973). Sedangkan dalam teori Geertz dengan menggunakan teori *simbolik interpretatif* menjelaskan agama adalah bagian dari sistem kebudayaan yang menggunakan sistem simbol untuk dapat menangkap makna dari nilai ajaran ke dalam suatu ranah intelektualnya dalam bentuk tindakan keagamaannya (Geertz: 1973).

Agama sebagai fenomena universal memberikan penjelasan bahwa pada setiap kelompok masyarakat dipastikan terdapat fenomena agama. Oleh karena itu praktek-praktek agama tidak bisa dilepaskan dari pengaruh lingkungannya. Doktrin Agama yang dianggap bersifat sakral dan diyakini sebagai wahyu dari langit tidak akan bisa lepas dari pengaruh sosial, di mana agama itu berkembang. Oleh karena itu pemikiran keagamaan akan mengalir dalam dua macam narasi, yaitu: Pertama, pemikiran keagamaan yang selalu berorientasi pada sumber-sumber tekstual, yang disebut dengan kelompok tekstualis; dan kedua, pemikiran keagamaan yang berorientasi pada konteks, dan berusaha untuk menafsirkan agama sesuai dengan situasi lingkungan sosial di mana agama itu berkembang (Syafei: 1999).

Analisis Tradisi *Ngagotong Lisung* dan Permainan *Bola Leungeun Seuneu*

Praktik tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu* yang penuh dengan hal-hal yang berbau mistis dan kekuatan supranatural, maka perlu kiranya menengok ke belakang sejarah masyarakat. Jauh sebelum masyarakat memeluk Islam, masyarakat telah memiliki sistem kepercayaan animisme-dinamisme, Hindu dan Budha yang telah berkembang sedemikian rupa dan telah menjadi agama resmi masyarakat pada masa lalu. Perkembangan dan pertumbuhan agama yang memakan waktu beratus-ratus tahun telah menjadi nilai kehidupan yang penting bagi masyarakat, dan mengakar sebagai suatu ajaran agama yang telah melekat dan membentuk nilai-nilai moral dan budi pekerti masyarakat. Oleh karena itu ketika Islam datang, masyarakat tidak mudah begitu saja meninggalkan agama lamanya, masyarakat mengambil sedikit dari Islam yang sesuai dengan pola pikir dan suasana batin pada saat itu, sehingga terkesan mereka mengambil ajaran Islam secara sepotong-sepotong, kemudian Islam bisa mewarnai budaya lama mereka (Pongsibanne: 2008).

Unsur doktrin dan praktek agama yang ada, lokalitas menjadi warna yang dominan. Hanya tradisi yang memiliki mitosnya yang diambil, dan dipraktikkan dalam ritual yang disatukan dengan ajaran Islam. Seperti pemahaman K.H. Fajar Laksana yang dipraktikkan di Pesantren Dzikir Al-Fath Kota Sukabumi. Praktek keagamaannya berasal dari mitos, terutama yang terkait dengan keberadaan orang-orang suci atau saleh seperti pada cerita Prabu Siliwangi dalam tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu*. Segala yang terkait dengan keberadaan orang suci yang disertai kisah mitos, lebih mudah untuk diakomodasi. Karena keberadaan kisah tersebut bukan sembarang kisah, tetapi memiliki kebenaran.

Kemudian dari kepercayaan pokok tersebut melahirkan mistisisme dan magisme. Kepercayaan kepada orang suci, orang saleh dengan segala struktur kepercayaan yang dilahirkannya, selalu melahirkan apa yang disebut mistis, magis, dan kekeramatan. Kekeramatan tersebut melekat pada nama, tempat, benda, dan waktu yang dikaitkan dengan orang suci melalui mitos. Hal ini menurut Antropolog bahwa model keberagaman seperti ini bisa disebut sebagai agama asli atau *magic religion*, di mana unsur makhluk halus, mistik, magisme menjadi unsur pokoknya. Yakni paham yang menampilkan nilai budaya lokal kesukuan atau kelompok sebagai identitas. Baik di Sunda maupun luar Sunda unsur supernatural ini menjadi karakter penting dalam model kepercayaan agama asli.

Praktek Islam lokal menggambarkan cara masyarakat memaknai agama, sebagai suatu yang penting dan sakral, yang disetarakan dengan nilai tradisi yang diwarisi dari nenek-moyang, yang telah menjadi bagian penting dari tata cara hidup mereka. Pemaknaan ini menjadikan praktek agama dicampuradukkan dengan praktek tradisi yang berasal ajaran leluhur dan kebiasaan-kebiasaan, etika sosial, mistis, dan praktek magis, yang telah menjadi religi yang khas. Percampuran ini menurut Van Bruinessen dianggap sebagai pola penerimaan pengaruh baru yang digabung dengan kultur dan religi yang mereka miliki, yang kemudian dilakukan modifikasi berdasarkan perubahan zamannya (Bruinessen: 1994).

Praktek agama yang semacam ini sering disamakan sebagai Islam tradisi atau Islam lokal. Praktek Islam lokal ini adalah gabungan berbagai ajaran ketuhanan yang dimodifikasi secara akomodatif dan sinkretis, dan cenderung elastis dalam kompromi. Di setiap suku terdapat praktek

kolaboratif berbagai kepercayaan lokalnya dalam bingkai Islam. Menurut Frazer yang membedakan antara agama dan religi adalah religi bersifat politeisme dan agama bersifat monoteisme (Pals: 2001). Sikap mudah menerima ajaran baru secara akomodatif dengan mengkolaborasi dengan kepercayaan lama yang telah dipraktikkan, kemudian disesuaikan dengan perkembangan zamannya, menjadi karakter masyarakat itu sendiri. Pola pembentukan agama yang akomodatif ini membentuk wajah Islam Indonesia yang khas, lebih dikenal sebagai Islam tradisi atau Islam lokal yang berbeda dengan Islam Arab, Islam Afrika, dan Islam Eropa.

Tradisi Ngagotong Lisung dan tradisi permainan Bola Leuengeun Seuneu, terdapat unsur supernatural menjadi pusat dari seluruh ritual yang dijalankan. Terkait dengan kekuatan supernatural, mereka memahami bahwa mitos tersebut adalah bagian dari cara Allah Swt. mengajari manusia untuk dapat memahami posisi, peran dan kelebihan dari masing-masing supernatural tersebut. Oleh karena itu peran mitos sangat penting dalam kaitannya dengan pemahaman mereka terhadap roh gaib

Posisi mitos dalam religi bukan sebagai tahayul, tetapi menjadi penting karena dianggap sebagai cara berpikir yang kompleks, menyeluruh, dan emosional tentang yang abstrak. Seperti yang digambarkan Marcia Eliade, bahwa mitos sebagai realitas yang dapat didekati dan ditafsirkan dari sudut pandang yang lengkap. Oleh karena itu fungsinya adalah sebagai legitimasi tertentu, karena ini menyangkut tentang hal yang sakral dan primordial, yang terjadi pada saat permulaan. Setiap agama membutuhkan legitimasi untuk dapat diterima sebagai hal yang suci dan sakral, agar dapat diterima dan dilestarikan masyarakat. Mitos bersifat universal, artinya bahwa setiap masyarakat di mana pun di dunia ini, tidak pandang modern atau sederhana, percaya pada mitos.

Melihat inti ajaran dari praktek tradisi *Ngagotong Lisung* dan tradisi permainan Bola *Leuengeun Seuneu* tersebut dapat digambarkan bahwa mereka mempercayai banyak substansi abstrak antara lain, Tuhan Allah, aturan agama dan negara, makhluk halus, manusia shaleh, daya gaib, kekeramatan, dan kesaktian. Model dan pemahaman agama yang semacam ini menjadi bagian dan karakter praktek Islam di komunitas-komunitas wilayah lainnya. Masing-masing meyakini makhluk halus, orang suci, kekeramatan sebagai struktur supernatural atau alam gaib yang sangat dihormati, bahkan dikultuskan.

Praktek Islam mitos lebih banyak menampilkan ajaran tradisi, karena dianggap sebagai bagian dari sikap kesalehan. Tradisi yang berasal dari nenek-moyang dianggap nilai sosial yang mulia. Oleh karena itu setiap generasinya selalu berusaha untuk melestarikan tradisi nenek-moyang sebagai bagian dari rasa hormat kepada nenekmoyang. Praktek Islam tradisi sering disebut sebagai *little traditions*. Gabungan antara nilai tradisi dan praktek keagamaan sering dianggap sebagai tahayul dan khurafat. Karena tradisi ini terkait dengan keberadaan mitos yang mementingkan nilai emosional masyarakat. Praktek Islam tradisi adalah karakter khas Islam mitos di Indonesia, yang berbeda dengan praktek Islam Arab, yang dianggap sebagai *great traditions*. Islam tradisional di Indonesia memiliki varian yang banyak, karena standarnya adalah tradisi masyarakat, dan setiap daerah menampilkan tradisi yang berbeda.

Mitos sebagai yang sakral adalah abadi, penuh substansi dan realitas. Oleh karenanya keberadaannya misterius, manusia tidak dapat mengetahui perilaku mereka jika tidak menampakkan pada manusia. Mitos bukanlah hasil pemikiran intelektual dan bukan pula logika, tetapi tentang roh para leluhur (Pals: 2001). Mitos adalah simbol yang berwujud narasi. Segala yang simbolik memiliki karakter ganda, sebagai benda profan dia menjadi dirinya sendiri, dan di saat lain ketika masyarakat meyakini bahwa dia adalah sakral, maka dia menjadi hal baru dan sakral.

Adapun mitos dan agama dalam pandangan Marisasusai Dhavamony menjadi penting bukan semata-mata karena memuat kejadian-kejadian ajaib atau peristiwa-peristiwa mengenai makhluk adi kodrati, melainkan karena mitos tersebut memiliki fungsi *eksistensial* bagi manusia (Dhavamony: 1995). Sedangkan B. Malinowski menyatakan bahwa mitos merupakan kisah yang diceritakan untuk

menetapkan kepercayaan tertentu, berperan sebagai peristiwa pemula dalam suatu upacara atau ritus, atau sebagai model tetap dari perilaku moral maupun religious. Karenanya mitologi atau tradisi suci dari suatu masyarakat adalah kumpulan cerita yang terjalin dalam kebudayaan mereka, yang menyuarakan keyakinan mereka, menentukan ritus mereka, yang berlaku sebagai peta peraturan sosial maupun sebagai model tetap dari tingkah laku moral mereka (Malinowski: 1967).

KESIMPULAN

Kesimpulan pada penelitian ini adalah *pertama*, Pesantren Dzikir Al-Fath merupakan sebuah pesantren yang ikut berperan aktif dalam melestarikan tradisi lokal, khususnya tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu*. *Kedua*, tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu* yang dilakukan di Pesantren Dzikir Al-Fath Kota Sukabumi merupakan warisan dari kerajan Padjadjaran di bawah kepemimpinan Prabu Siliwangi mengandung unsur sakralitas dan mitologi. *Ketiga*, Nilai yang diusung dalam tradisi *Ngagotong Lisung* dan permainan *Bola Leungeun Seuneu* yang dilakukan di Pesantren Dzikir Al-Fath terdapat simbol-simbol kultural pada ruang budaya sehingga mengandung makna, *siloka* dan muatan filosofis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. *Agama dan Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- AG, Muhaimin. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 2002.
- Beatty, Andrew. *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*. Jakarta: Murai Kencana, 2001.
- Bruinessen, Martin Van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung, Mizan, 1994.
- Dhavamony, Mariasusai. *Fenomologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Dhavamony, Mariasusai. *Phenomenology of Religion*. Roma: Gregorian University Press, 1973.
- Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. New York: Harper & Row, 1975.
- Eliade, Mircea. *Mitos Gerakan Kembali Yang Abadi, Kosmos dan Sejarah*. Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002.
- Eliade, Mircea. *Sakral dan Profan*, Terj. Nuwanto. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture, Selected Essay*. London: Hutchinson & Co, 1973.
- Geertz, Clifford. *Abangan Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Cet.I. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Kartawinata, Ade M. *Pengantar Editor Meretas Kearifan Lokal di Tengah Modernisasi dan Tantangan Pelestarian*. Jakarta: Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata RI, 2011.
- Kobylarek, Aleksander. "Education and Culture Society". *International Scientific Journal*, No. 2, 2014.
- Laksana, Muhammad Fajar, *Ngagotong Lisung & Main Boles Pajajaran: Seni Budaya Pajajaran dari Kota Sukabumi*. Tangerang: Jelajah Nusa, 2014.
- Laksono, P.M. *Tradisi dalam Struktur Masyarakat Jawa, Kerajaan dan Pedesaan*. Yogyakarta: Keppel Press, 2009.
- Malinowski, B. *Sex, Culture and Myth*. London, t.tp 1967.
- Meleong Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosda Karya, 1999.
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. Bogor: Ghalia, 2011.
- Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. Yogyakarta: IRCiCoD, 2011.
- Pals, Daniel L. *Dekonstruksi Kebenaran: Kritik Tujuh Teori tentang Agama*, terj. Ali Nurzaman. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Purwadi. *Da'wah Sunan Kalijaga: Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis Kultural*.

- Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Sartini. *Mengali Kearifan Lokal Nusantara Sebuah Kajian Filsafati*. Jurnal Filsafat, Agustus 2004, Jilid 37. No. 02
- Syafei, Ahmad. *Penelitian Pengembangan Agama Menjelang Awal Millenium III*. Jakarta: Badan Litbang Agama, 1999.
- Syam, Nur *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Tylor, Edward B. dalam *Dekonstruksi Kebenaran: Kritik Tujuh Teori tentang Agama*. terj. Ali Nurzaman. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS, 2006.

Religion and Economics: A Study of the Arab-Yemeni Descendant Community in Pasar Rebo, Purwakarta Regency

Arief Mulyawan¹, Asep Muhyidin², Bambang Qamaruzzaman³, Agus Ahmad Safei⁴

¹STAI DR. KH. EZ. Muttaqien Purwakarta, Indonesia, ^{2,3,4}UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

mykingdom131313@gmail.com

ABSTRACT

In this research, several formulations and objectives are proposed; 1). Religious understanding Community of Yemeni Arab descent Pasar Rebo Purwakarta; 2). The trade work ethic of the Yemeni Arab community at Pasar Rebo Purwakarta; 3). The Way of Life used by the Yemeni Arab community in Pasar Rebo Purwakarta in shaping their work ethic; 4). Economic contribution through the implementation of the work ethic of the Yemeni Arab community Pasar Rebo. The method used is qualitative descriptive analytical with a phenomenological approach in which researchers conduct in-depth observations and interviews. Actively participate in activities, mingle with Muslim entrepreneurs in Purwakarta Regency. This study strengthens Max Weber's theoretical concept that Religion affects Economics, but refutes his thesis. For Weber, Islam and Catholic Christianity cannot have a work ethic that can invite capitalism. This research provides benefits for the field of Religious Studies, especially in the field of the link between Religion and Economics. The findings in this study are charity activities to mobilize indigenous people as well as self-image of achievement.

Keywords: Religion, Economy, Work Ethic, Arab-Yemeni.

INTRODUCTION

Many theories and ample evidence demonstrate that religion has influenced the economy and is an agent that promotes or hinders social change in the development of modernity. Religion and economy can be classified into several categories. Menurut Iannaccone (Iannaccone, 1998), The relationship between religion and economics has been studied in three ways. First, some scholars evaluate economic policies and behavior from the standpoint of religion; such studies have been conducted by theologians and philosophers. The second type of research attempts to explain the impact of religion on economic performance. Weber's claim about the positive effect of the Protestant ethic on economic development is a classic example. Third, economists study religious behavior using economic theory.

The relationship between religion and economy has long been studied. Smith (Smith, 1776) sees religious sectarianism as an investment in human capital. According to Anderson (Anderson, 1988) and Weber (Weber, 1930) the Protestant ethic aided the rise of capitalism. Miller (Miller & D, 2002) discusses the organizational and competitive aspects of religion from the perspectives of management, sociology, and economics. Based on Bourdieu's work, Verter (Verter & Bradford, 203 C.E.) sees religion as a positional instrument in the symbol of a competitive economy and proposes the concept of spiritual capital. Ekelund and Hebert (Ekelund et al., 2010) examine Economics and Religion, a book that combines public choice analysis with microeconomic analysis and religion. Using a modified Economics model, Lee (Lee & Ackerman, 2018) investigates the impact of religious freedom on international trade.

According to the findings of the preceding study, the relationship between religion and social and economic piety can be found in several Indonesian cities, including Purwakarta. Purwakarta is known as a city with a high level of religiosity, such as a historic heritage mosque in Pasar Rebo and the Tomb of Ulama Syech Baing Yusuf, which is open Monday through Thursday. Fasting Traditions in each district government unit, Regular Recitations by inviting well-known scholars, and houses of worship that are never deserted, such as Hanuman Temple, Philadelphia Church, and Kuan Tek Kun Bio Vihara. The houses of worship have never been prohibited from being fully visited, the increase

in religious activities and the introduction of religious symbols make the atmosphere in Purwakarta more religious, the form of piety and the magnitude of devotion to religion in the concept of mass psychology are characteristics of a city's religiosity. Purwakarta is also a city with a growing economy, which stems from history and a strong tradition.

In Purwakarta, the phenomenon of the relationship between religion and economy can be found in the Pasar Rebo area of Nagrikidul and Sindangkasih villages, among Arab-Yemeni communities. This phenomenon is described by this group of descendants as a result of trading activities, markets, and mosques as symbols of religious and economic activities combined through market buying and selling.

Pasar Rebo, one of Purwakarta's largest markets, is unique in that it is home to a community of Arab-Yemeni descendants of immigrants. It is unclear when this community first arrived in Purwakarta. In the mid-1920s, there was already an Arab lieutenant named Syech Hasan bin Ali Bajeri in the city of Purwakarta (Jawa Barat, Pemda Tk. I, 1993, 317-318 dan Regeeringsalmanak, 1926). Even in 1845, there were four foreign easterners (People of Arab descent). The Tourism Board, Purwakarta History (Purwakarta: Pemerintah Kabupaten Purwakarta – Badan Pariwisata, 2008) contains information on 1 man, 1 adult woman, and 2 children. (Tijdschrift voor, Neerlands Indie. (1847: 120). Pasar Rebo is the preferred destination for Arabs because it was formerly a district market. There were four traditional markets in the Karawang area between 1856 and 1868. Because it is located in the district capital, one market is a district market (Purwakarta). The other three markets are district markets because they are located in districts, one in Sindangkasih and two in Adiarsa. Rice, oil, brown sugar, tobacco, gambier, cloth, household goods, and other commodities are traded in the market. Natives, Arabs, and Chinese trade in the market. On the one hand, the existence of the market causes a number of residents to become traders, implying that there is vertical mobility. On the other hand, the occurrence of social mobility and social interaction, both among indigenous people and between indigenous people and Chinese and other foreign eastern groups - so that it becomes a logical and appropriate choice for people of Arab descent with market nomadic characteristics. (Istilah “Nomaden Pasar” sangat familiar di kalangan Komunitas etnis Arab-Yaman ketika peneliti melakukan observasi awal, istilah ini dikenal dari mulut ke mulut seiring beradaptasinya masyarakat etnis Arab di Pasar Rebo Purwakarta dalam asimilasi penggunaan Bahasa Indonesia. Lihat juga Israel Eph'al, The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th-5th Centuries B. C. 88).

The research gap and statement of the art (sota) of this dissertation are the differences from previous researchers, namely that in this study the researchers focused on; first, the work ethic of the Community of Arab-Yemeni Descendants in Pasar Rebo Purwakarta; second, the new methodological and theoretical elements are related to the motivation of the Community of Arab-Yemeni Descendants in Pasar Rebo Purwakarta in maintaining their business. Third, traders in the market are classified based on their peculiarities, ethnicity, and ethnicity of the region. Fourth, the Arab-Yemeni community in Purwakarta is more advanced than the indigenous community. Fifth, the Arab-Yemeni community outnumbers all other Arab-descent communities in Purwakarta.

LITERATURE REVIEW

Abbas Ali introduced the concept of the Islamic work ethic in 2008 (Ali, 2008) in Indiana - United States, he conducted research on the motivations of company managers. He conveyed three main indicators of the achievement of the Islamic work ethic in the form of 1.) Honesty, 2.) Charity, and 3.) Prohibition of cheating. As a result of the researchers' initial observations, these three indicators have become principles followed by traders from the Arab-Yemeni community in Pasar Rebo Purwakarta. The work ethic is a basic reference for the departure of an activity in various fields, not only Islam, which has a conception of the work ethic - various countries and religions in other parts of the world even have a conception of a work ethic, such as Protestantism with the doctrine of predestination of this spirit, which provides instructions on the search for salvation through rational

asceticism (Weber, 1930). Predestinism is taught in Hindu-Buddhist teachings by providing instructions on the concepts of reincarnation and karma with the goal of living to seek virtue through traditional images of life (Weber, 1996). Similarly, there are parallels with Confucian teachings on the doctrine of predestinism via the concept of reincarnation with the goal of living in rational and traditional harmony (Weber, 1915).

In this study, David McClelland's achievement motivation theory is used as a theory to support the analysis in the form of hypotheses in the framework of thinking. McClelland contends that each individual has certain potentials within themselves; in this case, traders from the Pasar Rebo Community of Arab-Yemen descent in Purwakarta.

This potential is then developed and applied through each trader's motivation, as determined by the situation, conditions, and opportunities available (Robbins, 2001). The theory of 1. The need for achievement, 2. The need for power, and 3. The need for affiliation focuses on these three basic human needs. This theory of motivation's model can be found in various lines and joints of life in an organizational and patterned manner. This motivational theory is thought to be driving the traders' religious behavior and economic interactions in Pasar Rebo (Santoso, 2010).

Max Weber's work, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, is one of the theses that discusses the relationship between religion and economic development. In his book, he explains that there is a direct correlation between people's economic activities and their religious style. Weber compared the Protestant Calvinist community's economic activities to those of the Catholic community. According to him, the area where the majority of Protestants are Calvinists is growing faster than the area inhabited by Catholics in terms of industrial revolution and large-scale business growth.

Weber's research describes his analytical interpretation of the theological doctrine of the Protestant sect or Calvinist sect as it relates to the development of the spirit of capitalism in the European world. He assumed that European society, particularly Calvinists at the time, engaged in a great deal of economic activity solely to meet the demands of the religious beliefs they professed. According to Weber, Calvinism teaches about human destiny and destiny in the afterlife, which is the main key in determining its adherents' attitude toward life. Human salvation will be granted to the "chosen" humans, according to fate.

Meanwhile, humans are essentially in a state of constant uncertainty. So, who will be selected? And no one knows who will be elected. However, it is the responsibility of all humans to assume that he is the chosen one by removing all doubts. Humans must work hard to overcome the need for trust and eliminate self-doubt, particularly in the pursuit of a living. Because it is only through hard work that man can attain God's grace and dispel theological doubts, and he can immediately fulfill the obligations imposed on each individual in order to further improve his position in the world.

Fulfilling the obligations imposed on each individual can be interpreted as a call or "calling / *beruf*" or "holy call" according to Calvinist teachings. This call is a theological concept of a God-given order for every human being to always carry out the task, namely work. Working for this sect is not only a necessity, but also a sacred task from "heaven." According to Weber, the religious life behavior desired by this doctrine is known as "worldly asceticism," which is defined as the intensification of religious devotion carried out in the passion of work and illustrated as a picture and statement of the chosen human being.

According to Taufik Abdullah, the "spirit of capitalism" is based on the ideals of perseverance, frugality, calculation, rationality, and the ability to refrain from delaying pleasure and finding a partner. Thus, if success in life, particularly in the economic field, can be viewed as justification for his actions (the adherents. is the "chosen" person).

Weber's research above provides additional opportunities for subsequent sociologists to focus their studies on the pattern of the relationship between religion and economic activity. Sociologists' subsequent studies did not all agree with Weber's ideas, though many still support and continue to research the relationship between economic development and religion. Aside from the pros and cons

of religion and economic activity, it appears that many economic institutions and related class systems necessitate theological interpretations. Even in developing countries like Indonesia and the majority of Southeast Asian countries, many economic institutions rely on the legitimacy of certain religions, particularly the majority religion.

So, in Indonesia, there is a historical illustration that describes the relationship between economic activities and religion beginning with the Dutch colonial era, such as the mosque building (usually referred to as the Jami' Mosque. It is always near the market. The area surrounding the mosque is also known as "kauman," which means "place for the faithful" and has evolved into a hub for other social activities. Although this cannot be used to standardize the relevant pattern of relations, the existence of these two institutions' proximity becomes an interesting social fact to investigate. Furthermore, a logical explanation for this This is also supported by evidence that the structure and layout of the buildings of the two institutions are always side by side or at least close together in almost all major cities in Indonesia to date, particularly those where the majority of the population is Muslim.

In terms of myths in Indonesia, it can also be used as a reference point for the relationship between supernatural or religious beliefs and economic activities, such as the manifestation of ritual offerings to Dewi Sri for farming communities to cultivate crops in specific areas. This ritual activity is intended for the "guardian" of the rice plant's fertility, with the goal of receiving an abundant rice harvest, which will improve their economic well-being. As is the case in some coastal communities, ritual offerings to the god or ruler of the sea are made in order to be granted safety and as much fish catch as possible in the sea. The goal of organizing these rituals with the nuances of supernatural belief is to always hope for economic prosperity in addition to other basic needs.

Furthermore, Weber's thesis on the relationship between Calvinist religious ethics and the spirit of capitalism had a significant impact on the economic changes of European society in general. Although this is not a parameter or measure of Weber's thesis's success in influencing the logic of thinking of capitalistic Western economic actors.

As an example, some Western countries that follow a capitalist economic system have legal instruments with an administrative supervision system, but they occasionally face a paradox, namely, that the basis of public compliance cannot be maintained. After the nineteenth century, the working class was able to obtain citizenship rights; some were obtained through political struggle, while others were granted for the purpose of wealth accumulation (capital) Citizenship rights included various claims of political participation, demands for improved education, and health guarantees.

As a result of these rights, the working class can broaden its claims to the state, resulting in demands for wage increases and a free market. In a capitalist economy, the working class's citizenship rights tend to increase the rate of inflation. These claims may gradually deteriorate and be extinguished as a result of economic recession, massive inflation in a state of economic chaos, or monetarism, but even if they have deteriorated, they must be removed from Western capitalist democracies (JH, 1981).

Thus, conflict is a social fact that cannot be removed from the market and very volatile periods of industrial peace, and it must be explained in terms of permanent regulation, rather than just normative consensus. The owners of capital and workers are particularly vulnerable in this case. As a result, regulation is required in this context to regulate patterns of economic relations that are not mutually beneficial.

In a modern capitalist society, the state must keep its citizens loyal by providing various forms of welfare. However, he must also create secure economic conditions for capitalist growth. Because the welfare of citizens tends to demand excess wealth of individual capitalist entrepreneurs - not to mention the influence of Calvinism - the two steps that the State must take are not always directly proportional. Although they have improved workers' health and educated them, this is also done in the interests of capitalism in general, namely social order.

METHOD

As the study's focus, it attempts to construct processes and social mobility in the context of religious and economic relations among traders of Arab-Yemeni descent. Social actors are involved in the process of internalizing life values from textual to contextual. Internalization produces a type of "new knowledge" that is used as a practical tool for them when carrying out individual actions and social interactions.

A phenomenological approach is also used by researchers, who conduct in-depth observations and interviews. Participate actively in activities, mingle with Muslim entrepreneurs in Purwakarta Regency, and understand the behavior, daily activities, and traditions of Arab-Yemeni traders in Pasar Rebo and synchronize, confirming existing theories. This approach is more rational and demonstrates the forces that become Muslim entrepreneurs' strength in running their businesses.

Data Utama yang bersifat primer pada penelitian ini bersifat langsung dan berhubungan dengan penelitian diantaranya adalah Para Pedagang Komunitas Keturunan Arab-Yaman Pasar Rebo Purwakarta, Tokoh Masyarakat, Tokoh Agama, dan Ketua Persatuan Warga Pasar (PERWAPA).

These data include the Central Statistics Agency, Documentation of the History of Arab-Yemeni Traders, Photos of Arab-Yemeni Trader Activities, Community Activities of Arab-Yemeni Descent, Records, Journal Articles, Website, and Journal Database, which aid researchers in gaining a complete picture and understanding of the phenomena studied.

This study's resource people included 23 people: 20 traders from the Pasar Rebo Arab-Yemeni descent community and 3 religious leaders, community leaders, and the Pasar Warga Association's chairman (PERWAPA). Following observations and interviews, it was discovered that the four most articulate traders who met the needs of research data, the four traders simultaneously demonstrated typology as an initial phenomenon.

Researchers attempted to determine the main reason for the arrival of the Arab-Yemeni community in Purwakarta, given that the city was a farming community rather than an industrial city at the time, as well as the path taken by this descendant community before arriving in Purwakarta. Through academic transcripts, such as Van den Berg's sources (Berg, 1886) , Ulrike Freitag (Freitag, Ulrike & Jr, Calvin & Clarence-Smith, 2000) , Huub de Jonge (Jonge, 2019) , or internet sources such as Delpher that provide digitized historical transcripts in Dutch (<https://www.delpher.nl/>), Leiden Digital (<https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/>) ,etc.

Data was collected selectively in this study, with a focus on relevant themes related to Religion, Motivation, or Work Ethic. The data published by the Central Statistics Agency on growth and general descriptions of social conditions, whether religion or the economy of Purwakarta Regency, as well as data on academic manuscripts obtained from credible sources such as Emerland, Scopus, Elsilvier, or Sage. Metadata applications such as Publish or Perish, Vosviewer, or NVivo are also part of the data or devices that researchers will use to collect data.

Researchers carried out the interview process by developing research questions based on Charles Y. Glock and Rodney Stark for the first formulation, Abbas J. Ali for the second formulation, David McClelland for the third formulation, and Maximilian Weber for the fourth formulation on the influence of Religion on the Economy.

The data is then analyzed by first arranging the order of the data, then organizing it into patterns, categories, and basic units of description (Moleong, 2018). Because the data in qualitative research is only in the form of words and not a series of numbers, this analysis process is carried out primarily to simplify the data into a form that is easier to read and interpret. (Huberman, 1992).

RESULT AND DISCUSSION

Purwakarta's Arab-Yemeni Religion and Economy

The Arab-Yemeni descent community's spirit of capitalism is similar to a standard concept in the economy, namely the maximum profit with which they can donate. The spirit of capitalism can essentially depict the phenomenon of the Arab-Yemeni community in Pasar Rebo Purwakarta; it's

just that today's capitalism is stigmatized. Call it "shy capitalism," because theoretically, the Pasar Rebo community of Arab-Yemeni descent acts with a dual motive of religious and economic encouragement, but there is still a religious impulse to the economy.

In Weber's analysis, the Arab-Yemeni community is similar to the Protestants in that wealth in this world can describe happiness in the Hereafter. Thus, among Arab-Yemeni Pasar Rebo, the goal of enriching oneself before life in the hereafter can be seen to then imitate others through the mechanism of charity, which is actually the Spirit of Capitalism.

The merchant group of Arab-Yemeni descent in Purwakarta is one of the local ethnic groups in the West Java region. Initially, residents of Arab-Yemeni descent who migrate tend to be isolated in the region and socio-culturally, according to several sources. Because their area of origin is geographically located in the southern part of Yemen, from the kingdom to post-independence, it can be classified as an area with insufficient information. As a result, their desire for the outside world is extremely limited. They tend to be in a "lower culture" structure in a cultural context before migrating to a more strategic area to implement life. (Farah, 2002).

The world view that encourages the Yemeni Arab community's progressivity in treading the path of progress and success when carrying out economic transformation and social mobility is precisely the integration of Islamic reform values with the work ethic of the Merchant Economy. Similarly, when they moved from rural to urban areas to participate in the development of trading businesses in Purwakarta Regency. As a result, the process did not happen overnight; rather, momentum was built up since their arrival in Purwakarta in 1878.

The empirical phenomenon is the formation of religious understanding through integrated religious activities played out by modernist and transformative traders. As a result, in addition to fostering ongoing socio-cultural and religious understanding, it also fosters the ethos of the Arab-Yemeni community's trade economy. Religious activities directly or indirectly transform knowledge about trade, which originally came to Indonesia with no clear direction or purpose. (Fauziyah, 2010).

With such a socio-cultural and cultural background, what their ancestors designed began to interact with the people of Purwakarta and penetrate the values of religious teachings into their social life, which the people of Purwakarta, particularly the Pasar Rebo area, easily adapted. Although, at first, social tensions arose, which Muallim Salim Assegaf himself had to overcome (a more complete interview was not to be published as conveyed by the resource person). However, the people of Purwakarta have re-established trust in the Arab-Yemeni community in Pasar Rebo. Their existence serves as a model for the Pasar Rebo community in Purwakarta Regency.

The Pasar Rebo community adopted several ideas launched by the Arab-Yemeni community aimed at improving socioeconomic life. For example, the al-ikhlas foundation was established in 1983 to maximize trade business - the foundation, which was originally intended as an administrative prerequisite for the establishment of the Madrasah Adabiyah Islamiyah School in Pasar Rebo, received a positive response from the Purwakarta community itself. The Yemeni Arab community's footprints and thoughts as the next generation are followed by the next generation. The Arab-Yemeni migrant community began to form in Purwakarta Regency, with a focus on the development of a trade economy business.

Despite the deep penetration of capitalism in the modern economic system, the Arab-Yemeni community continues to practice Islamic teachings that integrate religious life with the development of trading and economic activities. As a result, their economic ethos is reflected in the development of economic resources based on trading business by applying the value system of Islamic teachings. Thus, their rational economic actions express their obedient practice of Islamic teachings. Mosques and markets are two institutions that complement each other and have a relationship as the foundation for their religious life and economic development for trade. As a result, when the Yemeni Arab community constructs housing in urban areas, they tend to build near markets and mosques.

In relation to the context of the Yemeni Arab community's life as discovered in the field study, the process of change they experienced occurred systemically and over a long period of time. By

interacting with the fundamental elements of their community's social life, which is then transformed. The process begins with a shift in belief (theology) and religious comprehension. Because, in the reality of the Purwakarta people's lives at the time, religious and economic integration was not as well established as it is now.

The Yemeni Arab community employs a probing method to reconstruct the practice of religious and economic life in the Pasar Rebo community of Purwakarta. Apart from avoiding a rejection reaction from the people of Purwakarta, it can also create a conducive social space for them to accept the religious teachings that they broadcast. Because the transformative vision of Islamic teachings is to shift society's mindset away from a mystical-irrational context and toward the superiority of logical-rational thinking.

Sociologically, from the standpoint of the participatory method (McTaggart, 1994), The Arab-Yemeni diaspora community assists the people of Purwakarta in their socioeconomic transformation. The goal is to establish a partnership relationship through mutually beneficial interactions in order to meet mutual expectations.

The Arab-Yemeni community, on the other hand, is undergoing an apprenticeship or learning process in the development of a trading economy business, as stated in the interview above, and they were taught to trade by their forefathers. As a result, the Arab-Yemeni community's position can be classified as that of a transformative social agent. Meanwhile, the Arab-Yemeni community has adapted to various cultures, both in terms of language, time, and culture, in driving the process of change for their lives, both in terms of religious understanding and trade economy development.

Religious activities in the form of studies on Tuesday night Wednesday provide an example to be used in their lives for the Yemeni Arab community. Meanwhile, the elders continued to provide assistance to the next generation of the Yemeni Arab community after they migrated to Purwakarta Regency, both in religious life and in trading business capital assistance. With this phenomenon, sociologically, patron-client social relations have been established between the Arab-Yemeni descent community and the Purwakarta community. However, it is intriguing to imagine their relationship as an egalitarian patron-client relationship.

The purchasing power of the people is another driving factor for the Arab-Yemeni community to carry out social transformation. As previously stated, because the southern Yemen region is their home region, it cannot be used as a trading area. With these circumstances, the Arab-Yemeni community is obsessed with leaving their home area in order to improve their socioeconomic life while also performing Islamic symbols.

The significant factor driving the Arab-Yemeni community's success in carrying out socioeconomic transformations aimed at the development of trading businesses is the importance of spiritual capital in developing a trading economy business. In addition, unlike in traditional economics, the Arab-Yemeni community does not rely solely on financial capital. They continue to recognize the significance of material capital in trading economy activities. What is more pressing for the Yemeni Arab community, however, is the strengthening of non-material capital in the form of religious spirituality, which refers to the value system of Islamic teachings. Because trust relationships and social networks with other parties can generate material or financial capital.

Thus, the Yemeni Arab community's success in developing trading businesses at the local level is a synergy of the three types of capital. As an oral tradition developed, they moved their trading economy business since their arrival in Purwakarta Regency in 1878. The Arab-Yemeni community still recognizes the importance of material capital in developing a trading economy business, according to empirical evidence. Their religious spirituality, on the other hand, is emphasized. For example, strengthening a person's spirituality through religion will result in the emergence of trust from other parties, which will improve the social network. Meanwhile, it can facilitate the emergence of financial capital by strengthening trust and good relations with other parties, which are framed by religious spirituality.

Findings

The economic ethos of the Arab-Yemeni descent community is formed by the values of Islamic teachings, which integrate religious life with trading economic activities. The main thesis is the importance of religious spiritual capital in economic development, as well as the synergy of religious spiritual capital, social capital, and financial capital to promote community development.

The Arab-Yemeni ethnic group's work ethic in Purwakarta Regency is influenced by their religious understanding of business, hard work, and honesty. This has implications for the Arab-Yemeni ethnic community in Pasar Rebo Purwakarta's work ethic in achieving a more prosperous life. In this case, the relationship between religion and work ethic can be seen in a social phenomenon of community conditions in Pasar Rebo Purwakarta.

The basic foundation for the application of Islamic values and teachings through work ethic can be translated as a place of worship that moves from mosques and or houses to the market by the descendant community. The work ethic of Pasar Rebo's Arab-Yemeni community is also based on the motive of affiliation, which leads to an inclusive, disciplined, and affiliative attitude.

Life Perspective the Arab-Yemeni community in Purwakarta Pasar Rebo is inextricably linked to four factors: 1.) Characterization of figures as heirs capable of translating religious and economic teachings 2.) Using mosques and markets as social construction symbols; 3.) Religion and Economics are inextricably linked; 4.) Charitable giving is a measure of success and achievement, which is reflected in migration.

The way of life that developed among the Arab-Yemeni community in Pasar Rebo is thought to be the impetus for how work ethic and religious teachings interact. Researchers see that among the three work ethic introduced by Abbas Ali, the dimension of charity is the most prominent. This is due to how this community mobilizes the community through giving, which can reflect the three dimensions of McClelland's Human Motivation: achievement, affiliation, and strength.

Making donations as a projection of accomplishments and the image of power generated is an indirect contribution and tangible evidence of regional development through the economy. On Friday, they contribute in various ways through alms, both individually and institutionally through the al-ikhlas foundation. In a broader context, it is possible to see how Purwakarta's Gross Regional Domestic Product has increased cumulatively over the last five years, despite the pandemic in the last two years; an honest and not fraudulent work ethic is rewarded by the community with trust, which keeps buying and selling activities in the market running and contributing, economically.

Furthermore, the Arab-Yemeni community from Pasar Rebo Purwakarta contributes to the Human Development Index, which projects development through three measuring instruments: economy, education, and health. The economy realized through Pasar Rebo, education through its Adabiyah Islamic Madrasah, and health through Holistic Hospitals are all direct contributions of the Arab-Yemeni descent community that lives in Pasar Rebo Purwakarta.

It can be said that the Arab-Yemeni community directly contributes to the three dimensions of the Human Development Index mentioned above, namely the economy, health, and education, all of which were initiated and developed directly by the Yemeni Arab community since their arrival in Pasar Rebo in 1878. Pasar Rebo, Holistic Hospital, and Madrasah Adabiyah Islamiyah, which were initiated by the Arab-Yemeni community, directly contributed to the Human Development Index of Purwakarta Regency.

CONCLUSION

This study both strengthens the theory and refutes Max Weber's thesis. Islam and Catholic Christianity, according to Weber, cannot have a work ethic that invites capitalism. The following are the reasons and objections:

Sufism comes first. Its fatalistic and out-of-this-world nature is refuted by the discovery that the Arab-Yemeni descent community does not practice afterlife-oriented Sufism because their

profession as traders does not allow them to be fully oriented to the end, causing them to become more moderate adherents of Islam.

Second, there is Warrior Religion. According to Weber's thesis, the Islamic work ethic is the ethos of soldiers who rely on the absolute decision of the leaders or leaders of the people. This is undeniable because the Arab-Yemeni descent community's profession as a Trader no longer exists and does not rely on hierarchical decisions made by the leader.

Third, there is eastern despotism. Is a royal system and anti-capitalist, this is refuted by the discovery that the Arab-Yemeni community Pasar Rebo demonstrates image, achievement, and power.

BIBLIOGRAPHY

- Ali, A. J. (2008). *Cross Cultural Management: An International Journal Islamic work ethic*. <https://doi.org/https://doi.org/10.1108/13527600810848791>
- Anderson, G. M. (1988). Gary M. "Mr. Smith and the Preachers: The Economics of Religion in the Wealth of Nations." *Journal of Political Economy*, 96(5), 66–88. <http://www.jstor.org/stable/1837247>
- Berg, L. W. C. Van den. (1886). *Le Hadramaut et les Colonies Arabes Dans l'Archipel Indien*. Harvard University.
- Ekelund, B., R., & Hebert, R. F. (2010). "Interest Groups, Public Choice and the Economics of Religion." *Public Choice*, 142(3/4), 29–36. <http://www.jstor.org/stable/40541978>
- Farah, C. E. (2002). *The Sultan's Yemen: 19th-Century Challenges to Ottoman Rule*.
- Fauziyah, S. (2010). Peran Mubalig Pedagang dalam Islamisasi di Indonesia. *Al-Fath*, 4(1), 65–81.
- Freitag, Ulrike & Jr, Calvin & Clarence-Smith, W. (2000). Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750-1960s. *Journal of Asian Studies*.
- Huberman, M. B. M. dan A. M. (1992). *Qualitative Data Analysis*. UI Press.
- Iannaccone, L. R. (1998). Introduction to the Economic of Religion. *Journal of Economic Literature*, 36(3), 65–95. <http://www.jstor.org/stable/2564806>
- JH, G. (1981). *The Class Schema of 'Social Mobility and Class Structure in Modern Britain': A Reply to Penn. Sociology*. 15(2), 272–280. <https://doi.org/10.1177/003803858101500209>
- Jonge, H. de. (2019). *Mencari Identitas: Orang Arab Hadhrami di Indonesia 1900-1950*. Kepustakaan Gramedia Populer.
- Lee, R. L. M., & Ackerman, S. E. (2018). *The Challenge of Religion after Modernity: Beyond Disenchantment*. <https://doi.org/10.4324/9781315185682>
- McTaggart, K. dan. (1994). *Handbook of Qualitative Research*. Sage.
- Miller, & D, K. (2002). "Competitive Strategies of Religious Organizations." *Strategic Management Journal*, 23(5), 35–56. <http://www.jstor.org/stable/3094476>
- Moleong, L. J. (2018). *Metodologi penelitian kualitatif*. PT Remaja Rosdakary.
- Robbins, S. P. (2001). *Perilaku Organisasi: Konsep, Kontroversi, Aplikasi*. Prenhalindo.
- Santoso, S. (2010). *Teori-Teori Psikologi Sosial*. Refika Aditama.
- Smith, A. (1776). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*.
- Verter, & Bradford. (203 C.E.). "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu." *Sociological Theory*, 21(2), 50–74. <http://www.jstor.org/stable/3108623>
- Weber, M. (1915). *The Religion China: Confucianism and Taoism*. the Free Press Glencoe.
- Weber, M. (1930). *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Unwin Hyman.
- Weber, M. (1996). *The Religion of India: Sociology of Hinduism and Buddhism*. the Free Press Glencoe.

Religion and Identity Politics: Study Perception of Islamic Youth Organizations in Bandung District on Women Leaders

Indra Budi Jaya

Universitas Muhammadiyah Bandung

Indrabj36@umbandung.ac.id

ABSTRACT

Identity politics grows and develops in line with the implementation of democracy in Indonesia. The discourse of women's leadership is a paradox in the discourse of identity politics at the national and local levels. The position of Islamic youth organizations in Bandung Regency is not only as an electoral representation but also as a self-appointed representation. This research was conducted using a qualitative method with a case study approach and descriptive to understand a phenomenon of identity politics construction in Islamic youth organizations in Bandung Regency. The purpose of this study was to determine the construction of identity, perception and the relationship between religion and identity politics among Islamic youth organizations in Bandung Regency. Identity construction in Islamic youth organizations is part of the social construction that is influenced by factors such as religious understanding and the culture of the youth organization. Perceptions of female leaders are formed because of the religious understanding obtained from the parent religious organization. The relationship between religion and identity politics takes place reciprocally in Bandung Regency which positions women as dichotomous leaders. This research was conducted in Bandung Regency by examining the construction, perception and relationship between religion and identity politics among Islamic youth organizations using the point of view of the study of religions. This study focuses on the use of gender in the discourse of leadership in local contestation in the regions as one of the discourses on the use of identity politics so that this research presents the phenomena of identity politics in addition to the discourse of ethnicity, minority majority, religion and gender.

Keywords: *Identity Politics, Islamic youth organizations and women leaders.*

INTRODUCTION

Discourse about youth and youth organizations is often an interesting language theme to be studied from time to time. Youth discourse is always multi-perspective and interesting to study as a social phenomenon. The discourse on the dynamics of youth and youth organizations is not only a matter of the dynamics of youth politics, but involves various social phenomena that occur in the midst of society. The Ministry of Home Affairs recorded the total population of Indonesia as of December 31, 2021 for the proportion of the population based on the age range as included in the youth category, namely the age range of 20-24 years as many as 22.98 million people and the population aged 25-29 years as many as 21.75 people from 273.88 million people or about 16% of the total population of Indonesia. This is also related to the prediction of the demographic bonus that will be experienced by the Indonesian state when the structure of Indonesian society is dominated by people of productive age compared to the elderly population. The demographic bonus will be beneficial if it is well prepared, for example the quality of current youth resources through education related to cultural, social, economic life and environmental conservation that is comprehensive and rational for the benefit of the family, society and nation (Falikhah, 2017).

Based on data from the Ministry of Home Affairs, it can be seen that the position of youth has a strategic role in the life of the Indonesian nation, both now and in the future. Changes and conditions of youth become one of the determining factors for the role of society in dealing with socio-religious problems among youth in the future. The election of the Regent and Deputy Regent in Bandung Regency is a space for expression and practice of democracy. Every election of the Regent and

Deputy Regent is an open secret, accompanied by horizontal and vertical conflicts which are often not always directly proportional to the positive impact of the successful implementation of the regional head election itself. Substantively, the political process often exhibits black campaigns that vilify other candidates, pitting against each other, spreading false news, incitements that invite others to vote for other candidates, invites not to vote for candidates who do not share the same faith or even other differences that each candidate has. This is closely related to the quality of the implementation of elections and the quality of democracy itself. (Sahbana, 2017)

The discourse of women leaders in Bandung Regency has relatively never appeared in the last few decades. The discourse of women leaders has at least appeared in the last few decades at least since the presidential election in 2004 was held, only in 2020 the discourse of women's leadership then reappeared as a political issue in the regional head election in Bandung Regency. The discourse of women leaders emerged as a religious political issue that debated whether or not women were allowed to become leaders or regional heads. In Bandung Regency, the strategic role of religious organizations can also be seen from the existence of Islamic youth organizations such as Pemuda Muhammadiyah, Pemuda Persis, Gerakan Pemuda Ansor (GP Ansor), Pemuda Muslimin, Gema Mathla'ul Anwar which is an organ of the wing or autonomous institution of Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Persatuan Islam, Syarikat Islam and Mathla'ul Anwar. Islamic youth organizations as messengers of the da'wah movement are also one of the sources of religious reference for the community, such as in *ubudiyah* (worship) and *maliyah* (social and political) affairs so that the relationship between the ulama and the ummah will not be cut off because of Islamic organizations. have strong authority (Angriani, 2019).

The process of accepting religion in everyday life is present so that it is accepted and relevant as a unifying glue in the midst of society that is considered capable of creating a strong sense of cultural identity in the midst of society, without the view of social differences. (Noerdin, 2005) However, it also plays a role as a major factor in various conflicts at the local and national levels. Where the process of globalization has an impact on human universality which encourages the fading of barriers between groups, groups and ethnicities. In this case, ideally humans can accept each other's differences. Support and efforts to mobilize people's voices by using religious issues such as the discourse of women leaders actually often occur in the midst of society. In this case, the religious issue that arises is the opportunity for women to become a leader in public spaces.

LITERATURE REVIEW

A. Identity politics, Social Identity and Gender Identity

1. Identity politics

In the perspective of Islam, social and political issues are not only about power but also how religion constructs identity. Within the social and political framework, Islam seeks to make the norms and values that exist in society more Islamic. Collective action in the Islamic movement aims to reshape the identity and worldview of Islamic religious identity. In this case as discussed above that the concept of Identity is not something given; but rather a concept that is built that reflects an individual's sense of belonging to a particular family, group, ethnicity, or religion. Therefore, identity is a by-product of the complex dynamic process of constructing meaning in everyday life. In this case, Islamic movements construct collective identities by using strategies, mechanisms, and tools that enable collective actors to produce meanings, symbols, norms, and values that form group identity (Anani, 2016,).

Using constructivism as an interpretive and interactive approach to examine the various relationships between goals and interests, beliefs and practices, and the internal and external environment. The classical framework of identity as expressed by George Herbert Mead an American sociologist that identity is based on the interaction between individuals and society. He explores the origins of the self as an organism that communicates with and responds to other social organisms. The interaction between self and society is called "the generalized other", which refers to the tendency

of individuals to behave as "organized communities", or social groups. This process of interaction relies on what Mead identifies as "self-awareness." (Morris, 1934)

2. Social Identity and Gender Identity.

a. Social identity

Regarding social identity, it has become a sociological truism that humans are born into the world, where the world exists before the birth of humans themselves. That in the course of life, humans learn to use language, learn to communicate, and build social relationships in the world that existed before humans were born. This means that humans are formed as individuals in the context of social processes by using shared materials to continue the existing order, the process is a socialization or acculturation carried out by someone. Someone who goes through the process of acculturation will not be someone as we understand it in everyday life, without the concept of self, language and identity, therefore someone in society cannot be understood without an identity. This is also evident in the Arabic identity which is often regarded as a representation of pure Islam. There is confusion in the general understanding of Arabs such as equating the kingdoms of Saudi Arabia and Arabia, Shia with Persian or Sunni with Arab. Or like Jewish identity, for Jews, for example, that Jews are more related to teachings and descent or can be considered as an ethno-religious concept. Now the Jews have become the official identity of Israel, perhaps the majority of the Jewish diaspora have not memorized the Hebrew language anymore and are completely agnostic, secular and atheist. Identity is a historical destiny that is confirmed by a biological line which is then formed in a long socio-historical manner. (alhabsyi, 2022)

B. Youth and Islamic Youth Organizations

1. Youth

Youth is a term used to indicate the regeneration of older people in society. Therefore, youth is a categorization of society that is significantly grouped in sustainable community life. Youth is a demographic and sociological term that refers to a particular context. It is different in Law Number 40 of 2009 concerning youth, what is meant by youth are Indonesian citizens who enter an important period of growth and development aged 16 (sixteen) to 30 (thirty) years. The World Health Organization or WHO refers to youth as 'young people' with an age limit of 10-24 years, while those aged 10-19 years are called 'adolescence' or teenagers. The International Youth Year, which was held in 1985, defines the population aged 15-24 as a youth group. (dkk, 2008)

2. Youth organizations

William Scott stated that the organization is a systematic arrangement of activities of a group of individuals in fellowship with the intention of together under one hegemony or leadership. Meanwhile, Sondang P Siagian stated that the organization is any form of cooperation between more than one, two, three people who work together to realize a common goal, this is caused by the similarity of intentions and is related ritually in a hierarchical relationship between one person and another. other. It is different with Kartini Kartono who defines youth organizations as practical media to grow and develop the capacity, expertise and power of the youth. Youth organizations are forums for developing youth potential, Youth organizations are organizations formed by youth based on similarity in religion, principles, interests, talents, ideology or interests that do not conflict with the provisions of the applicable laws and regulations. In general, youth organizations are non-formal in nature that grow and exist in the midst of society. Another definition of youth organization is a social organization that functions as a young generation that grows and develops on the basis of youth awareness and social responsibility for society.

C. Women Leaders in Islam

The number of issues regarding the position of women has indeed generated a lot of sympathy and prolonged polemics. The polemic then crystallized into an awareness among women to fight for their own destiny in certain ways and methods. This awareness movement is known as feminism. This movement actually departs from the assumption and awareness that women who are oppressed and exploited must end. Feminism is also often defined as an awareness of the oppression or

exploitation of women that occurs in the domestic area, at work, or in the midst of society that must be changed. According to this definition, a person is said to be a feminist if he or she is able to recognize discrimination on the basis of gender and male domination and the patriarchal system, and then opposes these conditions. (Khatimah, 2003)

D. Religion as identity

Humans as homo religious, according to their essential nature, cannot be separated from the shadows and behavior of religion. Therefore, religion is proven to be part of basic human needs (basic need). Religion under certain conditions can be seen as behaviors and beliefs that are believed by the community in solving various problems in their lives. The most dominant problem is that it is psychological, not private, but more than that which is public. Regarding the existence of religion, some religions are always accompanied by two faces (Janus face). On the one hand, religion inherently has an identity that is universal, open and inclusive but at the same time is primordial, particular and exclusive. Sociologically, religion can be a social glue and a source of conflict simultaneously (Wibisono, 2020)

METHODOLOGY

A. Research Approach and Method

In the preparation of this paper, the method used is a qualitative method with a case study and descriptive approach. This approach is carried out to understand a religious and social phenomenon that occurs in Bandung Regency related to discourses on the construction of gender identity and the perspective of youth organizations in Bandung Regency on the issue of women leaders. The portrait of the identity construction phenomenon is seen in the Pilkada or the election of the regent and deputy regent of Bandung Regency in 2020. The case study was chosen as a research approach because the researchers assessed that this type of approach could be used to examine individual and group targets, in this case Islamic youth organizations and even the wider community in Indonesia. Bandung district.

B. Types and sources of data

According to Lofland and Lofland the main data sources in qualitative research are words and actions, the rest are additional data such as documents and others. In this case, it is the action shown by youth or Islamic youth organizations in Bandung Regency on religious issues and identity politics that arise both in certain moments and those that have been internalized in everyday life. In connection with this, in this fragment the variety of data is divided into pronunciation, action or deed, origin of written data, images and evidence. The data sources analyzed in this study are divided into two, namely: primary data sources and secondary data sources. (moleong, 1993)

1. Primary data sources

The data sources analyzed are the results of exploration and the results of questions and answers from the research field. This primary or primary data, the researchers obtained and collected from the leadership or ex officio (chairman, secretary or leadership element) of Islamic youth organizations in Bandung Regency such as the leadership of Muhammadiyah Youth, Pemuda Persis, Gerakan Pemuda Ansor (GP Ansor), Muslim Youth, Gema Mathla'ul Anwar regarding the use of religion and identity politics among youth and Islamic youth organizations in Bandung Regency and how to use identity politics as a political instrument through a portrait of the implementation of the Bandung Regency regional head election in 2020.

2. Secondary data sources

This additional source, researchers get from writings such as national journals, international journals, books or other scientific papers related to the material being researched, published or unpublished, for example, dissertation papers that are related to religious issues, gender discourse the relation of religion and state and identity politics in this research.

C. Data collection techniques

Through this study, the data are combined and collected using participatory deepening methods (Sevilla, 1993), in-depth question and answer or unstructured questions and answers and data archiving. (effendi, 1995)

1. Participatory Observation

In preparing this paper, the researcher made participatory observations of Islamic youth organizations in Bandung Regency, leaders of religious community organizations in Bandung Regency, government institutions such as the National Unity Agency and Bandung Regency politics.

2. Interview

In addition to conducting participatory observations, researchers also conducted interviews by means of question and answer between researchers and informants, namely the leaders of Islamic youth organizations in Bandung Regency as the object of research. With advances in information technology as it is today, interviews can be conducted without face to face, namely through telecommunication media.

D. Place and time of research

1. Research Site

The place where the research was carried out was in Bandung Regency, West Java province. Demographically the population of Bandung Regency in 2020 the total population of Bandung Regency is 3,775,279 with the percentage of male population being 1,911,189 and women totaling 1,864,090 with an area of 1,764.40 Km² of Bandung Regency with an average density of 2,109 Km² with a population growth rate of 1.56 in 2020.

2. Time of research

The time span spent and utilized by researchers in conducting this research is for one year starting from 2021 to 2022.

Perception Of Islamic Youth Organizations on Women Leaders In Bandung District

A. Construction of Religious Identity Among Islamic Youth Organizations in Bandung Regency.

Youth activities in Islamic youth organizations are a portrait of the awareness that Islam is not only an an sich religion, but also as a community (ummah) that develops and then has its own understanding, interests and political goals. Islam is a collectivity as well as awareness, structure, and being able to take collective action. Regarding collectivity, Islam often shows and forms religious identities. In Bandung Regency, there are 54 district-level youth organizations registered and gathered at the Bandung Regency KNPI. From the number of youth organizations that have been recorded either at Kesbangpol or at KNPI, in fact there are still many youths who join or create independent organizations like other youth organizations but are in the form of communities and are not recorded for administrative reasons. From the number of youth organizations, youth organizations can be categorized based on several categories such as ideology, religious views or thoughts, educational status, scope or similarity of hobbies. The differences in the factors that make up the youth organization become a separate identity that distinguishes one organization from another.

In the cultural da'wah movement which is carried out in stages and programmed with the aim of building a social order so that substantially, the structural Islamic orientation in the end seeks to build relations between the community, state and nation to achieve the ideals of Islamic social ideals as rahmatan li al-alamina (haq, 2017). Like the reality of Muslims in Indonesia who are socially elected in various social configurations such as ethnicity, schools of thought and religious organizations. In the context of affiliation to Islamic youth organizations in the regions, they are also socially elected. Muslims who are built on a social structure with different identities, the reality of the plurality of understandings and religious practices which are expressions of the Islam they believe in. This religious understanding encourages and strengthens religious movements or religious organizations that distinguish one from the other. (haryanto, 2015)

B. Perceptions of Islamic Youth Organizations in Bandung Regency towards Women Leaders.

In this case, Islamic youth organizations perceive a leader by examining his abilities. Social perception carried out by Islamic youth organizations is carried out by observing, interpreting and evaluating individuals who are perceived about their characteristics, qualities and other circumstances so as to form a complete picture of the perceived figure. Perceptions of female leaders in Bandung Regency can be observed through the phenomenon of regional and legislative elections. From a number of direct regional head elections that have been carried out by the Bandung Regency, only in 2019 there were prospective leaders who were representatives of women who took part in the contestation. In this case related to the perception of youth organizations in Bandung Regency also involves situational factors and personal factors. For situational factors, in this case, it is related to the factors of the political situation that occurred in Bandung Regency temporally.

The regional head election which was held on December 9, 2020, became a portrait of the relationship between politics and identity for all Bandung Regency people who carried out direct elections. The reason is that the event brings together candidates for regional heads by raising the use of gender issues. Understanding of the potential and position of women in the context of leadership has always been a debate, both from a socio-political point of view, especially in the context of religion. The presence of a female figure in political contestation in Bandung Regency which brings together male and female lead candidate pairs in the regional head election, two pairs of candidates positioning a female regent candidate and a male deputy facing a male pair as regent and deputy candidates and one pair of male candidates for regent and deputy regent. Another factor that shapes the perception of Islamic youth organizations in Bandung Regency in viewing women's leadership is the position of fatwa institutions in Islamic youth organizations.

C. The Relationship Between Religion and Identity Politics Against Women Leaders for Islamic Youth Organizations in Bandung Regency.

In the history of the Bandung Regency election, since it was held for the first time in the 2005 election of the regent and deputy regent of Bandung which was held on 22 October 2005, political contestation has always been dominated by men. During the 2020 regent and deputy regent elections, women's representatives were included as contestants at the democratic party. candidate pair serial number (1) Hj. Kurnia Agustina and Drs. Usman Sayogi, JB. M.Si., candidate pair with serial number (2) Hj. Yena Iskandar Ma'soem, S.Si. apt. and Atep, candidate pair number (3) H.M. Dadang Supriatna, S.IP., M.Sc. and H. Sahrul Gunawan, SE. in accordance with the results of the election recapitulation conducted by the Bandung Regency KPU that the Bandung Regency election was won by pair number 3, namely Dadang-Sahrul with the acquisition of 56.01%.

According to the researcher's observations, the phenomenon of the Bandung Regency election in 2020 is one of the portraits of the strengthening of the use of identity commodification in politics at the local level. This trend of using identity politics has a big impact and is starting to strengthen due to the domino effect of the dynamics that occur on the political stage in Indonesia. One of the instruments that refers to the phenomenon of identity politics used in the political struggle is the issue of the gender of the leader or gender. Because in the historical record of regional head elections in Bandung Regency, it was only in 2020 that there was representation of women who advanced in the political contestation.

The issue of gender identity that is used is certainly a spotlight in the community because the point of view of the ability of female leaders is still considered prohibition, especially in Islam, the issue of women as leaders is a debate among scholars and has been going on for a long time. This was stated by Kate Millett, a radical feminist figure who wrote *Sexual politics*, besides that Millet also explained that the character of sexual politics is based on the inequality of position between men and women so that it affects the individual personality. The actual power mechanism is not centered on systems or institutions, but is spread out and exists in every aspect of people's lives. The

pieces of power are then moved and constructed through political mechanisms and channels, from the grooves that are formed like that, every movement that occurs in the midst of society affects the construction of existing power. (Huriani, 2021)

DISCUSSION

The construction of identity among Islamic youth organizations in Bandung regency which participates in shaping the self-concept or positioning one's self in the social environment. As a characteristic or identity, identity comes from various sources such as family, gender, culture, ethnicity, religion and the socialization process where the construction process is obtained from labeling that comes from external. The identity that appears as a religious expression among youth organizations is a distinctive attitude that appears solidly because it is systematically and sustainably constructed as an understanding taught by Islamic community organizations as the parent of Islamic youth organizations in Bandung Regency.

The construction of an identity that appears to often do not stay on the one hand appears to show religion as an identity, but on the other hand the perception of politics affects the religious identity of youth organizations as socio-religious institutions. This identity construction was born and grew along with the existence of the youth organization. At least youth organizations are formed based on common principles, religion, ideology, culture, interests and talents or certain interests. It is this similarity that then becomes the basis of the identity in the youth organization formed.

Organizational culture plays a major role in shaping and institutionalizing the identity of youth organizations, this culture can be seen from the use of organizational attributes such as flags, banners, uniforms, caps and even the typical designation of youth organizations that can distinguish a member from a non-member. The youth organization was born as an inseparable part of the parent religious organization which aims to carry out regeneration, da'wah movement and as an extension of the view of the parent religious organization.

Sri Astuti Buchari's dissertation, Padjadjaran University Bandung in 2007 with the title "Ethnic Awakening Towards Identity Politics" is a scientific paper written to obtain a doctorate in political science. This dissertation presents a scientific study of the identity politics of Dayak ethnicity, including issues of marginalization and discrimination prior to the era of regional autonomy, related to political issues such as multiculturalism, democracy and decentralization as well as the 2007 elections for the Governor of West Kalimantan.

In this case, what distinguishes the author's research from previous research is that the author chooses a location in Bandung Regency and examines how the perspective of Islamic youth organizations on the phenomenon of identity politics is the stereotype of women's leadership in political contestation, while Sri Astuti's dissertation is located in West Kalimantan and examines the phenomenon of identity politics, especially those related to ethnicity or Dayak ethnicity in the realm of political contestation. Meanwhile, according to Buchari quoting Jumadi by saying that the idea of identity in general can be interpreted as a description that distinguishes a person from one community or community from another, this is done simultaneously in the fabric of society to bring up certain thoughts related to the existence of a person or community (Buchari, 2014).

The influence of the parent view of religious organizations on Islamic youth organizations is a close bond that cannot be separated. Identity construction which is a self-concept formed based on several factors such as organizational culture, movement culture and religious understanding. This differentiation of identity can be seen in organizational attributes that function as markers of organizational identity as well as communication media that confirms the identity of members of the organization with one another. Islamic youth organizational culture involves 3 aspects of selection practice, top management actions and socialization methods. The selection process for each organization goes through two stages, namely structural and cultural. In the context of the Islamic youth organization movement, it relates to the existence of the people and the role of youth organizations as a social movement.

This movement is reflected in the application of Islamic teachings individually as well as in groups through socio-religious activities. As a social construction, leadership identity grows and is born as an agreement that is accepted because of one's response to the qualifications of prospective leaders. The perception of Islamic youth organizations as an act of compiling, recognizing and interpreting information on religious issues that arise in this study regarding female leaders in Bandung Regency is carried out by Islamic youth organizations to provide an overview and understanding of the status of women in the socio-political context seen from a religious perspective.

The results of these perceptions then allegedly affect political identity among Islamic youth organizations in Bandung Regency. The process of perception is not formed just like that but involves certain factors. The position of religion in the formation of personal attitudes regarding a particular object or attitude is in fact socially constructed. In this case, Islamic youth organizations perceive a person by examining his qualities as a potential leader. When perceiving a person, there are at least two factors that influence his perception of situational factors and personal factors.

Situational factors that can affect one's perception of others include nature, social distance, body movements, language symbols, and appearance. Personal factors are experience and self-concept. Self-concept is how people think and feel about themselves, and self-concept is psychological, physical and social. The perception of women's leadership is motivated by the use of interpretations of religious texts related to gender. Another factor that shapes the perception of Islamic youth organizations in Bandung Regency in viewing women's leadership is the position of fatwa institutions in Islamic youth organizations.

Fatwa is a legal opinion (Islamic legal opinion) given by a legal expert on certain issues. The legal fatwa submitted by a person (or group) of mufti is carefully produced, especially in relation to issues related to the arguments and the backing of legal stipulations.

Legal fatwas in Islam can only be given by a person or group of people who have authority. Political momentum that occurs temporarily is allegedly making identity construction among youth organizations formed temporarily, but according to the author that is not entirely true, because according to the author, religious issues What emerges in this case is the female leader in political contestation, in fact, it remains as a religious issue in the midst of society. Therefore, the perception of identity politics among youth organizations actually continues and appears over and over again.

The relationship between identity politics and female leaders for Islamic youth organizations in Bandung Regency, in terms of youth using the relational approach to youth as a transition, identity, action and cultural creator of identity politics perceptions among Islamic youth organizations shows a reciprocal relationship, this attachment can be seen in attitudes the actions and reactions of youth organizations against the use of political and religious identities that are accepted as information and religious reality around Islamic youth organizations in Bandung Regency.

In the history of the regional head election in Bandung Regency, it was only in 2020 for the first time that female representatives entered the regent election contestation. The portrait of identity politics appears in covert campaigns that indifference and discredit women as potential leaders. The discourse about female leaders in the 2020 Bandung Regency elections has also become a topic of discussion in social media groups such as Facebook with the slogan "Remember the leader must be a man" by including the basis of QS An Nisa Verse 34 as a religious basis in determining leaders.

In the case of political contestation that occurred in Bandung Regency, identity politics goes hand in hand with the issue of political dynasties so that gender perspective becomes a dichotomous problem among the people. Society does not respond negatively or excessively to the presence of women in political contestation, the phenomenon of the inclusion of women in political contestation is considered a democratic and natural reality. In the discourse of female leaders the attitude of Islamic youth organizations such as Pemuda Muhammadiyah, Gerakan Pemuda Ansor (GP ANSOR), PERSIS Youth, Muslim Youth and Mathlaul Anwar Student Movement have different views from one organization to another. Discussions on gender cannot be separated from the origin or search of

religious relations as the basis of social, cultural and political values in the life space of religious organizations.

CONCLUSION

That the practice of identity politics in the implementation of democracy in Bandung Regency appears and strengthens in the momentum of regional head elections, but outside the political contestation of regional head elections, discourse on marginalization and differentiation between men and women often occurs which makes women's position increasingly subordinated. Islamic youth organizations become the representation of voters in responding to the rolling political discourse. This condition is not allowed to just happen, that religious institutions such as youth organizations feel the need to reinterpret the concept of women's leadership.

REFERENCES

- Alhabsyi, M. k. (2022). *Identitas arab itu delusi*. Bandung: PT Mizan Pustaka.
- Anani, K. A. (2016,). *Inside the muslim brotherhood : Religion, identity and politics*. New York: Oxford University Press.
- Angriani, S. S. (2019). Peran organisasi Islam dalam pengembangan dan penerapan hukum Islam di Indonesia. *Jurnal publikasi*, 6-9.
- Buchari, S. A. (2014). *Kebangkitan Etnis Menuju politik Identitas*. Jakarta: YOI.
- dkk, E. M. (2008). *Peran Generasi Muda dalam Ketahanan*. Jakarta: Kementerian Pemuda dan Olahraga Republik Indonesia.
- Effendi, M. s. (1995). *Metode penelitian survey*. Jakarta: LP3ES.
- Falikhah, N. (2017). Bonus demografi peluang dan tantangan bagi Indonesia. *Alhadharah jurnal ilmu dakwah*, 3-5.
- Haq, F. R. (2017). *Membela Islam membela kemanusiaan*. Bandung: PT Mizan Pustaka.
- Haryanto, J. t. (2015). Relasi agama dan budaya dalam hubungan intern umat Islam. *Jurnal SMaRT*, 42.
- Huriani, Y. (2021). *Pengetahuan fundamental tentang perempuan*. Bandung: Lekkass.
- Khatimah, N. s. (2003). *Revisi Politik perempuan (Bercermin pada shahabiyat)*. Bogor : IDEA Pustaka Utama.
- Moleong, L. J. (1993). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung : Remaja Rosdikarya.
- Morris, G. H. (1934). *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Noerdin, E. (2005). *Politik identitas perempuan aceh*. Jakarta: Women Research institute.
- Sahbana. (2017). Partisipasi masyarakat dalam pelaksanaan pemilihan umum. *Jurnal warta edisi* 51, 11.
- Sevilla, C. G. (1993). *Pengantar metode penelitian*. Jakarta: Penerbit UI Press.
- Wibisono, M. Y. (2020). *Sosiologi agama*. Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama,.

Agama Dan Budaya Dalam Transformasi Sosial Masyarakat Pesisir Pantai Utara Subang

Agus Maksu

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

agusefirind@gmail.com

ABSTRAK

Hadirnya pelabuhan tentu berdampak bagi masyarakat patimban, mulai dari dampak positif dan dampak negatif. Selanjutnya selain dari dampak yang bersifat fisik adapula dampak yang bersifat psikis yang perlu diamati dan diteliti dari aspek keberagamaan, budaya, perubahan lingkungan dan transformasi sosial. Tujuan penelitian ini adalah untuk menganalisis pandangan masyarakat Patimban pesisir pantai utara Subang dalam memaknai dimensi keyakinan, dimensi pengalaman, dimensi konsekuensi social dan resistensi dan akomodasi terhadap perubahan social agama islam dan Praktik keberagamaan dalam kehidupan yang bersinergi dengan budaya. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa, Pandangan masyarakat Patimban pesisir pantai utara Subang dalam memaknai resistensi dan akomodasi terhadap perubahan sosial, dari sisi resistensi kekhasan interaksi sosial model pedesaan di Patimban sedikit demi sedikit mulai memudar dan berganti dengan pola interaksi model perkotaan, meskipun dalam konteks tertentu masih sulit melepaskan identitas sebagai komunitas pedesaan dengan berbagai karakteristiknya.

Kata Kunci: *transformasi masyarakat, wilayah pesisir, agama dan budaya*

PENDAHULUAN

Menurut Koentjaraningrat timbulnya agama dan budaya karena memiliki getaran jiwa atau emosi keagamaan. Dari emosi keagamaanlah timbul kepercayaan terhadap yang memiliki kekuatan luar biasa, contohnya benda yang dianggap keramat dan dianggap memiliki kekuatan besar.²³⁸ Menurut Durkheim masyarakat masih mempercayai hal yang menjadi suci, bukan karena ada hal istimewa atau hal yang lain didalam benda tersebut, melainkan kepercayaan dianggap suci datang oleh subyek yang mempercayai, tetapi bukan pada benda itu yang dianggap suci. Kehidupan beragama ditemukan dalam sikap yang mensakralkan misalnya tempat, benda tertentu dan sebagainya.²³⁹

Pada konteks penelitian ini penulis mencoba untuk menggali eksistensi agama dan budaya khususnya pada masyarakat yang berada di Patimban pesisir pantai utara (pantura) kabupaten Subang dalam arus transformasi social yang tidak terelakan. Dalam hal ini penulis melihat adanya pergeseran pandangan dan nilai-nilai agama dan budaya luhur serta adanya transformasi social secara signifikan pasca pesisir patimban dijadikan sebagai salah satu pelabuhan yang bertaraf internasional dengan tipe kelas dua. Selanjutnya dari penjelasan tersebut di atas muncul beberapa permasalahan yang akan dibahas terkait dengan pola kehidupan masyarakat tersebut diatas dari sisi konfigurasi relasi keberadaan agama dan budaya lokal yang mengalami pergeseran, agama dan etnisitas, agama dan pemikiran keberagamaan serta agama dan kondisi social pasca hadirnya pelabuhan patimban. Kemudian merupakan harapan dari penulis biasa mengetahui eksistensi agama dan budaya pada masyarakat Patimban pesisir pantai utara Kabupaten Subang.

Sementara masyarakat pesisir pantai patimban adalah sekumpulan individu atau kelompok yang menempati atau hidup di wilayah pesisir atau pantai dan sumber kehidupan perekonomiannya

²³⁸ Hadikusuma Hilman, *Antropologi Agama* (Bandung: PT Citra Aditya Bakti 1993). 23

²³⁹ Bustanuddin Agus, *Agama Dalam Kehidupan Manusia, Pengantar Antropologi Agama* (Jakarta: PT Raja Grafindi Persada, 2006), 81.

sebagian besar bahkan hampir semuanya masyarakat Patimban sangat bergantung secara langsung pada pemanfaatan sumberdaya laut dan pesisir melalui kegiatan penangkapan ikan dilaut dan budidaya ikan. Masyarakat pesisir merupakan masyarakat yang memiliki karakteristik yang cukup beragam. Pada umumnya karakteristik masyarakat pesisir adalah terbuka, lugas, dan egaliter.²⁴⁰

Secara sederhananya dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan masyarakat pesisir adalah sebuah kelompok yang terdiri dari individu-individu yang mendiami atau hidup di daerah pesisir atau pantai. Sedangkan profesi mereka rata-rata adalah nelayan yaitu sebagai pencari ikan di laut baik yang menggunakan peralatan penangkapan ikan secara sederhana ataupun modern. Menurut Mudjahirin Thohir dalam Ismail (2012) istilah nelayan adalah batasan sosial yang diacukan kepada siapa saja yang bekerja di laut dalam kerangka mencari atau menangkap ikan untuk kepentingan pemenuhan kebutuhan primer atau komoditi. Tentang apakah dalam mencari atau menangkap ikan tadi menggunakan perahu, atau kapal, termasuk alat-alat kail atau jaring, itu adalah soal piranti. Piranti seperti apa yang dipilih sangat dipengaruhi baik oleh tujuan di balik upayanya itu sendiri, tingkat pengetahuan (local knowledge) dan teknologi. Di balik itu semua, harus ada yang mendasari bagaimana masyarakat nelayan itu bekerja dan bekerjasama yaitu pranata sosial. Pranata sosial merupakan konsep-konsep tentang aturan main, kepatutan, dan etika bagi warga bagaimana mereka bisa bekerja dan bekerjasama guna mencapai tujuan bersama dengan selamat.²⁴¹

Arifuddin Ismail menegaskan, komunitas nelayan merupakan salah satu komponen yang masuk dalam kategori masyarakat pantai. Penyebutan nelayan dikaitkan dengan profesi penangkapan ikan di laut. Dengan kata lain, nelayan adalah orang-orang yang mencari nafkah secara langsung dari laut yang berkaitan dengan penangkapan ikan. Orang-orang yang menjadikan laut sebagai sumber penghidupan, khususnya yang berhubungan dengan penangkapan ikan, disebut nelayan, terlepas dari variasi tangkap yang dimiliki.²⁴²

Tradisi Nadran merupakan suatu upacara adat yang rutin di adakan oleh masyarakat pesisir yang hidupnya sangat bergantung terhadap hasil laut. Tradisi Nadran merupakan tradisi tahunan yang dilaksanakan oleh masyarakat pesisir sebagai bentuk rasa syukur kepada yang maha kuasa yang pelaksanaannya dipimpin ketua adat yang pada dasarnya tradisi tersebut memiliki tujuan dan makna yang baik dalam memenuhi kebutuhan hidup, karena memiliki nilai ekonomi yaitu adanya kegiatan transaksi ekonomi lainnya disamping menikmati hiburan-hiburan yang sedang ditampilkan.²⁴³

Masyarakat pesisir yang memiliki karakteristik tersendiri pula. Pada umumnya karakteristik masyarakat pesisir adalah terbuka, lugas, dan egaliter. Menurut Mudjahirin Thohir, hal ini dapat dijadi dari tiga aspek, yaitu (1) aspek kondisi geografis tempat tinggal, (2) aspek jenis-jenis pekerjaan yang umum ditekuni oleh penduduk yang bersangkutan, dan (3) aspek kesejarahan dalam konteks masuknya ajaran Islam.²⁴⁴

Secara geografis, wilayah pesisir memberi peluang kepada penduduknya untuk memanfaatkan sumber daya alam, termasuk sumber hayati seperti tanaman-tanaman khas pantai, budi daya laut, dan yang paling pokok kekayaan laut seperti ikan dan yang sejenisnya. Keberadaan

240 Idrus Ruslan, *Religiositas Masyarakat Pesisir: Studi atas Tradisi "Sedekah Laut" masyarakat Kelurahan Kangkung Kecamatan Bumi Waras Kota Bandar Lampung*, (jurnal laporan hasil penelitian individu: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LPPM) IAIN Raden Intan Lampung, Bandar Lampung, 2013), 44.

241 Arifuddin Ismail, *Agama Nelayan; Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012). x

242 Arifuddin Ismail, *Agama Nelayan; Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012). 79

243 Heriyani Agustina, *Nilai-nilai Filosofi Tradisi Nadran Masyarakat Nelayan Cirebon, Realisasinya Bagi Pengembangan Budaya Kelautan*, (Yogyakarta: Kepel Press, 2009), 39-40.

244 Mudjahirin Thohir, *Kehidupan Keagamaan Orang Jawa Pesisir; Studi Orang Islam Bangsari Jepara* (Jakarta : PPs UI, 2002). 35.

lingkungan alam, jenis-jenis pekerjaan yang dilakukan, dan daerah pantai itu sendiri dilihat dari aspek geo-politik berpengaruh kepada kebudayaan dan sifat orang pesisir yang terbuka, lugas dan egaliter. Keterbukaan orang pesisir adalah berkaitan dengan tata ruang fisik (lingkungan alam pantai) yang terbuka dan tata ruang sosial terutama dalam berinteraksi dengan atau kepada pihak luar.

Secara historis, masyarakat pesisir sudah terbiasa melakukan transaksi perdagangan ke daerah lain melalui jalur laut. Di samping itu pula, mereka juga sudah terbiasa menerima kehadiran orang-orang asing yang datang ke daerah pantai, terutama daerah-daerah yang berdekatan dengan wilayah pesisir tersebut. Perilaku lugas yaitu berkata apa adanya kepada sesama adalah karakter asli mereka di dalam melakukan strategi adaptasi agar dapat survive di dalam kegiatan bersosial, berekonomi bahkan dalam keberagaman.

Pembangunan pelabuhan patimban diharapkan memberi dampak positif bagi perekonomian nasional maupun daerah dalam bentuk peningkatan penerimaan devisa, peningkatan daya saing produk-produk ekspor, peningkatan pemanfaatan sumberdaya lokal serta peningkatan kualitas dan produktivitas sumberdaya manusia. Sektor ini juga diharapkan akan meningkatkan investasi dan penyerapan tenaga kerja sehingga kehidupan masyarakat dapat menjadi lebih baik dan sejahtera. Pembangunan pelabuhan laut tentunya bersinggungan dengan kehidupan masyarakat pesisir.

Hadirnya pelabuhan tentu berdampak bagi masyarakat patimban, mulai dari dampak positif yang berakibat pada naiknya harga tanah, mobilitas yang padat mengakibatkan roda perekonomian meningkat serta peluang usaha baru seperti berdagang dan buka kos-kosan/kontrakan banyaknya pekerja di pelabuhan patimban yang datang dari luar daerah serta banyaknya warga pendatang yang berdatangan ke daerah patimban. Namun dampak negatif juga dirasakan oleh sebagian besar masyarakat patimban yang berprofesi sebagai nelayan, yang merasakan kesulitan dalam menangkap ikan dikarenakan akses pulang pergi perahu mereka para nelayan yang semula bebas, sekarang setelah ada pelabuhan Patimban jalur-jalur bebas itu tidak ada lagi karena ada zona pelabuhan yang tidak boleh dilewati oleh masyarakat umum karena ada aturan. serta area ikan yang biasanya mereka para nelayan dalam menangkap ikan bebas dimana saja, sekarang ada beberapa zona yang tersekat oleh aturan pelabuhan patimban. Selanjutnya Selain dari dampak yang bersifat fisik adapula dampak yang bersifat psikis yang perlu diamati dan diteliti dari aspek keberagaman, budaya, perubahan lingkungan dan perubahan sosial.

METODE

Jenis penelitian yang akan dilakukan ini adalah *penelitian kualitatif*. Lexy J. Moleong menyatakan bahwa penelitian kualitatif merupakan jenis penelitian yang “bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian, misalnya perilaku, persepsi, motivasi, dan tindakan.”²⁴⁵ “Penelitian kualitatif dalam pandangan Taylor dan Bogdan adalah penelitian yang menghasilkan data deskriptif tentang kata-kata lisan ataupun tertulis dan tingkah laku yang diamati dari orang yang diteliti.”²⁴⁶

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dalam menghadapi transformasi (perubahan) sosial budaya tentu masalah utama yang perlu diselesaikan ialah pembatasan pengertian atau definisi perubahan sosial (dan perubahan kebudayaan) itu sendiri. Ahli-ahli sosiologi dan antropologi telah banyak membicarakannya.

William F. Ogburn berpendapat, ruang lingkup perubahan sosial meliputi unsur-unsur kebudayaan, baik yang material ataupun yang bukan material. Unsur-unsur material itu berpengaruh besar atas bukan-material. Kingsley Davis berpendapat bahwa perubahan sosial ialah perubahan dalam struktur dan fungsi masyarakat. Misalnya, dengan timbulnya organisasi buruh dalam

245 Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997), hal. 2.

246 Nurhadi, *Teori-Teori Komunikasi*, hal. 171.

masyarakat kapitalis, terjadi perubahan-perubahan hubungan antara buruh dengan majikan, selanjutnya perubahan-perubahan organisasi ekonomi dan politik²⁴⁷.

Masyarakat pesisir Patimban pasca hadirnya proyek strategis dalam hal ini pembangaun pelabuhan Patimban yang bertaraf internasional dengan tipe kelas dua sebagaimana diatur dalam Peraturan Presiden Nomor 3 Tahun 2016 tentang Percepatan Pelaksanaan Proyek Strategis Nasional. Menurut Perpres ini meliputi kegiatan perencanaan, pembanguanan, pengoprasian, pengusahaan, pembinaan teknis dan pembinaan manajemen keselamatan pelayaran dan lingkungan²⁴⁸. Pastinya memiliki dampak terhadap masyarakat pesisir patimban dari beberapa sapek. Diantaranya adalah berdampak pada perubahan ekonomi, perubahan social, perubahan ekologi dan lingkungan sekitar dan budaya (pergeseran nilai-nilai budaya yang ada).

(1)Perubahan yang berdampak pada ekonomi masyarakat Patimaban diantaranya adanya proses alih fungsi lahan. Seperti lahan pertanian, lahan tambak, lahan garam, lahan empang dan tentunya perubahan ekologi pesisir seluas +372,02 Ha, serta keberlanjutan mata pencaharian petani padi, tambak, garam yang ada di Desa Patimban, menurut informasi dari pak Ibnu yang bertempat tinggal di dusun siwalan banyak investor yang sudah datang silih berganti pasca penetapan patimban sebagai salah satu pelabuhan internasional. Para investor tersebut datang dan mencari tanah di desa patimban dengan tujuan untuk dibeli dan alih fungsi untuk dijadikan area industri, perkantoran, gedung dan lain sebagainya, walaupun sekarang pada tahun 2022 perubahan secara fisik terkait lahan yang sudah dibebaskan dan direncanakan alih fungsi belum nampak banyak gedung-gedung industri, perkantoran ataupun gedung gedung lainnya yang secara fisik didesa patimban masih banyak yang belum dibangun, hanya sebagian kecil saja yang berada diloksi utama pelabuhan patimban yaitu di area pesisir dusun patimban, tetapi tanah tambak dan sawah sebagian besar sudah terjual ke investor baik local maupun asing sebagian besar masih digarap sesuai fungsinya semula dan diberdayakan untuk sementara waktu dengan disewakan lagi ke penduduk Patimban yang berminat, ada juga yang mengelola lahan yang sudah dijual ke investor tanpa syarat untuk memanfaatkannya sementara waktu. Kemudian Seperti pak Ibnu sendiri adalah sala satu orang yang menjadi broker dibidang pertanian, khususnya di desa Patimban dan sekitarnya. Pak Ibnu menjelaskan:

“setelah ditetapkannya patimban sebagai pelabuhan internasional setelah itu banyak para investor datang ke patimban. Perkiraan pada pertengahan tahun 2016 sampe sekarang tahun 2022 Melalui saya investor yang dari jepang sudah membeli tanah di patimban dan sekitarnya sekitar 900 Ha lebih termasuk area lahan yang yang di jadikan jalan tol yang sudah jadi yang menghubungkan antara pelabuhan Patimban dengan jalur utama jalan Pantura (Pantai Utara) dengan target ingin membeli tanah di Patimban ini dan sekitarnya sekitar 2000 Ha bahkan berencana sampai ke pesisir indramayu tepatnya didaerah tambak yang ada di Desa Eretan dan Parean Kecamatan Kandnaghaur, kemudian tanah yang akan dijadikan akses jalur tol dari jalan Pantura menuju tol Cipali (Cikampek Palimanan) dan peta tanah tersebut insyaAllah sudah saya pegang”²⁴⁹.

Kondisi tersebut menjadikan penduduk patimban yang memilik tanah dan dijual ke investor menjaadi kaya mendadak, akan tetapi banyak yang belum siap dengan keadaan perubahan pada diri pribadi masing masing, khususnya yang memiliki uang banyak tetapi tidak bisa mengguankan uang yang banyak tersebut untuk apa digunakan. Contohnya tetangga belakang rumah pak Ibnu namanya Sujono yang memiliki uang hasil jual tanah yang dimilikinya sampe 7 milyar, akan tetapi *Mas* (Panggilan sehari-hari) Sujono tidak mampu dan tidak siap mental (menjadi orang kaya) dengan uang tersebut dalam artian tidak mampu mengelola uang tersebut, sehingga habis dalam kurun waktu satu

247 Soerjono Soekanto. *Pengendalian Sosial*. (Jakarta: Rajawali, 1987), 217.

248 Asep Bambang Iryana, Analisis Dampak Pembangunan Pelabuhan Patimban Di Kecamatan Pusanagara Terhadap Kondisi Sosial Ekonomi Masyarakat Sekitar. Vol 2 No 1 (2018): Jurnal Caraka Prabhu, <https://doi.org/10.36859/jcp.v2i1.398>

249 Wawancara dengan pak Ibnu pada tanggal 3 februari 2022 di rumah pak Ibnu dusun Siwalan

tahun bahkan sampe punya hutang lagi. Tetapi ada juga yang memiliki uang banyak hasil jual tanah dibelikan tanah lagi di laur Patimban sebagai investasi masa depan, ada juga yang buat membangun rumah besar dan mewah, membeli barang barang mewah lainnya seperti mobil yang cukup mahal lebih dari satu, sehingga satu rumah ada yang memiliki dua mobil, tiga mobil, bahkan lebih dari tiga, seperti pak ibnu sendiri penulis melihat langsung dirumahnya memiliki 9 mobil, bahkan pak ibnu masih berencan membeli mobil satu lagi yang cukup mahal harganya²⁵⁰

Selanjutnya dampak pertumbuhan ekonomi yang terdapat pada masyarakat Patimban diantaranya, banyaknya bangunan bangunan baru yang dibangun untuk dikontrakan, untuk pertokoan, untuk penginapan dan lain sebgainya, seperti Pak Kersa yang sekarang menjabat sebagai Sekretaris Desa (Sekdes) Patimban. Dia menjelaskan:

Desa Patimban ini yang sudah banyak kos-kosan, rumah yang dikontrakan bahkan bangunan bangunan baru semsntara ini diantaranya adalah blok (dusun) Patimban paling banyak, Blok Trungtum, dan desa tetangga yaitu rancadaka, karena dusun Patimban dan trungtum tersebut lokasinya sangat dekat dengan area utama pelabuhan Patimban yang sampe sekarang pemabngunannya masih berlangsung, serta dekat dengan gerbang tol (sebagai akses keluar masuknya kendaraan yang mana jalan tersebut nyambung langsung ke pelabuhan patimban) yang nantinya jalan tol tersebut akan nyambung dengan tol cipali. Hal ini yang menjadikan masyarakat Patimban paling banyak memiliki kos-kosan, rumah kontrakan, menjadi pedagang dipinggir pesisir dan aktifitas lainya yang menunjukkan kegiatan ekonomi²⁵¹.

Kemudian banyak juga anak muda yang dulu masih pengangguran dan kerja buruh tani dan sedapatnya sekarang banyak yang bekerja dipelabuhan Patimban baik itu sebagai buruh (yang bekerja dilapangan) atau sebgai karyawan (yang bekerja dikantor), sekarang banyak anak- anak muda para remaja khususnya di pesisir Patimban yang lulus Sekolah Lanjutan Tingkat Atas (SLTA) seperti lulus SMA, SMK, MA dan sederajat, mereka menemukan arah baru dalam dunia kerja yang semula seolah olah tidak ada pilihan lain kecuali melaut menjadi nelayan, pedagang ikan segar, tengkulak ikan, penggaram atau merantau, bahkan ada juga yang pengangguran karena sulit mencari pekerjaan. Tapi setelah hadirnya pelabuhan Patimban sekarang memberikan peluang baru bagi mereka, yaitu bekerja sebagai karyawan di pelabuhan Patimban atau di didunia industri (pabrik) yang ada di Patimban, walaupun masih belum banyak. Seperti salah satunya adalah *Kang Seno* dan *Kang Dirta*. (mereka berdua satpam di area pelabuhan Patimban) Dia menjelaskan:

Anak-anak muda dari desa kami Patimban dan mungkin juga desa sekitar Patimban beberapa tahun lalu sebelum adanya pelabuhan Patimban banyak yang bekerja ikut pekerjaan orang tuanya, apalgi anak nelayan kebanyakan melaut, karena jelas sedikit atau banyak tangkapan ikan mereka akan mendapatkan uang tunai setelah dijual langsung melalui Tempat Pelelangan Ikan (TPI), sebagiannya lagi selain melanjutkan ada juga untuk semsntara waktu yang pengangguran karena mereka sulit untuk mendapatkan pekerjaan. Tapi al khamdulillah (ucap kang Seno) setelah adanya pelabuhan Patimban ini banyak anak-anak muda Patimban dan sekitarnya yang menjadi karyawan dipelabuahn Patimban walaupun sebagai pekerja lapangan, seperti saya sendiri bersyukur diterima sebgai satpam di area perkantoran pelabuhan Patimban. Karena konon katanya salah satu peraturannya khususnya untuk pekerja sekian persennya harus dari daerah sekitar.²⁵²

Pertumbuhan ekonomi secara umum yang ada pada masyarakat pesisir Patimban cukup maju dan tumbuh secara signifikan, seperti penjelasn diatas dikarenakan hadirnya elemen baru yaitu adanya pelabuhan Patimaban. Namun demiukian bahwa hadirnya pelabuhan Patimaban pada ekonomi

²⁵⁰ Olah data hasil wawancara dan pengamatan langsung kelapangan

²⁵¹ Wawancara dengan pak Kersa Pada tanggal 20 Maret 2022 di Desa Patimban

²⁵² Wawancara dengan Seno (salah satu karyawan pelabuhan patimban) pada tanggal 20 Maret 2022 di Area kantor pelabuhan Patimban

masyarakat pesisir Patimabn memberikan dampak positif dan dampak negative. Dampak positif bahwa secara umum ekonomi masyarakat Patimban mengalami kemajuan yang cukup pesat, adapun dampak negatifnya yaitu khususnya pada masyarakat nelayan kecil yang ada di Dusun Trungtum dan Dusun Genteng. Mereka para nelayan kecil yang berangkat pagi dan pulang sore atau bernagkat malam dan pulang siang, cukup merasa belum nyaman, atas kehadiran pelabuhan patimaban, karena berdampak pada usaha mereka dalam menangkap ikan dilaut. *Pertama*, akses mereka dalam melaut pasca adanya pelabuhan Patimban tidak bebas seperti dulu waktu belum ada pelabuhan patimaban. *Kedua*, biaya operasional dalam melaut mengalami peningkatan terkait solar yang mereka butuhkan, karena mereka dalam menangkap ikan semakin jauh dan berupaya untuk tidak dekat dengan area pelabuhan Patimban. *Ketga*, pasca hadirnya pelabuhan Patimabn mereka para nelayan kecil merasa merasa hasil tangkapan ikannya berkurang dan sering mengalami kesulitan untuk mendapatkan ikan karena area-area laut yang cukup banyak lalu lalang kapal-kapal besar yang menuju pelabuhan patimban baik siang maupun malam sehingga cukup berpengaruh pada lokasi-lokasi yang jadi tempat ikan berkumpul dilaut menajadi berhamburan dan berpencair.

Berikutnya (2) Perubahan dari aspek social yang ada di Patimban pesisir pantai utara kabupaten subang diantaranya adalah pengaruh akibat dari perubahan ekonomi yang secara umum tumbuh secara signifikan pasca adanya pelabuhan Patimban dan pengaruh dari perubahan ekologi dan lingkungan sekitar. seperti akibat alih fungsi lahan tambak, garam, dan pertanian yang terjual ke investor baik lokal maupun asing bisa berdampak pada keberlanjutan matapencaharian masyarakat Patimban (khususnya para petani tambak dan buruhnya, penggaram dan buruhnya, serta petani sawah atau perkebunan beserta buruhnya). Dampak ini cukup menyulitkan ekonomi kaum buruh Petani tambak, buruh garam, buruh tani (sawah), karena dengan terjualnya lahan pekerjaan mereka berdampak pada hilangnya pekerjaan mereka yang berakibat pada kesulitan ekonomi mereka. Seperti "*Wa*" (Sebutan sehari hari bagi orang yang sudah tua) Casdiman yang ada di desa Patimban Dusun Galian, menerangkan:

Saya sekarang bekerja "*jabrugan*" (kaum buruh yang bekerja apa saja sedapatnya demi menghidupi keluarganya) kadang kuli bangunan, kadang ikut saudara kuli panggul ikan di TPI bahkan sekarang sering saya dagang "*mider*" (penjual keliling kampung) dagang ikan. Dan banyak kaum buruh yang lainnya yang pekerjaan sebelumnya mengelola tambak, empang dan lahan garam yang di trungtum itu sekarang pekerjaanya "*jabrugan*" semua. Tapi bagi mereka yang punya tanah (lahan tambak, empang garam dan sawah) dan di jual ke investor dengan harga yang 3 kali lipat, bahkan kalau lahan tersebut lokasinya strategis bisa mencapai 5 kali lipat dari harga umumnya. Para pemilik tanah tersebut banyak yang kaya mendadak, mereka hasil dari menjual tanahnya banyak bikin rumah baru dengan desai modern, ada yang beli mobil, ada juga yang beli tanah lagi diluar Patimban, ada juga yang habis tidak menentu, hanya sebagian kecil saja yang buat usaha.

Selanjutnya kehidupan masyarakat patimban secara umum terlihat sudah semi kota dalam perilaku sosialnya artinya dari kehidupan masyarakat pesisir patimban yang setatis dan terkesan tradisional sekarang nampak menuju pada kehidupan masyarakat pesisir patimban yang lebih dinamis dan semi modern. Geliat perubahan tersebut terlihat adri aspek ekonomi, aspek social dan aspek lingkungan dan ekologi, bahkan sampe pada aspek budaya, sehingga masyarakat Patimban sekarang pada masa transisi dalam transformasi soial yang terjadi pada masyarakat pesisir Patimban, seperti perubahan gaya hidup pada masyarakat pesisir Patimban yang sekarang sudah banyak mengalami pergeseran yang tentunya disebabkan beberapa factor, diantaranya banyak masyarakat pesisir Patimban yang dulu terkesan hidup tradisional beberapa tahun terahir pasca hadirnya pelabuhan Patimban sudah banyak yang tertarik terhadap hal hal baru dari masyarakat urabn yang bergaya hidup modern yang datang dari luar daerah Patimban terutama pada anak-anak muda pesisir patimban, seperti dari gaya berpakaian, gaya hidup yang lebih konsumtif, ketergantungan pada teknologi, dan mendapatkan kebutuhan hidup yang serba instan, kondisi transformasi social yang

terjadi di masyarakat pesisir Patimban sudah mengarah gaya hidup yang disebut globalisasi. Seperti halnya “*Mas*” (sebutan sehari-hari oleh masyarakat sekitar) Wawan dan adiknya yang ada di desa Patimban, mereka berjualan ikan segar dan barang-barang lainnya sudah menggunakan aplikasi, seperti tokopedia, atau shopee. Hal ini sangat menguntungkan bagi mereka dan memperluas akses jualnya mereka. Kemudian pasca hadirnya pelabuhan patimban semakin banyaknya toko-toko yang menjual kebutuhan primer dan sekunder dan hal ini sangat memudahkan bagi penduduk pesisir Patimban dalam mendapatkan kebutuhan pokok bagi mereka.

(3) Perubahan dari aspek ekologi dan lingkungan sekitar yang ada di Patimban adalah rubahnya ekosistem yang ada dipantai pesisir patimban. Sebelum ada pelabuhan Patimban tepatnya di dusun Patimban ada banyak pohon-pohon kelapa yang tumbuh dan dipelihara oleh pemerintah setempat guna pelestarian lingkungan yang asri dan menambah keindahan wisata lokal yang disebut “wisata pantai kelapa” atau orang Patimban menyebutnya pesisir “*kelapaan*” yang setiap hari banyak warga atau turis domestik yang datang untuk sekedar *refresing* apalagi hari-hari libur warga atau turis domestik akan lebih banyak dari hari-hari biasa. Namun keadaan sekarang (tahun 2022 setelah ada pelabuhan Patimban) lokasi tersebut berubah total, pohon-pohon kelapa sudah tidak ada lagi, sekarang sudah menjadi bangunan-bangunan besar seperti perkantoran dan industri, namun para pedagang yang dahulu menjamur di beberapa tempat sepanjang pesisir patimban yang banyak pohon kelapanya sekarang sudah direlokasi menjadi satu tempat yang tetap difungsikan untuk area wisata.

Perubahan berikutnya pada ekosistem darat akibat alih fungsi lahan hijau yang produktif dan lahan tambak dan empang serta garang yang cukup produktif yang kemudian direncanakan akan menjadi kawasan industri, perkantoran dan bangunan-bangunan lainnya. Seperti halnya pelabuhan Patimban yang dibangun oleh pemerintah pusat untuk sebagian area perkantorannya dibangun di daratan pesisir pantai Patimban, tetapi sebagiannya lagi dibangun di laut pesisir patimban, sehingga dilaut pesisir Patimban ada zonasi laut dengan adanya tanda batas sebagai batasan kawasan pelabuhan Patimban, tentunya dengan adanya bangunan-bangunan yang permanen di laut pesisir patimban serta adanya hilir mudik kapal-kapal besar pengangkut barang ini akan mengganggu kenyamanan ekosistem laut yang ada disekitarnya, kemudian ada dampak yang dirasakan oleh para nelayan juga dalam mencari ikan pasca hadirnya pelabuhan Patimban sedikit merasa kesulitan terkait akses yang dulu mudah dan bebas dalam mencari ikan di laut sekarang terbentur aturan dan semakin jauh dan sulit dalam menangkap ikan di laut. Peneliti sendiri ketika wawancara dengan pak Satpam pernah minta izin ke satpam area pelabuhan Patimban yaitu Kang Seno untuk bisa masuk ke area pelabuhan patimban yang ada di laut pesisir patimban namun pada saat itu semua pihak yang tidak ada kepentingan dengan transportasi laut untuk sementara dilarang masuk area pelabuhan patimban yang ada dilaut pesisir Patimban, sehingga akhirnya Peneliti hanya bisa wawancara dengan pak satpam saja.

(4) perubahan (adanya pergeseran Nilai-nilai sakral dan sepiritulisme pada budaya) dari aspek budaya yang ada di masyarakat patimban pada dasarnya mereka masih mempertahankan tradisi atau budaya yang ada dan sudah dilakukan turun temurun dari nenek moyang mereka namun seiring berjalannya waktu dan ditambah hadirnya elemen baru yaitu hadirnya pelabuhan patimban maka sedikit demi sedikit ada pergeseran nilai-nilai kesakralan dan spiritulitas dalam pelaksanaannya. Terlebih lagi sudah banyaknya warga pendatang baru yang bekerja di pelabuhan patimban dan mereka bermukim (ngontrak/ngekos) di desa Patimban, pastinya cepat atau lambat akan ada akulturasi budaya dalam kehidupan masyarakat patimban yang nantinya bermuara perubahan budaya pada masyarakat pesisir Patimban, begitu juga pada perilaku sosial akan ada transformasi sosial dalam kehidupan masyarakat pesisir Patimban,²⁵³

Selanjutnya pembahasan dari hasil temuan dilapangan penulis mencoba menghubungkan dari beberapa literatur yang dijadikan rujukan oleh penulis seperti; Mac Iver, mengartikan perubahan sosial sebagai perubahan hubungan-hubungan sosial atau perubahan keseimbangan hubungan sosial.

253 Olah data hasil pengamatan langsung dan wawancara

Gillin dan Gillin memandang perubahan sosial sebagai penyimpangan cara hidup yang telah diterima, disebabkan baik oleh perubahan kondisi geografi, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideologi ataupun karena terjadinya digusi atau penemuan baru dalam masyarakat. Selanjutnya Samuel Koeing mengartikan perubahan sosial sebagai modifikasi yang terjadi dalam pola-pola kehidupan manusia, disebabkan oleh perkara-perkara intren atau ekstern²⁵⁴.

Di dalam kehidupan ini memang tidak ada sesuatu yang tidak berubah. budaya mengalami perubahan secara cepat, lambat dan terkadang pada masyarakat pulau perubahan budaya dapat ditolak, perubahan budaya tentu bukan hanya persoalan material-nya misalnya bentuk kapal, rumah, alat penangkap kapal puka dll, tetapi perubahan kognitif atau pemahman tentang aktifitas tradisi dan keagamaan serta sistem tindakan dan simbol dalam masyarakat.

Perubahan budaya dari tradisi sebagai kepercayaan pada kehidupan era sekarang ini nampak menjadi banyak mengandung unsur-unsur hiburan misalnya, seperti Tradisi nadran, bapak jatma (nelayan dari dusun genteng yang berasal dari daerah parean kecamatan kandanghaur kabupaten indramayu dan bapak leman (usia sekitar 57 tahun) salah satu nelayan kecil yang berada di dusun genteng menjelaskan:

Dulu waktu saya kecil, tradisi nadran tidak seramai seperti sekarang, karena dulu ramainya cuma dua hari yaitu ruat dengan "*tanggapan*" (hiburan yang mengandung ritual) wayang kulit dan hari hajat yaitu pelaksanaan ritual melarung kepala kerbau ke laut. Tapi sekarang satu minggu atau dua minggu sebelumnya bahkan kalau di indramayu di eretan yang jumlah para nelayannya jauh lebih banyak dan Koperasi Unit Desa (KUD) nya yang khusus untuk para nelayan, juga jauh lebih besar serta sudah banyak nelayan yang masuk kelas menengah keats, karena di eretan sudah banyak yang berlayar ke laut dengan mengguankan kapal besar, mereka berada di laut bisa sampai satu bulan lebih dan hasil tangkapan ikannya juga puluhan juta rupiah bahkan ratusan juta jika itu kapal para tekong yang mencari cumi dilaut. Dari keadaan tersebut bisa tiga sampai satu bulan sebelumnya sudah ramai, menjelang tradisi nadran dilaksanakan seperti adanya pasar malam, hiburan dangdut, sandiwara dan turnamen dibidang olah raga yang jika dihitung perputaran uangnya bias ratusan juta²⁵⁵.

Pengamatan peneliti dari beberapa wawancara terkait budaya yang ada di Patimban sudah muali banyak pergeseran nilai-nilai, artinya budaya yang ada khususnya yang dilakukan secara berkelompok sudah banyak mengandung unsur-unsur hiburan dan ekonomi atau sudah terkodifikasi dengan sendirinya seiring berjalannya waktu dan perubahan social yang tidak bisa dielakan lagi, dan proses itu capat atau lambat sedikit demi sedikit mulai pudarnya kepercayaan, kesakralan serta spiritualitas akan budaya tersebut. Pada sisi lain bisa jadi penolakan perubahan tradisi seperti mengsakralkan pohon dan kuburan (Buyut) yang dalam hal ini merupakan warisan nenek moyang yang sebagian kecil masih mempertahankannya, akan tetapi secara umum perubahan budaya yang terjadi pada masyarakat patimban terjadi secara akulturasi sebab tidak menghilangkan substansi dari budaya tersebut.

Selanjutnya terkait istilah tradisi mengandung pengertian tentang adanya kaitan masa lalu dan sekarang, yang menunjukkan terjadinya pelaziman budaya atau enkulturasi dari generasi-kegenerasi, sehingga ketika kita berbicara tentang tradisi sebagai kepercayaan dan tradisi sebagai hiburan berarti berbicara tentang serangkaian perubahan mindset pola pikir masyarakat setempat yang boleh jadi merupakan hasil produk dari perubahan lingkungan atau zaman, namun ada beberapa tradisi yang perlu didiskusikan dan menjadi kontroversi yakni tradisi yang tidak mengalami perubahan dan justru menolak perubahan misalnya tradisi yang mengndung nilai nilai agama, seperti dalam ritus kematian, adanya *tahlilan* dari hari pertama sampai tujuh hari berturut turut, kemudian 40 hari, kemudian 100 hari, kelahiran seorang anak, adanya sedekah makanan yang sudah dimask dengan kegiatan

254 Soerjono Soekanto. *Pengendalian...*, 281

255 Wawancara dengan bapak Jatma dan bapak leman di dusun genteng pada tanggal 12 April 2022

marhaban (Aqiqah), sedekah makanan menjelang panen raya yang disebut oleh masyarakat petani *mapag sri*, dan budaya budaya lainnya yang mengandung nilai-nilai agama, atau sebaliknya praktek-praktek keberagamaan yang mengandung nilai-nilai budaya atau tradisi, seperti mengsakralkan hari-hari tertentu dan lain sebagainya. Selanjutnya pada sisi lain melihat keadaan sekarang dari beberapa pantauan peneliti ketika budaya atau tradisi yang tidak cocok lagi dengan zaman modern seperti praktek-praktek perdukunan, baik dalam kelahiran anak, pengobatan yang disertai mitos sudah tergantikan dengan banyaknya bidan-bidan yang handal dan pengobatan-pengobatan modern. Sehingga peneliti menyatakan bahwa budaya yang mengalami perubahan merupakan budaya yang memiliki kemiripan dengan budaya Islam dan dipahami oleh kalangan yang memiliki tingkat keagamaan yang lumayan baik, namun ada beberapa budaya yang masih bertahan misalnya kepercayaan animisme, karena merupakan warisan nenek moyang dan dipahami oleh masyarakat yang tingkat keagamaan rendah. Budaya tidak hanya diwariskan, tetapi dikonstruksi sehingga terkadang ada budaya yang susah berubah dan ada pula budaya yang mudah berubah.

Pada sisi lain terkait transformasi social yang akan mempengaruhi budaya yang ada pada masyarakat khususnya lokasi penelitian penulis yaitu pesisir Patimban sehingga akan terjadi akulturasi budaya dalam proses komunikasi pastinya mendasari proses akulturasi seorang urban atau imigran. Akulturasi terjadi bisa secara natural atau melalui identifikasi dan internalisasi lambang-lambang masyarakat pribumi. Sebagaimana orang-orang pribumi memperoleh pola-pola budaya pribumi lewat komunikasi seorang urban atau imigran pun memperoleh pola-pola budaya pribumi lewat komunikasi. Seorang imigran mengatur dirinya untuk mengetahui dan diketahui dalam berhubungan dengan orang lain. Itu dilakukannya lewat komunikasi. Proses *trial and error* selama akulturasi sering mengecewakan dan menyakitkan. Dalam banyak kasus, bahasa asli imigran sangat berbeda dengan bahasa asli masyarakat pribumi. Masalah-masalah komunikasi lainnya meliputi masalah komunikasi nonverbal, seperti perbedaan-perbedaan dalam penggunaan dan pengaturan ruang, jarak antar pribadi, ekspresi wajah, gerak mata, gerak tubuh lainnya, dan persepsi tentang penting tidaknya perilaku nonverbal.

Melalui proses sosialisasi dan pendidikan, pola-pola budaya ditanamkan ke dalam saraf dan menjadi bagian kepribadian dan perilaku kita. Proses belajar yang terinternalisasikan ini memungkinkan untuk berinteraksi dengan anggota budaya lain. Proses memperoleh pola-pola demikian oleh individu-individu disebut enkulturasi atau istilah serupa lainnya seperti pelaziman budaya (*cultural conditioning*), dan pemrograman budaya (*cultural programming*), proses enkulturasi kedua yang terjadi pada imigran ini biasanya disebut akulturasi. Akulturasi merupakan suatu proses yang dilakukan imigran untuk menyesuaikan diri dengan dan memperoleh budaya pribumi, yang akhirnya mengarah pada asimilasi yang merupakan derajat tertinggi akulturasi²⁵⁶.

Ada beberapa faktor yang memiliki potensi akulturasi: kemiripan budaya, latar belakang pendidikan, kepribadian, usia. Sedangkan pluralisme budaya sangat menonjolkan kesinambungan etnis, dalam konsep asimilasi menghasilkan dua akibat: 1). Kelompok minoritas kehilangan keunikannya dan menyerupai kelompok mayoritas, 2). Kelompok etnik dan kelompok mayoritas bercampur secara homogen. Masing-masing kelompok kehilangan keunikannya, dan muncul suatu produk lain, ini disebut belanga pencampuran (*melting pot*), memang etnisitas meliputi semua ranah kehidupan di antara individu dan kelompok etnik yang menyebabkan kaum pluralis budaya menolak *melting pot*, dan beberapa kaum pluralis, multikultural, membangun pemahaman bahwa pertemuan dua budaya tidak mesti menghilangkan substansi.

Berdasarkan principle of integration atau prinsip integrasi, yang kemudian juga dianut oleh A.L. Kroeber, tetapi dipandang dari sudut kebudayaan asli itu tak mudah diganti, apabila unsur-unsur itu telah diintegrasikan, telah diolah menjadi satu (. Sarjana lain berkata bahwa suatu unsur itu tak mudah hilang, apabila unsur itu mempunyai fungsi penting di dalam masyarakat, teori yang berdasarkan principle of function atau fungsi sebagai prinsip terpenting dalam proses akulturasi,

256 Melville J. Herskovits. *Cultural Anthropology*. (New York: Alfred A. Knopf, 1958), 24

misalnya dianut oleh R.K. Marton sampai pada suatu anggapan bahwa unsur-unsur kebudayaan yang dipelajari paling dahulu, individu pendukung kebudayaan itu masih berumur kanak-kanak, paling sukar juga diganti oleh unsur-unsur kebudayaan asing. Teori ini berdasarkan *principle of early learning* sebagai prinsip yang terpenting dalam proses akulturasi, dianut antara lain oleh E.M Bruner. M. Spiro M.J. Herskovits. M Bruner telah menguji anggapan itu pada bahan kebudayaan dari suku-suku bangsa Mandan-Handatsa yang hidup di desa Ione Hill di negara North Dakota, Amerika Serikat. Ada pula yang beranggapan bahwa satu unsur asli sukar hilang, atau suatu unsur baru mudah diterima apabila unsur-unsur itu mempunyai guna yang besar bagi masyarakat. Teori yang berdasarkan prinsip guna atau *principle of utility* ini di anut oleh hampir semua sarjana. Anggapan bahwa unsur-unsur yang kongkrit itu lebih mudah hilang diganti dengan unsur-unsur yang kongkrit itu terutama dimaksud unsur-unsur kebudayaan jasmani, benda-benda, alat-alat, dan sebagainya teori berdasarkan *principle of concreteness* atau prinsip sifat kongkrit ini dianut oleh hampir seluruh sarjana²⁵⁷.

Akulturasi banyak berkenaan dengan usaha menyesuaikan diri dengan, dan menerima pola-pola dan aturan-aturan komunikasi dominan yang ada pada masyarakat pribumi. Kecakapan komunikasi pribumi yang diperoleh pada gilirannya mempermudah semua aspek penyesuaian diri lainnya dalam masyarakat pribumi. Dan informasi tentang komunikasi imigran memungkinkan meramalkan derajat dan pola akulturasi.

Potensi akulturasi seorang urban atau imigran sebelum urbanisasi atau berimigrasi dapat mempermudah akulturasi yang dialaminya dalam masyarakat pribumi. Jika seorang urban atau imigran ingin mempertinggi kapasitas akulturatifnya dan secara sadar berusaha mempermudah proses akulturasi, maka ia harus menyadari pentingnya komunikasi sebagai mekanisme penting untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut. Memiliki suatu kecakapan komunikasi dalam budaya pribumi, kecakapan kognitif, afektif, dan perilaku dalam berhubungan dengan lingkungan pribumi.

Karena proses akulturasi adalah suatu proses interaktif "mendorong dan menarik" antara seorang urban atau imigran dan lingkungan pribumi. Maka imigran tak pernah mendapatkan tujuan akulturatifnya sendirian. Tapi anggota-anggota masyarakat pribumi dapat mempermudah akulturasi imigran dengan menerima pelaziman budaya asli imigran, dengan memberikan situasi-situasi komunikasi yang mendukung kepada imigran, dan dengan menyediakan diri secara sabar untuk berkomunikasi antar budaya dengan imigran. masyarakat pribumi dapat lebih aktif membantu akulturasi imigran dengan mengadakan program-program latihan komunikasi. Dan nantinya segala program latihan tersebut harus membantu imigran dalam memperoleh kecakapan komunikasi.

Terkait dengan penjelasan tersebut diatas masyarakat Patimban sekarang pasca hadirnya elemen baru yaitu pelabuhan patimban yang sampe sekarang (tahun 2022) pembangunannya masih berlangsung banyak menimbulkan banyak datangnya orang-orang baru yang dari luar daerah hadir di patimban, tentunya dalam hal ini sebagai Transmigran. Kondisi tersebut tidak lepas dari perubahan dan dampak yang terjadi di patimban, diantaranya, (1) berdampak pada berubahnya kondisi social ekonomi. Dampak ini terjadi adanya prespsi masyarakat terhadap perubahan yang positif dan negative. Perubahan yang positif yaitu desa patimban jadi terkenal dibanding sebelum adanya pemabangunan pelabuhan patimban yang bertaraf internasional dengan tpe kelas dua. Adapun dampak negatifnya, dengan adanya pembangunan pelabuhan patimban, maka akan terjadi interaksi social yang tidak biasa seperti sebelumnya dan akan banyak penduduk yang datang dari luar daerah patimban (transmigrasi), baik sebagai pencari kerja, atau investor atau juga pedagang dan yang lainnya, karena akan banyak perusahaan yang akan beropersional di pelabuhan patimban, tentu hal ini lambat laun akan merubah kebiasaan masyarakat sekitar seiring dengan perkembangan dan kemajuan pelabuhan patimban. Kemudian (2) dampak pada mata pencaharian masyarakat sekitar seiring berkembangnya pelabuhan patimban pastinya matapencaharian mereka para petani tambak, pemilik empang dan petani sawah juga perkebunan yang terjual lahannya, akan tergeser, begitu juga para

nelayan yang akan semakin jauh jarak melautnya, serta bertambahnya operasional melaut mereka karena ada zona pelabuhan yang memiliki aturan tersendiri, dan (3) dampak pada mobilitas penduduk Patimban yang disebabkan oleh adanya pembangunan pelabuhan patimban, diantaranya terkena aturan pemerintah, keinginan sendiri dan tergantung orang lain.

Selanjutnya pada sisi lain seiring dengan perkembangan zaman yang semakin maju dan mengarah pada globalisasi bahwa Pendidikan di sekolah hanya merupakan salah satu alat enkulturasi pendidikan, mencakup keluarga, kelompok sebaya dan media masa masing-masing dengan nilai-nilai dan tujuan-tujuannya sendiri. Demikian pula pendidik mungkin ingin menanamkan kualitas tertentu pada anak-anak, seperti berpikir bersih dan pertimbangan bebas, namun pendidik terbatas kesanggupan untuk berbuat demikian karena kenyataannya badan-badan lain mungkin membentuk anak secara berbeda. Televisi, umpamanya berusaha memberi informasi, tetapi kebanyakan TV memberi hiburan, kadang-kadang sensasi, dan secara tetap "menjualkan" melalui insiniasi, penonjolan, dan bujukan.

Conny R. Semiawan menyebutkan bahwa pendidikan itu merupakan "proses membebaskan diri", dimana insan manusia memperoleh peluang mengaktualisasi diri secara optimal "to become what he is capable of", suatu upaya untuk memberdayakan manusia sesuai kemampuan yang ada padanya dan sesuai pilihannya sendiri. Ini adalah suatu pengembangan kemampuan manusia (human capacity development, HCD). Pernyataan ini menggaris bawahi bahwa pendidikan membantu manusia untuk merubah dan mengembangkan dirinya serta meng-enkulturasikan diri bukan meng-isolasikan diri²⁵⁸.

Kemudian R. G. Paulston dan D. Lejeune menggambarkan pendidikan berfungsi dan menghubungkan antara beberapa variabel berikut ini; Berbagai variabel lain yang diduga berpengaruh terhadap terjadinya enkulturasi juga perlu digali lebih lanjut, misalnya yang berkaitan dengan *properties cultural system*. Yang termasuk dalam variabel tersebut antara lain (1) suatu mekanisme pengatur batas-batas (*boundary maintaining mechanisms*) yang ditemukan, apakah sistem terbuka atau tertutup, (2) secara relatif, apakah struktur internal dari sistem budaya adalah kaku (*rigidity*) ataukah fleksibel, (3) ciri-ciri dan fungsi dari mekanisme *self correction* dari sistem budaya. Berbagai variabel tadi tidak diperlukan hanya sebagai kelengkapan dari variabel sistem budaya yang mengakibatkan enkulturasi. Dari ketiga komponen budaya yang mengakibatkan enkulturasi. Dari ke tiga komponen di atas yang terjadi adalah sangat relevan dan sangat penting bagi, dan agaknya sampai sekarang tidak banyak analisis mengenai hal tersebut yang dikaitkan dengan studi enkulturasi²⁵⁹.

PENUTUP

Pandangan masyarakat Patimban pesisir pantai utara Subang dalam memaknai resistensi dan akomodasi terhadap perubahan sosial, dari sisi resistensi kekhasan interaksi sosial model pedesaan di Patimban sedikit demi sedikit mulai memudar dan berganti dengan pola interaksi model perkotaan, meskipun dalam konteks tertentu masih sulit melepaskan identitas sebagai komunitas pedesaan dengan berbagai karakteristiknya. Sedangkan dari sisi akomodasi, masyarakat pesisir Patimban cenderung terbuka dengan berbagai hal baru termasuk pemikiran dan tindakan (tradisi). Oleh karena itu, tradisi keberagamaan mereka memiliki keunikan tersendiri. Beberapa keunikan tampak dalam pelaksanaan beberapa upacara ritual yang diselenggarakan oleh mereka semenjak dahulu sampai sekarang, meskipun belakangan ada sedikit perubahan.

DAFTAR PUSTAKA

Arifuddin Ismail, *Agama Nelayan; Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal*, (Yogyakarta: Pustaka

²⁵⁸ Conny R. Semiawan, *Catatan Kecil tentang Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. (Jakarta. Penerbit Kencana, 2007), 118.

²⁵⁹ Rolland G. Paulston. *Other Schools: Folk Colleges in Sosial and Ethnic Movements*. (Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1980), 37.

- Pelajar, 2012)
- Asep Bambang Iryana, Analisis Dampak Pembangunan Pelabuhan Patimban Di Kecamatan Pusanagara Terhadap Kondisi Sosial Ekonomi Masyarakat Sekitar. Vol 2 No 1 (2018): Jurnal Caraka Prabu, <https://doi.org/10.36859/jcp.v2i1.398>
- Bustanuddin Agus, Agama Dalam Kehidupan Manusia, Pengantar Antropologi Agama (Jakarta: PT Raja Grafindi Persada,2006).
- Conny R. Semiawan, *Catatan Kecil tentang Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. (Jakarta. Penerbit Kencana, 2007
- Hadikusuma Hilman , *Antropologi Agama* (Bandung: PT Citra Aditya Bakti 1993)
- Heriyani Agustina, Nilai-nilai Filosofi Tradisi Nadran Masyarakat Nelayan Cirebon, Realisasinya Bagi Pengembangan Budaya Kelautan,(Yogyakarta: Kepel Press, 2009).
- Idrus Ruslan, Religiositas Masyarakat Pesisir: Studi atas Tradisi “Sedekah Laut” masyarakat Kelurahan Kangkung Kecamatan Bumi Waras Kota Bandar Lampung, (jurnal laporan hasil penelitian individu: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LPPM) IAIN Raden Intan Lampung, Bandar Lampung, 2013).
- Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997),
- Melville J. Herskovits. *Cultural Anthropology*. (New York: Alfred A. Knopf, 1958),
- Mudjahirin Thohir, Kehidupan Keagamaan Orang Jawa Pesisir; Studi Orang Islam Bangsari Jepara (Jakarta : PPs UI, 2002).
- Soerjono Soekanto. *Pengendalian Sosial*. (Jakarta: Rajawali, 1987).
- Wawancara dengan bapak Jatma dan bapak leman di dusun genteng pada tanggal 12 April 2022
- Wawancara dengan pak Ibnu pada tanggal 3 februari 2022 di rumah pak Ibnu dusun Siwalan
- Wawancara dengan pak Kersa Pada tanggal 20 Maret 2022 di Desa Patimban
- Wawancara dengan Seno (salah satu karyawan pelabuhan patimban) pada tanggal 20 Maret 2022 di Area kantor pelabuhan Patimban

Commodification of Religion in Youtube Content "Pesulap Merah" and "Gus Samsudin"

Siswanto¹, Surya Hadi Darma²

STAI DR KH EZ Muttaqien Purwakarta

onex.scout@gmail.com, hadidarmasurya@gmail.com

ABSTRACT

*The purpose of this study was to find out the forms of commodification of religion in the red magician's youtube content, the forms of commodification of religion in Gus Samsudin's youtube content, and the commodification of religion in the red magician's and gus samsudin's YouTube content in the perspective of Maxweber's social action theory. Methodology This type of research uses discourse analysis research of the Teun a van Dijk model, namely the Critical Discourse Analysis of the Teun A. Van Dijk model which has 3 dimensions in it: Text Analysis, Social Cognition, and Social Analysis. The method used is a qualitative research method, with a critical paradigm. In the youtube content of the red magician and gus samsudin there is a practice of commodification of religion. This research can be used as an insight into the treasures of religious disciplines and media in analyzing YouTube content. The results of this analysis are expected to be a reference for YouTube viewers to be able to assess content with a wider perspective. In order to avoid Hoax news and even hate speech that is rife in cyberspace. Research on the red magician and gus samsudin reveals that there are widespread religious modifications in society that can reduce the sacredness of religion, **Keywords:** Commodification, Religion and Youtube*

PENDAHULUAN

Youtube adalah salah satu media sosial yang paling banyak diakses oleh masyarakat Indonesia. Masyarakat dapat dengan bebas berperan sebagai konten kreator juga sebagai penonton. Hal ini menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat Indonesia dalam menggunakan Youtube. Youtube dijadikan media pemasaran baru bagi perusahaan karena akses masyarakat sangat tinggi. Google sebagai Pemilik Youtube sejak Tahun 2006 telah mendapatkan keuntungan dari Youtube Lima Miliar Dollar AS atau sekitar Rp. 68,8 Triliun. Laporan itu disampaikan langsung oleh CEO Alphabet, sekaligus CEO Google, Sundar Pichai saat memaparkan pendapatan kuartal Alphabet. Secara tahunan, YouTube disebut menghasilkan 15,15 miliar dollar AS (Rp 208,1 triliun) pada tahun 2019. Pendapatan ini naik 36,5 persen dari tahun 2018 yang meraup 11,2 miliar dollar AS (Rp 153,8 triliun). Angka ini menyumbang 10 persen dari total pendapatan Google. Pendapatan iklan yang dihasilkan YouTube hampir seperlima dari pendapatan iklan Facebook dan enam kali lebih besar dibanding iklan Twitch, platform video streaming milik Amazon. Sebagai perbandingan, Facebook meraup 21 miliar dollar AS (Rp 288 triliun) dalam tiga bulan terakhir tahun 2019, dihimpun KompasTekno dari New York Times.(Wahyunada, 2020)

Keuntungan tersebut didapatkan dari iklan yang ditayangkan pada *search engine* dan iklan di YouTube. Lingkungan YouTube yang sangat mendukung pertumbuhan kreator dan penonton berkontribusi dalam meningkatkan minat masyarakat untuk menggunakan YouTube. Tingginya frekuensi penggunaan YouTube berdampak pada tingginya minat perusahaan untuk menggunakan YouTube sebagai media pemasaran. Investasi yang ditanamkan perusahaan kepada YouTube akhirnya meningkatkan kesadaran YouTube untuk terus membangun komunitas kreator di dalam platformnya, salah satunya dengan memberikan keuntungan materiil melalui *ad revenue*. Keuntungan materiil yang digabungkan dengan fungsi YouTube sebagai media ekspresi diri lah yang menjadi faktor bagi tingginya minat masyarakat untuk menjadi kreator YouTube.(Labas & Yasmine, 2017)

Penelitian-penelitian sebelumnya menunjukkan bahwa keterbukaan di era masyarakat jejaring dan platform yang disediakan oleh YouTube tidak hanya memberikan ruang bagi kreator untuk

mengekspresikan diri, namun juga memberikan kesempatan bagi penonton untuk memilih jenis tontonan yang ingin mereka tonton. Bertemuinya kedua kepentingan tersebut merupakan dasar dari munculnya *engagement* antara kreator dan penonton.

Berbagai Konten Youtube, mulai dari hiburan, kuliner, edukasi, Ekonomi, Sosial, politik dan Isu Agama pun tidak luput dari konten Youtube.

Banyaknya konten kreator dengan berbagai jenis konten, bukan hanya sekedar untuk menyalurkan hobi atau edukasi semata, karena Channel Youtube dengan syarat tertentu akan mendapatkan penghasilan setelah proses monetisasi dengan syarat minimal memiliki 1000 Pengikut (*Subscriber*) dan 4000 Jam Tayang. Hal ini menjadikan Youtube bagian dari mata pencaharian bagi konten kreator.

Mayoritas Pendudukan Indonesia yang beragama Islam, menjadi salah satu daya tarik tersendiri dalam mempertimbangkan setiap konten yang akan dibuat. Dengan demikian proses komodifikasi Agama tidak dapat dihindari. Komodifikasi agama sebagai transformasi nilai guna agama yang merupakan pedoman hidup dan sumber-sumber normatif yang berlandaskan pada keyakinan dan praktik agama. Komodifikasi agama pada konten Youtube tidak sepenuhnya negatif yang berlawanan dengan ajaran agama akan tetapi komodifikasi agama akan membuat agama yang seharusnya sakral menjadi komoditas yang memiliki nilai komersial.

Konten pada Channel Youtube Pesulap Merah Production (Pesulap Merah) dan Channel Youtube Padepokan Nur Dzat Sejati (Gus Samsudin Jadab) telah mendapatkan keuntungan dari Youtube. Jika dilihat di website socialblade.com estimasi pendapatan Pesulap Merah Production dengan jumlah 3,12 Juta Subscriber dan 500 Jutaan viewer mendapatkan penghasilan antara 7,1 ribu sampai 114 ribu Dolar setara dengan Rp. 110 Juta sampai Rp. 1,7 Miliar Perbulan sedangkan Gus Samsudin dengan jumlah 1,61 Juta subscriber dan juga 500 Jutaan Viewer mendapatkan penghasilan antara 1,9 ribu sampai 29,8 ribu dolar setara dengan Rp. 29 Juta sampai Rp. 400 Juta Perbulan. (socialblade.com:2022)

Kedua pemilik channel ini pernah berselisih satu sama lain, Pesulap Merah yang kontennya membongkar trik sulap yang sering digunakan oleh para oknum dukun mengomentari dan bahkan mendatangi kediaman Gus Samsudin yang dianggap sebagai oknum tokoh agama dan juga terapis pengobatan alternatif dan dianggap menggunakan trik sulap dalam setiap konten pengobatannya. Hal yang menjadi permasalahan adalah kedua pemilik channel ini menggunakan alasan Agama dalam membuat setiap tayangan pada channel youtube. Kemudian hal ini mendorong peneliti untuk mengkaji lebih dalam terkait Komodifikasi Agama pada kedua channel Youtube tersebut.

TINJAUAN PUSTAKA

Vincent Mosco mendefinisikan komodifikasi sebagai proses mengubah barang dan jasa termasuk komunikasi yang dinilai karena kegunaannya, menjadi komoditas yang dinilai karena apa yang mereka akan berikan di pasar.

Adam Smith dan penganjur ekonomi politik klasik telah membedakan antara produk yang nilainya muncul dari pemuasan keinginan dan kebutuhan khusus manusia yakni “nilai guna” (*use value*) dan produk yang nilainya didasarkan atas apa yang bisa ia berikan dalam pertukaran yakni “nilai tukar” (*exchange value*). Komoditas adalah bentuk tertentu dari produk ketika produksinya terutama diorganisasikan melalui proses pertukaran. Komodifikasi adalah proses perubahan nilai guna menjadi nilai tukar. (Mosco:2009). Bentuk-bentuk komodifikasi dalam ekonomi politik media adalah sebagai berikut:

1. The Commodification of Content (Komodifikasi Isi) merupakan proses perubahan pesan dari kumpulan informasi ke dalam sistem makna dalam wujud produk yang dipasarkan. Dalam penjelasan lainya disebut sebagai proses mengubah pesan dalam sekumpulan data ke dalam sistem makna sedemikian rupa sehingga menjadi produk yang bisa dipasarkan.
2. Commodification Of Audience (Komodifikasi Khalayak) merupakan proses komodifikasi peran pembaca/khalayak oleh perusahaan media dan pengiklan, dari fungsi awal sebagai

konsumen media menjadi konsumen khalayak selain media. Pada proses ini, perusahaan media memproduksi khalayak melalui sesuatu program/tayangan untuk selanjutnya dijual kepada pengiklan. Terjadi proses kerjasama yang saling menguntungkan antara perusahaan media dan pengiklan, di mana perusahaan media digunakan sebagai sarana untuk menarik khalayak yang selanjutnya dijual kepada pengiklan. Komodifikasi khalayak terbagi menjadi dua yaitu:

- a. Komodifikasi Intrinsik: merupakan proses ketika media melakukan pertukaran dengan rating. Komodifikasi ini melekat secara langsung dari program atau acara yang dibuat oleh media. Upaya untuk mengetahui karakteristik khalayak, dan keinginan spesifik dari masing-masing khalayak. Komodifikasi ini membutuhkan prosedur dan ukuran untuk menentukan secara akurat di semua tahapan produksi, pertukaran dan konsumsi. Rating sebagai satu-satunya tolak ukur dalam melihat keberhasilan sebuah program dalam industri pertelevisian. Rating menjadi alat untuk menilai content (teks/produk media) apakah layak dijual. Kelayakan ini ditandai dengan seberapa banyak pemasangan iklan yang mampu ditarik dalam setiap penayangan program tertentu.
 - b. Komodifikasi Ekstrinsik: merupakan proses komodifikasi yang terjadi dan mengalami perluasan melibatkan institusi pendidikan, pemerintah, budaya, telekomunikasi dan sebagainya. Komodifikasi ini memasukkan transformasi dari ruang umum menjadi kepemilikan pribadi seperti untuk mall dan sebagainya. Komodifikasi ini terutama diwujudkan lewat iklan-iklan komersial.
3. Commodification Of Labor atau komodifikasi buruh/ tenaga kerja merupakan transformasi proses kerja dalam kapitalisme, di mana keahlian dan jam kerja para pekerja dijadikan komoditas dan dihargai dengan gaji. Buruh merupakan kesatuan konsep dari penguasaan atau kekuatan inersia, imajinasi dan pekerjaan desain dan pelaksanaan atau kekuatan untuk melaksanakannya. Dalam proses komodifikasi, tindakan modal untuk memisahkan konsep dari eksekusi, keterampilan atau skill dari kemampuan untuk melaksanakannya.

Selanjutnya Idy Subandi Ibrahim menambahkan “Komodifikasi nilai”. Komodifikasi nilai ini menjelma dalam bentuk proses komodifikasi yang menguat dalam dunia pendidikan dan agama. Graham Ward. Seorang profesor etika dan teologi kontekstual di Universitas Manchester telah menulis esai kritis berjudul “*The Commodification of Religion, or The Consummation of Capitalism*”. Dalam esainya, Ward menjelaskan bahwa Marx tidak menggunakan istilah komodifikasi, melainkan merujuk pada berbagai konsep yang digunakan Marx untuk mendeskripsikan pengalaman manusia mengenai nilai di bawah rezim baru kapitalisme. Komodifikasi, selanjutnya, hampir berhubungan dengan reifikasi (Verdinglichung dalam istilah Marx). Seperti dijelaskan Ward, komodifikasi adalah apa yang terjadi dengan benda-benda dalam kapitalisme, sementara reifikasi adalah apa yang secara simultan terjadi pada pribadi-pribadi. Pada hakikatnya, tidaklah wajar ketika benda-benda diubah menjadi sesuatu yang personal dan pribadi-pribadi diubah menjadi benda-benda. (Idy:2014).

Ketika Jean Baudrillard pertama kali menerbitkan *The Consumer Society*, banyak yang telah menulis tentang tantangan khusus yang diajukan masyarakat konsumen terhadap nilai-nilai dan keyakinan agama. Untuk sebagian besar, mereka mengkritik konsumerisme sebagai ideologi yang menyebarkan seperangkat nilai yang saling bertentangan atau berkompetensi. Dalam bukunya, *Consuming Religion*, Vincent Miller berpendapat bahwa bahaya nyata yang dilakukan oleh budaya konsumen adalah karena ia menjangkiti segenap kapasitas kita untuk menerima apa yang bernilai. (Fakhrurroji, 2020).

Menurut Miller, konsumerisme tidak hanya menawarkan nilai-nilai alternatif, ia juga secara halus menjerat kita dalam sebuah jaringan tafsir konsumen dan keterlibatan dengan semua sistem nilai, termasuk yang kita miliki. Miller (2004) mencatat dinamika yang berlangsung dalam komodifikasi. Dia menunjukkan bagaimana daya tarik agama sebagai objek budaya berakar dalam imaji diri yang lazim dalam masyarakat konsumen. Dalam budaya konsumen, diri (self) telah

semakin terputus dari bentuk-bentuk tradisional yang semula menyediakan sumber identitas dan makna. (Suryawati & Rusadi, 2021)

Kekhawatiran terhadap menguatnya komodifikasi agama ini telah melahirkan sejumlah karya kritis dengan judul-judul profokatif seperti : *selling spirituality: Teh Silent Takeover of Religion* karya Jeremy Carrette dan Richard King (2006); *The McDonaldization of The Church* karya John Drane (2001); *Selling God: American Religion in the marketplace of culture* karya R. Laurence Moore (1994); *Cristotainment: Selling Jesus through Popular Culture*, disunting oleh Shirley R Steinberg dan Joe L Kincheloe (2009) dan yang tak kalah penting karena sangat terkait dengan fenomena komodifikasi Agama di Asia dan juga Indonesia adalah dengan terbitnya buku berjudul *Religious Commodifications in Asia: Marketing God* disunting oleh Pattana Kitiarsa (2008) (Sumartono, 2016).

Selanjutnya, tindakan sosial menurut Max Weber adalah tindakan yang melibatkan orang lain atau sebagai tindakan yang dilakukan dengan mempertimbangkan perilaku orang lain. Untuk mengetahui tindakan sosial, Weber menggunakan pendekatan *Verstehen* yang berarti pemahaman. *Verstehen* adalah suatu pendekatan yang berusaha mengerti dan memahami makna yang mendasari dan mengitari peristiwa atau fenomena sosial dan historis. Pendekatan ini bertolak pada gagasan bahwa tiap situasi sosial didukung oleh jaringan makna yang dibuat oleh para aktor yang terlibat di dalamnya. Weber membagi tindakan sosial menjadi 2 tipe yakni Rasional dan Non Rasional, Rasional berarti tindakan efisien, memilih cara yang paling efisien untuk mencapai tujuan, sedangkan Non rasional berarti tindakan non kalkulatif, seperti kebiasaan, tradisi, dan segala yang dilakukan tanpa pertimbangan profit, misalnya karena sudah “pilihan hidup” atau kegemaran. Tindakan rasional dibagi menjadi 4 jenis. Kesatu, *Instrumental Rational Action* adalah tindakan kalkulatif strategis didorong oleh perhitungan untung-rugi saat memilih satu jenis tindakan, Kedua, *Value Rational Action* yakni komitmen terhadap satu nilai tertentu, misalnya komitmen terhadap Tuhan, keluarga orang miskin, negara, dan lainnya sebagai motivasi tindakan sengaja, rasional, metodis untuk mewujudkan nilai tersebut atau dengan kata lain tindakan *Value Rational Action* ini memilih tindakan-tindakan yang sesuai dengan nilai tanpa melihat untung-rugi. Ketiga *Affectual Action*, tindakan yang didasarkan pada emosi atau perasaan dan yang keempat adalah *Tradisional Action* yakni tindakan sosial yang berdasarkan pada kebiasaan-kebiasaan masa lalu (Syaeu & Sauki, 2021). Dengan demikian peneliti menggunakan Teori Komodifikasi Mosco dan Teori Tindakan Sosial Max Weber untuk mendalami Komodifikasi Agama pada Konten Youtube Pesulap Merah dan Gus Samsudin.

METODE

Jenis penelitian ini menggunakan penelitian Analisis Wacana yakni studi tentang struktur pesan atau aneka fungsi bahasa. (Purnama Hadi, 2019) Analisis wacana tidak hanya mengetahui isi teks, tetapi bagaimana pesan itu disampaikan lewat kata, frase, kalimat dan metafora yang disampaikan. Analisis Wacana bisa melihat makna tersembunyi dari suatu teks. Metode dalam penelitian ini menggunakan analisis wacana model Teun A Van Dijk, penelitian wacana tidak hanya tergantung pada teks saja namun bagaimana suatu teks itu diproduksi, Menurut Van Dijk, teks bukan sesuatu yang datang dari langit bukan juga dari ruang hampa, melainkan teks dibentuk dalam suatu praktik diskursus dan suatu praktik wacana. Selain Teks, model ini juga melihat bagaimana struktur sosial, dominasi dan kelompok kekuasaan yang ada dalam masyarakat dan bagaimana pikiran dan kesadaran yang membentuk dan berpengaruh dalam teks tertentu. Model wacana Van Dijk mengatakan tiga dimensi yakni Teks, Kognisi Sosial dan konteks Sosial. Proses produksi itu, dan melibatkan suatu proses yang disebut sebagai kognisi sosial. Istilah ini sebenarnya diadopsi dari pendekatan dari lapangan psikologi sosial, terutama untuk menjelaskan struktur dan proses terbentuknya suatu teks. Oleh karena itu, penelitian mengenai wacana tidak bisa mengeklusi seakan-akan teks adalah bidang yang kosong, sebaliknya ia adalah bagian terkecil dari struktur besar masyarakat. Pendekatan yang dikenal sebagai kognisi sosial ini membantu memetakan bagaimana

produksi teks yang melibatkan proses yang kompleks tersebut dapat dipelajari dan dijelaskan. Van Dijk melihat suatu teks terdiri atas beberapa struktur/tingkatan yang masing-masing bagian saling mendukung. Ia membaginya ke dalam tiga tingkatan. Pertama struktur makro. Ini merupakan makna global/umum dari suatu teks yang dapat diamati. Kedua, superstruktur. Ini merupakan struktur wacana yang berhubungan dengan kerangka suatu teks, bagaimana bagian-bagian teks tersusun ke dalam berita secara utuh. Ketiga, struktur mikro adalah makna wacana yang dapat diamati dari bagian terkecil dari suatu teks yakni kata, kalimat, proposisi, anak kalimat, parafrase, dan gambar. Menurut Littlejohn, antara bagian teks dalam model van Dijk dilihat saling mendukung, mengandung arti yang koheren satu sama lain. Hal ini karena semua teks dipandang van Dijk mempunyai suatu aturan yang dapat dilihat sebagai suatu piramida. (Rustandi, 2019).

Adapun Subjek dalam penelitian ini adalah Channel Youtube Pesulap Merah Production dan Padepokan Nur Dzat Sejati yang memfokuskan pada konten yang berkaitan dengan Masalah Penelitian. Peneliti menggunakan teknik observasi dengan mengamati secara cermat terhadap kedua konten youtube tersebut dan teknik dokumentasi untuk memperoleh data yang dilakukan dengan cara mencatat dokumen maupun catatan tertulis yang koheren dan berhubungan dengan tema penelitian. Setelah data terkumpul kemudian dilakukan proses analisis data dengan cara mencari dan menata secara sistematis catatan hasil observasi dan olahan bahan pustaka untuk meningkatkan pemahaman peneliti terhadap subjek yang diteliti. Kemudian dipelajari dan dilakukan reduksi secara mendalam tentang Komodifikasi Mosco dan pemikiran Max Weber dalam menelaah Komodifikasi Agama. Berdasarkan Analisis Wacana model Van Dijk maka proses analisis data dilakukan meliputi, a) Analisa Teks dan Struktur Teks, Van Dijk membagi elemen wacana ini dalam tiga tingkatan, yaitu struktur makro, superstruktur, dan struktur mikro. Akan tetapi, meskipun terdiri atas berbagai elemen, semua elemen tersebut merupakan suatu kesatuan yang saling terkait, berhubungan, dan mendukung satu sama lainnya. Dari analisa ini, dapat dipahami bagaimana menentukan struktur dalam teks. Struktur makro merupakan makna global atau umum dari suatu teks yang dapat diamati dengan melihat topik atau tema yang dikedepankan dalam suatu teks. Superstruktur merupakan struktur wacana yang berhubungan dengan kerangka suatu teks, bagaimana bagian-bagian tersusun secara utuh. Struktur mikro adalah makna wacana yang dapat diamati dari bagian kecil suatu teks seperti kata, kalimat, proposisi, anak kalimat, dan gambar (Eriyanto: 2009). b) Kognisi Sosial, merupakan dimensi untuk menjelaskan bagaimana suatu teks diproduksi oleh individu/kelompok pembuat teks. Cara memandang atau melihat suatu realitas sosial tertentu. Dalam pandangan Van Dijk analisis wacana tidak dibatasi hanya pada struktur teks, karena struktur wacana itu sendiri menunjukkan atau menandakan sejumlah makna, pendapat, dan ideologi. Untuk membongkar bagaimana makna tersembunyi dari teks, perlu dibutuhkan suatu analisis kognisi dan konteks sosial. c) Analisa Sosial, Analisis sosial melihat bagaimana teks itu dihubungkan lebih jauh dengan struktur sosial dan pengetahuan yang berkembang dalam masyarakat atas suatu wacana. Ini merupakan wacana yang berkembang dalam masyarakat, sehingga untuk meneliti teks perlu dilakukan analisis intertekstual dengan meneliti bagaimana wacana tentang suatu hal diproduksi dan dikonstruksi dalam masyarakat.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Channel Youtube Pesulap Merah Productions

Channel ini telah dibuat sejak 14 Januari 2013 dan sampai dengan Bulan Oktober 2022 telah ditonton 505.393.743 kali ditonton. Pada awal-awal pembuatan, channel ini berisikan tentang StreetMagic (Sulap Jalanan) dan Bongkar Trik Sulap. Aktor utama pada channel ini dijuluki sebagai Pesulap Merah dengan nama Panggung Marchel Radival memiliki Tagline Pesulap Merah Indonesia.

Sejak pembuatannya, penonton pada channel ini mulai meningkat pertama kali sejak konten yang membongkar hal-hal yang berkaitan dengan kepercayaan masyarakat yakni Kupas Tuntas Rahasia Bulu Perindu. Video yang diunggah pada 23 Maret 2018 ini mencapai 1.934.504 Penonton. Sejak tayangan ini Pesulap Merah menamakan aksinya sebagai Ilmu Merah sebagai perlawanan terhadap Ilmu yang sering disebut Ilmu Hitam dan Ilmu Putih.

Pesulap Merah mengatakan dalam Video ini:

"Pada video kali ini gua akan ajarkan ke teman teman semua gua namakan ilmu ini, ilmu merah. Jadi ilmu merah ini akan membongkar mitos atau kebohongan-kebohongan dibalik ilmu hitam dan ilmu putih, jadi teman-teman akan belajar tentang fakta yang sebenarnya di Ilmu Merah."

Bahkan di video ini pesulap merah ini menyisipkan komentar pada videonya:

"Yang takut barang jualannya nggk laku lagi, silahkan sanggah pendapat saya biar kolom komentarnya rame. Wkwk :)"

Video ini mendapatkan berbagai respons dari netizen ada yang mendukung aksinya tersebut, komentar dari seseorang atas nama Raden Mohammad Rizky Ridwansyah:

"intinya Kalo saya maunya yg wajar ajalah dan gamau punya jimat sibir, satu lagi saya salut dengan bang marcel karena emang sangat mendidik bagi generasi kita supaya gak dibodohi dukun lagi"

Ada juga komentar dari atas nama Antoni Syahputra:

"Sejauh ini saya mendukung apa yang Marcel lakuin..mudah2an berjalan dengan lancar..harapannya smoga ini menjadi sarana untuk mendapatkan ridho dari ALLAH SWT..amiin.."

Namun ada juga yang berkomentar lain, Dani Neymr misalnya, dia masih tetap mempercayai keberadaan Ilmu Pelet (Pengasih), dia berkomentar:

"Pelet itu memang ada bang ...tapi saya lebih percaya adanya Allah SWT yg selalu menjaga dan mengawasi kita 😊"

Total komentar dari video ini mencapai 4.790 komentar, hal ini meningkat drastis yang sebelumnya hanya puluhan sampai ratusan komentar saja.

Setelah konten ini, Channel ini kembali menayangkan bongkar trik sulap, namun penonton tidak terlalu banyak, Judul video "Beneran Nembus !! ROKOK TEMBUS KARTU" hanya 6,1 Ribu Penonton dan Judul "Sulap Bukan Cuma Belajar Trik ?" hanya 5,3 ribu penonton. Setelah 2 Video ini Channel ini kembali membongkar hal yang berkaitan dengan keyakinan masyarakat Indonesia, Video yang berjudul "FAKTA RAHASIA DIBALIK JENGLLOT" telah ditonton sebanyak 1,1 Juta penonton.

Sadar bahwa kontennya mendapat beberapa respon negatif dari beberapa kalangan, pada tanggal 17 September 2018 Pesulap Merah menayangkan video Reaksi terhadap Ceramah Tokoh Agama Islam Buya Yahya Al-Bahjah yang dianggap sepemikiran dengan dia. Hal ini ditekankan dalam deskripsi video dibawahnya:

ILMU MERAH Ft. Buya Yahya Menjawab

Baru kali ini gw tau ada Ustadz yang tidak asal mengatakan "haram" / "syirik" terhadap ilmu yang katanya Hitam / Ilmu yang katanya Putih.

Beliau (Ustadz Buya Yahya) sangat detail sekali membahas pertanyaan tentang keris yang ditarik dari alam gaib tersebut dan bahkan membocorkan salah satu cara dukun untuk menipu korbannya. WOW !! Very Nice...

Dalam video, ini gw hanya melengkapi apa yang sudah dijelaskan oleh Ustadz Buya Yahya dan juga ikut berbagi cerita tentang apa yang pernah gw alami dalam kehidupan gw.

Kalian tetap mau percaya dengan ilmu yang katanya hitam / ilmu yang katanya putih tersebut ?

SILAHKAN !!

Gw nggk maksa kalian untuk sependapat dengan gw.

Gw cuma berbagi pengalaman yang pernah gw alami aja dalam video ini.

Berbagai komentar netizen mulai menilai bahwa Pesulap Merah bukan sekedar membongkar trik sulap, tapi Pesulap Merah sudah dianggap sebagai pendakwah (Da'i), atas nama Aceng Official berkomentar:

“Masya Allah ,ini salah satu dakwah milenial..kita butuh orang orang seperti Marcel dizaman milenial ini untuk mencerdaskan anak bangsa”

Ada juga yang berkomentar atasnama DSANTOZ:

“Pesulap merah menurut saya lebih menuju ke dakwah meluruskan manusia2 yg krisis aqidah...”

Atas nama Awang Lebak:

“cara allah menunjukkan kebenaran lewat marcell..gerak jiwa y sangat berisi dakwah”

Video ini mendapat respon sebanyak 4.251 Komentar meningkat dibanding konten Bongkar Sulap yang ada di Channel Pesulap Merah Production.

Sampai pada konten video yang viral mencapai 17 Juta Penonton yang diunggah pad 19 Februari 2021 yang berjudul “PEMBUKTIAN FAKTA “LADUNI” !! Perisai Bathin VS ILMU MERAH”

Video ini sampai mendapat tanggapan komentar dari Deddy Corbuzier:

“This is a very dangers content... You can't win stupidity.”

Komentar pada video ini mencapai 46.776 Komentar dan 278.000 Like (suka).

Di Tahun yang sama 2019 tepatnya pada tanggal 17 September 2021, Channel ini berkolaborasi dengan mendatangi salah satu tokoh agama Islam Ustadz M. Faizar pemilik Channel Youtube Muhammad Faizar dengan Jumlah Subscriber 1,75 Juta Pengikut.

Dikonten ini pesulap merah meminta pendapat kepada Ustadz Faizar mengenai beberapa fenomena yang terjadi di masyarakat. Di awal video Pesulap merah menyampaikan mendatangi seorang Ustadz yang bernama Ustadz Faizar di Purwokerto yang dikenal sebagai Ahli Ruqyah.

“...kali ini gua berkunjung ke salah seorang yang dikenal sebagai Ahli Ruqah Syar’i, nah jadi disini gua akan membongkar rahasia perdukunan lebih dalam terutama dukun-dukun yang berkedok agama”

Video ini mendapat komentar juga dari Muhamad Faizar dengan mendoakan agar apa dilakukannya selama ini mendapatkan ridho Allah SWT. karena dianggap sebagai bagian dari dakwah.

“Semoga Allah meridhoi dakwah kita.. aamiin..

Sukses slalu mas Marcel..”

Bahkan Pesulap Merah pun menambahkan komentar dalam videonya:

“Dari video ini kamu jadi tau toh arti sebenarnya dari istilah-istilah yang sering diselewengkan dukun berkedok agama ?

Semoga dengan kejujuran dan kesadaran ini, hidupmu dan rezekimu semakin dipermudah olehNYA semudah kamu bernafas. Aamiin”

Ada juga komentar yang terang-terangan menyebutkan bahwa Pesulap Merah sebagai Pendakwah.

“Bang marcel adalah seorang pedakwah yg lurus dan istikomah alhamdulillah sehat terus bang marcel semoga allah senantiasa melindungi nya slalu amin...”

Setelah video kolaborasinya bersama Ustadz Faizar, kemudian Pesulap Merah mendatangi Tokoh Agama lainnya yakni Ustadz Ujang Bustomi. Video kolaborasi dengan Ustadz Ujang Bustomi ini mendapatkan jumlah penonton mencapai 6,2 Juta. Ustadz Ujang Bustomi pemilik Youtube dengan nama *Kang Ujang Busthomi cirebon* telah memiliki 6,76 Juta Subscriber, adapun tayangan

dalam konten youtubanya berisi tentang adegan-adegan fenomena kesaktian melawan dunia perdukunan.

Berbeda dengan perlakuan terhadap Tokoh Agama lain, kepada Gus Samsudin Pesulap Merah hendak mendatangi Padepokannya dan melakukan Pembuktian atas kesaktian yang ditayangkan di Channel Padepokan Nur Dzat Sejati. Namun upaya pembuktian itu gagal, dan terjadi perseteruan antara keduanya.

Channel Youtube Padepokan Nur Dzat Sejati

Akun Channel Youtube ini dibuat pada 23 Februari 2019. Didalam Deskripsi Channelnya Padepokan Nur Dzat Sejati adalah Majelis Dzikir Sholawat Sirri Laduni yang diasuh oleh Gus Samsudin. Di Halaman Utama Channel Youtube tertulis Konsultasi-Pengobatan Alternatif-Pembersihan Rumah yang beralamat di Desa Rejowinangun Blitar. Total penonton Channel ini mencapai 514.047.453 kali ditonton dari 2.310 video yang diunggah dan tekah memiliki pengikut 1,61 Juta Subscriber.

Aktor utama konten dalam Channel ini adalah seorang yang bernama Gus Samsudin. Dianggap sebagai tokoh agama dan juga ahli Hikmah yang memiliki kelebihan di bidang dunia ghaib. Hal ini dilihat dari setiap tayanagn pada konten ini berisi tentang tantangan ataupun mendatangi dan melawan para dukun santet. Selain itu, di dalam kontennya Gus Samsudin melakukan pengobatan alternatif dengan dibacakan bacaan sholawat dan ayat-ayat suci Al-Quran dan juga melakukan pembersihan rumah yang dianggap mendapatkan gangguan secara mistis.

Berjenggot panjang dan menggunakan Sorban yang disematkan pada penutup kepala membuat Gus Samsudin dikenal sebagai ulama atau tokoh agama yang memiliki karomah, atau kelebihan di dunia Ghoib.

Namun dalam perkembangannya, aksi-aksinya mendapatkan respon negatif dari netizen. Erik berkomentar :

“Gus semoga ssdar yang di perbuatmu yang sudsh menipu orang banyak dengan kedok agama niatmu baik caramu salah”

Sampai pada akhirnya gus samsudin viral karena perseteruannya dengan Pesulap Merah.

PEMBAHASAN

Kehadiran kreator dalam akun youtube Pesulap Merah dan Gus Samsudin dalam media sosial Youtube inilah berfokus bagaimana sajian agama dikemas dan dihadirkan semenarik mungkin. Hal ini karena banyaknya penonton yang muslim di Indonesia, sehingga kemasan isi konten yang berbeda akan membawa daya tarik tersendiri bagi penonton untuk menonton video yang di sajikan oleh sang kreator tersebut. Unsur-unsur agama di dalam konten dikemas dengan berbagai sajian, di antaranya perihal: menghadirkan tokoh agama, menggunakan simbol-simbol maupun istilah agama. Disini agama sudah mengalami komodifikasi, menjadi komoditas dalam bisnis alias ‘barang dagangan’. Adapula yang melihat media youtube bukan saja mengubah penampilan agama tetapi mempengaruhi penafsiran orang tentang ajaran-ajaran agama.(Rahman, 2018)

Konteks agama tidak hanya dipahami secara substantif saja melainkan secara fungsional yang merujuk pada fungsi sosial dan fungsi eksistensial. Agama mampu menampilkan fungsi tertentu bagi individu secara khusus maupun masyarakat dalam lingkup yang lebih luas. Bagaimana agama dijadikan sebagai dakwah dan daya tarik yang mampu melahirkan konsep agama online sebagai bentuk ekspresi religious bagi penganutnya.

Pesulap Merah dalam beberapa kontennya menghadirkan tokoh Agama Islam dan menggunakan diksi-diksi agama untuk meyakinkan para penonton. Saat ditanya oleh Deddy Corbuzier dalam program Podcast Close The Door menuturkan:

“Saya berfikirnya begini, bukan didunia ini tapi tentang kehidupan berikutnya, karena lebih berbahaya lagi ketika kalau saya tidak menyampaikan ini Tuhan saya nanti Allah Azza Wa Jal, nanya Kok Kamu gak menyampaikan apa yang gua sudah titipkan tentang ilmu rahasia perdukunan.”

Video ini ditonton sebanyak 21 Juta dan direspon dengan 79 ribu komentar.

Di Channel lain tepatnya channel CERITA UNTUNGS yang dimiliki oleh seorang artis ibu kota yang dikenal sebagai salah satu artis hijrah, yakni Ari Untung. Pesulap Merah menuturkan hal serupa.

“Kenapa saya memilih membongkar, pertama saya merasa dititipkan pengetahuan sama Allah Azza Wa jal, kalau saya nggak menyampaikan ini, nanti kehidupan berikutnya saya khawatir Allah itu tanya ke saya, ini bahasa gua, Lu sudah gua titipin rahasia perdukunan dari A sampai Z kok elu nggak nge-share itu ke Masyarakat sampai masyarakat banyak yang percaya dukun nggak percaya Allah.”

Komodifikasi Agama yang dilakukan Gus Samsudin lebih nampak jelas. Dari mulai penamaan “Gus” sebagai sebutan bagi seorang Tokoh Agama Islam di Tanah Jawa, penggunaan Pakaian maupun Sorban, sampai menayangkan Praktik-praktek pengobatan dengan menggunakan Sholawat dan Dzikir serta pembacaan ayat-ayat suci Al-Quran. Sholawat yang biasa digunakan oleh Gus Samsudin adalah Sholawat Nuridzati (Sirri Al Laduni)

اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ نَالْتَمِسُ الْبَرَكَاتِ وَالسَّلَامَةَ فِي سَائِرِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ

Allahumma Sholli Wa Sallim Wa Baarik ‘Ala Sayyidina Muhammadin-Nuridzaati Wassirris Saari Fii Saairil Asmaai Washifaati Wa ‘Ala Aalihi Wa Shohbihi Wa Sallim.

Jadi bentuk-bentuk komodifikasi agama dalam konten Youtube Pesulap Merah adalah Adanya Monetisasi atau Selingan Iklan pada setiap video konten Youtube dan menghadirkan Tokoh Agama Islam. Sedangkan bentuk-bentuk komodifikasi agama pada konten Youtube Gus Samsudin selain adanya Selingan Iklan Monetisasi juga *Subjek Prioritas* yakni Gus Samsudin dengan tampilan yang nampak kharismatik mampu memerankan sosok ulama berkarakter yang bertanggung jawab terhadap umatnya.

Tindakan yang dilakukan oleh Pesulap Merah dalam konten Youtube masuk dalam kategori *Value Rational Action* yakni komitmen terhadap satu nilai tertentu, yakni komitmen terhadap Tuhan, dan masyarakat sebagai motivasi tindakan sengaja, rasional, metodis untuk mewujudkan nilai tersebut atau dengan kata lain tindakan *Value Rational Action* ini memilih tindakan-tindakan yang sesuai dengan nilai tanpa melihat untung-rugi. Pesulap Merah berkeyakinan bahwa Pengetahuan ataupun kelebihan yang dimilikinya merupakan amanah dari Tuhan untuk disampaikan kepada Masyarakat.

“Kenapa saya memilih membongkar, pertama saya merasa dititipkan pengetahuan sama Allah Azza Wa jal, kalau saya nggak menyampaikan ini, nanti kehidupan berikutnya saya khawatir Allah itu tanya ke saya, ini bahasa gua, Lu sudah gua titipin rahasia perdukunan dari A sampai Z kok elu nggak nge-share itu ke Masyarakat sampai masyarakat banyak yang percaya dukun dan nggak percaya Allah.”

Begitupun yang dilakukan oleh Gus Samsudin, tindakan yang dilakukan termasuk ke dalam kategori *Value Rational Action*. Gus Samsudin meyakini bahwa Ilmu yang dia miliki merupakan Karomah dari Tuhan untuk dapat membantu masyarakat yang membutuhkan bantuan seperti pengobatan maupun permasalahan yang berkaitan dengan mistis.

Namun selain Kategori *Value Rational Action*, Tindakan Gus Samsudin dapat masuk ke dalam kategori *Instrumental Rational Action* yakni tindakan kalkulatif strategis yang didorong oleh perhitungan untung-rugi saat memilih satu jenis tindakan. Tayangan pada Channel Youtube hanya dijadikan sebagai media Promosi pengobatan di Padepokan miliknya.

KESIMPULAN

Berdasarkan pembahasan di atas maka dapat disimpulkan bahwa Kedua Channe Youtube Pesulap Merah dan Gus Samsudin telah melakukan praktik Komodifikasi Agama, namun dengan Jenis yang sedikit Berbeda. Jika Pesulap Merah hanya terdapat 2 Jenis Komodifikasi Agama dengan adanya Iklan dan Menghadirkan atau menampilkan Tokoh Agama, sedangkan Komodifikasi Agama

pada Channel Youtube Gus Samsudin terdapat 3 Jenis Komodifikasi Agama yakni, Subjek Prioritas dirinya sendiri sebagai Orang yang dipandang sebagai Tokoh Agama, adanya Iklan Monetisasi dan juga menampilkan Tokoh Tokoh Agama lainnya.

Adapun dalam perspektif tindakan sosial Max Weber, Tindakan yang dilakukan oleh Pesulap Merah dalam konten Youtube termasuk dalam kategori *Value Rational Action* yakni komitmen terhadap satu nilai tertentu, yakni komitmen terhadap Tuhan, dan masyarakat sebagai motivasi tindakan sengaja, rasional, metodis untuk mewujudkan nilai tersebut atau dengan kata lain tindakan *Value Rational Action* ini memilih tindakan-tindakan yang sesuai dengan nilai tanpa melihat untung-rugi.

Begitupun yang dilakukan oleh Gus Samsudin, tindakan yang dilakukan termasuk ke dalam kategori *Value Rational Action*. Gus Samsudin meyakini bahwa Ilmu yang dia miliki merupakan Karomah dari Tuhan untuk dapat membantu masyarakat yang membutuhkan bantuan seperti pengobatan maupun permasalahan yang berkaitan dengan mistis. Namun selain Kategori *Value Rational Action*, Tindakan Gus Samsudin dapat masuk ke dalam kategori *Instrumental Rational Action* yakni tindakan kalkulatif strategis yang didorong oleh perhitungan untung-rugi saat memilih satu jenis tindakan. Tayangan pada Channel Youtube hanya dijadikan sebagai media Promosi pengobatan di Padepokan miliknya.

REFERENSI

- Fakhruroji, M. (2020). Komodifikasi Agama Sebagai Masalah Dakwah. *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 5(16), 1–18. <https://doi.org/10.15575/idajhs.v5i16.352>
- Purnama Hadi, R. T. A. (2019). Komodifikasi Kata “Halal” Pada Iklan Hijab Zoya. In *LINIMASA: JURNAL ILMU KOMUNIKASI* (Vol. 2, Issue 2, p. 30). Universitas Pasundan. <https://doi.org/10.23969/linimasa.v2i2.1687>
- Rahman, M. (2018). Visualisasi Agama di Ruang Publik: Komodifikasi, Reproduksi Simbol dan Maknanya. *HUMANISTIKA : Jurnal Keislaman*, 4(1), 91–106. <https://doi.org/10.36835/humanistika.v4i1.32>
- Rustandi, R. (2019). Analisis Wacana Kritis Komodifikasi Da’ Dalam Program Televisi. *Communicatus: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 2(2), 179–202. <https://doi.org/10.15575/cjik.v2i2.4949>
- Sumartono, S. (2016). Komodifikasi Media dan Budaya Kohe. *Jurnal The Messenger*, 8(2), 43. <https://doi.org/10.26623/themessenger.v8i2.342>
- Suryawati, I., & Rusadi, U. (2021). ETNOGRAFI VIRTUAL KOMODIFIKASI DA’WAH USTADZ DI CHANNEL YOUTUBE. *Perspektif Komunikasi: Jurnal Ilmu Komunikasi Politik Dan Komunikasi Bisnis*, 5(2), 111. <https://doi.org/10.24853/pk.5.2.111-128>
- Syaepu, I. L., & Sauki, M. (2021). KOMODIFIKASI AGAMA: ISLAM FASHION SEBAGAI GAYA HIDUP DI ERA MODERN DALAM PANDANGAN MAHASISWA DAN SANTRI. *Communicative : Jurnal Komunikasi Dan Dakwah*, 2(2), 148. <https://doi.org/10.47453/communicative.v2i2.581>

<https://tekno.kompas.com/read/2020/02/04/19040077/pertama-kalinya-google-umumkan-pendapatan-youtube?page=all>.

Analysis of Efforts for Handling Micro Small Medium Enterprises (MSMEs) after being Affected by Corona-19 through the Business Circle Community (BCC) Strategy in Purwakarta City Regency

Hamdan Ardiansyah¹, Arief Mulyawan², Vina Apriani Lestari³

STAI DR KH EZ Muttaqien Purwakarta

hamdan@staimuttaqien.ac.id, mykingdom131313@gmail.com, yinaal2000@gmail.com

ABSTRACT

MSMEs collaboration in the form of a community is an important factor in encouraging economic growth, both in terms of the number and quality of entrepreneurs themselves. In the midst of the post-coronavirus pandemic, the role of the community can be a powerful medium in business development strategies. The method in writing this article is to use literature studies through a descriptive-analytic qualitative approach. According to Furchan and Maimun, descriptive-analytical qualitative approach is research that is emphasized on the search and review of written sources and other reading materials related to the themes discussed to be further studied and examined in depth. Through the Business Circle Community (BCC) concept, it is hoped that communication between MSME entrepreneurs will be easier and help businesses to get valuable input in improving the quality of products or services. This includes business interests. BCC is an effort to become a forum for them to meet and exchange ideas for the betterment of their respective businesses. The Business Circle Community (BCC) concept is one of the community concepts that is present as a strategic rule for micro, small and medium enterprises (MSMEs) in order to have competitiveness in the face of post-pandemic economic growth.

Keywords: BCC, MSMEs, Purwakarta City

PENDAHULUAN

Pertumbuhan ekonomi suatu negara tentunya ditunjang oleh berbagai aktivitas individu-individunya, dalam berbagai aktivitas, khususnya aktivitas yang dilakukan oleh para pelaku Usaha Mikro Kecil dan Menengah. dari berbagai kajian menyatakan bahwa UMKM memiliki tingkat ketahanan yang lebih baik dibandingkan dengan usaha besar di masa krisis. Hal tersebut dapat dibuktikan dari peristiwa krisis ekonomi 1997/ 1998 di mana terdapat penurunan drastis pangsa output usaha besar dari 58.4% pada tahun 1997 menjadi 49.8% pada tahun 1998. Sedangkan pangsa output untuk usaha mikro kecil dan menengah masing – masing mengalami peningkatan dari 17.7% pada tahun 1996 menjadi 29% pada rentang tahun 2000. Data tersebut menunjukkan bahwa UMKM memiliki sistem yang unik yang didukung dari faktor internal untuk terus mempertahankan dan meningkatkan kinerjanya (Bakce, 2008).

Pertumbuhan ekonomi tersebut akan lebih baik jika ditunjang dengan kerjasama para wirausahawan untuk memberikan berbagai peluang dan menyediakan lapangan pekerjaan yang tidak mungkin hanya diupayakan oleh pemerintah dengan sumber daya yang terbatas. Oleh karena itu, Kerjasama umkm dalam bentuk komunitas merupakan faktor penting dalam mendorong pertumbuhan ekonomi, baik dalam jumlah maupun kualitas wirausaha itu sendiri, sehingga keberadaannya perlu didukung untuk terus bertambah (Wahyuningsih, 2009).

Komunitas adalah suatu kelompok sosial di suatu masyarakat yang terdiri dari beberapa individu yang saling berinteraksi di lingkungan tertentu dan umumnya para anggotanya memiliki ketertarikan yang sama, misalnya kesamaan minat atau kesamaan profesi. Suatu komunitas terbentuk karena adanya keinginan dari para anggotanya untuk mencapai tujuan tertentu yang telah disepakati

bersama. Selain itu, komunitas juga bertujuan untuk saling memberikan bantuan sesama anggotanya sehingga dapat berkembang bersama-sama, contohnya dalam komunitas bisnis.

Di tengah pasca pandemi virus corona, peran komunitas bisa menjadi media ampuh dalam strategi pengembangan usaha, gunanya untuk melibatkan anggotanya secara aktif. Ajakan yang dilakukan pun tidak memaksa, informasi yang diberikan lebih bermanfaat, baik bagi pelaku usaha, konsumen, maupun pasar. Melalui Konsep *Business Circle Community (BCC)* di harapkan, komunikasi antar pengusaha UMKM jadi makin mudah dan membantu usaha agar bisa mendapatkan input berharga dalam meningkatkan kualitas produk atau layanan. Termasuk juga dalam kepentingan berbisnis. *BCC* merupakan upaya untuk menjadi wadah bagi mereka untuk bertemu dan bertukar pikiran demi kemajuan bisnis masing-masing.

Business Circle Community (BCC) pengembangan dari model yang dikembangkan oleh Jeffrey A. Timmons yang mengilustrasikan kesuksesan pendirian perusahaan kedalam tiga faktor yaitu peluang, tim dan sumber daya. Suatu bisnis berasal dari peluang yang muncul di pasar dimana peluang yang layak bisa memberikan kesempatan untuk menciptakan peluang bisnis yang sukses. Tantangan yang muncul setelah peluang teridentifikasi adalah bagaimana membentuk sebuah organisasi tim yang mampu memanfaatkan peluang tersebut dan sumber daya yang dimiliki. Sumber daya yang dibutuhkan untuk memulai suatu bisnis tidak harus langsung dimiliki oleh si pengusaha tetapi menyewa dan meminjam sumber daya lebih baik saat memulai bisnis. Bergabung kedalam suatu komunitas wirausaha dapat mendorong kemajuan bisnis, memperbanyak relasi, dan mendapatkan informasi peluang-peluang bisnis terbaru. Dari beberapa manfaat komunitas wirausaha adalah meluasnya jejaring bisnis. Manfaat lain adalah dalam komunitas bisnis dimana hubungan relasi menjadi lebih akrab, akan tercipta semangat saling tolong menolong.

Mason, Castleman, and Parker (2008) menyatakan bahwa konsep *Community of Enterprise* menjadi solusi bisnis UMKM dalam mengembangkan usahanya mengingat sifat khusus jaringan UKM di wilayah regional yang seringkali tidak memiliki fokus industri, sehingga kepentingan bersama mereka adalah pada pengembangan tingkat strategis. *Business Circle Community (BCC)* memanfaatkan modal intelektual yang penting untuk menciptakan wilayah pembelajaran dan investasi dalam teknologi informasi dan komunikasi (TIK) yang bisa memfasilitasi pembentukan komunitas untuk menyediakan kondisi yang diperlukan untuk inovasi yang dapat direplikasi.

Business Circle Community (BCC) memberi anggotanya akses ke komunitas terbaik melalui jaringan sehingga mengubah hubungan dan memperluas manfaat untuk wilayah dan individu. *BCC* mendukung pengembangan budaya inovatif di *cluster regional*, dan interaksi yang bisa juga memperluas potensi inovatif sumberdaya berharga dari pengetahuan eksternal. Kemampuan *BCC* untuk mengembangkan modal sosial mendorong potensi penciptaan nilai bisnis UMKM. *BCC* menambah potensi tersebut dengan memfasilitasi munculnya wilayah komunitas sehingga memperluas potensi Pengembangan kemampuannya untuk merangsang inovasi.

Konsep *Business Circle Community (BCC)* merupakan salah satu konsep komunitas yang hadir sebagai kaidah strategis untuk para pelaku usaha mikro, kecil, dan menengah (UMKM) agar dapat memiliki daya saing dalam menghadapi pertumbuhan ekonomi pasca pandemic. Dari studi perbandingan terkait peran komunitas ini, dapat disimpulkan bahwa komunitas memiliki peran strategi pada bisnis UMKM. Peran tersebut akan semakin bermakna tatkala komunitas itu menjalankan bisnis digital dan pengelolaannya menggunakan organisasi virtual sehingga meski pandemi, bisnis UMKM tetap bisa berjalan.

KAJIAN PUSTAKA

Komunitas

Komunitas memiliki arti menurut istilah dari bahasa latin yaitu *communitas* yang berarti “kesamaan” kemudian dapat diturunkan dari kata dasar *communis* yang artinya masyarakat, publik atau banyak orang. Pengertian secara umum komunitas menjelaskan sebagai sebuah kelompok sosial dari beberapa organisme yang berbagi lingkungan, umumnya memiliki ketertarikan dan habitat yang

sama. Dalam komunitas manusia, individu-individu di dalamnya dapat memiliki maksud, kepercayaan, sumber daya, preferensi, kebutuhan, risiko dan sejumlah kondisi lain yang serupa. Menurut Mac Iver dalam Masyur, *community* diistilahkan sebagai persekutuan hidup atau paguyuban dan dimaknai sebagai suatu daerah masyarakat yang ditandai dengan beberapa tingkatan pertalian kelompok sosial satu sama lain. Keberadaan komunitas biasanya didasari oleh beberapa hal yaitu : Lokalitas, dan *Sentiment Community*. Menurut Mac Iver dalam Soerjono Soekanto, unsur-unsur dalam *sentiment community* adalah : a. Seperasaan Unsur seperasaan muncul akibat adanya tindakan anggota dalam komunitas yang mengidentifikasi dirinya dengan kelompok dikarenakan adanya kesamaan kepentingan b. Sepenanggungan-Sepenanggungan diartikan sebagai kesadaran akan peranan dan tanggung jawab anggota komunitas dalam kelompoknya c. Saling memerlukan Unsur saling memerlukan diartikan sebagai perasaan ketergantungan terhadap komunitas baik yang sifatnya fisik maupun psikis.

Komunitas, pada dasarnya bergabung karena ada ikatan-ikatan dari anggotanya dengan latar belakang kesamaan dan tujuan. Di Indonesia sendiri banyak sekali berdiri komunitas-komunitas. Komunitas tersebut tercipta dari berbagai latar belakang yang berbeda-beda, yang pada umumnya komunitas berdiri karena adanya kepentingan yang sama. Jenis-jenis komunitas yang berdiri di Indonesia banyak macamnya, seperti komunitas. Legalitas suatu komunitas di Indonesia diatur dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 17 tahun 2013 tentang Organisasi Kemasyarakatan. Pasal 1 (satu) berbunyi “Organisasi Kemasyarakatan yang selanjutnya disebut Ormas adalah organisasi yang didirikan dan dibentuk oleh masyarakat secara sukarela berdasarkan kesamaan aspirasi, kehendak, kebutuhan, kepentingan, kegiatan, dan tujuan untuk berpartisipasi dalam pembangunan demi tercapainya tujuan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila(Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 2013)

Kondisi UMKM di tengah Pandemi Covid-19.

Sejak virus Covid-19 ditetapkan sebagai pandemi di Indonesia, dengan sangat cepat perekonomian di Indonesia mengalami dampaknya yang cukup mengkhawatirkan. Seperti akan terjadi resesi, harga minyak bumi yang jatuh, dan komoditas lain seperti gas dan minyak sawit. Sektor Pariwisata dan Industri menjadi salah satu sektor yang terkena dampaknya. Penurunan pariwisata sendiri mengakibatkan penurunan produktivitas pada UMKM. Ketua Umum Asosiasi UMKM Indonesia (Akumindo), Ikhsan Ingrabatun memperkirakan omset UMKM di Sektor non kuliner turun 30-35% sejak Covid-19. Penjualan tatap muka atau pertemuan antara penjual dan pembeli menjadi penyebab utamanya(Amri, 2020).Hal tersebut juga di alami di masyarkat Kabupaten Purwakarta yang merupakan daerah pariwisata dan industry. Dengan adanya imbauan untuk social distancing dan physical distancing menyebabkan masyarakat lebih memilih untuk melakukan kegiatan dildalam rumah salah satunya untuk berbelanja. Beberapa kemudahan yang ditawarkan dalam berbelanja online menjadikan para pengusaha dalam UMKM untuk menguasai teknik dalam berbelanja lewat digital untuk tetap memberikan pelayanan kepada konsumen (Amri, 2020).

Beberapa alasan yang menyebabkan masyarakat lebih memilih untuk berbelanja melalui media online yaitu pertama, meminimalkan biaya. Dengan berbelanja konsumen tidak perlu membayar biaya akomodasi untuk mencapai pasar/toko. Ditambah lagi sekarang banyak pada penjual atau toko yang mengadakan diskon, promo atau cara-cara lainnya untuk menarik konsumen. Kedua, mengurangi aktifitas fisik di luar rumah. Ketiga, efisiensi waktu. Di zaman sekarang efisiensi waktu sangat di prioritaskan, dengan berbelanja online para konsumen akan tetap bisa berbelanja dan juga mengerjakan aktifitas lainnya(Amri, 2020). Dimasa pandemi sekarang, mempertahankan produk dan mempertahankan pelanggan yang sudah ada menjadi hal urgensi lainnya. Karena kepuasan pelanggan menciptakan loyalitas pelanggan. Salah satu cara yang bisa dilakukan UMKM adalah melakukan pemasaran hubungan pelanggan.

Konsep pemasaran tersebut dilakukan dengan memelihara hubungan yang kokoh dan saling menguntungkan antara penyedia jasa dan pelanggan, sehingga dapat terjalin transaksi berulang dan

menciptakan loyalitas pelanggan. Menurut penelitian Farida et al., (2017) pemasaran dengan memelihara hubungan pelanggan berpengaruh positif dan signifikan terhadap peningkatan kinerja pemasaran UMKM. Semakin baik kualitas hubungan pelaku UMKM dengan konsumen, pemasok dan yang lainnya, semakin baik pula kemampuan untuk meningkatkan kinerja pemasarannya (Hardilawati, 2020).

Tantangan selanjutnya kemudian bagaimana UMKM melakukan pemulihan pasca pandemic dengan kondisi perubahan sosial perubahan mekanisme bisnis dan pengembangan usaha menjadi tantangan sendiri. Tentunya sangat tidak mudah, hal tersebut tidak akan dapat hanya dilakukan sendiri akan tetapi perlu perhatian dari pemerintah dan kolaborasi dari semua para pegiat UMKM sehingga hal tersebut akan mengakselerasi perkembangan usaha.

Usaha Mikro Kecil Menengah (UMKM)

Menurut Tambunan usaha mikro kecil menengah adalah sebuah usaha produktif yang dilakukan oleh perorangan/individu untuk untuk meningkatkan perekonomian di Indonesia. Usaha kecil di Indonesia memiliki potensi yang sangat besar. Bahan baku yang mudah didapat dan sumber daya manusia yang besar menjadi faktor pendukung berkembangnya usaha kecil ini. Namun beberapa hal yang harus diperhatikan: perkembangan usaha harus dibarengi dengan pengelolaan yang baik, perencanaan yang baik akan meminimalisir kegagalan.

Di Indonesia, konsep UMKM diatur oleh Undang-Undang Nomor 20 Republik Indonesia tentang Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah (2008). Pengertian Menurut Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2008 tentang Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah ditetapkan sebagai berikut:

- a) Usaha Mikro adalah Perusahaan atau badan usaha produktif milik orang perseorangan yang memenuhi salah satu syarat sah. Usaha kecil adalah usaha produktif yang dapat berjalan sendiri, dilakukan oleh orang perseorangan atau badan usaha yang bukan merupakan anak perusahaan dari suatu usaha menengah atau usaha besar yang memenuhi kriteria usaha kecil tersebut di atas. dimasukkan ke dalam undang-undang
- b) Usaha Kecil Badan usaha atau badan usaha yang dikuasai oleh orang perseorangan yang mampu memenuhi salah satu syarat yang diatur dalam undang-undang. Usaha yang produktif dan mandiri yang dijalankan oleh orang perseorangan atau badan usaha yang bukan merupakan anak perusahaan yang dimiliki, dikuasai, atau menjadi bagian baik langsung maupun tidak langsung dari usaha menengah atau usaha besar yang memenuhi kriteria usaha kecil sebagaimana tersebut di atas. dianggap sebagai usaha kecil. dimasukkan ke dalam sistem hukum.
- c) Usaha Menengah Usaha ekonomi produktif yang berdiri sendiri dan dilakukan oleh orang perseorangan atau badan usaha yang bukan merupakan anak perusahaan atau cabang perusahaan yang dimiliki, dikuasai, atau menjadi bagian baik langsung maupun tidak langsung dengan usaha kecil atau usaha besar dengan jumlah kekayaan bersih dianggap menjadi usaha menengah. Bisnis menengah dapat dibedakan dari bisnis besar dengan fakta bahwa mereka tidak memiliki total aset bersih. atau keuntungan penjualan tahunan atau tahunan sebagaimana ditentukan oleh Undang-undang.

Kriteria Usaha Mikro Kecil dan Menengah berdasarkan Undang-Undang No. 20 Tahun 2008 sebagai berikut:

Tabel 1. Kriteria UMKM berdasarkan UU NO. 20 Tahun 2008

No	Usaha Mikro	Usaha Kecil	Usaha Menengah
1.	Memiliki kekayaan bersih paling banyak Rp.50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah)tidak termasuk tanah dan bangunan tempat usaha.	Memiliki kekayaan bersih lebih dari Rp. 50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah) sampai dengan paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah) tidak	Memiliki kekayaan bersih lebih dari Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah) sampai dengan paling banyak Rp.

		termasuk tanah dan bangunan tempat usaha.	10.000.000.000,00 (sepuluh milyar rupiah).
2	Memiliki hasil penjualan paling banyak Rp. 300.000.000,00 (tiga ratus juta rupiah).	Memiliki hasil penjualan tahunan lebih dari Rp. 300.000.000 (tiga juta rupiah) sampai dengan paling banyak Rp. 2.500.000.000,00 (Dua milyar lima ratus juta rupiah).	Memiliki hasil penjualan tahunan lebih dari Rp. 2.500.000.000,00 (Dua milyar lima ratus juta rupiah) sampai dengan paling banyak Rp. 50.000.000.000,00 (Lima puluh milyar rupiah).

METODE

Pendekatan dan Metodologi Penelitian

Penelitian yang dilakukan di wilayah Kabupaten Purwakarta mengenai upaya penanganan UMKM pasca terdampak *Coronavirus Desease* melalui strategi *Business Circel Community (BCC)* merupakan penelitian yang menggunakan pendekatan kualitatif interpretative yaitu untuk menghasilkan suatu temuan guna memahami fenomena alamiah yang muncul pada perilaku objek penelitian. Penelitian Kualitatif dilakukan karena beberapa hal: *Pertama*, penelitian ini mengeksplorasi tindakan kelompok dan atau dalam diri setiap individu. *Kedua*, kebutuhan akan kajian mendalam kala berhadapan dengan lingkungan, masyarakat, kelompok dan individu. *Ketiga*, Penelitian tentang aspek yang abstrak seperti *Bussiness Circel Community* dan tindakan ekonomi memungkinkan penggunaan eksplorasi dengan pendekatan ini. *Keempat*, kesempatan menyingkap sebuah fenomena secara menyeluruh – apabila kajian terhadap fenomen terintegrasi dan berimbas pada masyarakat dari tindakan yang dilakukan. *Kelima*, kesempatan menampilkan aktor tunggal atau perspektif emik.

Jenis dan Sumber Data

Pemilihan subjek dalam penelitian atau para responden ini menggunakan metode purposive, yaitu melalui pemilihan informan yang dirasa memiliki hubungan dengan tujuan penelitian dan dianggap cukup mengetahui tentang permasalahan penelitian (Neuman, 2013). Para responden yang dipilih terdiri dari *Pertama, Human Resource*: yaitu Dinas Usaha Mikro Kecil Menengah di tingkat pemerintah daerah wilayah kabupaten kota Purwakarta. Pelaksana kunci yang ditengahi oleh peneliti dengan pelaku UMKM terdampak dengan metode *random sampling*. *Kedua, Fenomenon Resource*: Fenomena *Coronavirus Desease* yang berdampak kepada pengembangan usaha UMKM wilayah kabupaten kota Purwakarta. *Ketiga, document resource*: Sumber dokumentasi yang mencerminkan Teori dan Konsep yang langsung berkaitan dengan Komunitas-komunitas Bisnis khususnya di Kabupaten Kota Purwakarta.

Tiga sumber kategori tadi kemudian dikelompokkan menjadi data primer dan data sekunder, Dinas UMKM selaku *human resource* dikelompokkan menjadi data primer, fenomena-fenomena implikasi dampak pasca Covid-19 yang berimbas pada pelaku Usaha UMKM. Sedangkan pelaku usaha UMKM sebagai *random sampling* yang dijadikan objek dari kajian teoritis dari berbagai sumber berupa buku, jurnal, dan prosiding yang menggambarkan upaya dalam penerapan konsep dengan realitas UMKM Kabupaten Kota Purwakarta sebagai sumber sekunder. Pemilihan tersebut berdasarkan kesesuaian dengan judul peneliti yang ingin menganalisis upaya penanganan UMKM pasca terdampak *Coronavirus Desease* melalui strategi *Business Circel Community (BCC)*.

Penelitian ini menampilkan hasil analisa strategi yang dilakukannya berdasarkan dua sudut pandang, dari tujuan *Business Circel Community (BCC)* yang menjadi acuan pemegang kebijakan, para founder, pengurus dan dampak yang dirasakan para anggota komunitas. Penelitian ini melakukan wawancara secara langsung terhadap keduanya.

Tehnik Pengumpulan Data

Pengumpulan data yang digunakan pada penelitian ini menggunakan metode kualitatif berupa observasi, wawancara dan dokumentasi. Hal ini dilakukan untuk menggalang fenomena empiris dari kebijakan pemerintahan melalui Dinas UMKM Kabupaten Purwakarta dan para pelaku usaha UMKM pada aspek sosiokultural, karakter dalam melaksanakan konsep *Business Circl Community (BCC)* dalam bekerja, serta fakta empiris lainnya yang berkaitan dengan kajian pembahasan melalui interview mendalam. Adapun dokumentasi digunakan sebagai dalih jika penelitian ini benar adanya dilakukan di wilayah Kabupaten Purwakarta dengan polarisasi dan fenomena perilaku usaha UMKM dalam menghadapi pengembangan usaha pasca pandemi.

Metode-metode ini memiliki keterkaitan yang sama kuat untuk saling mendukung dalam pembentukan data yang otoritatif juga valid. Pendekatan kualitatif menjadikan peneliti memiliki legal standing untuk masuk langsung dalam pengamatan mendalam dan pengamatan perantara.

Tehnik Analisis Data

Karakter pendekatan kualitatif mengharuskan peneliti menganalisis data secara induktif dan terbuka. Dikatakan induktif berdasarkan fakta empiris yang bersinggungan dengan fenomena upaya pelaksanaan *Business Circl Community (BCC)* pada pelaku usaha UMKM Kabupaten Purwakarta. Dikatakan terbuka sebagai pintu masuk untuk mengarahkan, merubah, memperbaiki, dan menyempurnakan basis data yang akan diterima. Penelitian ini juga mengharuskan peneliti untuk terjun langsung ke lapangan secara periodik dengan pengembangan yang menyesuaikan. Dalam hal ini data baru membutuhkan tehnik triangulasi dengan memparalelkan sumber lain apabila diperlukan.

Kemudian data diolah melalui sistematika prosedur yang sesuai dengan proses reduksi data, penyajian data, dan pengambilan kesimpulan. Mereduksi data dilakukan untuk memilih milih data yang memiliki kesesuaian dengan wilayah penelitian, sajian data dilakukan secara naratif deskriptif, dan kesimpulan dilakukan pasca terkumpulnya semua data yang bersifat tentative dengan verifikasi selama masa penelitian.

Kategorisasi data juga perlu dilakukan selama proses reduksi dengan maksud membangun koherensi setiap konsep terhadap respon mengenai *Business Circl Community (BCC)* dalam Penanganan Usaha Mikro Kecil Menengah pasca terdampak Coronavirus Desease 19. Tidak berhenti disana penelitian ini harus dibuat dalam bentuk sajian naratif sebagai identitas penelitian kualitatif, data tersebut disimpulkan sebagai penemuan dalam penelitian yang dapat dipahami sebagai orisinalitas kebijakan ekonomi untuk pelaku UMKM di wilayah kabupaten kota Purwakarta.

Ruang lingkup dan Batasan Penelitian

Batasan Penelitian ini adalah penggalan data dan terjun langsung mengamati lapangan yang berkaitan dengan Analisis Upaya *Business Circl Community (BCC)* dalam Penanganan Usaha Mikro Kecil Menengah pasca terdampak *Coronavirus Desease 19* di wilayah kabupaten kota Purwakarta. Dengan membatasi pada karakter keilmuan dan wilayah keprodian yaitu Studi Ekonomi Bisnis. Lapangan yang diamatipun dibatasi pada pelaku dan Dinas UMKM.

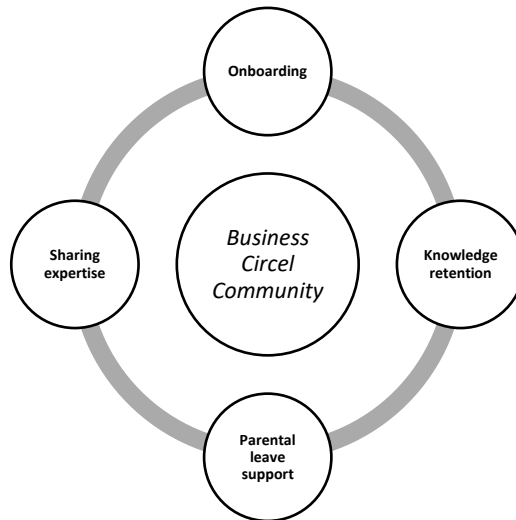
HASIL DAN PEMBAHASAN

Analisis Upaya Penanganan Usaha Mikro Kecil Menengah (UMKM) pasca terdampak Corona-19 melalui strategi *Business Circl Community (BCC)* di Kabupaten Kota Purwakarta

Komunitas adalah suatu kelompok sosial di suatu masyarakat yang terdiri dari beberapa individu yang saling berinteraksi di lingkungan tertentu dan umumnya para anggotanya memiliki ketertarikan yang sama, misalnya kesamaan minat atau kesamaan profesi. Suatu komunitas terbentuk karena adanya keinginan dari para anggotanya untuk mencapai tujuan tertentu yang telah disepakati bersama. Selain itu, komunitas juga bertujuan untuk saling memberikan bantuan sesama anggotanya sehingga dapat berkembang bersama-sama, contohnya dalam komunitas bisnis.

Di tengah pasca pandemi virus corona, peran komunitas bisa menjadi media ampuh dalam strategi pengembangan usaha, gunanya untuk melibatkan anggotanya secara aktif. Ajakan yang dilakukan pun tidak memaksa, informasi yang diberikan lebih bermanfaat, baik bagi pelaku usaha, konsumen, maupun pasar. Melalui Konsep Business Circel Community (BCC) di harapkan, komunikasi antar pengusaha UMKM jadi makin mudah dan membantu usaha agar bisa mendapatkan input berharga dalam meningkatkan kualitas produk atau layanan. Termasuk juga dalam kepentingan berbisnis.

Gambar 1. Model Business Circel Community



BCC merupakan upaya untuk menjadi wadah bagi mereka untuk bertemu dan bertukar pikiran demi kemajuan bisnis masing-masing. Konsep *Business Circel Community* (BCC) merupakan salah satu konsep komunitas yang hadir sebagai kaidah strategis untuk para pelaku usaha mikro, kecil, dan menengah (UMKM) di Kabupaten Purwakarta agar dapat memiliki daya saing dalam menghadapi pertumbuhan ekonomi pasca pandemic.

Lingkar Komunitas atau kelompok adalah jenis pendampingan yang dilakukan oleh Dinas UMKM dengan membangun tim di setiap kelompok di mana satu pengusaha umkm bekerja dengan beberapa pengusaha umkm lainnya sekaligus dalam satu kelompok yang didamping oleh UMKM binaan sebagai mentor. Mentor akan memiliki bidang keahlian untuk dibagikan dan anggota akan memiliki tujuan pengembangan pribadi yang serupa atau ingin mempelajari keterampilan atau pengetahuan baru yang spesifik..

Format tersebut berarti bahwa kelompok akan saling mendukung untuk belajar dan berkembang, serta menghadirkan berbagai perspektif dan pengalaman yang berbeda. Pada gilirannya, mentor juga akan belajar dari diskusi kelompok. Ini bekerja dengan baik untuk para pelaku UMKM yang belajar paling baik secara kolaboratif dan memiliki berbagai manfaat, tetapi lebih lanjut tentang itu nanti. Hal penting yang perlu diingat dengan pembinaan kelompok adalah dapat dikombinasikan dengan jenis pembinaan lain untuk menciptakan pengalaman yang paling sesuai dengan kebutuhan organisasi.

Tabel 2. Peran Business Circel Community dalam penanganan Usaha Mikro Kecil Menengah (UMKM) pasca terdampak Corona-19

Klasifikasi Peran	Bentuk Manfaat
--------------------------	-----------------------

Onboarding	Proses Pengenalan Umkm tergabung dalam <i>Circel Community</i>
Knowledge retention	merupakan proses yang bertujuan untuk menjaga dan memelihara serta pengambilan-kembali pengetahuan yang ada
Parental leave support	Proses Saling membimbing dan membangun komunitas baru
Sharing expertise	Proses Berbagi keahlian

a. Onboarding

Para anggota Umkm yang terbentuk komunitas oleh Dinas dilakukan dengan dua aspek yaitu, pertama berdasarkan kegiatan dan kedua berdasarkan kesamaan keinginan dalam pengembangan bisnis. Proses Onboarding umkm di purwakarta dilakukan dengan terus menjaga tali persaudaraan sesama anggotanya tidak menganggap anggota lainnya sebagai saingan dalam berjualan akan tetapi mitra untuk saling mengisi. Selama Pandemi Covid-19 melanda Indonesia, hampir semua kenap dampaknya termaksud di purwakarta, penjualan para anggota komunitas menurun. Penurunan omset penjualan menjadikan para UMKM menyusun strategi penjualan agar mengembalikan omset seperti semula. Salah satu upaya yang dilakukan adalah kolaborasi memperkuat jaringan dan saling membantu. Sehingga banyak sekali terjadi perubahan dari cara pemasaran yang awalnya offline menjadi online

b. Knowledge retention

Tujuan penerapan komunitas dalam pengembangan umkm pada hakikatnya agar tercipta pendapatan meningkat dan kemajuan dalam bisnis. *Business Circel Community* juga mempertahankan nilai-nilai dan sebagai seorang pengusaha harus tetap memperoleh dan mengembangkan ilmu pengetahuan yang dimiliki setiap anggotanya menjadi strategi utama yang diberikan komunitas. Banyak materi diskusi atau pelatihan yang diadakan oleh komunitas salah satunya pelatihan "Strategi Marketing dunia maya" menjadi salah satu materi kajian yang sangat berguna untuk anggota komunitas. Melalui "Strategi Marketing dunia maya" mengajarkan anggota komunitas dalam menjalankan bisnis agar tetap mengingat pengetahuan yang mungkin terlupakan. Dengan konsep knowledge retention pengetahuan utuh untuk tetap bisa di pertahankan dan di ingatkan.

c. Parental leave support

Dengan adanya Pandemi Covid-19 banyak anggota komunitas pesimis dengan bisnis yang dijalankan. Dengan Model *Business Circel Community* yang di terapkan sesama anggota akan melakukan upaya untuk menumbuhkan dan menguatkan jiwa entrepreneur pada Circel community. Melalui ruang diskusi yang diadakan selama pandemi, para anggotanya dituntut untuk mendapatkan tiga hal, diantaranya : dapat melihat peluang, berfikir kreatif dan inovatif dan mampu menghadapi segala risiko. Memperhatikan lingkungan dan kondisi terkini akan membuka pikiran seorang pebisnis akan peluang baru. Di tengah Pandemi Covid-19 persaingan antar usaha bukan menjadi jalan utama dan satu-satunya. Berkolaborasi dan bekerja sama bisa menjadi peluang agar usaha tetap berjalan. Banyak cara yang digunakan para pebisnis dalam mempertahankan usahanya di tengah pandemi diantaranya penyesuaian sistem produksi dan marketing produknya. Seperti upaya yang dilakukan oleh anggota komunitas, memproduksi snack dengan jumlah yang besar dan promosi yang diupkan secara prioritas. Strategi yang lain bisa melalui peralihan usaha ke masker, menekan biaya produksi dan marketing, fokus ke salah satu produk yang digemari masyarakat. Membuat banyak promo seperti memberikan diskon, tidak menyediakan sistem ready namun beralih dengan

sistem PO (Pre-Order), reshoot membuat foto katalog baru untuk produk lama agar menggiring perspektif konsumen.

d. *Sharing expertise*

Sharing menjadi suatu tujuan seseorang ingin ikut bergabung dengan sebuah komunitas. Sharing expertise sendiri bertujuan membangun kerja sama baik antar anggota sebagai pihak internal maupun dengan partner sebagai pihak eksternal. Sejak Pandemi Covid-19, mempertahankan usaha menjadi fokus utama para anggota komunitas. Dengan tradisi “saling berbagi” sesama anggota komunitas saling membantu mempromosikan dan membeli produk atau jasa hasil anggota lainnya. Kegiatan ini sangat membantu para anggota untuk tetap percaya diri dalam mempertahankan usahanya. Salah satu bentuk peran komunitas binaan dinas UMKM kepada anggotanya, merekap usaha beberapa anggota yang bersedia di promosikan melalui poster lalu poster tersebut disebar di seluruh anggota dan meng-upload pada sosial media partner yang memiliki followers banyak serta di tampilkan pada pameran pameran yang diselenggarakan oleh dinas.

Peran *Business Circle Community* hadir dengan semua manfaat dari pendampingan pengembangan umkm seperti meningkatkan berbagi keterampilan, meningkatkan pengalaman pelaku umkm bahkan mengurangi stres, dan banyak lagi. Hal tersebut juga memiliki beberapa manfaat unik yang membuatnya lebih menarik, beberapa di antaranya telah kami singgung di penelitian ini yaitu dapat memaksimalkan mentor yang ada: manfaatkan mentor yang baik dan terlibat dan beri mereka kesempatan untuk berbagi pengetahuan dengan sejumlah pelaku UMKM sekaligus. Memberikan peluang untuk melibatkan lebih banyak pelaku UMKM: Pendampingan kelompok tidak terlalu mengintimidasi dari satu sisi saja, akan tetapi dapat melibatkan lebih banyak pelaku UMKM dengan sedikit usaha. meningkatkan keterampilan kerja tim dan komunikasi: Format ini mendorong kerja tim dan membina hubungan positif di seluruh grup. meningkatkan pembelajaran: Setiap orang dalam kelompok membawa perspektif dan keahlian mereka sendiri yang dapat menginformasikan diskusi kelompok. Dalam mentoring kelompok, setiap orang belajar dari satu sama lain.

KESIMPULAN

Komunitas memiliki fungsi dalam membangun koneksi bisnis antara para anggotanya dan juga partner untuk keberhasilan usaha-usaha yang dijalankan oleh anggota setelah masa Pandemi Covid-19 atau bahkan seterusnya. Peran Konsep *Business Circle Community (BCC)* dalam upaya Penanganan Usaha Mikro Kecil Menengah (UMKM) pasca terdampak Corona-19 sangat penting karena dalam proses pembentukan *circle community* memiliki peranan yang membantu berkembangnya usaha yaitu *Onboarding, Knowledge retention, Parental leave support Sharing expertise*

Konsep komunitas tersebut memberikann proses pendampingan kelompok yang menumbuhkan rasa kebersamaan dan membantu pelaku umkm membangun jaringan di seluruh bisnisnya, Mendorong budaya berbagi pengetahuan: Budaya kolaboratif di mana individu berbagi bidang pengetahuan utama sangat penting untuk mempertahankan keahlian dalam bisnisnya. Dari studi perbandingan terkait peran komunitas ini, dapat disimpulkan bahwa komunitas memiliki peran strategi pada bisnis UMKM. Peran tersebut akan semakin bermakna tatkala komunitas itu menjalankan bisnis sesuai perkembangan situasi pasar dan pengeolaannya menggunakan organisasi virtual sehingga pasca pandemi, bisnis UMKM lebih maju dengan cepat.

DAFTAR PUSTAKA

A.A. Ngurah Panji Prabawa, dan Made Kembar Sri Budhi, 2012, Pengaruh Modal, Tingkat Upah Dan Teknologi Terhadap Penyerapan Tenaga Kerja Dan Produktivitas Pada Industri Sablon Kota Denpasar, *E-Jurnal EP Unud*, 6 [7] : 1157-1184, ISSN: 2303-0178

- Alif Hartati, Triastuti Wuryandari, dan Yuciana Wilandari, 2009, Analisis Dua faktor Dalam Rancangan Pengamatan Berulang, *JURNAL GAUSSIAN*, Volume 2, Nomor 4, Tahun 2013, Halaman 279-288
- Amin Pujiati, Analisis Pertumbuhan Ekonomi di Karesidenan Semarang, *Jurnal EKONOMI PEMBANGUNAN Kajian Ekonomi Negara Berkembang* Hal: 61 – 70
- Azwardi Sukanto, 2014, Efektifitas Alokasi Dana Desa (ADD) dan Kemiskinan di Propinsi Sumatera Selatan, *Jurnal Ekonomi Pembangunan*, Juni 2014 Volume 12, No.1 hal: 29 - 41, ISSN 1829-5843
- Diah Safitri, dan Paramita Indrasari, 2009, Analisis Korelasi Kanonik Pada Perilaku Kesehatan Karakteristik Sosial Ekonomi Di Kota Pati Jawa Tengah, Vol. 2, No. 1, Juni 2009: 39-48
- Erna Hayati, 2016, Perbandingan Analisis Diskriminasi Linear, *Regresi Logistik Biner Dan Radial Basis Function Network*, Volume I No. 1, Februari 2016, ISSN 2502 – 3764
- Etik Umiyati, SE.Msi, 2012, *Analisis Tipologi Pertumbuhan Ekonomi Dan Disparitas Pendapatan Dalam Implementasi Otonomi Daerah di Propinsi Jambi*, Vol.1, No.5 April 2012
- Feiby Vencentia Tangkumahat Vicky V. J. dan Panelewen Arie D. P. Mirah, 2017, Dampak Program Dana Desa Terhadap Peningkatan Pembangunan dan Ekonomi di Kecamatan Pineleng Kabupaten Minahasa, *Agri-SosioEkonomi Unsrat*, ISSN 1907– 4298 ,Volume 13 Nomor 2A, Juli 2017 : 335 – 342
- Foley, Dennis. (2008). Does CuIture and Social Capital Impact on the Networking Attributes of Indigenous Entrepreneurs? “Journal of Enterprising Communities”
- Hadi Sasana, 2009, Analisis Dampak Pertumbuhan Ekonomi Kesenjangan Antar Daerah dan Tenaga Kerja Tersedap Terhadap Kesejahteraan, *Jurnal Bisnis dan Ekonomi (JBE)*, Maret 2009, Hal. 50 - 69 Vol. 16, No.1, ISSN: 1412-312
- Helen Florensi, 2014, Pelaksanaan Kebijakan Alokasi Dana Desa (ADD) dalam Memberdayakan Masyarakat Desa di Desa Cerme, Kecamatan Grogol, Kabupaten Kediri, Volume 2, Nomor 1, Januari 2014, ISSN 2303 - 341X
- Isto Widodo, Dana Desa dan Demokrasi dalam Perspektif Desentralisasi Fiskal, <http://journal.unnes.ac.id/nju/index.php/JPI>, ISSN 2477 – 8060
- Lia Sulistiyoningtyas, 2017, Pengaruh Alokasi Dana Desa dan Pendapatan Asli Desa terhadap Belanja Desa di Kecamatan Baron, *Simki-Economic* Vol. 01 No. 03 Tahun 2017 ISSN BBB
- M.Fariz Fadillah Mardianto, dan Nuri Wahyuningsih, 2013, Model Regresi Multivariat untuk Menentukan Tingkat Kesejahteraan Kabupaten dan Kota di Jawa Timur, *JURNAL SAINS DAN SENI POMITS* Vol. 2, No.1, (2013) 2337-3520 (2301-928X Print),
- Mason, C., CastIeman, T., & Parker, C. (2008). Communities of enterprise: deveLoping regional SMEs in the knowLedge economy. *Journal of Enterprise Information Management*.
- Muhammad Ridhwan Ramdhani, 2011, Analisis Variansi Multivariat, Makalah II2092 Probabilitas dan Statistik – Sem. I Tahun 2010/2011
- Munizu, M. (2010). Pengaruh Faktor-Faktor Eksternal dan Internal terhadap Kinerja Usaha Mikro dan Kecil (UMK) di Sulawesi Selatan. *Jurnal Manajemen dan Kewirausahaan*, Vol. 12, No. 1, 33-41.
- Nambisan, P. (2005). *Online Community Experience: Impact on Customer Attitudes*. [Dsertation]. New York (US)
- Rany Utami1, Eka Intan Kumala Putri, dan Meti Ekayani, 2017, Dampak Ekonomi dan Lingkungan Ekspansi Perkebunan Kelapa Sawit, *Jurnal Ilmu Pertanian Indonesia (JIPI)*, Agustus 2017 Vol. 22 (2): 115–126, ISSN 0853-4217 <http://journal.ipb.ac.id/index.php/JIPI> EISSN 2443-3462
- Rini Sulistiawati, 2012, Pengaruh Upah Minimum terhadap Penyerapan Tenaga Kerja dan Kesejahteraan Masyarakat di Provinsi di Indonesia, Volume 8, Nomor 3, Oktober 2012 hal 195 - 211, ISSN 1693 – 9093

- Robert Tang Herman, Penerapan Model Multivariat Analisis Of Variance Dalam Mengukur Destinasi Wisata, Jurusan Manajemen, Fakultas Ekonomi dan Komunikasi, BINUS University
- Saparuddin M, 2011, Dampak Industri Kecil dan Menengah pada Kesempatan Kerja dan Pendapatan per Kapita, Volume 10, No. 2, Desember 2011, Hal. 85–94, ISSN 1411-514X
- Sondang Purnamasari Pakpahan, 2012, Penggunaan Metode Analisis Korelasi Kanonik Dalam Mengkaji Kontribusi Buaya Masyarakat Dan Pergaulan Teman Sebaya Terhadap Perilaku sosial, Volume 13, Nomor 1, Maret 2012, 45-55,
- Sri Eka Astutiningsih, dan Citra Mulya Sari, Pemberdayaan Kelompok Agroindustri Dalam Upaya Mempercepat Pertumbuhan Ekonomi Jawa Timur, Juni 2017; 02(1): 1-9, ISSN 2541-1470
- Suskim Riantani, dan Maria Tambunan, 2013, Analisis Pengaruh Variabel Makroekonomi dan Indeks Global terhadap Return, SEMINAR NASIONAL TEKNOLOGI INFORMASI & KOMUNIKASI TERAPAN 2013 (SEMANTIK 2013)
- Tarmizi Abbas, 2010, Modal Manusia dan Pertumbuhan Ekonomi, Jurnal E-Mabis FE-Unimal, Volume 11, Nomor 3, Oktober 2010,
- Virgie Delawillia Kharisma, Anwar, dan Supranoto, 2013, Implementasi Kebijakan Pemanfaatan Alokasi Dana Desa, Jurnal Ilmu Administrasi Negara, Volume 12, Nomor 2, Januari 2013: 94-103
- Wahidin, dan Sugiman, 2014, Pengaruh Pendekatan PMRI terhadap Motivasi Berprestasi, Kemampuan Pemecahan Masalah, dan Prestasi Belajar, Volume 9 – Nomor 1, Juni 2014, (99-109), Available online at: <http://journal.uny.ac.id/index.php/pythagora>
- Wahyuningsih, S. (2009). Peranan UKM dalam Perekonomian Indonesia. Mediagro, Vol. 5, No.1, 1- 14.

Filsafat Sebagai Metodologi Untuk Mengenal Allah: Kajian Filosofis Konsep Pemikiran Imam Al-Ghazali Tentang Allah

Marni Malay

UIN Negeri Sunan Gunung Djati Bandung
marnimalay@gmail.com

ABSTRAK

Filsafat sebagai alat atau metodologi berfikir untuk mengenal Allah lazimnya disebut teologi filosofi. Ini bukan menyelidiki tentang Allah sebagai objek, tetapi eksistensi alam semesta yang diciptakan-Nya. Meneliti filsafat berarti meneliti manusia sebagai satu-satunya makhluk yang mampu berfikir, menentukan corak kehidupannya, mempertanyakan asal-usul keberadaannya dan alam semesta, misalnya; Apakah terjadi kebetulan atau ada sesuatu yang membuatnya ada? Pencarian manusia tentang hakekat keberadaannya dan alam semesta pernah dilakukan oleh Nabi Ibrahim, ia mempertanyakan kejadian siang dan malam, matahari, bintang, bulan dan sebagainya, termasuk fenomena bangsanya menyembah patung-patung kayu yang dipahat ayahnya. Ibrahim dijawab Allah dengan wahyu, sehingga yakin; Asal Allah berkehendak, api tidak mampu membakarnya, sebagaimana dikatakan Imam Al-Ghazali dalam bukunya, "Tahafut al- Falasifa"; "Dunia ini berasal dari iradat Tuhan, asal Allah berkehendak, api bisa tidak membakar, air bisa tidak membasahi, seperti tidak terbakarnya Nabi Ibrahim dalam api. Inilah filsafat ketauhidan Islam yang menggugurkan hukum kausalitas". Sidharta Gautama bersemedi di bawah pohon budha mencari jawaban pertanyaan; kenapa orang sakit, mati, kaya, miskin dan sebagainya, kemudian terciptalah agama Budha. Keduanya berusaha mencari tahu kebenaran sesuatu yang terjadi disekitarnya, membuktikan manusia selalu berfikir (berfilsafat), sebagaimana Firman Allah dalam QS. Al-Baqarah ayat 164. Ayat ini mengisyaratkan, kebenaran Tuhan hanya dapat dipahami oleh manusia yang berfikir. Manusia mencari kebenaran dengan akal (berfilsafat), agama menyampaikan kebenaran mesti ditangkap dengan akal pula. Konsekwensi logisnya, ketika filsafat dan agama bertemu akan saling menguatkan. Penelitian Makalah ini dilakukan dengan metode penelitian kualitatif, melalui study literasi perpustakaan dan digital. Penulis berharap dapat bermanfaat dan menambah khazanah pengetahuan, terutama dikalangan mahasiswa dan akademisi yang menekuni ilmu-ilmu filsafat ke-Islaman.

Kata Kunci: Filsafat, Metodologi Mengenal Allah, Imam Ghazali.

ABSTRACT

Philosophy as a tool or methodology of thinking to know God is usually called philosophical theology. This is not investigating God as an object, but the existence of the universe He created. Researching philosophy means examining humans as the only creatures capable of thinking, determining the pattern of their lives, questioning the origins of their existence and the universe, for example; Did it happen by chance or was there something that made it exist? Prophet Ibrahim's search for the nature of his existence and the universe was once carried out by Prophet Ibrahim, he questioned the events of day and night, the sun, stars, moon and so on, including the phenomenon of his people worshiping wooden statues carved by his father. Abraham answered God with revelation, so that he was sure; As long as Allah wills, fire cannot burn it, as Imam Al-Ghazali said in his book, "Tahafut al-Flasifa"; "This world comes from God's iradat, as long as God wills, fire can not burn, water can not wet, just like Prophet Abraham did not burn in fire. This is the philosophy of Islamic monotheism which invalidates the law of causality." Siddhartha Gautama meditated under the Buddha tree looking for answers to questions; Why do people get sick, die, rich, poor and so on, then Buddhism was created. Both are trying to find out the truth of something that is happening around

them, proving that humans always think (philosophize), as the Word of God in QS. Al-Baqarah verse 164. This verse implies, God's truth can only be understood by humans who think. Humans seek the truth with reason (philosophizing), religion conveys the truth must be captured with reason as well. The logical consequence, when philosophy and religion meet, will reinforce each other. Research This paper was conducted using qualitative research methods, through library and digital literacy studies. The author hopes that it can be useful and add to the treasures of knowledge, especially among students and academics who pursue Islamic philosophy.

Keywords: *Philosophy, Methodology of Knowing God, Imam Ghazali.*

PENDAHULUAN

Filsafat dipahami sebagai suatu sikap seseorang yang memikirkan dan melihat segala sesuatu secara mendalam, meluas, menyeluruh segala hubungan, guna menjawab pertanyaan-pertanyaan kehidupan, seperti; asal-usul alam semesta, fenomenanya, demi terwujudnya kehidupan yang dicita-citakan. Triminologis filsafat berarti, "cinta kebijaksanaan", merujuk pada sikap proposional, tepat menyikapi setiap keadaan dan peristiwa, mengandung unsur keadilan, kebenaran, dengan akal sehat, melahirkan perilaku yang tepat, sesuai dan pas. Kebijakan tidak sama dengan kebenaran, karena benar saja belum tentu bijaksana. Demikian pula unsur keadilan, adil saja belum tentu bijaksana. Filsafat dikatakan juga sebagai pandangan hidup (*Way of life*) manusia, prinsip-prinsip dan konsep-konsep dasar dan ideal dalam berfikir tentang kehidupan yang dicita-citakan (*WeltsanCHAUNG*).

Berfikir secara filsafat adalah berfikir mendalam, global, sistematisitas, konseptual, koheren, rasional memahami realita, menyeluruh dari berbagai sudut pandang atau ilmu, secara tepat sampai pada hakekat kebenaran yang dapat dipertanggung-jawabkan. Filsafat sebagai produk pemikiran adalah filsafat sebagai jenis ilmu pengetahuan, konsep pemikiran para filsuf, misalnya; rasionalisme materialisme, pragmatisme, positivisme dan sebagainya. Filsafat sebagai alat atau metodologi berfikir untuk mengenal Allah lazim disebut *teologi filosofi*. Ini bukan menyelidiki tentang Allah sebagai objek, tetapi eksistensi alam semesta yang diciptakan-Nya. Meneliti filsafat berarti meneliti manusia sebagai satu-satunya makhluk yang mampu berfikir.

Pencarian manusia yang berfikir tentang hakekat keberadaannya dan alam semesta pernah dilakukan Nabi Ibrahim, ia mempertanyakan kejadian siang dan malam, matahari, bintang, bulan dan sebagainya. Sidharta Gautama bersemedi di bawah pohon budha mencari jawaban pertanyaan; kenapa orang sakit, mati, kaya, miskin dan sebagainya. Keduanya berusaha mengetahui kebenaran sesuatu yang terjadi disekitarnya, bukti manusia selalu berfikir (berfilsafat). Firman Allah: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkannya", (QS. Al-Baqarah ayat 164). Ini mengisyaratkan, kebenaran Tuhan hanya dapat dipahami oleh manusia yang berfikir, (berfilsafat). Al-Kindi mengatakan; *Bertemunya agama dan filsafat dalam kebenaran dan kebaikan menjadi tujuan keduanya. Agama menggunakan wahyu dan akal, filsafat juga menggunakan akal. Filsafat mencari kebenaran, maka mereka yang anti filsafat berarti anti kebenaran, dan orang anti kebenaran itu dalam Islam disebut Kafir*"²⁶⁰

Filsafat lahir di Yunani (abad ke- 6 SM) ketika manusia belum mengenal Tuhan dan agama, berfikir berdasarkan logika semata, dikenal sebagai filsafat Yunani Kuno, dipelopori oleh Thales. Kemudian filsafat berkembang ke Timur pada periode Helenistik menjadi benih-benih lahirnya Filsafat Islam yang berkembang pesat era Bani Abbasiyah, dipelopori oleh Al-Kindi, menghasilkan banyak filsuf besar, diantaranya; Ibnu Sina, Al-Farabi, Al-Ghazali, dan Ibnu Rusyd. Filsafat Islam

260 Faiz Fachruddin, Ngaji Filsafat 37 : *Filsafat Islam - Pra Wacana*, 18 Jan 2020
<https://www.youtube.com/watch?v=ccB5H3C2Oq0&t=4152s>

mengalami kemunduran pasca kematian Ibnu Rusyd. Ada yang menuduh Imam Al-Ghazali penyebab kemunduran itu.

Imam Al-Ghazali dalam bukunya, "*Tahafut al- Falasifa*", mengatakan; Dunia ini berasal dari iradat Tuhan, asal Allah berkehendak, api bisa tidak membakar, air bisa tidak membasahi, seperti tidak terbakarnya Nabi Ibrahim dalam api. Inilah filsafat ketauhi dan Islam yang menggugurkan hukum kausalitas.²⁶¹ Dalam bukunya '*Al-Iqtishad fil I'tiqad*', mengatakan; Segala sesuatu yang memiliki awal, ada penyebabnya, alam semesta ada awalnya, maka ada penyebabnya. Bahwa Tuhan (Allah) adalah hakikat segala cahaya yang memiliki sifat wajibul wujud, artinya wajib adanya sebagai sebab pertama. Sebagai Wajibul Wujud, Dia tidak membutuhkan sesuatu apapun dalam eksistensi-Nya. Dan kalbu atau hati adalah sarana untuk mengenal Tuhan. Pengetahuan diri merupakan arah menuju Tuhan; barang siapa mengenal dirinya berarti akan mengenal Tuhannya.

Menurut penulis, keterbatasan makhluk berhadapan dengan Sang Pencipta sesungguhnya dapat dijabarkan dengan logika berfikir atau filsafat, tidak mungkin manusia dapat menjangkau Allah dengan memakai logika yang terbatas, namun keberadaan-Nya dapat dirasakan oleh mereka yang berfikir. Hal ini relevan dengan ungkapan Abu Bakar Sidiq, sahabat nabi, khalifah Islam pertama: "Jalan mengenal Allah bagi makhluknya adalah dengan jalan meyakini bahwa manusia tidak mungkin bisa mengenal-Nya. ". Dan Buya Hamka; Al-Ghazali adalah salah satu dari sedikit ulama yang mampu melawan filsafat dengan filsafat, mengembalikannya ke batasan yang dibenarkan agama. Bahwa manusia dapat merasakan keindahan segala keteraturan alam semesta, dan ilmu manusia hanya mampu mengenali keteraturan tersebut dan memanfaatkannya, tanpa pernah mampu menciptakan. Dan Dr. Fachruddin Faiz dalam sebuah cermahnya di youtube; "Apapun fikiranmu, pendapatmu, gambaranmu tentang Allah, Dia tidak seperti itu (Teori Negasi). Dan secara filosofi mungkin ini lah makna dari Surat Al-Ihklas ayat 4 yang artinya: "*Dan tidak ada sesuatu yang setara dengan dia*".

Tulisan ini akan mengkaji secara filosofis pemikiran Imam Al-Ghazali tentang Allah. Mengetahui bagaimana akal bekerja secara filosofis untuk menemukan kebenaran Islam, terutama untuk mengenal Allah Sang Pencipta Alam Raya, dengan mengungkap kebenaran dengan mendiskripsikan dan menganalisa, sehingga memberikan pemahaman pengetahuan yang didapat secara komprehensif, dapat dipertanggung-jawabkan dan bermanfaat. Diharapkan dapat memberikan sumbangan pemikiran baru dalam bidang ilmu filsafat dan dialektikanya dalam mendukung pengetahuan kehidupan beragama serta sebagai referensi atau rujukan bagi penelitian-penelitian ilmu pengetahuan filsafat dan agama Islam, seterusnya menjadi sumbangan karya ilmiah dunia keilmuan dan akademisi.

METODE

Penelitian Makalah ini dilakukan dengan metode penelitian kualitatif, melalui study literasi perpustakaan dan digital dengan meneliti pendapat-pendapat atau teori-teori para ahli filsafat sejak zaman Filsafat Yunani Kuno, Filsafat Islam dari klasik hingga Konemporer dengan study perpustakaan dan artikel-artikel dan atau review buku dan atau bedah buku, yang penulis ambil dari internet.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Tentang Filsafat

Para ahli memberikan pengertian beragam tentang filsafat, masing-masing punya konsep dan dasar pemikiran sendiri. Pythagoras; Secara harfiah filsafat adalah kajian masalah mendasar dan umum tentang persoalan seperti eksistensi pengetahuan, nilai-nilai, akal, fikiran dan bahasa.

²⁶¹ Al Ghazali Imam, *Kerancuan Filsafat Tahafut Al Falasifah*, Penerjemah Achmad Maimun., Pustaka Pelajar Grup, Jogyakarta, 2015, ISBN : 9786025024559.

Aristoteles; Filsafat adalah ilmu (pengetahuan) yang meliputi kebenaran yang terkandung didalamnya, ilmu-ilmu metafisika, logika, retorika, etika, ekonomi, politik, dan estetika. Socrates; Filsafat adalah ilmu yang berupaya memahami hakikat alam dan realitas yang ada dengan mengandalkan akal budi. Al-Farabi; Filsafat adalah ilmu mengenai yang ada, yang tidak bertentangan dengan agama, bahkan sama-sama bertujuan mencari kebenaran. Immanuel Kant; Filsafat adalah kumpulan segala pengetahuan tentang Tuhan, alam, dan segala pengetahuan yang di dalamnya tercakup masalah epistemologi (teori pengetahuan) yang menjawab persoalan apa yang dapat diketahui. Filsafat juga sering dipahami sebagai pandangan mendalam tentang pertanyaan-pertanyaan dalam kehidupan manusia, sehingga filsafat ditangkap sebagai sesuatu yang abstrak. Terminologis filsafat sebagai, "cinta kebijaksanaan", merujuk pada sikap proposional, tepat menyikapi setiap keadaan dan peristiwa, mengandung unsur keadilan, kebenaran dengan akal sehat, melahirkan perilaku yang tepat, sesuai dan pas. Kebijaksanaan tidak sama dengan kebenaran, karena benar saja belum tentu bijaksana, contoh: Terhadap seorang pemulung, tidak bijaksana menyapanya dengan sebutan, "pemulung atau tukang pulung", sekalipun itu benar. Demikian pula unsur keadilan, tidak bijaksana memberi uang jajan anak yang masih SD dengan anak SMA dalam jumlah yang sama, sekalipun sekilas tampak adil. Filsafat dikatakan juga sebagai pandangan hidup (*Way of life*) manusia (orang atau kelompok), prinsip-prinsip dan konsep-konsep dasar dan ideal dalam berfikir tentang kehidupan yang dicita-citakan (*Welsanchaung*).

Berfikir secara filsafat adalah berfikir mendalam, global, sistematisitas, konseptual, koheren, rasional memahami realita, menyeluruh dari berbagai sudut pandang atau ilmu, secara tepat sampai pada hakekat kebenaran yang dapat dipertanggung-jawabkan. Filsafat sebagai produk pemikiran adalah filsafat sebagai jenis ilmu pengetahuan, konsep pemikiran para filsuf, misalnya; rasionalisme materialisme, pragmatisme, positivisme dan sebagainya. Filsafat sebagai alat atau metodologi berfikir untuk mengenal Allah lazim disebut *teologi filosofi*. Ini bukan menyelidiki tentang Allah sebagai objek, tetapi eksistensi alam semesta yang diciptakan-Nya. Meneliti filsafat berarti meneliti manusia sebagai satu-satunya makhluk yang mampu berfikir.

Pencarian manusia tentang hakekat keberadaannya dan alam semesta pernah dilakukan oleh Nabi Ibrahim, ia mempertanyakan kejadian siang dan malam, matahari, bintang, bulan dan sebagainya, termasuk fenomena bangsanya menyembah patung-patung kayu yang dipahat ayahnya. Ibrahim yakin ada sang penguasa alam semesta ini, bukan patung-patung kayu itu, sehingga ia menghancurkan patung kayu itu, akibatnya dia dibakar oleh raja Nambrut, namun Ibrahim tidak terbakar, sehingga ia semakin yakin adanya sang Pencipta dan Penguasa alam ini, sebagaimana yang dikatakan Imam Al-Ghazali dalam bukunya, "*Tahafut al- Falasifa*"; "*Dunia ini berasal dari iradat Tuhan, asal Allah berkehendak, api bisa tidak membakar, air bisa tidak membasahi, seperti tidak terbakarnya Nabi Ibrahim dalam api. Inilah filsafat ketauhidan Islam yang menggugurkan hukum kausalitas*".²⁶² Sidharta Gautama bersemedi di bawah pohon budha mencari jawaban pertanyaan; kenapa orang sakit, mati, kaya, miskin dan sebagainya, kemudian terciptalah agama Budha. Keduanya berusaha mengetahui kebenaran sesuatu yang terjadi disekitarnya, bukti manusia selalu berfikir (berfilsafat), sesuai Firman Allah: "*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkannya*", (QS. Al-Baqarah ayat 164). Ini mengisyaratkan, kebenaran Tuhan hanya dapat dipahami oleh manusia yang berfikir, (berfilsafat).

²⁶² Al Ghazali Imam, *Kerancuan Filsafat Tahafut Al Falasifah*, Penerjemah Achmad Maimun., Pustaka Pelajar Grup, Jakarta, 2015, ISBN : 9786025024559.

Filsafat lahir di Milos Yunani abad ke-6 SM, dipelopori oleh Thales (624-548 SM), ketika manusia belum mengenal Tuhan, berfikir berdasarkan logika semata, dilatar belakangi rasa tidak puas manusia akan mitos-mitos tentang kejadian alam semesta berkaitan kuasa gaib, seperti adanya kuasa para dewa-dewi, ingin menemukan jawaban dengan akalnyanya atas berbagai pertanyaan mengenai alam semesta yang terjawab secara berangsur-angsur, dalam kurun waktu berabad-abad sehingga disebut sebagai zaman peralihan dari *mitos ke logos*. Metode yang digunakan adalah berpikir kritis, berdialog dengan diri sendiri dan perenungan untuk memperoleh makna atau hakikat sesuatu, mengajukan dan menjawab pertanyaan secara mendasar, diskusi kritis, dialektik dan presentasi sistematik, antara lain: Apakah memungkinkan untuk mengetahui segala sesuatu? Bagaimana membuktikannya? Apa yang paling nyata? Dilihat dari kegiatan yang dilakukan, mereka dapat digolongkan sebagai filsuf. Para pemikir filsuf pertama antara lain: Thales dari Miletus (624-548 SM), Anaximenes (585-528 SM), Herakleitos (540-480 SM), Pythagoras (580-500 SM), Demokritos (460-370 SM) kemudian dikenal sebagai Filsafat Yunani Kuno atau Filsafat Barat, berlangsung hingga pada Zaman Klasik atau pada periode Helenistik. Tiga filsuf Yunani Kuno terkenal; Sokrates (469-399 SM), Plato (427-347 SM) dan Aristoteles (384-322 SM), jadi rujukan para filsuf selanjutnya.

Filsafat berkembang ke dunia Timur pada periode Helenistik, ketika Iskandar Agung (*Alexander the Great*), menduduki Persia (331 SM), yang dikemudian hari menjadi benih-benih kajian filsafat masyarakat Muslim. Penerjemahan besar-besaran literatur-literatur keilmuan Yunani dan budaya lainnya ke bahasa Arab era Bani Abbasiyah (750-1250an), berpengaruh besar terhadap perkembangan filsafat Islam klasik, dengan pelopornya Al-Kindi (Kufah, 185 H). Periode ini merupakan zaman keemasan peradaban Islam. Dunia pemikiran Islam terfokus pada pendamaian antara filsafat dan agama (akal dan wahyu) dan integrasinya sebagai landasan epistemologis, sehingga banyak cabang keilmuan tidak hanya bersifat teosentris, (merujuk dalil-dalil Al-Qur'an dan Al-Hadist), tetapi juga antroposentris berlandaskan rasio dan empiris manusia tanpa menegasikan dalil Al-Qur'an dan Hadist. Periode ini melahirkan banyak filsuf, seperti; Ibnu Sina, Al-Farabi, Al-Kindi, Al-Ghazali, dan Ibnu Rusyd. Filsafat Islam juga disebut filsafat Arab dan filsafat Muslim.

Filsafat Islam

Banyak yang tidak setuju dengan istilah filsafat Islam. Argumetasinya antara lain; Tidak mungkin Islam itu filsafat, karena Islam adalah agama, menuntut komitmen, kepasrahan, kepatuhan mutlak, sedang filsafat adalah kebebasan, pemikiran kritis. Filsafat merusak Islam dengan karakter kebebasan berfikirnya. Ada pula berpendapat sebaliknya; Islam merusak filsafat dengan tuntutan kepatuhan mutlakannya dan asumsi-asumsi keberagamaannya. Al-Kindi mengatakan; Bertemu agama dan filsafat dalam kebenaran dan kebaikan menjadi tujuan keduanya. Agama menggunakan wahyu dan akal, filsafat juga menggunakan akal. Filsafat mencari kebenaran, maka mereka yang anti filsafat berarti anti kebenaran, dan orang anti kebenaran itulah dalam Islam disebut Kafir” Buya Hamka, dalam bukunya, “Pelajaran Agama Islam”; filsafat itu tidak terhindarkan kehadirannya karena adanya akal pikiran manusia itu sendiri. Karena memiliki akal, pastilah ia memikirkan hakikat dari segala sesuatu yang bisa diobservasinya. Setelah Nabi wafat, peradaban Islam bertemu berbagai pemikiran filsafat dari luar. Peradaban ilmu yang telah terbangun kemudian mendorong para cendekiawan Muslim menerjemahkan berbagai karya filsafat Yunani. Ketika itulah, adakalanya muncul keraguan di antara umat Islam terhadap agamanya sendiri. Islam pun melahirkan pemikiran filsafat sendiri dan sebagian cendekiawan terlibat aktif mempertahankan agama dari serangan filsafat dengan filsafat pula²⁶³.

Pasca kematian Ibn Rusyd (abad ke-12 M), kajian filsafat Islam mulai meredup, ada yang menggagap Al-Ghazali penyebabnya. Gagasan-gagasan Al-Ghazali dalam bukunya *Tahafut al-*

263 Syafril Akmal, REPUBLIKA.CO.ID, Buya Hamka dan Filsafat, <https://www.republika.co.id/berita/qidnnc430/buya-hamka-dan-filsafat>.

Falasifa' dipandang penyebab lahirnya kalangan Islam konservatif yang menolak kajian filsafat Islam. Buku ini memuat kritik terhadap kajian filsafat yang ditawarkan oleh filsuf seperti Ibnu Sina dan Al-Farabi, dianggap mulai menjauhi nilai-nilai keislaman. Pandangan ini kemudian menjadi perdebatan karena Al-Ghazali juga dikenal secara luas oleh pemikir-pemikir Islam sebagai filsuf. Banyak pula kritik dikalangan Islam, antara lain²⁶⁴: Situs jejaring populer Salafi, Islam QA (dikelola Syekh Muhammad Shaleh al-Munajjid di Arab Saudi) menyatakan ilmu filsafat merupakan "entitas asing" dalam Islam dan mengklaim, mayoritas ahli fiqh telah menyatakan pembelajaran filsafat merupakan sesuatu yang haram dalam Islam dengan mengutip pendapat Al-Ghazali: "empat cabang" ilmu filsafat (geometri dan matematika, logika, teologi, dan ilmu pengetahuan alam), melawan syariat Islam dan kebenaran, terkecuali ilmu medis, tidak ditemukan kebutuhan untuk pembelajaran ilmu alam. Maani' Hammad al-Juhani, (Anggota Dewan Konsultasi dan Direktur Umum Perkumpulan Pemuda Muslim Dunia), menyatakan; kajian ilmu filsafat tidak mengikuti pedoman moral Sunnah, defenisi ilmu filsafat para filsuf, salah satu kepalsuan paling berbahaya dan kejam dalam pertempuran iman dan agama terhadap dasar logika, sangat mudah digunakan untuk membingungkan orang dengan nama akal, interpretasi, dan metafora yang kemudian mendistorsi makna dari teks-teks keagamaan. Ibnu Abi al-Izz (seorang penafsir Al-Tahhaawiyah), mengutuk para filsuf sebagai orang-orang yang paling menyangkal kebenaran hari akhir. Dalam pandangan mereka surga dan neraka tidak lebih dari perumpamaan yang dibutuhkan agar konsep agama dipahami masyarakat, bukan merupakan sesuatu yang nyata.²⁶⁵ Tapi Buya Hamka berpendapat berbeda; Al-Ghazali salah satu dari sedikit ulama yang mampu melawan filsafat dengan filsafat, mengembalikannya ke batasan yang dibenarkan agama. Kemajuan hanya bisa diraih jika berani melahirkan pemikiran revolusioner dengan tetap berpegang pada agama serupa dilakukan Al-Ghazali.

Konsep Pemikiran Imam Al-Ghazali Tentang Allah

Al-Ghazali nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazali ath-Thusi asy-Syafi'i (lahir di Ghazaleh, kota kecil di Thus, daerah khurasan, Iran; 1058 / 450 H – wafat di Thus; 1111 / 14 Jumadil Akhir 505 H) adalah seorang filsuf dan teolog muslim Persia, dikenal sebagai Algazel di dunia Barat abad Pertengahan. Seorang pemikir Islam produktif dan diberi gelar Al Juwaini yaitu **Bahrūn Muḥriq** artinya laut yang dalam. Karya-karyanya antara lain:

- **Ilmu Agama**; Al-Munqidh min al-Dalal, Al-Iqtisad fil-ʿIṭiqad, Al-Maqṣad al-Asna fi Sharah Asma' Allahu al-Husna, Faysal al-Tafriqa bayn al-Islam Wal-Zandaqa, Hujjat al-Haq, Jawahir al-Qur'an wa Duraruh, Mishkat al-Anwar dan Tafsir al-Yaqut al-Ta'wil;
- **Filsafat**; Al-Qistas al-Mustaqim, Maqasid al Falasifa, Mihak al-Nazar fi al-Mantiq, Miyar al-Ilm fi fan al-Mantiq, Tahafut al-Falasifa;
- **Sufisme**; Al-Munqidh min al-Dalal, Bidayat al-Hidayah, Ihya' Ulum al-Din, Kimiya-ye Sa'adat, Minhaj al-'Abidin, Mizan al-'Amal, Nasihat al-Muluk;
- **Yurisprudensi**; Al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul, Al-Wasit fi al-Mathab, Asas al-Qiyas, Fatawa al-Ghazali dan Kitab Tahzib al-Isul.

Al-Ghazali dalam, *'Tahafut al Falasifah'*, tidak menerima aliran-aliran filsafat dan setiap orang yang tidak yakin kebenaran Islam dan menyebut tiga poin doktrin filsuf yang berimplikasi kufur: 1). Pengingkaran terhadap kebangkitan jasad pada hari kiamat. 2). Tuhan tidak mengetahui perkara-perkara detil. 3). Keyakinan mereka bahwa alam ini kekal, tanpa awal atau akhir. Ia mematahkan pendapat para filsuf yang menyatakan bahwa alam semesta memiliki masa lalu yang tak terbatas, tak bermula, dengan menawarkan alasan logis, tentang alam semesta memiliki awal.

264 Ibid

265 Achmad, Gholib (2009). Filsafat Islam. Pamulang, Jakarta: Faza Media. ISBN 978-602-8033-28-2.

Secara logis, adanya Tuhan hanya dapat diketahui melalui keberadaan alam semesta sebagai produk kekuasaan-Nya dan semua yang selain Tuhan adalah temporal dan memiliki sebab. Argumen dasarnya; dengan melihat keteraturan alam, ada yang mengatur dan menciptakan alam ini, itulah Tuhan. Jika alam tidak terbatas di masa lalu (infinite past), tidak pernah mulai ada, maka pasti ada jumlah peristiwa masa lalu yang tidak terbatas sebelum masa kini. Namun, sejumlah hal aktual yang tak terbatas (number actual infinite) adalah logika absurd. Ada perbedaan antara jumlah tak terbatas (number actual infinite) dan potensi tak terbatas (potential infinite). Misalnya, jarak berhingga apa pun dapat dibagi dua, empat, delapan, dan seterusnya sampai tak terhingga. Jumlah pembagian adalah apa yang kita sebut potensi tak terbatas, karena pada prinsipnya seseorang dapat terus membagi selamanya, tapi tidak akan pernah sampai pada jumlah divisi yang sebenarnya tak terbatas. Jika ketidak terbatasan aktual mungkin terjadi, berbagai absurditas akan terjadi, misalnya; bayangkan anda memiliki serangkaian angka dari 1 sampai tak terhingga, atau menghapus semua angka yang lebih besar dari atau sama dengan tiga (jumlah angka yang tak terbatas).

Dalam bukunya 'Al-Iqtishad fil I'tiqad' Imam Al-Ghazali menjawab secara logis pertanyaan keesian Tuhan; Segala sesuatu yang memiliki awal, ada penyebabnya. Alam semesta ada awalnya, maka ada penyebabnya. Yang kami maksud 'Alam' adalah setiap wujud selain Tuhan, yakni; semua benda dan sifat-sifatnya. Penjelasan: Sesuatu itu ada tidak mungkin diragukan. Setiap wujud bisa menempati ruang atau tidak menempati ruang. Sesuatu menempati ruang tetapi tidak memiliki komposisi disebut zat tunggal (*atom*), jika memiliki komponen disebut *jism*. Sesuatu tidak menempati ruang dan membutuhkan tempat disebut *accident*; dan sesuatu ada tapi tidak bertempat, itulah Tuhan, yang keberadaannya tidak membutuhkan ruang maupun tubuh untuk eksis. Bahwa eksistensi Tuhan adalah sebagai *Wajibul Wujud* yang tidak membutuhkan sesuatu apapun, maka ia adalah *Zat Tuhan*, yaitu *Zat ghair mutahajis* artinya tidak memerlukan sesuatupun dalam eksistensi-Nya. Sumber pengetahuan tentang Tuhan adalah melalui kalbu dengan cara pemecahan dalam wujud cahaya. Keraguan yang bersifat filosofis dapat mengantarkan pengetahuan indrawi, yakni pengetahuan *intuitif* yang didapat melalui akal sehat dengan cara ilmiah, maka tidak ada keraguan sedikitpun. Untuk memperoleh pengetahuan tentang Tuhan adalah dengan bertasawuf. Tasawuf dapat memberikan jawaban memuaskan dalam usaha menempuh kehidupan menuju jalan kepada Tuhan, maka pengetahuan-pengetahuan teoritis kaum sufi belum cukup jika tidak disertai dengan pengalaman. Jalan sufi dapat ditempuh dengan cara; pertama, pengetahuan sufi dapat diperoleh melalui akal pikiran. Kedua, berusaha memperoleh semua ilmu pengetahuan dengan latihan yang benar. Pengetahuan tentang Tuhan diperoleh lewat cahaya yang diberikan Allah berupa citra akal pikiran manusia. Manusia dapat memperoleh cahaya tersebut, sebab merupakan makhluk Allah yang sesuai citra-Nya dan cahaya yang ada pada-Nya. Pengertian cahaya atau nur adalah sesuatu dengan dirinya sendiri dapat dilihat dan dengan sesuatu itu pula dapat dilihat benda-benda lain. Bahwa hati manusia didalamnya terkandung cahaya mata yang disertai dengan sifat-sifat keutamaan dan mendapat sebutan bermacam-macam. Kadang disebut akal, ruh atau jiwa insaniah, hal itu tergantung ruang lingkup pembahasan (konteksnya). Konsep Al-Ghazali tentang Tuhan (Allah) adalah: *Tuhan adalah Hakikat Segala Cahaya yang memiliki sifat wajibul wujud artinya wajib adanya sebagai sebab pertama. Pengetahuan diri merupakan arah menuju Tuhan; barang siapa mengenal dirinya berarti akan mengenal Tuhannya.* Kalbu atau hati adalah sarana untuk mengenal Tuhan. Jiwa manusia didalamnya terdapat dua potensi; pertama hati nurani yang berkecenderungan ke arah hal-hal baik, kedua hawa nafsu yang cenderung ke arah hal-hal buruk, dominansi keduanya dalam jiwa manusia tergantung dari keimanan dan ketakwaannya. Tasawuf adalah jalan kebenaran untuk memperoleh pendekatan kepada Tuhan yaitu dengan *mahabah* (cinta kepada Allah), *syariat* (melaksanakan hukum-hukum Allah), *tariqat* (melalui jalan beribadah kepada Allah) dan *hakikat* (menuju kepada yang hakiki) yaitu Tuhan.

ANALISIS

Filsafat lahir ketika manusia belum mengenal Tuhan dan agama, hanya berdasarkan logika semata, sebagaimana dapat kita ketahui dari definisi filsafat oleh filsuf Yunani Kuno; Aristoteles dan Pythagoras. Terminologi filsafat sebagai, " cinta kebijaksanaan", merujuk pada sikap proposional, tepat menyikapi setiap keadaan dan peristiwa, mengandung unsur keadilan, kebenaran dengan akal sehat, melahirkan perilaku yang tepat, sesuai dan pas. Kebijakan tidak sama dengan kebenaran, karena benar saja belum tentu bijaksana. Demikian pula unsur keadilan, tidak bijaksana memberi uang jajan anak SD dengan anak SMA dalam jumlah sama, sekalipun sekilas tampak adil.

Manusia adalah makhluk yang berfikir (berfilsafat), seperti yang dilakukan Nabi Ibrahim dan Sidarta Gautama. Filsafat sebagai metodologi berfikir untuk mengenal Allah, bukan menyelidiki tentang Allah sebagai objek, tetapi eksistensi alam semesta yang diciptakan-Nya, sebagaimana Firman Allah dalam Al-Qur'an Surat. (QSAI-Baqarah ayat 164), bahwa kebenaran Tuhan hanya dapat dipahami oleh manusia yang berfikir, mencari kebenaran dengan akal (berfilsafat), dan agama menyampaikan kebenaran mesti ditangkap dengan akal pula. Konsekwensi logisnya, ketika filsafat dan agama bertemu akan saling menguatkan, seperti kata Al-Kindi; "Bertemunya agama dan filsafat dalam kebenaran dan kebaikan menjadi tujuan keduanya. Agama menggunakan wahyu dan akal, filsafat juga menggunakan akal. Filsafat mencari kebenaran, maka mereka yang anti filsafat berarti anti kebenaran, dan orang anti kebenaran itulah dalam Islam disebut Kafir" Menurut penulis, manusia mempunyai akal untuk berfikir, hakekat filsafat berfikir, Islam melarang orang taklik, konsekwensi logisnya adalah filsafat sejalan dengan agama.

Ketika filsafat berkembang di dunia Islam, para filsuf Islam terfokus pada pendamaian antara filsafat dan agama (akal dan wahyu), integrasinya sebagai landasan epistemologis, sehingga banyak cabang keilmuan tidak hanya bersifat teosentris, (merujuk dalil-dalil Al-Qur'an dan Al-Hadist), tetapi juga antroposentris berlandaskan rasio dan empiris manusia tanpa menegasikan dalil Al-Qur'an dan Hadist. Ini semakin mempertegas, bahwa filsafat sejalan dengan Islam, sama-sama menuju kebenaran. Bahwa alam ini ada Zat yang mengaturnya. Keterbatasan makhluk berhadapan dengan Sang Pencipta dapat dijabarkan dengan logika berfikir atau filsafat, tidak mungkin manusia dapat menjangkau Allah dengan memakai logika yang terbatas, namun keberadaan-Nya dapat dirasakan. Relevan dengan ungkapan Abu Bakar Sidiq: Maha suci Allah dengan memberi jalan bagi makhluknya adalah dengan jalan meyakini bahwa manusia tidak mungkin bisa mengenal-Nya. Dan Dr. Fachruddin Faiz; Apapun fikiranmu, pendapatmu, gambaranmu tentang Allah, Dia tidak seperti itu. Menurut penulis, secara filosofi ini lah makna QS, Al-Ihklas (4): "*Dan tidak ada sesuatu yang setara dengan dia*".

Imam Al-Ghazali dalam, "*Tahafut al- Falasifa*", mematahkan pendapat ahli filsafat yang menyatakan alam semesta memiliki masa lalu yang tak terbatas, tak bermula; Dengan melihat keteraturan alam, argumen dasarnya, ada yang mengatur dan menciptakannya, itulah Tuhan (Allah). Dunia ini berasal dari iradat Allah, asal Dia berkehendak, api bisa tidak membakar, air bisa tidak membasahi, seperti tidak terbakarnya Nabi Ibrahim dalam api. Inilah filsafat ketauhidan Islam yang menggugurkan hukum kausalitas. Relevan dengan itu, pendapat Buya Hamka; Manusia dapat merasakan keindahan dari *keteraturan* alam semesta, bukti, segala sesuatu di alam tidaklah bebas. Jika setiap zat bebas sendiri, akan kacaulah segalanya. Jika segalanya terjadi karena kebetulan, sebab segalanya dapat bebas menentukan nasibnya sendiri, itu pun patut dipertanyakan, sebab kemerdekaan masing-masing zat itu hanya bisa dibuktikan jika kita dapat melihat perlainan jalannya. Namun, semakin diselidiki, semakin jelaslah bahwa aturan itu memang ada, sehingga dengan sendirinya Yang Maha Mengatur itu pasti ada. Jika membuktikan keberadaan Tuhan begitu sulitnya, maka untuk menyatakan ketiadaannya, justru lebih sulit lagi. Dalam 'Al-Iqtishad fil I'tiqad' Imam Al-Ghazali menjelaskan; Segala sesuatu yang memiliki awal, ada penyebabnya, alam semesta ada awalnya, maka ada penyebabnya. 'Alam' adalah setiap wujud selain Tuhan, yakni semua benda dan sifat-sifatnya. Tuhan (Allah), keberadaannya tidak membutuhkan ruang maupun tubuh untuk eksis. Bahwa Tuhan (Allah) adalah hakikat segala cahaya yang memiliki sifat wajibul wujud, artinya wajib adanya

sebagai sebab pertama. Pengetahuan diri merupakan arah menuju Tuhan. Barang siapa mengenal dirinya berarti akan mengenal Tuhannya. Kalbu atau hati adalah sarana untuk mengenal Tuhan. Dengan demikian, tidak beralasan tuduhan; Al-Ghazali penyebab kemunduran filsafat Islam, karena ia tidak menyalahkan filsafat sebagai ilmu, melainkan justru para filsuf yang mengingkari Allah sebagai Pencipta alam semesta.

KESIMPULAN

Filsafat dipahami sebagai suatu sikap seseorang yang memikirkan dan melihat segala sesuatu secara mendalam, meluas, menyeluruh segala hubungan, guna menjawab pertanyaan-pertanyaan kehidupan, seperti; asal-usul alam semesta, fenomenanya, demi terwujudnya kehidupan yang dicita-citakan. Secara lugas filsafat adalah berfikir bijaksana. Dengan berfilsafat orang dapat menemukan kebenaran, seperti yang dilakukan Nabi Ibrahim dan Sidarta Gautama. Meneliti filsafat berarti meneliti manusia sebagai satu-satunya makhluk yang berfikir.

Filsafat sebagai metodologi untuk mengenal Allah, bukan menyelidiki tentang Allah sebagai objek, tetapi eksistensi alam semesta yang diciptakan-Nya, sebagaimana Firman Allah dalam Al-Qur'an Surat. (QSAI-Baqarah ayat 164), bahwa kebenaran Tuhan hanya dapat dipahami oleh manusia yang berfikir, mencari kebenaran dengan akal (berfilsafat), dan agama menyampaikan kebenaran mesti ditangkap dengan akal pula. Manusia mempunyai akal untuk berfikir, hakekat filsafat berfikir, Islam melarang orang taklik, konsekwensi logisnya adalah filsafat sejalan dengan agama. sama-sama menuju kebenaran Menurut penulis, secara filosofi ini lah makna QS, Al-Ihklas (4): *"Dan tidak ada sesuatu yang setara dengan dia"*. Keterbatasan makhluk berhadapan dengan Sang Pencipta dapat dijabarkan dengan logika berfikir atau filsafat, tidak mungkin manusia dapat menjangkau Allah dengan memakai logika yang terbatas, namun keberadaan-Nya dapat dirasakan. Relevan dengan ungkapan Abu Bakar Sidiq: Maha suci Allah dengan memberi jalan bagi makhluknya adalah dengan jalan meyakini bahwa manusia tidak mungkin bisa mengenal-Nya.

Konsep Imam Al-Ghazali tentang Tuhan (Allah) adalah: Tuhan (Allah) adalah hakikat segala cahaya yang memiliki sifat wajib wujud, artinya wajib adanya sebagai sebab pertama. Bahwa dunia ini berasal dari iradat Allah, asal Dia berkehendak, api bisa tidak membakar, air bisa tidak membasahi, seperti tidak terbakarnya Nabi Ibrahim dalam api. Inilah filsafat ketauhidan Islam yang menggugurkan hukum kausalitas. Tuhan (Allah), keberadaannya tidak membutuhkan ruang maupun tubuh untuk eksis. Manusia dapat mengetahui eksistensi Tuhan sebagai Sang Pencipta alam semesta dengan merasakan keindahan dari keteraturan alam semesta itu sendiri. Pengetahuan diri merupakan arah menuju Tuhan. Barang siapa mengenal dirinya berarti akan mengenal Tuhannya. Kalbu atau hati adalah sarana untuk mengenal Tuhan.

Bahwa ternyata Al-Ghazali adalah seorang filsuf yang pastinya irrelevan dituduh mematikan filsafat Islam, karena faktanya justru beliau seorang filsuf Islam besar yang menjelaskan tentang keberadaan Allah Sang Pencipta alam semesta dengan filsafat. Dalam hal ini penulis sepakat dengan pendapat Buya Hamka; Al-Ghazali salah satu dari sedikit ulama yang mampu melawan filsafat dengan filsafat, mengembalikannya ke batasan yang dibenarkan agama. Kemajuan hanya bisa diraih jika berani melahirkan pemikiran revolusioner dengan tetap berpegang pada agama serupa dilakukan Al-Ghazali. Mempelajari filsafat, membuka mata hati dan fikiran intelek kita tentang kebenaran adanya Allah sebagai pencipta alam semesta. Kemajuan filsafat Islam era Bani Abbasyah seyogyanya jadi pelajaran berharga bagi kita untuk meningkatkan ilmu keislaman, mengingat Indonesia adalah negara mayoritas Muslim.

DAFTAR PUSTAKA

Al Ghazali Imam, *Kerancuan Filsafat Tahafut Al Falasifah*, Penerjemah Achmad Maimun,, Pustaka Pelajar Grup, Jogyakarta, 2015, ISBN : 9786025024559.

- Gazali Imam, *Ihya Ulumiddin*, Penerjemah Muahidin Muhayam, Lc Dkk, Pena Pundi Aksara, Jakarta, Cetakan II, 2010, ISBN: 978-979-3855-62-2.
- Nasution Harun, *Filsafat Agama*, Bulan Bintang, Jakarta, Cetakan II, 1975.
- Abdullah M Amin, *Antara Al-Ghazali dan Kant : Filsafat Etika Islam*, Bandung :Mizan,2002, ISBN9. 74333115.
- Nurisman, M.Ag, Dr., *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution, Pengembangan Pemikiran Islam di Indonesia*, Penerbit Teras, Yogyakarta Cetakan I, 2012.
- Asslan Adnan, *Menyingkap Kebenaran (Pluralisme Agama Dalam Filsafat Islam Dan Kristen Sayyed Hossein Nasr, John Hick)*, Penerjemah Munir, ALIFYA, Cetakan I, Bandung, April 2004. ISBN: 979,98490-0-4.
- Faiz Fahrudin, *Sebelum Filsafat*, MJS Press, Jokjakarta, Cetakan VI, 2021.
- Faiz Fachruddin, Ngaji Filsafat 37 : *Filsafat Islam - Pra Wacana*, 18 Jan 2020
<https://www.youtube.com/watch?v=ccB5H3C2Oq0&t=4152s>
- Akmal Syafril, *Buya Hamka dan Filsafat*, [https://www.republika.co.id/berita/qidnnc430/buya-hamka dan filsafat](https://www.republika.co.id/berita/qidnnc430/buya-hamka-dan-filsafat), 2020.
- Ash-Shalabi Muhammad Ali Dr. Prof. *Biografi Abu Bakar Ash-Shiddiq*, Penerjemah Masturi Irham dan Muhammad Aniq, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 2002, ISBN: 978-979-592-619-1.
- Achmad, Gholib (2009). *Filsafat Islam*. Pamulang, Jakarta: Faza Media. ISBN 978-602-8033-28-2.

Rearranging Religion: The Impact of COVID-19 on Socio-Religious Transformation of Indonesian Urban Communities

Engkos Koswara

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

mankswara@gmail.com

ABSTRACT

COVID-19 which has hit various countries in the world has brought significant changes in social life. In this context, the pandemic also contributes to the social transformation of urban communities in Cibiru District, Bandung City. Cibiru Subdistrict, Bandung City is a diverse area due to the diversity of its population and religious pluralism. This study aims to describe the influence of religion in the social transformation of urban communities, especially by looking at the influence of religion as an idea, the influence of religious leaders, and the influence of belief as a unifying force during the COVID-19 pandemic. This study uses qualitative methods with data collection through interviews and observations. Interviews were conducted with sub-district officials, religious leaders, and the general public. While observations were made at places of worship and religious activities. The results of this study indicate that the COVID-19 pandemic has caused socio-religious transformation. Regarding ideas, religion influences the issuance of various policies, regulations, and agreements related to handling COVID-19, thereby changing religious social routines and social relations between religious communities. According to health policies and protocols, routine religious practices and activities have been changed. On the other hand, the influence of religious leaders plays a role in strengthening inter-religious relations in dealing with the impact of the pandemic. In addition, religion as a unifier has formed spiritual cooperation and harmony. The Religious Harmony Forum (FKUB) of Cibiru District was formed by optimizing each other's resources to help people who need assistance. This social phenomenon further emphasizes that although a pandemic is a form of disaster, on the other hand it causes social transformation and affects social relations between elements of society.

Keywords: *Indonesian socio-religious transformation, sociology of religion, COVID-19 pandemic, Indonesian pluralism.*

INTRODUCTION

The world is currently and has faced an outbreak of the COVID-19 pandemic, which until now has spread to several countries, including Indonesia. In Indonesia, the number of people infected with COVID-19 is increasing rapidly. From only 2 positive cases announced on March 2, 2020, by October 19, 2022, 6.46 million cases have been reported, and 158,000 deaths have been reported (WHO, 2022). In practice, various legal products and policies for handling COVID-19 are not effective in suppressing the escalation in the number of cases in Indonesia (Djalante et al., 2020). One of the causes is the policy crisis in handling COVID-19 (Ahmady et al., 2020; Muruganandam et al., 2020). In addition, the policy approach tends to be top-down and without optimizing the potential of local culture and institutions. In fact, various levels and community institutions are very prospective in helping the handling of COVID-19 (Wenham et al., 2020).

The increasing spread of COVID-19 in Indonesia is a serious problem in the medical and other strategic fields at various levels. In the socio-religious aspect of the community, COVID-19 has had an impact on changes in worship patterns due to restrictions on mass worship activities (Akintobi et al., 2020; Jethwaney, 2020). Even though the restrictions were applied, some communities violated them, thus creating new distribution clusters (Halim & Hosen, 2021). On the other hand, religion can also play a productive role.

The impact of COVID-19 has also targeted the people of Bandung as an urban population area and a place where various ethnic groups and religions mingle and unite, especially in the Cibiru District of Bandung which is very multi-religious because it can build religious harmony. Religious adherents in Cibiru District consist of 58,725 Muslims, 35 Protestants, 110 Catholics, 12 Hindus and 15 Buddhists, and 113 adhere to local beliefs (BPS Bandung City, 2019). Regardless of its plurality, the Cibiru sub-district was chosen because its people can maintain social cohesion and harmony in the midst of diversity. The tolerance of the Christian-Muslim community in Bandung is also driven by ethnic and cultural similarities as well as socioeconomic class equality (Rosyad et al., 2021; Safei, 2017). Post-religious conflict resolution is also built on local wisdom and obedience to religious leaders.

Several studies show that many interfaith institutions are not optimal even though they have contributed to the handling of COVID-19, such as the Indonesian Ulema Council (MUI), the Indonesian Church Association (PGI), the Indonesian Buddhist Council, and so on (Bhambra et al., 2021; Canete & del Castillo, 2022; Chitando, 2022). In the context of a pluralistic society, religious diversity can be a potential resource in dealing with COVID-19. However, most of them made limited contributions. In fact, these resources will certainly be more productive if they are woven into interfaith cooperative relationships. Therefore, it is important to look at the impact of the pandemic on socio-religious life and the response of interfaith communities in handling COVID-19 in a pluralistic society. This study aims to describe the response of local interfaith communities to the pandemic and to map socio-religious changes.

METHOD

This research was conducted in Cibiru District, Bandung City District. The focus of this research is geographical and sociological, which describes the complexity of public relations in the social spaces in it. The subject of this research is the people of Cibiru District, which consists of plural social elements, especially multi-religious and religious sects. This study uses qualitative methods to explore data and understand social phenomena in depth (Silverman, 2015).

Data collection is done through observation with the aim of (1) understanding social settings in nature, (2) capturing events that affect social processes and the focus of research, (3) identifying regularities or repetitions of social reality in society, and (4) understanding social reality from the perspective of research subjects (Denzin & Lincoln, 2005). Observations were carried out in a participatory manner in the Cibiru sub-district community, with a focus on observing social processes, social institutions and structures, interaction patterns and relationships between religious groups, ongoing traditions, symbols and social realities that influenced the focus of this research. To enrich the data, interviews were conducted with informants to obtain a comprehensive picture of the required data. Informants are selected based on the ability and accuracy of the informants regarding the required data.

RESULTS AND DISCUSSION

Socio-historical context of plural society in Cibiru Bandung

Bandung, which is the focus of this research, is prone to religious conflicts. Some data mentions such as from the Setara Institute and The Wahid Institute that Bandung is a city that has a high level of intolerance in West Java (Haryani, 2019; Kuswandi, 2019; Setara Institute, 2014). However, it also has positive potential in building social harmony and cohesion, such as in Cibiru District. Bandung is now known as a pilot area in carrying out a harmonious life such as through the existence of a tolerance village in Bandung (CNN Indonesia, 2022). Therefore, as quoted by Casanova (2011), in religion, two identities are attached at once. One side of religion is exclusive, particular and primordial. On the other hand, religion also displays inclusiveness and transcendentalism. Religion

can act as a social glue or break the harmony that exists between religious communities (O’dea, 2007).

In the context of Bandung, several studies discuss religious pluralism and religion-based conflict. The study discusses: (1) the Bandung Religious program in creating diversity (Safei, 2016); (2) tolerance of the Muslim, Christian, and Buddhist communities in the Paledang Tolerance Village (Hermawati et al., 2017; Kustana, 2021) (3) harmonization of diversity and interreligious dialogue in Bandung through the role of pesantren (Herliani, 2018); (4) “Sunni-Shia” religious conflict in Kiaracondong District, Bandung (Syarif, 2018); (5) the role of local wisdom in resolving conflicts of religious beliefs in Bandung (Fatimah, 2020); and (6) Communal consolidation as mitigation of religious conflicts in West Java (Haryani, 2019).

Bandung is an area that has cultural and religious diversity. This can be oriented to the extent of the social and religious conflicts of Shia and Sunni conflicts in Kiaracondong and Batununggal sub-districts, Bandung (Farida, 2014). In addition, there are also cases that occur among the people of Bandung related to terrorism cases (Lazuardi, 2016). The various roots of conflict in the Bandung area can be attributed to the culture that exists in the area. Bandung is an area with a culture that is an attempt to assimilate ethnic groups and their differences, one of which is the Bauran Cap Golak culture in the Cibiru area, Bandung City (Fatimah, 2020). Therefore, in addition to the various conflicts that exist in the Bandung area, strengthening the aspect of tolerance in Cibiru District plays a role in modeling other areas that experience religious and cultural disintegration.

Based on data on religious diversity in Bandung, it was recorded that in Bandung there were 58,725 Muslims, 35 Protestants, 110 Catholics, 12 Hindus and 15 Buddhists, and 113 adhered to local beliefs (BPS City of Bandung, 2019). Multiculturalism is an idea that can create a peaceful community life (Taylor, 2018; Wynn et al., 2010). Cibiru Subdistrict, which has been crammed into an area of pluralism in Bandung, demonstrates religious harmony by means of residents getting along well with each other and holding religious ceremonies or celebrations for the holidays of each existing religion.

Talks about religion have never been questioned by all citizens. This is due to the high tolerance and understanding of individuals and religious groups to respect each other (Didin Dikaryuana, Interview, 10 June 2022). The main aspect that drives social cohesion between them is the religious differences that already existed and were brought by their ancestors so that the issue of identity seemed to never get any appeal.

Pandemic and social transformation in Cibiru

Following up on the appeal and local government regulations in implementing policies to anticipate and prevent the spread of the Corona virus on March 26, 2020, in Cibiru District, body temperature checks were carried out when Muslims wanted to worship at the mosque during Friday prayers. As-Siraj Mosque in Cibiru District, Bandung. There are also rules for hand washing and the use of hand sanitizers provided by local Puskesmas officers who are members of the health unit in this Islamic event. Muslims who enter the mosque must also be sprayed with disinfectant. The same thing applies to people of other religions, health protocols are implemented properly without any significant obstacles. For example, Christian worship activities at the Pastori Church of GKPI Resort Imanuel, Jalan Cilengkrang II Number 202, Palasari, Cibiru District. Worship is carried out solemnly with strict health protocols.

The formulation of policies related to COVID-19 in Cibiru Subdistrict certainly comes from the role of the government, where the Bandung municipal government stipulates that every person must comply with health protocols in carrying out all existing activities, including religious affairs. In addition, Cibiru Subdistrict itself has a health protocol in every place of worship. The COVID-19

policy in the Cibiru sub-district has been approved by the local sub-district head, residents, community leaders, and religious figures which are set as health protocol rules in the Cibiru area.

In handling COVID-19 in Cibiru District, interfaith communities also play an active role in handling the COVID-19 task force, COVID-19 volunteers, and youth organizations. The involvement of interfaith community leaders is based on the principles of cooperation and harmony among citizens. The local people have never questioned each other's religion in this regard. The enthusiasm of the interfaith community was manifested when tightening health protocols at guard posts between regions, as well as during religious activities. For example, this was found when carrying out the Eid prayer in 2020 which was in the midst of a pandemic. The day before, parking attendants and health workers maintained order in the religious community. This is intended to ensure conducive mosque conditions, and vice versa. The same thing applies to Christians when celebrating Christmas, for example, they are required to implement health protocols. Christians in worship are also assisted by Muslims in helping to implement the health protocols, so that good cooperation is established between religious adherents. The mechanism for forming policies to deal with COVID-19 was initiated by the local government and youth organizations by holding deliberations with religious leaders and then religious leaders channeling them to the congregation, so that an interfaith COVID-19 volunteer team was formed to secure the Cibiru sub-district.

This role can also be seen from the Cibiru District Religious Harmony Forum (FKUB), which actively disseminates to all religious communities regarding the importance of handling and anticipating the spread of the COVID-19 virus. FKUB is very active in going into the field to see the development and evaluate every worship activity of each religious community. This is because, they have a responsibility to provide information and comfort in religion. In addition, another important role is to maintain religious harmony in the midst of the COVID-19 pandemic that hit the Cibiru sub-district.

As explained above, in preventing the spread of COVID-19, all residents of the Cibiru Subdistrict have joined in handling COVID-19 through the COVID-19 task force team, COVID-19 volunteers, and youth organizations. Each of these communities cooperates with each other in Cibiru District. Each community function is divided based on its job duties. The assignment consisted of routine spraying in every resident's house, maintenance of monitoring posts, data collection on vulnerable people based on age and body resistance due to illness, providing social assistance to underprivileged communities, especially the elderly and maintaining order when carrying out religious activities. In their respective duties, the community can contribute to each other to maintain security and the community, so that religious teachings are practiced in realizing the social activities that are being carried out.

All of these COVID-19 collaborations have also led to deeper intimacy between communities. The community does not depend on the community to handle COVID-19 alone, but the entire local community harmoniously maintains and adheres to the health protocols in Cibiru District. The collaboration resulted in no people being identified as infected with the Corona virus, so the area was included in the yellow zone. In anticipating COVID-19 in Cibiru District, many rituals and religious ceremonies are in accordance with government policies. Religious rituals and ceremonies are carried out by each religion with a religious leader guiding the ritual. This form of ritual is allowed by the government to follow up on the prevention of COVID-19 which can disturb the local community. The people of Cibiru Subdistrict also still believe that COVID-19 is a deadly disease without disease, so anticipation also comes from the local community by performing rituals in their respective religions. Of course, this ritual has received permission from the local.

CONCLUSION

The COVID-19 pandemic has resulted in social changes in the people of the Cibiru District, Bandung City. Socio-religious life was reorganized in accordance with national policies and community consensus. Religious rituals such as Eid and Christmas which are annual in nature

involving many individuals were changed to prevent the spread of the virus. One of the most affected aspects is the restriction of religious activities that cause crowds. Local-scale social restrictions reduce religious activities. However, there are still a few people who continue to carry out congregational worship activities while still implementing health protocols. The social restriction policy during COVID-19 indirectly helped strengthen social relations between religious believers in dealing with the impact of the pandemic. Religious leaders organize the resources they have in each congregation to work together to help restore the social conditions of communities affected by the pandemic. In addition, the role of FKUB in Cibiru Sub-district has a positive impact on the creation of productive collaborations for all religious adherents. Through this collaboration, social relationships become stronger and more productive for the community. This shows that in addition to changing socio-religious life, the pandemic also has an impact on social bonds between religious believers based on local wisdom.

REFERENCES

- Ahmady, S., Shahbazi, S., & Heidari, M. (2020). Transition to Virtual Learning During the Coronavirus Disease–2019 Crisis in Iran: Opportunity Or Challenge? *Disaster Medicine and Public Health* <https://www.cambridge.org/core/journals/disaster-medicine-and-public-health-preparedness/article/transition-to-virtual-learning-during-covid19-crisis-in-iran-opportunity-or-challenge/F8215169289653ECBB062585ACBF5786>
- Akintobi, T. H., Jacobs, T., Sabbs, D., & ... (2020). Community engagement of African Americans in the era of COVID-19: considerations, challenges, implications, and recommendations for public health. *Preventing Chronic ...* <https://stacks.cdc.gov/view/cdc/93359>
- Bhambra, M., Tiffany, A., & Walters, J. (2021). *Interfaith beyond the pandemic: from London communities to global identities*.
- BPS Bandung City. (2019). *Kota Bandung Dalam Angka 2019*. BPS Kota Bandung.
- Canete, J. J., & del Castillo, F. A. (2022). Pakikipagkapwa (Fellowship): Towards an Interfaith Dialogue with the Religious Others. *Religions*, 13(5), 459.
- Casanova, J. (2011). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- Chitanda, E. (2022). Interfaith Networks and Development. In *Interfaith Networks and Development* (pp. 3–26). Springer.
- CNN Indonesia. (2022). Kota Bandung Tambah Jumlah Kampung Toleransi Beragama. *CNN Indonesia*. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20220131021824-20-753114/kota-bandung-tambah-jumlah-kampung-toleransi-beragama>
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2005). *Qualitative Research* (Third Edit). SAGE Publications.
- Djalante, R., Lassa, J., Setiamarga, D., Sudjatma, A., Indrawan, M., Haryanto, B., Mahfud, C., Sinapoy, M. S., Djalante, S., & Rafliana, I. (2020). Review and analysis of current responses to COVID-19 in Indonesia: Period of January to March 2020. *Progress in Disaster Science*, 6, 100091.
- Farida, A. (2014). Respon Organisasi Massa Islam terhadap Syiah di Bandung Jawa Barat. *Jurnal Penelitian Keagamaan Dan Kemasyarakatan*, 27(2), 159–176.
- Fatimah, S. (2020). Serunya Festival Budaya Bauran Cap Golak di Bandung. *Detiknews.Com*. <https://news.detik.com/berita-jawa-barat/d-4920237/serunya-festival-budaya-bauran-cap-golak-di-bandung>
- Halim, A., & Hosen, N. (2021). Changing the religiosity of Indonesian muslims in the New Normal Era. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 6(1), 1–12.
- Haryani, E. (2019). *Intoleransi dan Resistensi Masyarakat Terhadap Kemajemukan: Studi Kasus Kerukunan Beragama di Kota Bogor, Jawa Barat*. Harmoni.
- Herliani, U. (2018). *Implementasi toleransi beragama di Pondok Pesantren Mahasiswa Universal Bandung: Studi deskriptif di Pondok Pesantren Mahasiswa Universitas, Des. Cipadung, Kec. Cibiru, Kota. Bandung*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

- Hermawati, R., Paskarina, C., & Runiawati, N. (2017). Toleransi antar umat beragama di Kota Bandung. *Umbara*, 1(2).
- Jethwaney, J. (2020). Covid-19 Disaster: Interdependence of Crisis Communication and Socio-Economic Resilience. *Disaster Management for 2030 Agenda of the SDG*. https://doi.org/10.1007/978-981-15-4324-1_20
- Kustana. (2021). *Toleransi Beragama di Ruang Publik (Studi tentang Model Toleransi Beragama di Kampung Toleransi Kelurahan Paledang Kecamatan Lengkong Kota Bandung Jawa Barat*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Kuswandi. (2019). SETARA Institute Sebut Jawa Barat Terbanyak Kasus Intoleransi. *Jawapos.Com*. <https://www.jawapos.com/nasional/24/11/2019/setara-institute-sebut-jawa-barat-terbanyak-kasus-intoleransi/>
- Lazuardi, I. T. (2016). Tiga Terduga Teroris yang Ditangkap Diduga Kelompok ISIS. *Tempo.Com*.
- Muruganandam, P., Neelamegam, S., Menon, V., & ... (2020). COVID-19 and severe mental illness: impact on patients and its relation with their awareness about COVID-19. *Psychiatry ...*. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0165178120317200>
- O’dea, T. F. (2007). *Sosiologi Agama (The Sociology of Religion)*. CV Rajawali.
- Rosyad, R., Mubarak, M. F., Rahman, M. T., & Huriani, Y. (2021). *Toleransi Beragama dan Harmonisasi Sosial*. Prodi S2 SAA UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Safei, A. A. (2016). "Toleransi Beragama di Era “Bandung Juara.” *Kalam*, 10(2), 403–422.
- Safei, A. A. (2017). Toleransi Beragama di Era “Bandung Juara.” *Kalam*, 10(2), 403. <https://doi.org/10.24042/klm.v10i2.7>
- Setara Institute. (2014). *LAPORAN KONDISI KEBEBASAN BERAGAMA/BERKEYAKINAN DI INDONESIA TAHUN 2014*.
- Silverman, D. (2015). *Interpreting qualitative data*. Sage.
- Syarif, D. (2018). Contrasting Trajectories of Shi’a Emergence in Post-New Order Indonesia. *Journal of Shi’a Islamic Studies*, 11(1), 99–116.
- Taylor, C. (2018). Secularism and Multiculturalism. *Bvaopenmind.Com*. <https://www.bbvaopenmind.com/en/articles/secularism-and-multiculturalism/>
- Wenham, C., Smith, J., & Morgan, R. (2020). COVID-19: the gendered impacts of the outbreak. *The Lancet*, 395(10227), 846–848.
- WHO. (2022). COVID-19: physical distancing. *WHO Western Pacific*. <https://www.who.int/westernpacific/emergencies/covid-19/information/physical-distancing>
- Wynn, R., Wilburn, S. T., & West-Olatunji, C. (2010). Multiculturalism, Conflict Transformation, and Peacebuilding: Practitioner and Client Working Together. In *Conflict Resolution and Peace Education* (pp. 7–32). Springer.

Social Religious Movement: Economic Empowerment of The Community Through Sharia Cooperatives Mosque Mui Bandung City

Hendi Suhendi¹, Yumna Farah Fadhillah²

¹UIN Sunan Gunung Djati Bandung, ²Universitas Islam Bandung
hendisf.unisba@gmail.com , yumnafarah27@gmail.com

ABSTRACT

This study aims to analyze the economic empowerment program through the mosque sharia cooperative run by the MUI in Bandung and its impact on improving the community's economy. This is important to do, considering that improving the community's economy has become a big job due to the impact of the covid 19 pandemic. The research method used is a qualitative descriptive method with the type of case study research. The data obtained through interview techniques, and documentation studies. Interviews were conducted with MUI administrators, Mosque Sharia Cooperative Managers and Cooperative Members. The results of the study show that the presence of a mosque cooperative has a significant positive impact on the community in the form of increasing income, ease of applying for loans and increasing knowledge about Islamic economics. This research will contribute both theoretically and practically to academic studies, developing the management of the Bandung City MUI empowerment program, as well as improving the management of mosque cooperatives. The results of this study provide an alternative model of community economic empowerment collaboration between MUI, mosques and cooperatives.

Keywords: Empowerment, Economy, Cooperatives, Mosques, MUI

INTRODUCTION

Poverty is a social phenomenon in a society that is influenced by many factors, both internal and external. The social reality is that poverty is a common subject that is studied by using approaches to religion, sociology, anthropology, psychology, economics, and politics. Poverty is divided into three categories²⁶⁶, namely: Absolute Poverty, where a person is said to be poor if his income level is below the poverty line or the amount of income is not sufficient to meet the minimum needs, including the needs of clothing, food, housing, health and education needed to live and work.

The low level of income is mainly caused by limited infrastructure and scarcity of capital or poverty due to natural causes. Structural Poverty is the income of a person who is above the poverty line but is relatively lower than the income of the surrounding community. This poverty is closely related to development problems that have not reached all levels of society, causing income inequality. Poverty is caused by unfavorable natural conditions so that people cannot take advantage of existing natural resources to achieve prosperity. Unfavorable natural conditions are in the form of barren land, the location of remote areas, the absence of mineral and non-mineral sources, and poor public facilities needed.

Cultural Poverty refers to the attitude of a person or society (caused by cultural factors) that does not want to deal with improving the standard of living despite efforts from outsiders to help them. This poverty occurs because of the customs or culture adopted by a community group. The

²⁶⁶ Sumodiningrat, Gunawan, Pembangunan Daerah dan Pemberdayaan Masyarakat, (Jakarta: Bine Reka Pariwar, 1997), 56

habit of people who feel satisfied quickly with something that has been achieved, the nature of laziness, and an irrational way of thinking can lead to poverty.

The phenomenon of poverty in the span of 2 years has increased due to the COVID-19 pandemic. The COVID-19 pandemic, which was identified in December 2019 in Wuhan, China (Rezaeetalab: 2020), has spread to 114 countries. It has economic, social, and political implications for almost all countries including Indonesia. The social distancing/physical distancing policy has an impact on the company's performance decline. Some companies went bankrupt and then chose to close their business. Micro, Small, and Medium Enterprises (MSMEs) in Indonesia as the backbone of the national economy are seriously affected, in total production, trade value, and the number of workers. This condition affects the increase in the number of poor people in Indonesia. According to the Central Statistics Agency (BPS), the number of poor people in Indonesia has increased by more than 2.7 million due to the Covid-19 pandemic²⁶⁷. West Java Province, according to information from the West Java provincial government, has seen an increase in the number of poor people. 268 "West Java BPS said that in March 2020, the number of poor people (people with monthly per capita expenditure below the poverty line) in West Java experienced an increase of around 544.3 thousand people, from 3.38 million people (6.82 percent) in September 2019 to 3.92 million people (7.88 percent) in March 2020".

Poverty is a complex problem and it seems that it will continue to be an actual problem from time to time which always attracts the attention of various groups, both thinkers and practitioners. Various theories, concepts, and approaches from various scientific disciplines continue to be developed by thinkers and practitioners to examine the problem of poverty, because poverty is multidimensional. Religion places poverty as a problem that must be solved. The highest poverty is poverty of spirit, depression and hopelessness. Therefore, the effort of good deeds will never be achieved without a moral spirit and religious inspiration.²⁶⁹

This poverty has become one of the rationales for the Bandung City MUI to contribute to the community with socio-religious movements in the field of economic empowerment of the people. Social movement is a collective mobilization of resources²⁷⁰. Thus, this program is rolled out through the utilization of the potential that exists in the city of Bandung where there are 2,764 mosques spread across the city of Bandung (jabar.kemenag.go.id). This potential can be optimized not only for centers of worship activities, but can be used for community economic empowerment activities. Community empowerment is a concept of economic development that encapsulates community values to build a new paradigm in people-centered, participatory development.²⁷¹ The pattern of empowerment is carried out with the approach of establishing a mosque-based sharia cooperative. Sharia cooperatives are considered appropriate because they can bring together many people, are engaged in the economy and can then become a place for learning Islamic sharia values, especially muamalah.

In 2016, the MUI of Bandung City has a target of initiating the establishment of a mosque-based sharia cooperative of 1000 sharia cooperatives. To achieve the target, MUI Bandung City conducts ongoing socialization to the management and congregation of mosques in Bandung City. In addition, every Friday at the MUI office, regular discussions are held in the context of socialization, internalization, sharing experiences and finding solutions to problems faced by mosque cooperatives. Based on the results of interviews with the head of the field of economic empowerment,

267 <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-55992498>, diakses tanggal 27/12/2021 pukul 14.00

268 <https://www.jabarprov.go.id/index.php/news/38488/2020/07/15/Angka-Kemiskinan-Jabar-Naik-Sedikit-Akibat-Pandemi-Covid-19>, diakses tanggal 27/12/2021 pukul 14.00.

269 Joseph L. Fisher & Margaret W. Fisher, *Living Religion*. Clerestory Press. Arlington, Virginia. (1993): 86

270 Crossley dalam Oman Sukmana *Konsep dan Teori Gerakan Sosial*, Intrans publishing. 2016.

271 Munawar Noor, *Pemberdayaan Masyarakat*, Jurnal Ilmiah CIVIS, Volume I, No 2, Juli 2011. Hal

in 2016-2020, 115 mosque-based sharia cooperatives have been formed spread across the city of Bandung. However, based on available data, currently only 35 mosque-based sharia cooperatives are active. This condition occurs based on several factors including the enthusiasm of the community in the economy together, the attitude of ignorance, and not receiving information.²⁷²

This phenomenon has attracted researchers to conduct a study of the community's economic empowerment program as one of the socio-religious movements carried out by the MUI in Bandung City. This study is important in order to find solutions to existing problems in the economic empowerment of the people through the mosque's sharia cooperative.

LITERATURE REVIEW

Religious Social Movement

A religious social movement is a collective response that can be done by institutions or community groups to the problems that occur. Religious social movements are the result of collective behavior carried out by several people on behalf of routine religious values and teachings and are a response to stimuli related to religious awareness.²⁷³

Assessing religious social movements can be studied through their characteristics. There are at least four characteristics of social movements.²⁷⁴ *First*, the collective challenge Some challenges require the choice of resistance through direct action against authorities, groups, or other cultural rules. *Second*, there is a common purpose. The existence of a common claim against opposing parties, authorities, or elites, is the goal of community participation in the movement. *Third*, social solidarity. Social movements will occur if leaders or actors dig deeper into social solidarity. Solidarity possessed by a group can form an identity that usually comes from nationalism, ethnicity, and religious beliefs. *Fourth*, maintaining the interaction (sustained interaction). This trait indicates the maintenance of collective action in interactions with the opposing party.

The factors that trigger social movements include²⁷⁵: structural conditions, structural strain, the growth of a generalized belief, participating factors, the mobilization of participants for action, and the operation of social control. In Indonesia, religious movements have other characteristics, namely messianism, millennialism, nativism, prophecies, the idea of holy war, hatred of foreign cultures, mesico-mysticism, and worship of ancestor.²⁷⁶

Economic Empowerment

Community empowerment is a concept of economic development that encapsulates community values to build a new paradigm in a people-centered, participatory development. In this framework, efforts to empower the community can be studied from 3 (three) aspects: First, ENABLING, namely creating an atmosphere that allows the potential of the community to develop. Second, EMPOWERING, namely strengthening the potential of the community through concrete steps involving the provision of various inputs and opening up various opportunities that will make the community more empowered. Third, PROTECTING, namely protecting and defending the interests of the weak. The empowerment approach in essence emphasizes the autonomy of decision-making of community groups based on personal resources with direct, democratic, and social learning. Empowering the community is an effort to increase the dignity of the grass root layers of

²⁷² Wawancara dengan Bapak Ashar Ketua Bidang Pemberdayaan Ekonomi Kota Bandung.

²⁷³ Argyo Demantoro, Modul Kuliah Agama dan Gerakan Sosial Politik. Fisip, Universitas Sebelas Maret.

²⁷⁴ Sidney G. Tarrow, *Power in Movement : social Movement and Contentious Politics* (New York:Cambridge University Press, 2011), 9

²⁷⁵ Smelser dalam Arifin, *Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamental*, 75-76

²⁷⁶ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1982), 27

society who with all their limitations have not been able to escape the trap of poverty, ignorance, and backwardness, so that community empowerment is not only strengthening individuals but also existing social institutions. Instilling modern values such as hard work, frugality, openness, and responsibility is an important part of empowerment efforts²⁷⁷.

The empowerment program is carried out to fully involve the community, starting from problem identification, formulating, and planning to the implementation and evaluation stages of the program, which aims to improve the welfare of the community²⁷⁸. Empowerment itself is essentially a concept whose focus is power. Empowerment is substantially a process of breaking the relationship between the subject and the object. This process emphasizes the subject's recognition of the ability or power possessed by the object. Broadly speaking, this process sees the importance of the flow of power from the subject to the object. The result of the empowerment process is the shift of individual functions from objects to new subjects so that existing social relations will only be characterized by relationships between subjects and other subjects²⁷⁹.

In the Qur'an there are empowerment principles are explained including²⁸⁰ : *First*, the principle of ta,³āwūn, namely the principle of cooperation and synergy between various parties, namely the government, zakat institutions, scholars, Islamic organizations, and various community groups in general. This principle is based on the word of Allah SWT QS. al-Mā³idah [5]:2. *Second*, the principle of syūrā, namely the principle of deliberation between the government and parties related to the issue of empowering the needy and poor in a program that cares for the problem of poverty by identifying the problems that cause poverty and formulating sustainable countermeasures. This syūrā principle is mainly related to ways of recognizing problems correctly, finding accurate data, and giving birth to quick steps. The empowerment model contained in the Qur'an is the order to work, the command to feed, the order to give infaq, the order to issue a zakat, the distribution of ganimah and fa³i, the stipulation of inheritance law, the prohibition of usury, the prohibition of monopoly (ihtikār) and hoarding of wealth (iktināz).

Based on these models and approaches, there is an important part that must be considered in the process of community economic empowerment, namely mentoring. Mentoring is one of the keys to success in economic empowerment programs. The mentor plays an active role as an agent who provides positive and directive input based on his knowledge and experience, exchanges ideas with the knowledge and experience of the community he is accompanying, raises public awareness, conveys information, organizes training for the community are some of the tasks related to the role of educators. The mentor has a position as a partner of the government and a partner of the community, so they are required to bridge various interests that come from the government and the interests of the community. Facilitating roles and skills are roles related to providing motivation, opportunities, and support for the community²⁸¹.

Mosque Sharia Cooperative

Most of the mosques in Indonesia are still not used as a center for activities and development for Muslims. So far, the mosque is still intended to carry out mahdah worship activities only. The strategic function of the mosque has recently undergone a shift. It is often found that mosques tend

²⁷⁷ Munawar Noor, Op.Cit. Hal 87

²⁷⁸ Atma Ras, Pemberdayaan Masyarakat Sebagai Upaya Pengentasan Kemiskinan, Socius, Volume Xiv,Oktober - Desember 2013. Hal 56

²⁷⁹ Bagong Suyanto, Kemiskinan Dan Pemberdayaan Masyarakat Miskin, Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik , Tahun Xiv, Nomor 4, Oktober 2001, 25-42

²⁸⁰ Dede Rodin, Pemberdayaan Ekonomi Fakir Miskin Dalam Perspektif Al-Qur'an, Economica, Volume Vi/Edisi 1/Mei 2015. Hal 71

²⁸¹ Evi Rahmawati , Bagus Kisworo, Peran Pendamping dalam Pemberdayaan Masyarakat Miskin melalui Program Keluarga Harapan, Journal of Nonformal Education and Community Empowerment Volume 1 (2): 161-169, Desember 2017. Hal 162.

to only be considered from the aspect of their physical splendor.²⁸² Simply put, the mosque has two functions, namely the function of worship and social function. In general, in the city of Bandung, the existing mosques have only carried out religious functions, not many have optimized social functions, especially in the economic field of society. This condition has become an impetus for the Bandung City MUI as a religious institution to play a role in moving mosques into socio-economic activities through mosque sharia cooperatives.

Cooperatives are used as an approach to economic empowerment because cooperatives have principles that are compatible with socio-religious movements, namely (a). Economics with a social character (b). Willing to cooperate (c). Collaboration (d). Democratic in nature (e). Family-based (f). For the benefit of humanity (g). And enhance the welfare of the people.²⁸³ In addition, cooperatives have relevance to Islamic economic ethics from at least two aspects,²⁸⁴ namely: organizational aspects where cooperatives are economic organizations with a social character, consisting of people, or cooperative legal entities, which are economic arrangements as joint efforts based on family principles. The main target of the organization is the community. Then, cooperatives are managed by prioritizing deliberation, capital for the benefit of members, as well as business results that are distributed proportionally to all members.

For this reason, the MUI of Bandung City in empowering the people's economy has mobilized the establishment of sharia cooperatives in the mosques of Bandung City. Sharia Cooperatives are cooperatives whose business activities are engaged in financing, investment, and savings by the profit-loss sharing pattern (sharia). The principles implemented are ahsan, blessing, strengthening spiritual values, justice, environmental friendliness, sustainability, and inclusion.²⁸⁵

METHODOLOGY

The research method used is qualitative because the data collected is mostly in the form of words or pictures that do not emphasize numbers²⁸⁶. To sharpen the results, this type of research is a case study, namely focusing on one particular unit, in this case, the economic empowerment activity of the MUI in Bandung City²⁸⁷. Data collection techniques using interview techniques, and documentation studies, because both techniques are relevant to the condition of the object of research. Interviews were conducted to collect primary data from all targeted informants, namely the chairman of the economic sector of MUI 1 person, two chairmen of the cooperative, and one member of the cooperative. Then the data is documented in the form of reports on economic empowerment activities carried out by the MUI Bandung City. This is by what was conveyed by Riduwan, that the documentation of research data includes books, regulations, activity reports, photos, and documentaries obtained by researchers from the research location.²⁸⁸

The collected research data are analyzed in stages: the first is data condensation, namely selecting research data according to the needs or focus of the study. The second is presenting the data; After the data is compressed, it is presented or displayed in short, concise, and clear sentences. Third, concluding, means that the data that has been collected and processed are then summarized

282 Fathur Afiat, dkk. *Optimalisasi Fungsi Masjid Sebagai Sentra Pemberdayaan Ekonomi Umat*. Journal of Islamic Economic and Finance Volume 1, Nomor 1, September - Desember 2020 : 10 - 19

283 Itang, *Pemikiran ekonomi koperasi Mohammad Hatta : relevansinya dengan etika ekonomi Islam*. Laksita. 2016. Hal 89

284 Ibid.

285 Abdul Azis, *Peran Koperasi Syariah dan Kinerjanya menyalurkan pembiayaan produktif implikasinya pada sector Usaha Kecil*. Nurati Press. 2015.

286 Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*. CV. Alfabeta, Bandung. 2011.

287 Bungin, B. *In Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Jakarta: Kencana. 2017. p.85

288 Riduwan. *Pengantar Statistik Sosial*. Alfabeta. 2018

into concise and clear sentences. The analysis of the results uses descriptive analysis to systematically describe the facts carefully, so that the research results are scientific, namely rational, empirical and systematic.²⁸⁹

RESULTS

Indonesian Ulema Council of Bandung City

MUI or the Indonesian Ulema Council is a forum for deliberation for Muslim scholars, Zu'ama, and intellectuals in Indonesia to guide, foster, and protect Muslims throughout Indonesia. The Indonesian Ulema Council was established on 7 Rajab 1395 Hijriah, coinciding with 26 July 1975 in Jakarta, Indonesia. MUI was established as a result of a meeting or deliberation of scholars and zu'ama who came from various parts of the country, including twenty-six ulama representing 26 provinces in Indonesia at that time, and 10 ulama who were elements of mass organizations. Central-level Islamic organizations, namely, NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti, Al Washliyah, Math'aul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI, and Al Ittihadiyyah, 4 scholars from the Islamic Spiritual Service, Army, Air Force, Navy, and POLRI as well as 13 figures/scholars who are individual figures. From the deliberation, the result was an agreement to form a forum for deliberations for the ulama, zuama and Muslim intellectuals, which was stated in a "Charter for the Establishment of the MUI," which was signed by all the participants of the deliberation and was then called the National Ulema Council I. The momentum for the establishment of the MUI coincided when the Indonesian nation was in the phase of revival, after 30 years of independence, where the nation's energy has been absorbed a lot in the group's political struggles and is less concerned about the spiritual welfare of the people.²⁹⁰

The Indonesian Ulema Council (MUI) of Bandung City was born in 1975, not long after the Central MUI was born in the same year. The Bandung City MUI was born with the support of the clergy who were strengthened by military power so the First Chairman of the Bandung City MUI came from the military of the Siliwangi Military Command III, Ahmad Naswari Mansur.²⁹¹ Previously, the ulema institution, the Bandung City Council of Indonesian Ulemas had also been initiated under the leadership of Agus Rois. It is estimated that the activities of this cleric were initiated following the West Java Provincial Ulema Council which had been established in 1958. The management was continued by a young cleric, Drs. KH. Miftah Faridl, who was elected based on a democratic process through the Regional Deliberation Forum, was attended by delegates from the MUI Sub-districts throughout the City of Bandung. Drs. KH. Miftah Faridl was elected in 1978. Miftah's leadership continued for several periods and was re-elected at the 2021 Regional Deliberation (Musda).

At first, the secretariat of the MUI of Bandung City joined the MUI of West Java Province on Jalan RE. Martadinata. Since the leadership of the West Java MUI under KH. R. Totoh Abdul Fatah, the MUI of the City of Bandung, separated himself by taking his place at the house of the General Chairperson, at Jalan Saninten No. 10 Bandung. Then during the leadership of KH. Miftah Faridl MUI Bandung City succeeded in building its building, with the assistance of the Bandung Municipal Government. The building until now is located at Jalan Terminal Sadang Serang No. 13 Bandung. This building was inaugurated by the Mayor of Bandung, Ateng Wahyudi on December 12, 1992.

The programs or areas of work carried out by the MUI in Bandung include Fatwa, Ukhuwah Islamiyah, Da'wah and Community Development, Education and Regeneration, People's Economic Empowerment, Inter-religious Harmony, Empowerment of Women, Youth and Families, Assessment and Development. In the field of economic empowerment of the people, MUI focuses

289 Lexy J. Moleong. "Metode Penelitian Kualitatif", (Bandung: Rosdakarya), , (1990)Hal: 112

290 www.mui.or.id, diakses 20 April 2022

291 Admin MUI. *Profil MUI Kota Bandung*. Diakses <https://muikotabandung.com/index.php/profil/> pada 20 Maret 2021, pukul 10.30 WIB.

on socializing the understanding of the people about the importance of realizing an Islamic economy, making effective implementation of the Law on Zakat and the Law on Waqf, continuing efforts to control and certify waqf, encouraging the acceleration of the establishment of Sharia banks, Sharia insurance, sharia cooperatives, and other Sharia businesses, as well as implementing Sharia economic training and encouraging its realization in the field. This is realized through sharia economic discussion activities which are usually carried out regularly every Friday. Then encourage the content of da'wah carried out by the da'i with the theme of Islamic economics.

MUI Community Economic Empowerment Program in Bandung

MUI Bandung City as a forum for scholars, zuama, and Muslim scholars in the community that is not only taking part in the field of Islamic law fatwas or Islamic da'wah. However, it is present by responding to the problems that arise in the community, to then find a solution. For example, the response to the problem of poverty in the city of Bandung has increased from 100,020 people to 112,500 people in 2021.²⁹² The solution is in the form of a movement for the economic empowerment program of the people.

The program is considered appropriate because poverty alleviation must involve all parties, including the poor. On that basis, the MUI chose the community's economic empowerment program through the mosque's sharia cooperative. Some of the factors that encourage sharia cooperatives include: cooperatives are economic pillars that prioritize togetherness, cooperation, justice, deliberation, and humanity. According to sharia principles, it is carried out by prioritizing the values of faith, goodness, blessing, friendliness, justice, and halal-ness by leaving the elements of usury.²⁹³ While mosque-based is based on a large number of mosques in the city of Bandung which is 2,764 mosques, historically the mosque is the center of Muslim activities, geographically the mosque is located in the middle of community settlements, the mosque can be a symbol of the Islamic spirit that is in line with sharia cooperatives.

Since 2016, the MUI of Bandung City has a target of initiating the establishment of a mosque-based sharia cooperative of 1000 sharia cooperatives. To achieve the target, MUI Bandung City conducts ongoing socialization with the management and congregation of mosques in Bandung City. In addition, every Friday at the MUI office, regular discussions are held in the context of socialization, internalization, sharing experiences, and finding solutions to problems faced by mosque cooperatives. Based on the results of interviews with the head of the field of economic empowerment in 2016-2020, 115 mosque-based sharia cooperatives have been formed spread across the city of Bandung. However, based on available data, currently, only 35 mosque-based sharia cooperatives are active.

The low achievement of the establishment target which is only 11.5% is influenced by two main factors, namely the not optimal socialization of mosque sharia cooperatives to mosque administrators and mosque congregations in the city of Bandung, especially instilling faith and understanding the importance of building a community economy through mosque sharia cooperatives. Then the attitude of the people who have no motivation and do not want to know the importance of the community economy. The number of inactive cooperatives is caused by the lack of managerial human resources who have the motivation and ability, as well as poor management factors.

However, 11.5% of the target achievement and 30.4% of cooperatives that remain active are successes that must be grateful for and appreciated. Initiating 115 and keeping 35 actives is not an easy thing, full of struggles, and sacrifices in both moral and material aspects. The 35 cooperatives

²⁹² Berita Detik, <https://www.detik.com/jabar/berita/d-5988907/warga-miskin-di-kota-bandung-bertambah-12480>, diakses 23 April 2022 pukul 03.07

²⁹³ Data wawancara dengan bapak Ashar sebagai ketua bidang ekonomi MUI Kota Bandung.

that are still active continue to grow and develop well and have a significant economic impact on their members. For example, the Sharia Cooperatives of the Bandung Taklim Working Group (KKMT) which is located in Pusdai Bandung.

The Bandung City Taklim Working Group (KKMT) was established on December 21, 2010. During this period, the KKMT was chaired by Mr. Cecep Sukmana. The Savings and Loans Cooperative and Sharia Financing Working Group of the Taklim Council (KSPPS KKMT) consists of 222 people, consisting of 30 sub-districts and 151 urban villages. Until 2021, there has been no maximum business activity and only making financial savings.²⁹⁴

KKMT is a winning partner consisting of 1000 taklim assemblies that already have operational permits. The beginning of the establishment of the KUA extension KKMT consisted of taklim assemblies at the sub-district, village, and city levels of Bandung. The KKMT consists of two chairmen, namely the chairman of the cooperative who is elected every two years and is elected by the members of the cooperative. Meanwhile, the second is the head of the organization, elected every four years, and elected by the heads of the sub-districts.

Activities carried out by the KKMT Sharia Cooperative in 2020-2021 include financial savings, which are annual in nature, which is carried out in January-December and are taken every 25 December. Munggahan, which can be taken one week before Ramadan and qurban that requires each member to five kilograms of rice as savings. Providing loans to people who need business capital with sharia-compliant contracts.

To become a member of the cooperative, the community can fill out a registration form, and pay the first payment of Rp. 50,000 (with details of Rp. 30,000 for the principal payment, and Rp. 20,000 for the mandatory payment). The mandatory fee of Rp. 20,000 is carried out regularly every month on Thursday in the first week of every month.

In addition, there is the Rancameong Savings and Loans and Sharia Financing Cooperative (KPPS). This cooperative is growing rapidly, currently, the number of cooperative members is 406 people. Many members are supported by the motivation to always socialize with the community at recitation events, especially recitations for mothers.²⁹⁵ People who are interested in becoming members of the cooperative can register themselves by paying a principal deposit of IDR 100,000 which can be repaid in 4 installments. Then pay the monthly mandatory deposit of IDR 20,000/member. Each member has the same rights, namely receiving services from the management, obtaining SHU at the end of the financial year, providing criticism, suggestions or views, accepting or rejecting the Management Accountability Report (LPJ), and supervisors at the Year-End Meeting (RAT).

The presence of these cooperatives provides enormous benefits for members including members who can apply for business capital loans so that they have the opportunity to develop existing businesses which have an impact on increasing profits and meeting needs or increasing welfare. Then each member can apply for basic food loans, school fees, or any needs such as laptops, cellphones, and others. The formation of the sharia cooperative can eradicate moneylenders and online loans. Other benefits that are felt by members after joining the sharia cooperative are frequent routine recitations, gatherings of friends, and even being formed like their own family, so that it has an impact on increasing knowledge, understanding Islamic muamalah values, and business networks based on family values.²⁹⁶

DISCUSSION/ANALYSIS

Based on the description of the results of the field study and the data presented, the socio-religious movement of the Bandung City MUI in the field of economic empowerment through the

²⁹⁴ Data diolah dari hasil wawancara dengan bapak Komal pengurus koperasi syariah KKMT Kota Bandung.

²⁹⁵ Data diolah dari hasil wawancara dengan ibu Euis Siti Hafsah ketua koperasi syariah rancameong.

²⁹⁶ Data diolah hasil wawancarangan dengan anggota Koperasi KKMT Kota Bandung.

mosque sharia cooperative is considered successful and has a great impact on the community, especially members of the cooperative. Therefore, the economic empowerment of the people through the mosque's sharia cooperative can be referred to as a religious socio-economic movement. This is in line with what was conveyed by Tarrow (2011) that social movements can be seen from the following characteristics: collective challenge, common purpose, social solidarity, and sustained interaction. These four characteristics are in the activities of empowering the people's economy through the mosque's sharia cooperative.

Then from the aspect of empowerment, the mosque's sharia cooperative program is thick with empowerment values. Cooperatives exist and are developed by raising the spirit of togetherness, optimizing the potential that exists in the community and the environment, as well as maintaining and protecting common interests. This condition is in line with what Munawar Noor conveyed that to empower the community (empowering) can be studied from 3 (three) aspects: First, ENABLING, namely creating an atmosphere that allows the potential of the community to develop. Second, EMPOWERING, namely strengthening the potential of the community through concrete steps involving the provision of various inputs and opening up various opportunities that will make the community more empowered. Third, PROTECTING, namely protecting and defending the interests of the weak.

Likewise, the aspect of sharia cooperatives initiated by the MUI has been run by the principles of sharia cooperatives because it prioritizes halal-ness, namely leaving usury in savings and loans, then prioritizing deliberation, and building togetherness. This condition is per Itang's opinion that cooperatives prioritize principle (a). Economics with a social character (b) Desire for cooperation (c) collaboration (d) Democratic in nature (e) Family-based (f) For the benefit of humanity (g) And enhance people's welfare.

However, the program still has several weaknesses, including cooperatives that are present with a savings-loan focus and do not encourage business aspects. Cooperatives exist as a profit institution that has the goal of achieving maximum profit so that members get a large share of SHU. While the profits obtained from savings and loans are relatively small in value, MUI has not played a role as a facilitator who gathers cooperation with zakat institutions that have the same funds and programs. The new MUI acts as the initiator and supervisor, while the capital and business aspects of the cooperative are left to members and management. The MUI should be able to establish a consultancy forum for cooperative experts and entrepreneurs who can encourage the development of cooperatives.

CONCLUSION

MUI Bandung City through the economic field has been present as an inspiration, initiator, and catalyst in socio-religious movements in the people of Bandung City through a community economic empowerment program based on mosque sharia cooperatives. The program, which has initiated the establishment of 115 mosque sharia cooperatives with thousands of members, has had a significant impact on society, especially on cooperative members. The economic improvement, the ease of halal loan solutions, the increase in Islamic insight and knowledge, as well as the establishment of brotherhood and togetherness emphasize how useful the mosque cooperative-based community economic empowerment program is for the people of Bandung.

To improve the economic empowerment movement of the mosque-based people, in the future it is necessary to carry out several strategies including building cooperation with zakat institutions, gathering experts and entrepreneurs as inspiration for cooperative members, increasing socialization by utilizing religious studies and social media, and increasing cooperative activities in productive halal business units.

REFERENCES

- Argyo Demantoro, Modul Kuliah Agama dan Gerakan Sosial Politik. Fisip, Universitas Sebelas Maret.
- Atma Ras, Pemberdayaan Masyarakat Sebagai Upaya Pengentasan Kemiskinan, Socius, Volume Xiv, Oktober - Desember 2013. Hal 56
- Abdul Azis, Peran Koperasi Syariah dan Kinerjanya menyalurkan pembiayaan produktif implikasinya pada sector Usaha Kecil. Nurati Press. 2015.
- Bungin, B. In Metodologi Penelitian Kuantitatif, Jakarta: Kencana. 2017. p.85
- Bagong Suyanto, Kemiskinan Dan Pemberdayaan Masyarakat Miskin, Masyarakat, Crossley dalam Oman Sukmana Konsep dan Teori Gerakan Sosial, Intrans publishing. 2016.
- Dede Rodin, Pemberdayaan Ekonomi Fakir Miskin Dalam Perspektif Al-Qur'an, Economica, Volume Vi/Edisi 1/Mei 2015. Hal 71
- Evi Rahmawati, Bagus Kisworo, Peran Pendamping dalam Pemberdayaan Masyarakat Miskin melalui Program Keluarga Harapan, Journal of Nonformal Education and Community Empowerment Volume 1 (2): 161-169, Desember 2017. Hal 162.
- Fathur Afiat, dkk. Optimalisasi Fungsi Masjid Sebagai Sentra Pemberdayaan Ekonomi Umat. Journal of Islamic Economic and Finance Volume 1, Nomor 1, September - Desember 2020 : 10 - 19
- Itang, Pemikiran ekonomi koperasi Mohammad Hatta: relevansinya dengan etika ekonomi Islam. Laksita. 2016. Hal 89
- Joseph L. Fisher & Margaret W. Fisher, Living Religion. Clerestory Press. Arlington, Virginia. (1993) : 86
- Munawar Noor, PEMBERDAYAAN MASYARAKAT, Jurnal Ilmiah CIVIS, Volume I, No 2, Juli 2011. Hal 87
- Lexy J. Moleong. "*Metode Penelitian Kualitatif*", (Bandung: Rosdakarya), (1990) Hal: 112
- Riduwan. Pengantar Statistik Sosial. Alfabeta. 2018
- Sumodiningrat, Gunawan, Pembangunan Daerah dan Pemberdayaan Masyarakat, (Jakarta: Bine Reka Pariwar, 1997), 56
- Sidney G. Tarrow, Power in Movement: social Movement and Contentious Politics (New York: Cambridge University Press, 2011), 9
- Smelser dalam Arifin, Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamental, 75-76
- Sartono Kartodirdjo, Ratu Adil (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1982), 27
- Kebudayaan Dan Politik, Tahun Xiv, Nomor 4, Oktober 2001, 25-42
- Sugiyono. Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D. CV. Alfabeta, Bandung. 2011.
- www.mui.or.id, diakses 20 April 2022
- <https://muikotabandung.com/index.php/profil/> diakses npada 20 Maret 2021, pukul 10.30 WIB
- <https://www.detik.com/jabar/berita/d-5988907/warga-miskin-di-kota-bandung-bertambah-12480>, diakses 23 April 2022 pukul 03.07
- <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-55992498>, diakses tanggal 27/12/2021 pukul 14.00
- <https://www.jabarprov.go.id/index.php/news/38488/2020/07/15/Angka-Kemiskinan-Jabar-Naik-Sedikit-Akibat-Pandemi-Covid-19>, diakses tanggal 27/12/2021 pukul 14.00

Komodifikasi Budaya Tradisi *Tutup Taun* Pada Masyarakat Adat Cirendeuh Cimahi

Sekar Arum Mandalia

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

sekar_112233@yahoo.com

ABSTRAK

Masyarakat adat merupakan komunitas yang masih memelihara, melestarikan dan mempertahankan adat leluhurnya secara turun temurun. Fungsi dari masyarakat adat yaitu mengarahkan hidup manusia untuk bersikap arif serta bijaksana. Globalisasi mendorong eksistensi tradisi masyarakat adat menyesuaikan diri. Dampaknya mengharuskan terjadinya komodifikasi. Sifat dari komodifikasi yaitu merubah makna tradisi adat menjadi komoditas yang menghasilkan keuntungan atau *profit*, melalui komodifikasi budaya ritual *tutup taun pada* masyarakat adat Cirendeuh bergeser dari sakral menuju profan. Permasalahan dalam penelitian ini yaitu, bagaimana dampak komodifikasi budaya pada masyarakat adat Cirendeuh. Tujuan penelitian ini, untuk memahami dampak komodifikasi budaya pada masyarakat adat Cirendeuh. Pendekatan dalam penelitian ini yaitu menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode etnografi. Data diperoleh melalui observasi, dokumentasi dan wawancara. Studi ini menunjukkan beberapa kesimpulan, yakni: *pertama*, masyarakat adat Cirendeuh dituntut untuk menyelaraskan dengan kebudayaan lain yang dianggap lebih maju, namun tidak meninggalkan tradisi leluhur, artinya filosofi *ngindung ka waktu, mibapa ka jaman*” bisa terealisasi. *Kedua*, melalui globalisasi, tradisi adat *tutup taun* masuk pada area industri budaya, tradisi *tutup taun* sudah merangkai skema alur produksi, reproduksi, dan sensitif pada kehidupan konsumsi massa. *Ketiga*, tradisi adat memproduksi kebudayaan terus menerus yang merupakan komponen integrasi dari ekonomi kapitalis sebagai satu kesatuan. *Keempat*, komodifikasi secara nyata telah meluruhkan identitas masyarakat adat Cirendeuh, artinya telah terjadi komodifikasi pada upacara *tutup taun* di kampung adat Cirendeuh.

Kata Kunci: Komodifikasi Budaya, Masyarakat Adat, Tutup taun, Kampung Cirendeuh.

PENDAHULUAN

Kebudayaan merupakan cerminan dari karakteristik suatu masyarakat. Keduanya memiliki relasi yang erat. Berkembangnya budaya tidak bisa terlepas dari unsur masyarakat yang membentuknya, sebab setiap masyarakat mempunyai kebudayaannya masing-masing. Dalam menjalankan aktivitas, masyarakat tergerak untuk menghasilkan suatu karya cipta kebudayaan untuk mengkonstruksi nilai-nilai kearifan lokal yang harus dilestarikan. Nilai-nilai kearifan budaya lahir dan berkembang dari masyarakat. (Soekanto, 1990).

Nilai budaya mempunyai makna sebagai jalan hidup (*way of a live*) sebab memuat kebajikan dan kearifan yang ditanamkan dan ditradisikan melalui beragam bentuk ekspresi kebudayaan yang dihayati melalui perilaku, nilai, kepercayaan, dan moral yang secara turun-temurun diwariskan dari para leluhurnya dan masyarakat menerima begitu saja melalui proses peniruan (Liliweri, 2007). Maran (2000) mengutip Lowie bahwa individu memperoleh beragam bentuk budaya dari masyarakat, yang diwariskan dari pendahulunya.

Kampung adat Cirendeuh merupakan komunitas yang sampai saat ini masih mempertahankan adat istiadat warisan leluhurnya secara turun temurun. Filosofi hidup mereka didasarkan dalam pribahasa “*silih asah, silih asih, silih asuh, tata, titi, duduga peryoga*”. Didasarkan pada prinsip hidup “*ngindung ka waktu, mibapa ka jaman*” makna dari “*ngindung ka waktu*” yaitu masyarakat adat Cirendeuh mempunyai ciri, cara, dan keyakinan masing-masing dan saling menghargai atas segala bentuk perbedaan. Sedangkan makna “*mibapa ka jaman*” mempunyai makna bahwa masyarakat Cirendeuh senantiasa mengikuti arus perubahan zaman, namun tetap berpijak pada kearifan lokal masyarakat yang sudah digariskan oleh leluhur.

Masyarakat adat Cirendeudeu sampai saat ini masih menjalankan tradisi leluhur dengan berpegang pada nilai-nilai kearifan lokal. Nilai tersebut masih terawat dengan baik, dengan diadakannya ritual *tutup taun* setiap tahunnya yang bertepatan dengan tanggal 1 Sura dalam penanggalan Sunda. Istilah '*tutup taun*' berasal dari bahasa Sunda '*tutup*' yang artinya '*seserahan, serah*, atau menyerahkan', dan '*taun*' yang artinya 'tahun'. Jadi, makna dalam tradisi *tutup taun* yaitu sebagai bentuk syukur kepada Tuhan atas panen yang dihasilkan.

Eksistensi tradisi adat pada globalisasi selalu ditandai dengan pergeseran nilai dalam perspektif komodifikasi budaya yang mendasarkan pada media sebagai industri budaya (*cultural industries*), melalui industri proses komodifikasi budaya berlangsung (Ibrahim & Akhmad, 2014). Kondisi tersebut berbarengan dengan teknologi komunikasi dan informasi, sehingga banyak yang cemas bahwa bentuk kearifan lokal telah berubah dan makin kehilangan jati dirinya. Kehadiran media mampu mempengaruhi pola pikir masyarakat yang cenderung merusak tatanan nilai budaya masyarakat lokal dengan strategi yang licik yakni demi keuntungan semata.

Komodifikasi selalu tak bisa dilepaskan dari kapitalisme dan proses materialisasi, sebab komodifikasi lahir dari permintaan pasar. Abdullah (2006) menyatakan kekuatan terbesar dan terpenting di abad modern adalah pasar. Kapitalisme melalui seluruh dayanya masuk ke segala lini kehidupan, baik secara sosial, budaya atau keyakinan. Melalui dominasinya, pengaruh kapitalisme sangat mendominasi sehingga segala aspek kehidupan dirubah menjadi pasar yang menguntungkan. Seperti yang dialami oleh masyarakat adat, yang eksistensinya dicaplok oleh kapitalisme, budaya rakyat hanya dijadikan sebagai tontonan semata, kemudian diracik dan dikemas untuk dipasarkan kepada masyarakat umum demi mengeruk keuntungan semata.

Masyarakat kontemporer menggantungkan pada nilai tukar barang material dengan nilai guna, yang mengubah masyarakat dengan komoditas yang sewenang-wenang (Baudrillard, 1998). Dalam perspektif Habermas seperti yang dikutip Barker (2002), bahwa budaya dan agama telah dirubah oleh komodifikasi melalui korporasi raksasa sehingga menjadikan masyarakat tidak lagi berpikir rasional dalam bertindak. Agama dan budaya telah dijajah oleh sistem imperatif yang artinya kehidupan kita sehari-hari dikendalikan oleh selera pasar, dalam hal ini kapitalisme mempunyai peranan yang dominan.

Salah satu kritik yang dilancarkan oleh Adorno & Horkheimer (1979). tentang komodifikasi budaya sangat relevan dalam membaca fenomena kebudayaan hari ini, yakni: 1) nalar instrumental yang disembunyikan oleh patologi budaya. Unifikasi dan integrasi yang berujung pada intervensi yang memaksa universalitas dan objektivitas. 2) logika industri sudah memasuki wilayah kebudayaan melalui skema alur produksi, reproduksi, dan konsumerisme. 3) budaya diproduksi melalui ekonomi kapitalisme. 4), konsumerisme merupakan degradasi budaya yang mengakibatkan kesalahan dalam mengonstruksi kebudayaan.

Apa yang dialami oleh masyarakat adat pada umumnya, tentu juga teralami oleh masyarakat adat Cirendeudeu dalam mengarungi zaman globalisasi ini yang ditandai dengan komodifikasi budaya. Bagaimana masyarakat adat Cirendeudeu menghadapi persoalan komodifikasi budaya dan dampaknya bagi kehidupan. Kebudayaan telah berubah menjadi komoditas demi kepentingan ekonomi semata, dimana berkembangnya kebudayaan dalam komunitas adat digunakan untuk menghimpun massa atau mencari keuntungan material, sehingga mengabaikan nilai esensi yang terkandung di dalam tradisi adat (Santi Indra Astuti, 2005). Tulisan ini akan memotret bagaimana komodifikasi budaya pada masyarakat adat Cirendeudeu, sehingga diharapkan melalui riset ini bisa melihat pergeseran makna dan tujuan akibat komodifikasi.

TINJAUAN PUSTAKA

Kebudayaan merupakan hasil karya manusia dalam menghayati kehidupannya yang menjadi tuntunan, namun di era modern kebudayaan hanyalah sekedar tontonan yang dapat diperdagangkan, dipertukarkan dengan kemasan ulang kebudayaannya berdasarkan pasar, melakukan survei pasar untuk memahami minat dan selera konsumen, dan akhirnya melakukan

transaksi. Pemilihan komodifikasi budaya tidak bisa dilepaskan dari pengaruh globalisasi dan modernisasi. Kebudayaan pada akhirnya akan dijadikan sebagai industri pariwisata yang memproduksi tradisi budaya untuk diperdagangkan demi mencari keuntungan finansial. Salah satu bentuk yang di perdagangkan adalah tradisi budaya. Fenomena tersebut dikemukakan dalam riset Irianto (2016), memaparkan bahwa di era globalisasi komodifikasi budaya menjadi suatu keniscayaan karena ditandai merebaknya industri pariwisata. Dampak tersebut berimpas pada nilai kearifan masyarakat lokal yang tergerus dan menjadi objek eksploitasi dan termarginalkan dari masyarakat luas. Melalui tuntutan industri pariwisata, keberadaan seni tradisi dapat dilestarikan meskipun terjadi komodifikasi karena harus menyesuaikan dengan selera pasar.

Dari kondisi inilah kemudian komodifikasi budaya tidak mampu dihindari. Komodifikasi budaya dibentuk oleh Industri pariwisata, melalui tuntutan turis tradisi budaya diperjualbelikan. Dengan berkembangnya turis dan pariwisata, melalui penelitiannya Kayam (1999) menyatakan bahwa eksistensi seni tradisi kontemporer sudah menjadi bagian dari komersialisasi budaya. Pariwisata menuntut tradisi seni budaya dipertunjukkan sebagai hiburan semata untuk menarik wisatawan melalui atraksi wisata. Cara pandang masyarakat terhadap tradisi budaya lambat laun berubah menjadi tontonan bukan lagi tuntunan dikarenakan tuntutan dunia pariwisata yang menghendaki adanya unsur komersial. Oleh sebab itu, eksistensi tradisi budaya masyarakat adat di era globalisasi terjadi benturan nilai antara yang sakral (tradisi) dengan yang profan (modernitas).

Dalam risetnya Amalia (2020), Komodifikasi adalah proses yang dilakukan oleh kapitalis dengan mentransformasikan objek, kualitas, dan simbol menjadi komoditas, yang dapat diperjualbelikan di pasar. Kajian budaya telah lama terlibat untuk menghilangkan pemikiran kritis tentang komodifikasi budaya dengan mengubah orang dan makna menjadi komoditas yang melayani kepentingan kapitalis. Dalam proses yang disebut oleh Marx, sifat benda yang dijual di pasar kabur dan tidak jelas. Kritik terhadap komodifikasi sering kali diikuti dengan membedakan kedangkalan dan manipulasi kekayaan budaya dari budaya masyarakat yang sebenarnya atau kualitas budaya tinggi yang beradab.

Melalui risetnya Sanusi & Sidik, (2022) menegaskan bahwa komodifikasi budaya pada masyarakat adat muncul karena pengaruh dari pariwisata. Keunikan masyarakat adat Cirendeu dengan mengonsumsi singkong sebagai makanan pokok sehari-hari dan tradisi *tutup taun* menjadi daya tarik orang untuk berdatangan. Fakta tersebutlah yang menjadikan kampung adat Cirendeu sebagai destinasi wisata budaya (Pratama et al., 2021) yang diharapkan mendorong pertumbuhan ekonomi masyarakat (Purwana, 2020). Dalam risetnya (Lestari & Ali, 2020) mengungkapkan bahwa menjadikan kampung adat menjadi destinasi wisata merupakan keniscayaan di tengah arus globalisasi. Kampung adat Cirendeu berusaha menjaga nilai tradisi di tengah arus zaman yang serba komersial yang berimbas pada pergeseran kampung adat menjadi kampung tujuan wisata budaya. Sejak tahun 2011, wisatawan yang datang ke kampung Adat Cirendeu terus menerus meningkat, bahkan ditahun-tahun berikutnya pengunjung akan semakin meningkat karena gencarnya promosi melalui media sosial dan sosialisasi pemerintah (Dasipah et al., 2019).

Dampak dari pengaruh pembangunan wisata pada masyarakat adat dalam riset Prasetyo et al., (2021), (Iskandar & Iskandar, 2017) yakni; 1) dampak ekologi, dijadikannya wisata di kawasan kampung adat berdampak terhadap keseimbangan ekologis. Wisatawan membuang sampah sembarangan sehingga berserakannya sampah plastik. 2), dampak sosial dan budaya, dijadikannya kampung adat sebagai destinasi wisata membawa perubahan nilai pada masyarakat adat. 3), dampak ekonomi sehingga dapat meningkatkan pendapatan masyarakat dengan membuka usaha warung di pinggir rumah. Perekonomian tumbuh, namun dibarengi dengan degradasi lingkungan dan perubahan sosial budaya masyarakat adat.

Sedangkan risetnya Minawati (2021) mengemukakan bahwa kebudayaan yang dimanipulasi melalui destinasi wisata budaya menjadikannya sebagai komoditas industri budaya dengan tujuan mencari keuntungan semata. Sehingga kebudayaan tersebut melalui komodifikasi terperangkap dalam dialektika sakral-profana, ritual tradisi yang menghadirkan nilai kesakralan, bergeser menjadi

nilai yang profan sebab kehadirannya ditujukan untuk menarik masa. Melalui komodifikasi makna sakralitas bergeser menjadi profan (Arianti & Purnama, 2019), (Marlina et al., 2021).

METODE

Pendekatan kualitatif digunakan dalam penelitian ini dengan menerapkan metode etnografi. Menurut Faisal (1985) penelitian kualitatif ialah penelitian untuk mendeskripsikan serta menganalisis beragam fenomena, aktivitas sosial, kepercayaan, peristiwa, sikap, keyakinan, kepercayaan, dan pemikiran secara individual atau komunitas. Sedangkan metode etnografi mengutip pendapat Creswell (2014) adalah suatu prosedur dalam penelitian kualitatif dalam menganalisis, menggambarkan, kemudian menafsirkan unsur-unsur dari suatu komunitas budaya seperti; kepercayaan, pola perilaku, dan perkembangan bahasa dari masa ke masa. Penelitian ini dilakukan di Kampung Adat Cirendeude Kota Cimahi, penelitiannya dilaksanakan dari bulan Agustus sampai Oktober 2022.

Pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan teknik: 1) wawancara, yang dijadikan sumber data adalah wakil ketua adat Cirendeude dengan tujuan menggali nilai-nilai kearifan lokal masyarakat adat Cirendeude serta dampak perubahan yang terjadi pada masyarakat baik secara personal maupun komunal; dan 2) dokumentasi, yaitu catatan informasi yang tertulis maupun data hasil wawancara mengenai tradisi *tutup taun* di kampung adat Cirendeude. Sedangkan analisis data dalam penelitian ini yaitu; reduksi data, penyajian data serta verifikasi.

HASIL PENELITIAN

Berdasarkan data observasi, dokumentasi dan wawancara yang dilakukan oleh peneliti, yang kemudian dicatat dan dianalisa dari komodifikasi budaya masyarakat adat Cirendeude adalah sebagai berikut:

Pertama, Kampung Cirendeude secara geografis terletak di Desa Leuwigajah, Kecamatan Cimahi Selatan, Kota Cimahi, Provinsi Jawa Barat. Masyarakat Cirendeude sangat toleran terhadap perbedaan yang diwujudkan dengan sikap saling menghargai perbedaan keyakinan agama, mayoritas beragama Islam dan selebihnya beragama Sunda Wiwitan. Dalam aktivitas keagamaannya terdapat satu masjid dan tiga mushola serta Bale yang digunakan sebagai tempat peribadatan bagi warga yang menganut ajaran Sunda Wiwitan.

Berbicara tentang sejarah awal kampung adat Cirendeude tentu bukan hal yang sederhana. Tidak banyak bukti sejarah baik berupa teks maupun artefak sebagai sumber referensi untuk mengetahui keberadaan kampung adat Cirendeude sejak saat itu. Melalui cerita, Kang Jajat sebagai wakil ketua adat, mengatakan bahwa kampung adat Cirendeude diyakini telah ada sejak zaman kerajaan Pajajaran, karena ajarannya yang dianut oleh masyarakat asli Cirendeude sangat kental dengan filosofi hidup Prabu Siliwangi. Sebagian orang percaya bahwa kata 'Cirendeude' berasal dari nama 'pohon rendeude', karena pada masa lalu terdapat populasi besar pohon rendeude di kampung ini. pohon rendeude adalah tanaman yang digunakan untuk obat herbal. Oleh karena itu, kampung ini disebut Kampung Cirendeude. Sedangkan kemunculan masyarakat adat Cirendeude, tidak banyak informasi atau sumber yang dapat menjelaskannya dengan pasti. Menurut perkiraan para pupuhu adat, masyarakat adat Cirendeude sudah ada sejak 1700 Masehi. Perkiraan tahun ini didasarkan pada sebuah makam kuno yang berasal dari tahun 1700 Masehi.

Kedua, penguatan jati diri masyarakat adat Cirendeude, dimulai dari para leluhur yang mengonsumsi rasi (beras singkong) sebagai makanan pokok menggantikan beras padi. Menurut pemaparan Kang Jajat, sejarah beralihnya dari padi ke singkong sebagai makanan utama masyarakat adat Cirendeude berawal dari masa kolonial Belanda sekitar tahun 1918. Saat itu, tidak semua masyarakat adat Cirendeude mampu mengonsumsi nasi sebagai makanan utama. Sebaliknya, pada saat itu, masyarakat adat Cirendeude diberikan beras dengan syarat harus membocorkan rahasia perlawanan yang dirancang oleh masyarakat adat terhadap Belanda. Berawal dari keinginan untuk merdeka, seluruh masyarakat adat yang dipimpin oleh para penguasa saat itu mulai meninggalkan

ketergantungan pada beras. Pada awalnya penduduk adat Cirendeudeu mengonsumsi nasi sebagai makanan pokok, namun pada suatu malam kakek buyut mereka bermimpi, seperti yang dituturkan Kang Jajat, bahwa:

“Nasi, jagung, sayur-sayuran dan semua makanan manusia mendatangi kakek buyut masyarakat Cirendeudeu, dalam mimpinya dia disuruh mengganti makanan pokok. Pertimbangannya di masa depan manusia akan mengalami ledakan penduduk, sehingga lahan sawah menjadi menyempit, dan mayoritas manusia memakan nasi sehingga akan terjadi kekurangan makanan. Dalam mimpinya, beliau disarankan untuk mengganti beras dengan singkong atau ubi jalar. Mengapa dipilih singkong, karena tumbuh dan dipanen setiap musim tidak seperti padi, dan singkong bisa ditanam dimana saja dan kapanpun”.

Ketiga, masyarakat Cirendeudeu masih memegang tradisi pada pembagian wilayah kampung menjadi zona-zona tertentu. Istilah pemekaran kampung juga dapat disebut sebagai tata ruang kampung adat. Dalam pembagiannya terdapat tiga leuweung, yakni: 1), *Leuweung larangan* merupakan kawasan hutan yang masyarakatnya dilarang melakukan kegiatan bertani atau bermukim. Kawasan ini memiliki habitat hewan hutan dan segala jenis hewan lainnya. *Leuweung larangan* adalah rumah hewan dan sumber mata air. Dengan menyediakan rumah bagi hewan, tujuannya agar satwa liar tidak mengganggu pemukiman manusia. Juga dikenal sebagai "*gentong bumi*" adalah rumah bagi sumber air dan munculnya habitat tumbuhan dan hewan baru. Hewan dan tumbuhan yang ada di kawasan ini dibiarkan tumbuh dan berkembang biak. Kawasan ini juga mempunyai nilai filosofi sebagai amanat atau warisan untuk anak cucu. 2) *leuweung Tutupan*, kawasan ini merupakan area cadangan untuk warga. Jika hutan tanaman di bawahnya tidak mencukupi, warga diperbolehkan memperoleh hasil pohon dari kawasan *leuweung tutupan*. Setelah mengambil pohon dari *leuweung tutupan*, warga diminta untuk menanam kembali. Biasanya pohon yang biasanya diambil dari kawasan ini adalah pohon Albasiah dan pohon lainnya yang digunakan untuk membuat rumah atau kayu bakar. 3) *Leuweung Baladahan*, merupakan area hutan yang terletak di bagian bawah dan berbatasan langsung dengan pemukiman disinilah area perkebunan warga masyarakat. Dengan luas sekitar 25 hektar, penduduk Cirendeudeu mengelolanya dengan menjadikannya sebagai kebun singkong dan tanam lainnya. Daerah terendah adalah lembah yang dihuni oleh masyarakat adat Cirendeudeu sekaligus terdapat *legok balongan* atau kolam penampungan air.

Beberapa hal penting yang menjadi bagian dari komodifikasi budaya masyarakat adat Cirendeudeu, ada beberapa tujuan yang ingin dicapai oleh beberapa pihak dengan menjadikan kampung adat Cirendeudeu sebagai destinasi wisata.

Pertama, kampung adat Cirendeudeu merupakan rekonstruksi dari cara hidup tradisional masyarakat Sunda. Jika dilihat lebih jauh, maka akan ditemukan berbagai hal unik di kampung adat Cirendeudeu. Mulai dari tinggal bersama *kokolot* atau *pupuhu* (tokoh masyarakat adat), seniman sunda, hingga ibu-ibu yang menumbuk nasi di *saung lisung*, memasak dengan kayu bakar di *hawu*, melihat petani bercocok tanam, dan belajar tentang kesenian tradisional serta kebudayaan sunda. Selanjutnya belajar cara mengolah singkong menjadi makanan pokok. Berdasarkan fakta tersebut, maka tidak dapat dipungkiri bahwa kampung adat Cirendeudeu merupakan salah satu alternatif tempat wisata yang menyediakan berbagai pilihan wisata baik wisata alamnya, budayanya bahkan wisata religi dengan suasana kehidupan tradisional Sunda. Berdasarkan kriteria tersebut, maka pemerintah kota Cimahi telah menjadikan kampung adat Cirendeudeu sebagai destinasi wisata budaya.

Kedua, menjadikan upacara tradisi *tutup taun* yang diselenggarakan setahun sekali dijadikan sebagai sarana dalam memperkenalkan budaya kepada masyarakat luas. Sehingga komodifikasi budaya bekerja pada tradisi tersebut. Terjadinya pergeseran makna upacara *tutup taun* yang bersifat sakral menjadi profan karena dijadikan sekedar tontonan dan hiburan semata. Tujuannya hanya dijadikan sebagai sarana komersialisasi budaya, demi meraup keuntungan devisa pemerintah daerah. Anggapan tersebut diterima oleh pemerintah desa Leuwigajah bahwa upacara adat *tutup taun* merupakan kegiatan budaya dengan daya tarik tersendiri. Dengan demikian, upacara tradisional *tutup*

taun dapat diberdayakan sebagai aset pariwisata daerah, dalam hal ini pariwisata budaya. Melalui pagelaran upacara *tutup taun* yang diadakan di kampung adat Cirendeuh harus menarik minat wisatawan baik domestik maupun mancanegara, yang tertarik dengan seni tradisi, sebab keuntungannya bagi masyarakat dapat menambah penghasilan.

Ketiga, relasi antara komodifikasi budaya di kampung adat Cirendeuh dengan motif pariwisata yaitu semakin rendah proses komodifikasi, maka akan semakin tinggi insentif untuk menyelenggarakan upacara di kampung adat Cirendeuh. Hal tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Kampung adat Cirendeuh masih menganggap ritual adat sebagai kegiatan untuk mewujudkan keyakinannya terhadap kekuasaan Tuhan Yang Maha Esa. Upacara bagi penduduk kampung adat Cirendeuh merupakan sesuatu yang sakral, karena merupakan ungkapan rasa syukur mereka atas hasil bumi yang telah mereka peroleh dan harapan agar tahun depan panennya dapat melimpah. Sedangkan motivasi wisatawan untuk menghadiri upacara tersebut hanya sebatas hiburan dalam hal ini bersifat profan.

Keempat, pada umumnya warga yang memiliki kecenderungan kuat terhadap proses komodifikasi ritual adat adalah warga yang menjajakan berbagai barang kerajinan atau olahan makanan yang berbahan dasar singkong (*home industry*) atau pertunjukan beragam produk. Pada umumnya masyarakat adat desa Cirendeuh memandang atau menganggap ritual adat tidak hanya sebagai kegiatan yang dilakukan semata-mata untuk tujuan hiburan untuk menghibur wisatawan, kebutuhan untuk “tontonan” semata pada tradisi adat *tutup taun* pada masyarakat adat Cirendeuh ataupun pemenuhan pendapatan daerah dari sektor pariwisata. Sebaliknya, ritual *tutup taun* dipandang sebagai sesuatu yang sangat sakral, yang memiliki banyak makna.

Beberapa temuan tersebut menunjukkan bahwa komodifikasi budaya tidak bisa di singkirkan dari masyarakat adat Cirendeuh penyebabnya karena dijadikan destinasi wisata budaya oleh pemerintah setempat.

PEMBAHASAN

Komodifikasi budaya sebagai suatu proses menjadikan suatu hasil kebudayaan menjadi komoditas yang bertujuan menghasilkan keuntungan semata dengan pengubahan dan pengemasan ulang melalui perubahan-perubahan yang dilakukan terhadap unsur kebudayaan itu sendiri. Komodifikasi budaya bisa berjalan, jika terjadi relasi antara penguasa dengan pengusaha. Dalam beberapa penelitian ditemukan bahwa komodifikasi kebudayaan memiliki implikasi buruk terhadap kebudayaan itu sendiri, dimulai berubahnya estetika komunitas, meluruhnya sejarah terbentuknya komunitas, hingga identitas komunitas menjadi kabur (Ibrahim & Akhmad, 2014; Irianto, 2016; Minawati, 2021; Santi Indra Astuti, 2005).

Berdasarkan temuan terkait dengan komodifikasi budaya pada masyarakat adat Cirendeuh sebelumnya, maka terdapat beberapa hal yang bisa dialami dalam kerangka perspektif analisis komodifikasi budaya, yaitu sebagai berikut:

Pertama, patologi budaya menjalar pada masyarakat adat Cirendeuh yang dituntut untuk menyama ragamkan dengan kebudayaan lain yang dianggap lebih maju. Hal tersebut tidak bisa lepas dari peran media yang menyihir untuk mengikuti perubahan zaman. Sebab melalui media industri mengkhususkan diri dalam produksi dan distribusi komodifikasi budaya. Patologi tersebut tidak bisa dilepaskan dari kehendak kuasa dalam hal ini adalah kapitalisme. Sebab era globalisasi menuntut setiap budaya mengikuti perubahan. Terjadi proses glokalisasi yang mengacu saling terkaitnya antara globalisasi dan lokalisasi (Ibrahim & Akhmad, 2014). Tradisi *tutup taun* di kampung adat Cirendeuh, menghadapi tantangan global, dengan kehadiran bentuk penetrasi nilai baru yang darinya terlahir perangkat-perangkat praktis. Nilai budaya lokal menjadi hilang, tergantikan oleh nilai-nilai budaya lain yang dianggap lebih mapan. Upacara *tutup taun* merupakan bagian dari prosesi ritual, maka sesungguhnya terikat oleh norma dan tata aturan yang berlaku yang di wariskan turun-temurun, namun generasi mudanya tidak cukup tertarik dengan tradisi tersebut.

Kedua, tradisi budaya sudah masuk dalam logika industri. Budaya sudah merangkai skema alur produksi, reproduksi, dan konsumerisme kemudian menjadi konsumsi massa. Berdasarkan fakta tersebut bahwa “nilai tinggi” kebudayaan ditunjukkan berdasarkan nilai ekonomisnya, yaitu nilai rupiah atau harga jualnya. Hal tersebut mengindikasikan bahwa pemberian penghargaan atas status kebudayaan sebagai kebudayaan yang bernilai tinggi pun berfungsi sebagai semacam iklan yang dapat mendatangkan keuntungan. Hal tersebut dapat dilihat dari peningkatan jumlah wisatawan, pameran kebudayaan, publikasi kebudayaan melalui media massa, dan banyaknya pengunjung lebih dipentingkan. Gerakan tersebut kemudian dilakukan oleh pemerintah Kota Cimahi demi mendongkrak nilai jual dengan memproduksi nilai ekonomis dan komersial. Kebudayaan yang sebenarnya telah dibentuk oleh komunitas sebagai identitasnya melalui kesenian, ritual, dan berbagai simbol-simbol namun tujuannya hanya sekedar komoditas. Komodifikasi kebudayaan tidak hanya sebagai proses perdagangan kebudayaan, melainkan sebuah pengalihan dan manipulasi hasil-hasil pikiran masyarakat adat menjadi komoditas. Hal ini mengindikasikan sebuah kebudayaan yang dalam identitas komunitas yang dimunculkan kembali tidak serta merta sama persis, bahkan terkait dengan konsep nilai kapitalistik yang pada akhirnya memunculkan komodifikasi. Industri pariwisata yang berkembang di Kampung Cirende, mengharuskan masyarakat adat Cirende untuk memenuhi tantangan pasar, sedangkan dampak yang dihadapinya yaitu: 1) terjadinya kerusakan ekologis karena banyak wisatawan yang membuang sampah sembarangan; 2) pencemaran seni tradisi, disebabkan pengunjung menyaksikan acara *tutup taun* hanya sekedar hiburan saja tanpa memahami nilai filosofisnya; 3) masyarakat adat menjadi termarginalkan karena dianggap berbeda dengan yang lain.

Ketiga, Produksi budaya merupakan bagian integral dari ekonomi kapitalis secara keseluruhan. Industri media membawa akibat pada hilangnya identitas masyarakat adat akibat pengaruh ekspansi pasar, etos kerja kapitalis dan masyarakat yang berorientasi pasar (perdagangan), tidak hanya mempengaruhi kehidupan masyarakat tetapi juga tata nilai dan sistem hubungan sosial. Di sisi lain, komodifikasi budaya juga mengubah orientasi manusia terhadap pendidikan dan partisipasi masyarakat, tidak hanya sebagai simbol solidaritas yang identik dalam masyarakat, tetapi lebih diatur oleh gaya hidup. Partisipasi dalam komunitas yang berorientasi pada gaya hidup dimotivasi oleh upaya untuk hidup dengan citra 'diri' yang digerakkan oleh pasar, di mana komunitas adalah 'panggung' daripada 'rumah'. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat adat Cirende tidak lagi dibangun dalam kerangka pembentuk identitas dengan segala ciri budayanya, tetapi didasarkan pada pengembangan pasar melalui komodifikasi budaya yang membentuk identitas masyarakat.

Keempat, budaya konsumerisme merupakan degradasi budaya. Berbagai budaya berbagi kesalahan dalam membentuk masyarakat. Masyarakat sekarang dipengaruhi oleh media sosial melalui penggunaan smartphone dalam gaya hidupnya, yang kemudian melahirkan gaya hidup konsumtif. Komodifikasi secara nyata telah meluruhkan identitas masyarakat adat Cirende. Efeknya terjadi komodifikasi pada upacara *tutup taun* di kampung adat Cirende. Proses komodifikasi upacara tersebut cukup tinggi mempengaruhi motif melaksanakan upacara. Meskipun tidak dipungkiri pula bahwa proses komodifikasi lebih terasa pada aras pemerintah daerah, dalam hal ini pemerintah Kota Cimahi. Pada aras ke pemerintahan, upacara di kampung adat Cirende dipandang sebagai aset yang dapat menyejahterakan kehidupan sekitar dan menambah pendapatan daerah melalui kegiatan pariwisatanya.

Studi ini menegaskan bahwa globalisasi melalui komodifikasinya merupakan sesuatu yang niscaya dimana terjadi pergeseran orientasi masyarakat dalam memandang kehidupannya. Artinya, jika suatu tradisi masyarakat adat tidak mengikuti arus zaman dalam hal ini dikomodifikasi maka akan hilang atau musnah tradisi tersebut. Masyarakat adat yang wilayahnya dijadikan destinasi wisata maka terus menerus akan diiklankan melalui beragam platform media. Seperti yang terjadi di Bali, meskipun dijadikan sebagai destinasi wisata namun tradisi kebudayaannya masih tetap lestari dan dikenal ke seluruh mancanegara. Komodifikasi budaya mempunyai dua peran, yakni menghilangkan unsur sakralitas dalam tradisi budaya, namun juga berfungsi mengekalkan tradisi tersebut.

Penggunaan teori komodifikasi budaya sebagaimana yang ditunjukkan dalam studi ini untuk memahami pergeseran makna nilai kearifan lokal masyarakat adat. Kondisi tersebut membuat tradisi mengalami komodifikasi dan komersialisasi tertentu yang tidak bisa terelakkan, namun dengan demikian kondisi tersebut tidak harus dilihat sebagai dampak negatif globalisasi ataupun wacana yang buruk dalam praktik kehidupan di masyarakat. Sebagaimana yang di tunjukkan dalam beberapa hasil riset sebelumnya (Amalia, 2020; Arianti & Purnama, 2019; Irianto, 2016; Minawati, 2021; Purwana, 2020). Sebaliknya ini merupakan peluang penting untuk pelestarian tradisi budaya namun tidak kehilangan nilai sakralnya.

KESIMPULAN

Studi ini menyimpulkan beberapa kesimpulan, yakni: *pertama*, masyarakat adat Cirendeude dituntut untuk menyamaragamkan dengan kebudayaan lain yang dianggap lebih maju, namun tidak meninggalkan tradisi leluhur, artinya filosofi *ngindung ka waktu, mibapa ka jaman*” bisa terealisasi. *Kedua*, melalui globalisasi, tradisi adat *tutup taun* masuk pada area industri budaya, tradisi *tutup taun* sudah merangkai skema alur produksi, reproduksi, dan sensitif pada kehidupan konsumsi massa. *Ketiga*, tradisi adat memproduksi kebudayaan terus menerus yang merupakan komponen integrasi dari ekonomi kapitalis sebagai satu kesatuan. *Keempat*, komodifikasi secara nyata telah meluruhkan identitas masyarakat adat Cirendeude, artinya telah terjadi komodifikasi pada upacara *tutup taun* di kampung adat Cirendeude.

DAFTAR PUSTAKA

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1979). *The Culture Industry*. Routledge.
- Amalia, D. A. (2020). Komodifikasi Budaya Pada Tarian Hudoq Aban Di Kelurahan Budaya Pampang Kecamatan Samarinda Utara. *Sosiatri-Sosiologi*, 8(1).
- Arianti, R. T., & Purnama, H. (2019). Komodifikasi Kata “Halal” Pada Iklan Hijab Zoya (Analisis Semiotika Sosial Van Leeuwen). *Linimasa: Jurnal Ilmu KOMunikasi*, 2(2).
- Barker, C. (2002). *Making Sense of Cultural Studies: Central Problems and Critical Debates*. Sage Publications.
- Baudrillard, J. (1998). *Consumer Society*. Sage Publications.
- Creswell, J. W. (2014). *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*. SAGE Publications, Inc.
- Dasipah, E., Iskandar, I., & Febryane, R. R. (2019). Kajian Pengembangan Agribisnis Singkong (Manihot Esculenta) Berbasis Kearifan Lokal Melalui Penerapan Agrowisata Di Kampung Cirendeude. *Journal of Indonesian Tourism, Hospitality and Recreation*, 2(1).
- Faisal, S. (1985). *Format-Format Penelitian Sosial*. Rajawali Press.
- Ibrahim, I. S., & Akhmad, B. A. (2014). *Komunikasi dan Komodifikasi*. Yayasan Obor Indonesia.
- Irianto, A. M. (2016). Komodifikasi budaya di era ekonomi global Terhadap kearifan lokal: Studi Kasus Eksistensi Industri Pariwisata dan Kesenian Tradisional di Jawa Tengah. *Theologia*, 21(1).
- Iskandar, J., & Budiawati Supangkat Iskandar. (2017). Kearifan Ekologi Orang Baduy Dalam Konservasi Padi Dengan “Sistem Leut.” *Jurnal Biodjati*, 2(1).
- Kayam, U. (1999). Seni Pertunjukan dan Sistem Kekuasaan. *Jurnal Seni GELAR*, 2(1).
- Lestari, G. T., & Ali, D. S. F. (2020). Strategi Komunikasi Pemasaran Disporaparbud Kabupaten Purwakarta Melalui Media Aplikasi Sampurasun Dalam Mempromosikan Pariwisata. *Linimasa: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 3(1).
- Liliwari, A. (2007). *Makna Budaya Dalam Komunikasi Antar Budaya*. LKiS.
- Marlina, L., Ghufroni, M., Wulandari, L., & Fatimah, N. (2021). Komodifikasi Ritual Cukur Rambut Gembel: dari Sakral ke Profan. *Solidarity*, 10(2).
- Minawati, R. (2021). Komodifikasi: Manipulasi Budaya Dalam (Ajang) Pariwisata. *Ekspresi Seni*, 14(1).

- Prasetyo, S. I., Rofi, M. N., & Firmansyah, M. B. (2021). Pembangunan Pariwisata Baduy dan Dampaknya Terhadap Ekologi, Sosial, dan Budaya: Sebuah Studi Literatur. *Kybernan: Jurnal STudi Kepemerintahan*, 4(1).
- Pratama, A., Yustikasari, & Sujatna, E. T. S. (2021). Strategi Pengembangan KAMPUNG Adt Cirendeu Sebagai Destinasi Wisata Berkelanjutan di Kota Cimahi. *Hospitality*, 10(1).
- Purwana, B. H. S. (2020). Komodifikasi Budaya Tradisional Komunitas Kampung Pitu di Gunung Kidul Daerah Istimewa Yogyakarta. *Kebudayaan*, 15(1).
- Raga Maran. (2000). *Manusia dan Kebudayaan Dalam Perspektif Ilmu Budaya Dasar*. Rineka Cipta.
- Santi Indra Astuti. (2005). Komodifikasi Khalayak (Audience) Dalam Rating Televisi Tjauan Dari Perspektif Ekonomi-Politik Dalam Komunikasi. *Warta Ilmiah Populer Komunikasi Dalam Pembangunan*, 8(1).
- Sanusi, N., & Sidik, A. P. (2022). Komodifikasi Keunikan Kampung Adat Cirendeu Sebagai Objek Wisata Budaya. *Linimasa: Jurnal Ilmu KOMunikasi*, 5(1).
- Soekanto, S. (1990). *Sosiologi Sebagai Suatu Pengantar*. Rajawali Persada.

Aksesibilitas Rumah Ibadah Bagi Disabilitas: Studi atas Dua Masjid Agung di Jawa Barat

Abdul Wasik

UIN Sunan Gunung Djati Bandung,

abdulwasik@uinsgd.ac.id

ABSTRAK

Hampir setiap orang berpotensi mengalami kecacatan sementara atau permanen (penyandang disabilitas) oleh karenanya Indonesia berkomitmen bersama 193 negara di dunia untuk pembangunan berkelanjutan atau *Sustainable Development Goals* (SDGs) kemudian diimplementasikan dalam Peraturan Presiden Nomor. 59 Tahun 2017 tentang Pelaksanaan Pencapaian TPB/SDGs. Agenda SDGs secara jelas menekankan target berkelanjutan pada setiap orang tanpa meninggalkan pihak-pihak tertentu (*no one left behind*) dalam proses pencapaiannya termasuk kelompok penyandang disabilitas dengan dasar undang-undang nomor 8 Tahun 2016 tentang hak-hak para penyandang disabilitas. Meskipun demikian layanan keagamaan dalam pemerintahan perlu dikaji dan dikembangkan lebih lanjut. Beberapa temuan di lapangan menunjukkan bahwa pelaksanaan layanan keagamaan masih belum mampu menjawab kebutuhan aksesibilitas serta kualitas pelayanan itu sendiri. Dengan dasar itu peneliti berusaha untuk mengkaji kembali seberapa mudah aksesibilitas masjid-masjid di Indonesia. Penelitian ini mengkaji dua masjid Agung di Jawa Barat. Studi ini menemukan bahwa masjid kurang dapat diakses, artinya dua masjid agung tersebut belum yang dapat diakses sepenuhnya untuk penyandang disabilitas.

Kata Kunci: disabilitas, ibadah, masjid Jawa Barat.

PENDAHULUAN

Hampir setiap orang dalam menjalani kehidupannya berpotensi mengalami kecacatan sementara atau permanen. Lebih dari 1 miliar orang – sekitar 15% dari populasi global – saat ini mengalami disabilitas, dan jumlah ini meningkat sebagian karena penuaan populasi dan peningkatan prevalensi penyakit tidak menular²⁹⁷. Menurut Undang-undang 8 Tahun 2016 Penyandang Disabilitas (PD) adalah setiap orang yang mengalami keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan efektif dengan warga negara lainnya berdasarkan kesamaan hak.²⁹⁸

Salah satu indikator yang menjadi acuan perkembangan disabilitas global adalah indeks inklusivitas. Indeks inklusivitas adalah ukuran holistik dari pembangunan inklusif yang berfokus pada kesetaraan ras/etnis, agama, gender, dan disabilitas di ranah perwakilan politik, kekerasan di luar kelompok, ketimpangan pendapatan, tingkat penahanan, dan kebijakan imigrasi dan pengungsi. Di tahun 2020 Indonesia secara global menempati peringkat 125 (nilai=26,5) dalam pelaksanaan pembangunan inklusif. Angka tentu masih jauh tertinggal dari negara-negara maju seperti, Belanda, Selandia Baru, Swedia, UK, dll. Di antara negara-negara ASEAN, peringkat Indonesia pun masih di bawah Filipina, Vietnam, Singapura, dan Thailand namun masih di atas Malaysia dan Myanmar²⁹⁹.

²⁹⁷“Disability,” World Health Organization (WHO), 2021, https://www.who.int/health-topics/disability#tab=tab_1.

²⁹⁸Undang-Undang Republik Indonesia, “Penyandang Disabilitas” (2016).

²⁹⁹ Nursyamsi Fajri and Dkk, *Kajian Disabilitas, Tinjauan Peningkatan Akses Dan Taraf Hidup Penyandang Disabilitas Indonesia : Aspek Sosioekonomi Dan Yuridis* (Jakarta: Staf Ahli Menteri Bidang Sosial dan Penanggulangan Kemiskinan, 2021).

Sejatinya Indonesia telah menjamin hak asasi manusia secara menyeluruh yang dituangkan dalam Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 Pasal 28 H ayat (2) yang menyebutkan “bahwa setiap orang berhak mendapat kemudahan dan perlakuan khusus untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan keadilan”. Bahkan negara memiliki perhatian khusus untuk penyandang disabilitas dalam undang- undang nomor 8 Tahun 2016 diatur tentang hak - hak para penyandang disabilitas. Mulai dari hak untuk bebas dari penyiksaan, perlakuan yang kejam tidak manusiawi dan merendahkan martabat manusia, hingga hak untuk bebas dari eksploitasi, kekerasan dan perlakuan semena– mena, selain itu penyandang disabilitas pula berhak atas penghormatan integritas mental dan fisiknya berdasarkan kesamaan dengan orang lain, termasuk di dalamnya hak untuk mendapatkan perlindungan dan pelayanan sosial dalam rangka kemandirian bagi para penyandang disabilitas itu sendiri.

Meskipun demikian, dalam implementasi pelaksanaannya pemerintah belum secara maksimal memberikan layanan bagi para penyandang disabilitas, Dilihat dari segi peraturan pemerintah dari 27 kabupaten/kota yang ada di Jawa Barat baru ada 8 kota/kabupaten yang memiliki peraturan daerah untuk mengatur penyandang disabilitas antara lain Kota Bandung, Kabupaten Karawang, Kabupaten Majalengka, Kota Bekasi, Kota Bogor, Kota Cimahi, Kota Sukabumi, dan Kabupaten Purwakarta³⁰⁰ tentu jumlah yang sangat minim. Penelitian serupa mengenai implementasi peraturan perundang-undangan disabilitas rata-rata masih menggambarkan belum terimplementasi secara maksimal seperti penelitian yang dilaksanakan oleh Frichy Ndaumanu³⁰¹, Izul Faiz ³⁰², Moch Ardi, Trisna Ros Meidiasari ³⁰³, dan Akhmad Soleh³⁰⁴.

Selain masih minimnya implementasi kebijakan pemerintah mengenai disabilitas, Perlakuan diskriminasi masyarakat terhadap disabilitas juga harus dihilangkan serta selayaknya memberi dukungan serta kesempatan bagi penyandang disabilitas untuk mandiri dan terlibat dalam berbagai aktivitas bersama masyarakat. Sudah banyak penelitian mengenai penyandang disabilitas dari

300 Fajri and Dkk.

301 Frichy Ndaumanu, “Hak Penyandang Disabilitas: Antara Tanggung Jawab Dan Pelaksanaan Oleh Pemerintah Daerah,” *Jurnal HAM* 11, no. 1 (April 28, 2020): 131, <https://doi.org/10.30641/ham.2020.11.131-150>.

302 Izul Faiz, “Implementasi Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas,” *Sustainability (Switzerland)* 4, no. 1 (2020): 1–100.

303 Moch Ardi and Trisna Ros Meidiasari, “Implementasi Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas Berkaitan Dengan Pemberian Pendidikan Dasar Di Kota Balikpapan,” *Jurnal Lex Suprema* II, no. 8 (2020): 269–88.

304 Akhmad Soleh, “Aksesibilitas Penyandang Disabilitas Terhadap Perguruan Tinggi (Studi Kasus Empat Perguruan Tinggi Negeri Di Daerah Istimewa Yogyakarta)” (UIN Sunan Kalijaga Semarang, 2014), <http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/14704>.

beberapa aspek. Aspek Kesehatan³⁰⁵, yuridis, ekonomi, sosial³⁰⁶, Pendidikan³⁰⁷, dan agama/spiritualitas³⁰⁸ serta aksesibilitas rumah ibadah³⁰⁹.

Meskipun sudah banyak yang meneliti mengenai disabilitas akan tetapi berdasarkan temuan di lapangan menunjukkan bahwa pelaksanaan layanan keagamaan di Masjid Jawa Barat masih belum mampu menjawab kebutuhan aksesibilitas serta kualitas pelayanan itu sendiri. Seperti yang pernah terjadi pada tahun 1970 di Wisconsin, Amerika Serikat Sebagian warga pernah menentang Penggagasan Peraturan Pemerintah tentang Aksesibilitas trotoar-landai untuk kemudahan penyandang disabilitas dengan alasan “we don’t see people in wheelchairs using our sidewalks” beranggapan tidak ada manfaat menyiapkan anggaran untuk orang yang tidak tampak di depan mata.³¹⁰ Data di lapangan juga demikian bahwa salah satu ta’mir masjid beranggapan bahwa “selama ini tidak ada penyandang disabilitas yang melaksanakan sholat disini”³¹¹ Padahal, menurut Firman Penyandang disabilitas fisik dengan tongkat mengungkapkan “selama ini saya tidak pernah sholat di Masjid Raya Bandung Jawa Barat, karena tidak memungkinkan saya untuk wudhu; tempat wudhu di bawah dan kelihatannya licin”³¹² Jadi kalau para penyandang disabilitas tidak tampak di masjid, atau belum terlihat kebutuhan untuk melayani mereka, maka itu bukan karena tidak ada.

Oleh karena itu, Dengan mempertimbangkan angka dan risiko disabilitas yang tinggi diatas, keperluan untuk mengarusutamakan masalah ‘aksesibilitas ibadah’ sangat penting dikaji. Mengingat juga Indonesia menjamin setiap orang penyandang disabilitas untuk mendapat kemudahan dan perlakuan khusus untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan keadilan. Ditambah lagi, sejauh pengetahuan penulis, Kementerian Agama sebagai organ pelaksana undang-undang, juga belum pernah memiliki program peningkatan layanan aksesibilitas ibadah umat islam bagi penyandang disabilitas.

Penelitian ini berusaha memberi sumbansi kecil untuk agenda besar pengarusutamaan isu disabilitas, oleh sebab itu penelitian ini membatasi diri pada aspek pengungkapan fakta aksesibilitas di dua masjid utama di Jawa Barat: Masjid Raya Bandung dan Masjid Pusdai Bandung.

METODE

Penelitian ini masuk pada lingkup kajian inklusi dalam disability studies. penelitian yang dilaksanakan oleh Arif Maftuhin tentang Aksesibilitas Ibadah Bagi Difabel: Studi atas Empat Masjid

305 Ahmad Khalid Aalemi, Abdul Ghafar Hamdard, and Ahmad Shekeb Sobat, “Correlation of Psoriasis Disability Index and Psoriasis Area and Severity Index: A Study from Afghanistan,” *Clinical, Cosmetic and Investigational Dermatology* Volume 15 (April 2022): 559–66, <https://doi.org/10.2147/CCID.S363343>.

306 Fajri and Dkk, *Kajian Disabilitas, Tinjauan Peningkatan Akses Dan Taraf Hidup Penyandang Disabilitas Indonesia: Aspek Sosioekonomi Dan Yuridis*; Pantyo Nugroho Cahyono, S., A., T., dan Prabokusumo, “Hak-Hak Disabel Yang Terabaikan Kajian Pemenuhan Kebutuhan Dasar Penyandang Disabilitas Keluarga Miskin,” *Jurnal Media Informasi Penelitian Kesejahteraan Sosial* 40, no. 2 (2016): 93–108.

307 Islamiyatur Rokhmah, “Akses Pendidikan Perempuan Penyandang Disabilitas Di Daerah Istimewa Yogyakarta: Islam, Gender Dan Politik” (UIN Sunan Kalijaga, 2021).

308 Siyabulela Mabile and Leslie Swartz, “Spiritual Healers’ Explanatory Models of Intellectual Disability in Cape Town, South Africa,” *Journal of Disability & Religion* 26, no. 1 (January 2, 2022): 70–86, <https://doi.org/10.1080/23312521.2021.1973939>.

309 Linda L. Treloar, “Disability, Spiritual Beliefs and the Church: The Experiences of Adults with Disabilities and Family Members,” *Journal of Advanced Nursing* 40, no. 5 (December 2002): 594–603, <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.2002.02417.x>.

310 Arif Maftuhin, “Aksesibilitas Ibadah Bagi Difabel: Studi Atas Empat Masjid Di Yogyakarta,” *Inklusi* 1, no. 2 (2014): 249, <https://doi.org/10.14421/ijds.010207>.

311 Wawancara dengan Yayan Ta’mir Masjid Raya Bandung Jawa Barat pada 14 Oktober 2022 Jam 16.30 WIB

312 Wawancara dengan Firman Penyandang disabilitas fisik pada 12 Oktober 2022 Jam 21.12 WIB

di Yogyakarta pada tahun 2013 ini menjadi inspirasi peneliti untuk ikut menggali bagaimana aksesibilitas masjid Masjid Raya Bandung dan Masjid Pusdai Bandung, 9 tahun setelah hasil penelitian tersebut dipublikasi dengan salah satu tujuan meningkatkan perhatian seluruh pengurus masjid terhadap para penyandang disabilitas.

Penelitian ini menggali dengan pendekatan metodologi kuantitatif; metode ini digunakan agar peneliti dapat memperoleh gambaran yang lebih terukur. Dengan menggunakan tool evaluasi yang akan diuraikan pada bagian berikut, peneliti menggunakan indikator-indikator aksesibilitas yang jelas dan terukur ketika turun ke lapangan dan melihat masjid-masjid yang menjadi objek penelitian. Indikator diadopsi dari buku panduan yang dikeluarkan oleh dua serikat gereja di Amerika Serikat dan telah digunakan juga oleh Arif Maftuhin³¹³ untuk meneliti masjid di Yogyakarta.

Terdapat 19 elemen aksesibilitas yang akan dipaparkan dalam hasil pembahasan dibawah ini dengan jumlah nilai maksimum 38, dengan patokan pilihan: ya (skor 2), kurang (nilai 1) dan tidak (skor 0). Skor yang didapat kemudian dikonversi dalam indeks dengan rumus $N/38$, dengan N adalah skor yang diperoleh suatu masjid. Dari hasil skoring dan indeks yang didapat, maka masjid akan dikelompokkan ke dalam tiga kategori dan rentang nilai sebagai berikut:

Jumlah Skor	Indeks	Kategori Aksesibilitas
25.33 – 38.00	0.67 – 1.00	Accessible
12.66 – 25.32	0.34 – 0.66	Kurang Accessible
00.00 – 12.66	0.00 – 0.33	Belum Accessible

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konsep umum tentang penyandang disabilitas

Kata cacat dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia memiliki beberapa arti, yaitu: (1) kekurangan yang menyebabkan mutunya kurang baik atau kurang sempurna (yang terdapat pada benda, badan, batin, atau akhlak); (2) lecet (kerusakan, noda) yang menyebabkan keadaannya menjadi kurang baik (kurang sempurna); (3) cela atau aib; (4) tidak/kurang sempurna. Dari beberapa pengertian ini tampak jelas bahwa istilah cacat memiliki konotasi yang negatif, peyoratif, dan tidak bersahabat terhadap mereka yang memiliki kelainan.

Persepsi yang muncul dari istilah penyandang cacat adalah kelompok sosial ini merupakan kelompok yang serba kekurangan, tidak mampu, perlu dikasihani, dan kurang bermartabat. Persepsi seperti ini jelas bertentangan dengan tujuan konvensi internasional yang mempromosikan penghormatan atas martabat “penyandang cacat” dan melindungi dan menjamin kesamaan hak asasi mereka sebagai manusia. Bertentangan dengan tujuan konvensi internasional yang mempromosikan penghormatan atas martabat “penyandang cacat” dan melindungi dan mesnjamin kesamaan hak asasi mereka sebagai manusia.

Dalam The International Classification of Impairment, Disability and Handicap (WHO, 1980), ada tiga definisi berkaitan dengan kecacatan, yaitu impairment, disability, dan handicap. Impairment adalah kehilangan atau abnormalitas struktur atau fungsi psikologis, fisiologis atau anatomis. Disability adalah suatu keterbatasan atau kehilangan kemampuan (sebagai akibat impairment) untuk melakukan suatu kegiatan dengan cara atau dalam batas-batas yang dipandang normal bagi seorang manusia. Handicap adalah suatu kerugian bagi individu tertentu, sebagai akibat dari suatu impairment dan disability, yang membatasi atau menghambat terlaksananya suatu peran yang normal. Namun hal ini juga tergantung pada usia, jenis kelamin, dan faktor-faktor sosial atau budaya.

³¹³ Maftuhssin.

Dalam upaya mencari istilah sebagai pengganti terminologi penyandang cacat maka diadakan Semiloka di Cibinong Bogor pada tahun 2009. Forum ini diikuti oleh pakar linguistik, komunikasi, filsafat, sosiologi, unsur pemerintah, komunitas penyandang cacat, dan Komnas HAM. Dari forum ini munculah istilah baru, yaitu Orang dengan Disabilitas, sebagai terjemahan dari “Persons with Disability”. Berdasarkan saran dari pusat bahasa yang menetapkan bahwa kriteria peristilahan yang baik adalah frase yang terdiri dari dua kata, maka istilah Orang dengan Disabilitas dipadatkan menjadi penyandang disabilitas. Akhirnya, istilah penyandang disabilitas inilah yang disepakati untuk digunakan sebagai pengganti istilah penyandang cacat. Dengan demikian, dalam artikel ini penulis menggunakan istilah penyandang disabilitas sebagai terminologi untuk merujuk kepada mereka yang sebelumnya disebut penyandang cacat

Disabilitas (disability) atau cacat adalah mereka yang memiliki keterbatasan fisik, mental, intelektual, atau sensorik, dalam jangka waktu lama di mana ketika berhadapan dengan berbagai hambatan, hal ini dapat menghalangi partisipasi penuh dan efektif mereka dalam masyarakat berdasarkan kesetaraan dengan yang lainnya. Istilah penyandang disabilitas mempunyai arti yang lebih luas dan mengandung nilai-nilai inklusif yang sesuai dengan jiwa dan semangat reformasi hukum di Indonesia, dan sejalan dengan substansi Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD) yang telah disepakati untuk diratifikasi pemerintah Indonesia dan sudah disahkan sebagai undang-undang negara Indonesia pada tahun 2011.

Pada hakikatnya, istilah sebutan penyandang disabilitas secara esensial maknanya sama. Perubahan berbagai istilah penyebutan terhadap penyandang disabilitas yang diusung itu merupakan proses perubahan pergeseran dari paradigma lama ke paradigma baru. Hal ini bertujuan untuk memperhalus kata sebutan dan mengangkat harkat serta martabat penyandang disabilitas, karena makna dari istilah sebutan tersebut berpengaruh terhadap asumsi, cara pandang, dan pola pikir seseorang terhadap penyandang disabilitas. Oleh karena itu, jika diklasifikasikan, pergeseran istilah-istilah penyebutan dan pendekatan disabilitas dapat dilihat pada tabel di bawah ini.

	Paradigma Lama	Paradigma Baru
Istilah sebutan yang digunakan	Penyandang cacat	Difabel, Penyandang Ketunaan, Anak Berkebutuhan Khusus, Penyandang Disabilitas,
Model pendekatan	Medical model, traditional model, Individual model.	Social model
Sifat pendekatan	Charity (belas kasihan)	Hak Asasi (Human-Rights Approach)

Pergeseran paradigma tersebut jika dianalisis bahwa penyandang disabilitas paradigma lama lebih seperti melihat penyandang disabilitas menjadi pasien, subjek penelitian, dan penerima bantuan yang harus ditolong. Sedangkan pada paradigma baru lebih melihat para penyandang disabilitas sama dengan non penyandang disabilitas, sebagai rekan, partisipasi penelitian, dan bisa sebagai pemberi kebijakan.

Aksesibilitas penyandang disabilitas

Dalam Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1997 tentang penyandang cacat, yang dimaksud aksesibilitas adalah kemudahan yang disediakan bagi penyandang disabilitas dan lansia guna mewujudkan kesamaan kesempatan dalam segala aspek kehidupan dan penghidupan. Sementara dalam CRPD (*The Convention on the Human Right of Persons with Disabilities*) Pasal 9 Ayat 1 tentang aksesibilitas, dinyatakan bahwa dalam rangka memampukan penyandang cacat untuk hidup secara mandiri dan berpartisipasi penuh dalam segala aspek kehidupan, maka negara-negara pihak harus melakukan langkah-langkah yang diperlukan untuk menjamin akses penyandang cacat

terhadap lingkungan fisik, transportasi, informasi dan komunikasi serta fasilitas dan pelayanan lainnya yang terbuka atau disediakan bagi publik, baik di perkotaan maupun di pedesaan, atas dasar kesetaraan dengan orang-orang lain.

Langkah-langkah yang di dalamnya harus mencakup identifikasi dan penghapusan semua hambatan dan penghalang terhadap aksesibilitas, antara lain harus berlaku bagi: a) bangunan, jalan, transportasi, dan fasilitas lainnya, baik di dalam ruangan termasuk sekolah maupun perumahan, fasilitas kesehatan dan tempat kerja; b) informasi, komunikasi, dan pelayanan lainnya termasuk pelayanan elektronik dan pelayanan gawat darurat. Sementara pada Ayat 2, negara-negara pihak juga harus mengambil langkah-langkah yang tepat untuk: a) mengembangkan, menyebarkan, dan memonitor pelaksanaan standar minimum dan panduan bagi aksesibilitas fasilitas dan pelayanan yang terbuka atau disediakan untuk publik; b) menjamin bahwa lembaga swasta yang menawarkan fasilitas dan pelayanan yang terbuka atau disediakan untuk publik mempertimbangkan semua aspek dalam hal aksesibilitas bagi penyandang cacat; c) menyelenggarakan pelatihan bagi para pemangku kepentingan berkaitan dengan persoalan aksesibilitas yang dihadapi oleh penyandang cacat; d) menyediakan tanda-tanda dalam tulisan Braille dan dalam bentuk yang mudah dibaca serta dipahami pada bangunan-bangunan dan fasilitas lainnya yang terbuka bagi publik; e) meningkatkan bentuk bantuan dan mediasi, termasuk pemandu, pembaca, dan penerjemah bahasa isyarat yang profesional, untuk memfasilitasi aksesibilitas terhadap bangunan-bangunan dan fasilitas lainnya yang terbuka bagi publik; f) meningkatkan bentuk-bentuk bantuan dan dukungan lainnya yang tepat bagi penyandang cacat untuk menjamin akses mereka terhadap informasi; g) memajukan akses bagi penyandang cacat akan informasi dan teknologi dan sistem komunikasi terbaru, termasuk internet; h) memajukan sejak tahap awal desain, pengembangan, produksi, dan distribusi teknologi dan sistem informasi dan komunikasi yang dapat diakses, sehingga teknologi dan sistem tersebut dapat diakses dengan biaya seminimal mungkin.

Aksesibilitas Masjid Raya Bandung

Masjid Raya Bandung, yang dulu dikenal dengan nama Masjid Agung Bandung adalah sebuah masjid raya yang berada di Kota Bandung, Jawa Barat. Status masjid ini adalah sebagai masjid provinsi bagi Jawa Barat. Masjid ini pertama dibangun tahun 1810 dan sejak didirikannya telah mengalami 8 kali perombakan pada abad ke-19, kemudian 5 kali pada abad 20 sampai akhirnya direnovasi lagi pada tahun 2001 sampai peresmian Masjid Raya Bandung 4 Juni 2003 yang diresmikan oleh Gubernur Jawa Barat saat itu, H.R. Nuriana. Masjid baru ini, yang bercorak Arab, menggantikan Masjid Agung yang lama, yang bercorak khas Sunda.

Masjid Raya Bandung, seperti yang kita lihat sekarang, terdapat dua menara kembar di sisi kiri dan kanan masjid setinggi 81 meter yang selalu dibuka untuk umum setiap hari Sabtu dan Minggu. Atap masjid diganti dari atap joglo menjadi satu kubah besar pada atap tengah dan yang lebih kecil pada atap kiri-kanan masjid serta dinding masjid terbuat dari batu alam kualitas tinggi. Kini luas tanah keseluruhan masjid adalah 23.448 m² dengan luas bangunan 8.575 m² dan dapat menampung sekitar 13.000 jamaah.

Masjid Raya Bandung yang kini kita lihat merupakan hasil rancangan 4 orang perancang kondang dari Bandung masing masing adalah Ir. H. Keulman, Ir. H. Arie Atmadibrata, Ir. H. Nu'man dan Prof. Dr. Slamet Wirasonjaya. Rancangan awalnya akan tetap mempertahankan sebagian bangunan lama Masjid Agung Bandung termasuk jembatan hubung masjid dengan alun alun yang melintas di atas jalan alun alun barat dan dinding berbentuk sisik ikan di sisi depan masjid.

Satu satunya perubahan pada bangunan lama adalah perubahan bentuk atap masjid dari bentuk atap limas diganti dengan kubah besar setengah bola berdiameter 30 meter sekaligus menjadi kubah utama. Untuk mengurangi beban, kubah tersebut dibangun dengan konstruksi space frame yang kemudian ditutup dengan material metal yang dipanaskan dalam suhu sangat tinggi. Selain satu kubah utama Masjid Raya Bandung dilengkapi lagi dengan dua kubah yang ukurannya lebih kecil

masing masing berdiameter 25 meter diletakkan di atas bangunan tambahan. Sama seperti kubah utama dua kubah tambahan ini menggunakan konstruksi space frame namun ditutup dengan material transparan untuk memberi efek cahaya ke dalam masjid. Bangunan tambahan didirikan di atas lahan yang sebelumnya merupakan ruas jalan alun alun barat di depan masjid.

Bangunan tambahan ini dilengkapi dengan sepasang menara (rencananya setinggi 99 meter) namun kemudian dikurangi menjadi 81 meter saja, terkait dengan keselamatan penerbangan sebagaimana masukan dari pengelola Bandara Husein Sastranegara – Bandung. Saat ini, dua menara kembar yang mengapit bangunan utama masjid dapat dinaiki pengunjung. Di lantai paling atas, lantai 19, pengunjung dapat menikmati pemandangan 360 derajat kota Bandung Sementara itu halaman depan masjid yang dirombak. Parkir kendaraan ditempatkan di basement sementara bagian atasnya adalah taman, sebuah area publik tempat masyarakat berkumpul. Ini adalah salah satu upaya pemkot mengembalikan nilai Alun-alun seperti dahulu kala. Ruang bawah tanah untuk tempat parkir itu juga semula direncanakan untuk menampung para pedagang jalanan (PKL).

Ruang Dalam Bagian Depan masjid ini digunakan sebagai aula untuk acara pengajian, pernikahan dan tentu saja untuk istirahat warga yang kebetulan singgah di situ. Ruang ini juga digunakan untuk sholat bagi mereka yang enggan untuk ke ruang sholat utama yang berada di ruang terpisah. Ruang Sholat Utama berada di ruang terpisah dari ruang dalam bagian depan. Di antara kedua ruang ini dihubungkan dengan jembatan yang dibawahnya terdapat ruang wudhu (selain ruang wudhu bagian luar). Ruang sholat utama ini memiliki ruang yang luas dan berlantai dua.

Interior bangunan tambahan ini dirancang dengan ornamen ukiran Islami dengan mengutamakan seni budaya Islami tatar sunda. Selain itu Masjid Raya Bandung dilengkapi dengan dua lantai basement yang dibagian atasnya tetap dipertahankan sebagai ruang terbuka untuk publik. Bagian atap masjid diganti dari atap joglo menjadi satu kubah besar pada atap tengah dan kubah lebih kecil pada atap kiri-kanan masjid, dinding masjid terbuat dari batu alam kualitas tinggi.

Sejauh manakah aksesibilitas masjid tersebut? Berikut adalah hasil skoring penelitian lapangan yang peneliti laksanakan pada tanggal 14-15 Oktober 2022.

Kontak dengan Masjid	Ada (2)	Kurang (1)	Tidak (0)
Apakah orang bisa dengan mudah menemukan kontak layanan masjid dari luar masjid?		x	
Adakah nomor telepon yang bisa dihubungi?	x		
Adakah web, blog, atau jejaring sosial yang bisa diakses orang luar?	x		
Mendatangi Masjid			
Adakah papan dan rambu lalu lintas di sekitar masjid yang menunjukkan keberadaan dan lokasi masjid?	x		
Apakah masjid berlokasi di tempat yang mudah dijangkau dengan berbagai moda transportasi: jalan kaki, kursi roda, sepeda, sepeda motor, mobil, dan bus	x		
Apakah tempat parkir ramah bagi difabel dengan kursi roda?			x
Adakah slot khusus disediakan untuk difabel?			x
Memasuki Lingkungan Masjid			
Dari tempat parkir, apakah mudah bagi difabel untuk menjangkau area masjid yang aksesibel?			x
Adakah rute khusus yang bisa membantu tunanetra dan pengguna kursi roda?		x	

Apakah tersedia ramp dan handrail di jalur masuk ke masjid?				x
Apakah gerbang utama masuk masjid bisa dengan mudah diakses oleh kursi roda?	x			
Area Wudu				
Apakah ada akses yang mudah dari area parkir, ke tempat wudhu, dan masuk ke dalam masjid bagi tunanetra dan pengguna kursi roda?				x
Apakah kamar kecil bisa diakses kursi roda?				x
Apakah ada tempat wudhu yang bisa diakses kursi roda?				x
Adakah kursi di tempat wudhu untuk membantu mereka yang tidak dapat berdiri saat wudhu?	x			
Di dalam masjid				
Apakah ruang utama masjid bisa diakses pengguna kursi roda?				x
Adakah shaf khusus kursi untuk duduk jamaah yang tidak mampu berdiri?				x
Adakah mimbar khutbah bisa diakses oleh khatib yang menggunakan kursi roda?	x			
Apakah materi khutbah disediakan dalam bentuk yang aksesibel (audio, teks, bahasa isyarat)?				x
Total K1 (n*2), K2 (n*1), K3 (n*0)	14	2		0
Total Jumlah	16			
Nilai Indeks Aksesibilitas (NIA)	0,5			

Sebagaimana standar penilain yang telah ditetapkan diatas, maka dapat disimpulkan bahwa Masjid Raya Bandung sesungguhnya masih “Kurang Aksesibel”. secara umum masjid ini bisa aksesibel akan tetapi area parkir dan masuk ke ruang utama serta yang paling memberatkan untuk penyandang disabilitas adalah tempat wudhu masjid ini, terletak di bawah masjid yang harus melewati tangga yang terlihat licin.

Aksesibilitas Masjid Pusdai Bandung

Pembangunan Masjid Pusdai Bandung diawali dari ide pada saat pemerintahan gubernur Jawa Barat H. Aang Kunaefi pada tahun 1977-1978. Namun proses pembangunan masjid ini baru dimulai sejak tahun 1991 dan selesai semua tahap pembangunannya di tahun 1998. Sebelum pembangunan dimulai, beberapa ulama, cendekiawan, pakar agama, maupun pejabat dari berbagai organisasi berkumpul. Maksud dari berkumpul disini adalah untuk mendiskusikan tentang dibutuhkannya sebuah pusat dakwah Islam. Tujuan dibentuknya pusat dakwah adalah sebagai wadah yang bisa menampung segala syiar dan kegiatan islam di Jawa Barat. Hingga akhirnya muncul kesepakatan dari hasil musyawarah tersebut dengan mendirikan Pusat Studi dan Dakwah Islam (Pusdai) yang salah satunya berupa bangunan masjid.

Konsep Gaya Bangunan: Mengacu model bangunan Islam Timur Tengah dan Turki dengan pola-pola geometris dan lengkung, sedangkan atapnya mengacu model atap tropis dengan bentuk limasan. Konsep Menara: Menyimpulkan keesaan Tuhan, kejujuran/ efisien, kesederhanaan/ fungsional. Konsep Elemen Estetika: Filosofi alam dan budaya khususnya Sunda yang diterapkan pada dinding dan kolom berupa ukiran tanaman khas Sunda seperti patrakomala, hanjuan dan melati. Konsep Elemen Estetika Mihrab: Paduan antara ayat-ayat qur'aniyah berupa kaligrafi Al-Qur'an dan

ayat-ayat kaunyah yang ditampilkan pada unsur-unsur kayu, logam (tembaga), batu (granite), serta warna (kaca patri) dan cahaya (kaca etsa).

Dalam kompleks masjid ada beberapa bangunan lain, yakni ada dua buah ruang seminar dengan berbeda ukuran besar dan kecil. Selanjutnya terdapat pula Bale Asri yang biasa digunakan untuk menggelar acara pameran, pertemuan dan lainnya. Bale Asri bisa dikatakan sebagai Gedung Serbaguna yang ada dalam kompleks masjid.

Maka tidak heran jika Masjid Pusdai termasuk masjid terpopuler di Bandung setelah masjid raya bandung. Dengan lokasi yang mudah ditemukan membuat masjid ini populer. Selain itu disertai bangunan yang megah nan mewah yang sanggup menampung sampai 4000 jamaah. Lantas bagaimana masjid ini memberikan aksesibilitas bagi para penyandang disabilitas? Berikut uraian hasil penelitiannya.

Kontak dengan Masjid	Ada (2)	Kurang (1)	Tidak (0)
Apakah orang bisa dengan mudah menemukan kontak layanan masjid dari luar masjid?		X	
Adakah nomor telepon yang bisa dihubungi?	X		
Adakah web, blog, atau jejaring sosial yang bisa diakses orang luar?	X		
Mendatangi Masjid			
Adakah papan dan rambu lalulintas di sekitar masjid yang menunjukkan keberadaan dan lokasi masjid?	X		
Apakah masjid berlokasi di tempat yang mudah dijangkau dengan berbagai moda transportasi: jalan kaki, kursi roda, sepeda, sepeda motor, mobil, dan bus		X	
Apakah tempat parkir ramah bagi difabel dengan kursi roda?		X	
Adakah slot khusus disediakan untuk difabel?			X
Memasuki Lingkungan Masjid			
Dari tempat parkir, apakah mudah bagi difabel untuk menjangkau area masjid yang aksesibel?		X	
Adakah rute khusus yang bisa membantu tunanetra dan pengguna kursi roda?		X	
Apakah tersedia ramp dan handrail di jalur masuk ke masjid?	X		
Apakah gerbang utama masuk masjid bisa dengan mudah diakses oleh kursi roda?	X		
Area Wudu			
Apakah ada akses yang mudah dari area parkir, ke tempat wudhu, dan masuk ke dalam masjid bagi tunanetra dan pengguna kursi roda?		X	
Apakah kamar kecil bisa diakses kursi roda?		X	
Apakah ada tempat wudhu yang bisa diakses kursi roda?	x		
Adakah kursi di tempat wudhu untuk membantu mereka yang tidak dapat berdiri saat wudhu?			X
Di dalam masjid			
Apakah ruang utama masjid bisa diakses pengguna kursi roda?	X		

Adakah shaf khusus kursi untuk duduk jamaah yang tidak mampu berdiri?				X
Adakah mimbar khutbah bisa diakses oleh khatib yang menggunakan kursi roda?			X	
Apakah materi khutbah disediakan dalam bentuk yang aksesibel (audio, teks, bahasa isyarat)?				X
Total K1 (n*2), K2 (n*1), K3 (n*0)	14	8	0	
Total Jumlah	22			
Nilai Indeks Aksesibilitas (NIA)	0,6			

Sebagaimana standar penilaian yang telah ditetapkan diatas, maka dapat disimpulkan bahwa Masjid Raya Bandung sesungguhnya masih “Kurang Aksesibel”. secara umum masjid ini bisa aksesibel akan tetapi area parkir motor yang jauh dengan dengan masjid, kamar mandi yang masih susah untuk diakses serta tidak disediakan kursi wudhu dan shaf khusus bagi para penyandang disabilitas.

KESIMPULAN

Penelitian dan observasi ini telah menunjukkan bahwa masjid-masjid besar, strategis, penting, maupun historis yang ada di Jawa Barat belum memenuhi kriteria aksesibilitas. Perlu adanya perhatian khusus mengenai aksesibilitas dan menggali inspirasi dari para penyandang disabilitas khususnya untuk perwujudan masjid yang aksesibel dan akan lebih baik jika menjadi masjid yang ramah disabilitas dengan berbagai kegiatan untuk meningkatkan keagamaan para penyandang disabilitas.

DAFTAR PUSTAKA

- Aalemi, Ahmad Khalid, Abdul Ghafar Hamdard, and Ahmad Shekeb Sobat. “Correlation of Psoriasis Disability Index and Psoriasis Area and Severity Index: A Study from Afghanistan.” *Clinical, Cosmetic and Investigational Dermatology* Volume 15 (April 2022): 559–66. <https://doi.org/10.2147/CCID.S363343>.
- Ardi, Moch, and Trisna Ros Meidiasari. “Implementasi Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas Berkaitan Dengan Pemberian Pendidikan Dasar Di Kota Balikpapan.” *Jurnal Lex Suprema* II, no. 8 (2020): 269–88.
- Cahyono, S., A., T., dan Prabokusumo, Pantyo Nugroho. “Hak-Hak Disabel Yang Terabaikan Kajian Pemenuhan Kebutuhan Dasar Penyandang Disabilitas Keluarga Miskin.” *Jurnal Media Informasi Penelitian Kesejahteraan Sosial* 40, no. 2 (2016): 93–108.
- World Health Organization (WHO). “Disability,” 2021. https://www.who.int/health-topics/disability#tab=tab_1.
- Faiz, Izul. “Implementasi Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas.” *Sustainability (Switzerland)* 4, no. 1 (2020): 1–100.
- Fajri, Nursyamsi, and Dkk. *Kajian Disabilitas, Tinjauan Peningkatan Akses Dan Taraf Hidup Penyandang Disabilitas Indonesia : Aspek Sosioekonomi Dan Yuridis*. Jakarta: Staf Ahli Menteri Bidang Sosial dan Penanggulangan Kemiskinan, 2021.
- Maftuhin, Arif. “Aksesibilitas Ibadah Bagi Difabel: Studi Atas Empat Masjid Di Yogyakarta.” *Inklusi* 1, no. 2 (2014): 249. <https://doi.org/10.14421/ijds.010207>.
- Mkabile, Siyabulela, and Leslie Swartz. “Spiritual Healers’ Explanatory Models of Intellectual

- Disability in Cape Town, South Africa.” *Journal of Disability & Religion* 26, no. 1 (January 2, 2022): 70–86. <https://doi.org/10.1080/23312521.2021.1973939>.
- Ndaumanu, Frichy. “Hak Penyandang Disabilitas: Antara Tanggung Jawab Dan Pelaksanaan Oleh Pemerintah Daerah.” *Jurnal HAM* 11, no. 1 (April 28, 2020): 131. <https://doi.org/10.30641/ham.2020.11.131-150>.
- Rokhmah, Islamiyatur. “Akses Pendidikan Perempuan Penyandang Disabilitas Di Daerah Istimewa Yogyakarta: Islam, Gender Dan Politik.” UIN Sunan Kalijaga, 2021.
- Soleh, Akhmad. “Aksesibilitas Penyandang Disabilitas Terhadap Perguruan Tinggi (Studi Kasus Empat Perguruan Tinggi Negeri Di Daerah Istimewa Yogyakarta).” UIN Sunan Kalijaga Semarang, 2014. <http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/14704>.
- Treloar, Linda L. “Disability, Spiritual Beliefs and the Church: The Experiences of Adults with Disabilities and Family Members.” *Journal of Advanced Nursing* 40, no. 5 (December 2002): 594–603. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.2002.02417.x>.
- Undang-Undang Republik Indonesia. Penyandang Disabilitas (2016).

Science-Islam Integration Strategies in Improving The Quality of Pesantren Education

Tata Septayuda Purnama,¹ Uus Ruswandi,² Bambang Samsul Arifin,³ Ajid Thohir⁴

^{1,2,4}UIN Sunan Gunung Djati Bandung
septayuda@gmail.com

ABSTRACT

This study aims to answer the question of how Pesantren Sains improve the quality of education? The research methodology used in this study is a qualitative approach. Data were collected by interview, observation, and documentation. The results showed that Islamic education should be able to respond to advances in information and communication technology (ICT) as a product of knowledge transformation. ICT advances that are developing so rapidly in various fields cannot be separated from human life including Islamic educational institutions such as pesantren. Pesantren must be able to respond to the times by including subject matter science. On the other hand, pesantren still have consistency in preserving Islamic values for the life of mankind. In practice, efforts to improve the quality of pesantren education through science-Islam integration strategies are still fairly difficult to implement. This can be seen from several Pesantren Sains that experience fluctuations in terms of curriculum design, the professionalism of science teaching staff in pesantren, the achievement of students in the field of science, and the number of students enrolled in Pesantren Sains.

Keywords: Science, Quality, Pesantren, Integration, Education

INTRODUCTION

In the span of 76 years of Indonesian independence, it is clear that the world of pesantren has never lost interest from the younger generation. Old pesantren continue to process and new pesantren continue to emerge. The system and institutions of pesantren education are developing rapidly, supported by facilities, infrastructure, and curriculum that continue to be tested (Purnama, et. al., 2021). There are several main indicators in an educational institution to be declared a pesantren, namely the presence of Kiai as the central figure, santri, namely students who live in the pesantren environment, and religious books that tafsir, hadith, fiqh, and ushul fiqh discipline (Bruinessen, 2004; Zarkasyi, 2015).

It is known that originally, pesantren in Indonesia were characterized as traditional or known as Pesantren Salafiyah, which focused on the *kitab kuning* (turats). As mentioned by Indonesianist Martin van Bruinessen (1999), the presence of pesantren in the archipelago was to transform more specific Islamic thought products. The distinctiveness of pesantren is also affirmed by Nurcholish Madjid (1997) as an educational institution that has an Islamic character and is indigenous to Indonesia. This is where the differentiation of Pesantren Tradisional (*salafiyah*) and Pesantren Modern (*khalafiyah*) emerged. However, in the last two decades, a number of pesantren have been established with a system that leads to the achievement of integration of religion and science. This is marked by the increasing number of pesantren institutions that include science nomenclature to emphasize that the pesantren is oriented towards scientific excellence, although many pesantren still maintain their traditionality amid modern life.

The birth of the concept of science integration in Indonesia is based on the dichotomy between religious science (Islam) and science (general), which in practice seems to run separately. The integration of science was also triggered by the disparity between the Islamic education system and the modern education system which eventually invited problems for Muslims (Abdullah, 2012). Whereas Islamic education with its various levels from Kindergarten, Madrasah, Islamic School,

Pesantren and Islamic Universities (PTAI) must be a progressive education based on Islamic substance and institutions, which is not only distinguishing with its Islamicity but also its integration with general sciences which are actually also part of Islamic sciences (Azra, 2012). That way Islamic education, especially pesantren, can provide a broader perspective on science and at the same time is a response to globalization that continues to increase in this era of technological advancement.

At the implementation level, the education integration system in pesantren is faced with two consequences; *first*, the nature of Islamic education which is the basic characteristic of pesantren independently; *second*, the policy of teaching and learning activities in pesantren must accommodate the government curriculum. The integration process between the nature of Islamic education and national education policy is actually the conceptualization of a typical pesantren learning curriculum and the implementation of the formal curriculum. In this case, it is the form of curriculum set by the government, both the curriculum in the education unit under the Ministry of National Education (Kemendikbudristek) and the madrasah curriculum or pesantren curriculum under the Ministry of Religious Affairs (Kemenag).

The regulation of pesantren education policy as a religious institution in Indonesia continues to experience positive developments. A number of regulations issued by the government have regulated the presence of pesantren, including Government Regulation Number 55 of 2007 concerning Religious Education and Religious Education, Minister of Religion Regulation Number 13 of 2014 concerning Islamic Religious Education, Minister of Religion Regulation Number 18 of 2014 concerning Mu'adalah Education Units in Islamic Boarding Schools, Decree of the Director General of Islamic Education Number 3408 of 2018 concerning Technical Guidelines for Operational Permits for Islamic Boarding Schools, Decree of the Minister of Religion Number 184 of 2019 concerning Guidelines for Curriculum Implementation in Boarding Madrasahs, and Law Number 18 of 2019 concerning Pesantren. Law Number 18 of 2019 is considered a form of state recognition of the existence of pesantren education in Indonesia. Therefore, according to Fananie (2021), the existence of pesantren in Indonesia should receive attention because they are able to influence the life of the nation and state. Considering that Law Number 20 of 2003 concerning the National Education System has not accommodated the interests of pesantren, which number in the thousands of units.

Several researchers mentioned that the development of pesantren institutions is quite significant both in rural and urban areas, especially post-reform (Kholiq and Sudrajat, 2005). The learning curriculum run by pesantren is considered to be the main factor in determining their educational goals. This is suspected because so far, pesantren alumni are only considered as *tafaqquh fiddin* (explore Islamic teachings) and do not have life skills when entering the community and require formalization of diplomas. Therefore, pesantren managers realize the needs of today by adding formal schools in the pesantren.

Awareness of the realization of quality Indonesian human resources is based on the provision of superior education. The current national education system is still considered to face various fundamental weaknesses, especially Islamic education. The achievement of Islamic education institutions in Indonesia is still below average, especially if they competitively with the development of education at the world level. Furthermore, Azra (2012) asserted that national education in Indonesia in general has not been successful in improving the skills and excellence of students, and has not seriously dealt with character building and personality.

Along with the above understanding, the role of pesantren educational institutions is very important in preparing quality human resources, namely resources that are intelligent, skilled, innovative, and have a high spirit of professionalism. Community expectations of the quality of Islamic education are something that must be considered. Pesantren as educational institutions that focus on preparing superior generations are expected to be able to answer the expectations of the community. In addition, the education system run by pesantren must be oriented towards the quality of graduates who are able to answer the challenges of today's global world.

In line with the flow of globalization changes, the world of Islamic boarding schools is faced with social developments such as the current Society 5.0 era in the form of abundant scientific data accumulation and rapid development of digital technology. Futurologist Alvin Toffler (2006) once predicted the realization of an information-based society which cannot be avoided by any part of the world including Indonesia. The world of education that has been run dichotomously for many years is considered to affect the quality of education provision today. Even some people still think that the position of religion and science are two aspects that cannot be integrated. According to Barbour (2002), such a dichotomous view of science should be rectified through a dialectic that is able to dialogue between religion and general science.

From this understanding of the science paradigm, pesantren recently began to revisit through a more factual learning system to produce human resources who are *tafaquh fiddin* and also have the competence to master information technology. In Habibie's term (2010), these human resources are personality who master science and technology (*iptek*) and carry out good deeds of faith and piety (*imtak*). Therefore, the presence of pesantren during Indonesian society has played an important role, namely helping to educate the life of the nation and state and always ready to face the challenges of the times. According to Naf's study (2007), within the framework of science integration, pesantren institutions need to understand many technical issues in a short period of time, which puts the position of pesantren ready for all the consequences.

METHOD

This research uses a qualitative method with a case study approach. Case studies were used due to the nature of this research and the need to obtain a holistic interpretation of the events, and situations under study. Dooley (2002) describes case studies as: "one method that excels in bringing us to an understanding of complex issues and can add strength to what is already known through previous research" (p. 335) Furthermore, Yin (1994) adds that case studies can be used to test and build theory, which allows researchers to generate theory.

To collect data the researcher conducted interviews with relevant interviewees. In the interviews, the researcher endeavored to achieve what Patton (1987) calls an inside framework, where respondents can express their understanding. In addition, Marshall and Rossman (2006), state that interviews have various advantages, in addition to rapid data collection, it also help researchers to understand the meaning of people's daily activities. The data collected was then transcribed and analyzed, and themes were generated accordingly.

The concept of integrating science-Islam in education implies the cross-opinion of Muslim scholars in understanding science and its position in Islam. This has been conveyed by Syed Hossen Nasr who said that natural sciences are ontologically part of Islamic science. Nasr's opinion was raised in 1963 at Al-Azhar University, Cairo, which then organized a general faculty (Azra, 1999). Another opinion says that science is a general science that is purely free from religious elements, so it is impossible to affect one's spirituality. Meanwhile, another view states that there is no need to separate science and religion because both have the same essence, namely a means to get closer to the Divine (Muqowim, 2021).

In some Muslim-majority colonized countries, secular education systems were introduced by the colonial regime on the grounds of modernism and progress. After independence, educational institutions in the colonial-controlled governments turned out to be more secular. Curricula related to secular fields were gradually updated to fulfil the interests of society, while religious education never saw any significant development (Saefuddin, 2010). Thus, when the secular (general) sciences were introduced to the Islamic world through Western imperialism, there was a very strict dichotomy between the religious sciences as maintained by pesantren educational institutions on the one hand, and the secular or general sciences, as taught in government-sponsored public schools on the other (Kartanegara, 2005).

In schools in general, there is still a strict separation between general sciences, such as physics, mathematics, biology, all of which are neutral from a religious point of view. Likewise, religious sciences such as *tafsir*, *hadith*, *fiqh*, as if the religious content only exists in religious subjects. Whereas in studying natural phenomena that are the object of general sciences, religious values can be easily found. This condition is what Pesantren Sains educational institutions try to develop through their curriculum content. Pesantren Sains offers an “Science-Islam” approach in which science is constructed based on God's revelation, as well as the concept of revelation guiding knowledge (*wahyu memandu ilmu*) which is the scientific platform of UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

In Islam, demanding knowledge is an order that is recommended to everyone. Several verses of the Qur'an explain the importance of knowledge. The Prophet himself in several hadiths explicitly mentions that studying knowledge is an obligation. However, when talking about the fields of knowledge that must be learned, scholars and religious experts have different opinions. Imam al-Ghazali (d.1111) mentioned that studying religious science is *farḍhu 'ain*, while rational science is *farḍhu kifayah*. This theory has been deeply embedded and developed among the Islamic community. The argument that is always put forward regarding this issue is because Islamic sciences will complete the perfection of human responsibility in making contact with their God (Bakar, 1997; Hidayat, 2015).

In line with the development of this theory, Islamic educational institutions in the early days were inseparable from their function to offer Islamic sciences. The nuances of the curriculum are also still very thick with the nature of *ukhrawiyah* covering religious subjects such as *fiqh*, *al-Quran*, *tafsir*, *hadith* and *tasawuf* and not at all touching general fields let alone technology. These fields are recognized as dominating the curriculum in Islamic educational institutions, while the fields and general knowledge are only supplements and lack a strategic position. This clearly has an impact on the output or lack of competence in the field of science.

Based on the description above, Fadjar (1997) explicitly wants to suggest that Islamic education that must be developed in this era of globalization has at least two main dimensions, namely; *First*, the preservation and acculturation of Islamic traditions and values as well as Indonesianness. At this level, pesantren educational institutions should be able to function as institutions that preserve Islamic values and norms so that these values are internalized in the soul of each student. Social interactions that exist in the socio-cultural life of Islamic educational institutions are also inspired by Islamic teachings.

Second, Islamic education must be orientated towards the advancement of science and technology in accordance with developments in the global world. Therefore, the curriculum of Islamic education must be designed in accordance with the demands of global society. In this second dimension, Islamic education does not have to imitate the style and model of education of the past, but must appear with quality educational performance.

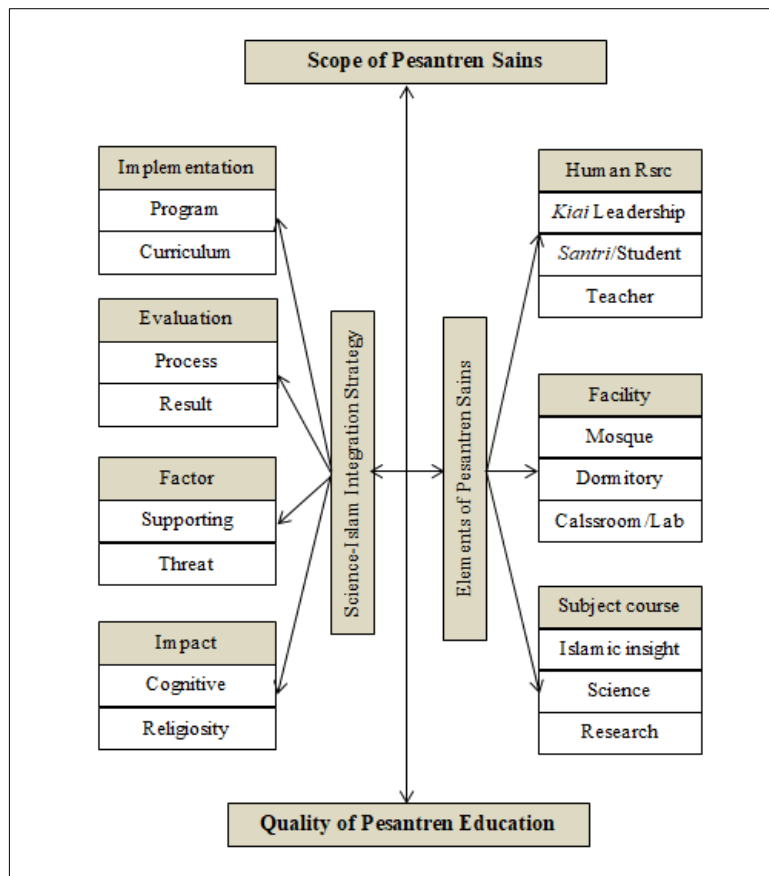
There are at least two theories about achieving educational quality that are often used. *First*, the theory that says that the achievement of education quality is largely determined by input factors, which include curriculum, staffing, students, facilities, planning, evaluation, school environment, and school-community relations. *Second*, the theory that emphasizes the educational process, which includes the institutional management process, programme management process, decision-making process, learning process, and monitoring and evaluation process (Depdiknas, 2002).

If we adhere to the understanding that education is a process, then the quality of education can be viewed from three points of view, namely input, process, and output of education itself (Munandir, 2001). Meanwhile, the quality of pesantren education as stated in Law Number 18 of 2019 concerning Pesantren, is directed at three aspects; (a) improving the quality and competitiveness of pesantren resources, (b) aspects of pesantren management, and (c) aspects of increasing support for pesantren facilities and infrastructure.

Thus it can be formulated that the quality of science pesantren education is determined by two aspects. *First*, the integration strategy constructed through curriculum implementation,

comprehensive evaluation of the learning process, factors that influence the educational process, and the impact of the system run by educational institutions. *Second*, the involvement of elements of Pesantren Sains through the leadership of kiai, the quality of santri and teachers, religious books as Islamic subject, science discipline as the focus of integration, dormitories and mosques as scientific facilities. This is a theory that can be built on the basis of developing theories related to efforts to create quality education in Islamic boarding schools.

Figure 1.1. Science-Islam Framework in Pesantren



1. Grand Theory: Religion and Science

The position of religion is very important for human life because it is a guide from God, as well as science is needed because it presents something empirical based on the building of scientific theories (Agus, 2012). The relationship between religion and science has been expressed by Barbour (2002) who then mapped it into 4 typologies; (a) conflict, which places science and religion in a contradictory position, (b) independence, which considers that religion and science have their own territory. This perspective is to separate the conflict between science and religion, (c) dialogue, which is a view that prioritises mutual trust between science and religion because both have positions that can be dialogued, (d) integration, which has three shades in the form of natural theology, theology of nature, and systematic synthesis. Of the four typologies, it seems that the relationship between religion and science can still find common ground to be integrated.

2. Middle Theory: Integration of Science-Islam

In *Webster's New World College Dictionary and Thesaurus* (1988) which contains the lemma of integration, it is stated that integration with the verb integrate has the meaning of uniting, combining, or blending which lexically can be interpreted as the merging of several things into a single unit that cannot be separated. In the context of education, science-Islam integration, as expressed by Saefuddin (2010) means the fusion of the education system as a whole, whose praxis can be started in primary education units to universities based on the object of religious sciences and general sciences that have been integrated. This is reinforced by Djamas, et al. (2019) that Islamic-science integration proves the steps of a scientific strategy to find the meeting point between the truth of the revelation of the Qur'an and the theory of modern science.

3. Applied Theory: The Quality of Pesantren Education

The term education quality has many definitions. According to Munandir (2001), if it adheres to the understanding that education is a process, then the quality of education can be viewed from three points of view, namely input, process, and output. Meanwhile, the quality of pesantren education as stated in Law Number 18 of 2019 concerning Pesantren, is directed at three aspects; (a) improving the quality and competitiveness of pesantren resources, (b) aspects of pesantren management, and (c) aspects of improving support for pesantren facilities and infrastructure.

LITERATUR REVIEW

A number of studies in the study of Islamic science integration have been carried out by a number of researchers, namely: First, Cucu Zenab Subarkah (2021) who wrote a dissertation entitled *Science-Islam Integration Learning Design on Food Additives to Improve Student Learning Outcomes*. The focus of C.Z. Subarkah's study is based on Science-Islam integration learning which is a distinction of applying the concept of revelation to guide science in academic activities at UIN Sunan Gunung Djati Bandung. More specifically, Subarkah's research emphasises the substance of the material for developing an integrated learning design (DPI) in teaching materials for food additives. The results of Subarkah's research show that the substance of teaching materials for food additives in the Chemistry Education Study Programme and the Chemistry Department at UIN Sunan Gunung Djati Bandung has not entirely accommodated the Science-Islam integration. While this dissertation focuses its study on Science-Islam integration learning developed in Islamic boarding schools.

Second, Endar Evta Yuda Prayogi (2021) who wrote a dissertation on the *Management of Madrasah-Based Education Quality Improvement at the Metro City Tahfidz Al-Qur'an Islamic Boarding School*. E.E.Y. Prayogi's research assumes the superiority of the tahfidz al-Quran Islamic boarding school which has traditional peculiarities in Islamic teaching by producing 6 findings, namely; (a) education quality management in the aspect of vision and mission, (b) education quality management in the aspect of managerial development, (c) education quality management in the aspect of academic evaluation, (d) education quality management in the aspect of education personnel development, (e) quality management in the aspect of developing parental support and community roles, and (f) school quality improvement management in the aspect of quality culture development. Prayogi's study confirms that education quality improvement management has a positive correlation with the madrasah education system in the Tahfidz al-Quran Islamic Boarding School. However, Prayogi's study is different from this study, whose concentration is focused on the quality of education improvement in science pesantren in the form of science integration.

Third, A Fatoni (2019) who wrote a dissertation entitled *Development of Education Based on Integration of Zikir and Pikir*. Fatoni discusses the conceptualisation of zikir and pikir education contained in the Quran which must be the spirit of the education system so that the graduates produced have a balance between spiritual competence and intellectual competence. The focus of the study conducted by Fatoni, to see the urgency of remembrance and thought according to the Qur'an so that it becomes the basis for the development of Islamic education for students. The results of Fatoni's research show that the implementation of the integration of remembrance and thought in

accordance with the framework of the Qur'an is something fundamental and there is no need for a dichotomy of the two because it is the basis of human life. In addition, the concept of integration of mind and thought in the development of Islamic education can realise productive, superior, quality human resources, as well as intellectual and spiritual intelligence, because it is based on Quranic knowledge. However, Fatoni's research is conceptual in nature which focuses on the integration of zikir and pikir, while our research is praxis, namely the integration of Science- Islam in improving the quality of pesantren education.

Fourth, Mohamad Yasin Yusuf (2017) who wrote a dissertation on Islamic Science Epistemology. The research conducted by Mohamad Yasin Yusuf focuses on Agus Purwanto's thoughts on the epistemology of Islamic science which are extracted from his thoughts as well as strengthened by similar discourses from other Muslim intellectuals. Mohamad Yasin Yusuf's research resulted in the finding that the epistemology of Islamic Science is called transcendental-synthesis. In contrast to the research being conducted, it focuses on science-Islam integration strategies in improving the quality of education in Islamic boarding schools.

Fifth, Nenden Munawaroh (2017) who wrote a dissertation entitled Quality of Islamic Boarding School Education Based on National Education Standards. The background of Munawaroh's research clearly states that the quality of education in the three boarding schools located in Garut has not been maximised. Therefore, according to Munawaroh, there needs to be an effort to improve the quality of pesantren education that refers to the National Education Standards (SNP). Munawaroh's research results show that the quality of SNP-based boarding school education in the three boarding schools is covered in 4 aspects, namely: (a) institutional quality of the institution based on the kiai leadership system as a public figure, (b) the quality of human resources (HR) that are productive, competent and have integrity, (c) the learning process that refers to the principles of divinity based on the Qur'an and Hadith, (d) pesantren education management that is oriented towards user satisfaction, in this case santri and parents. If Munawaroh's research is based on the quality of boarding school education based on SNP, then our research focuses on the quality of education based on science-Islam integration strategies in boarding schools.

Sixth, Nur Aisah Simamora (2016) who wrote a dissertation entitled Scientific Integration at Islamic Universities in Medan City. The research conducted by N.A. Simamora was motivated by the perspective of thinking to integrate religious sciences and general sciences in several Islamic universities in Medan City. This research also focuses more on portraying historically and theoretically how the development of scientific integration throughout the history of Islamic civilisation, and the extent of the efforts made by the managers of these universities in its implementation. Simamora's study shows that almost all Islamic universities in Medan City have carried out a series of integrative scientific procedures of religion and science although in different forms and levels. The emphasis of this paper is on scientific integration in Islamic tertiary institutions in Medan City, while our research examines the integration strategy of Islamic Science in boarding school education units.

Based on the consideration that studies on the integration of Islamic science carried out by pesantren educational institutions are still very limited, this research was conducted. The focus of the study is how the strategy of integrating Islamic science in improving the quality of education in Islamic boarding schools, which emphasises on two things. *First*, the need for a non-dichotomous view in understanding Islamic science, for some pesantren that have formal education units which have not integrated the content of religious education and general education in the learning process. *Second*, it is oriented to discuss the strategy of integrating Islamic science, which is associated with institutional aspects that can be used as a forum in improving the quality of pesantren education.

RESULTS AND DISCUSSION

The presence of a pesantren style that has a concentration on the development of natural sciences and information technology, such as Pesantren Sains, has received a positive response in the

community. It needs to be emphasised in this study that the basic concept of science pesantren is not just mixing the pesantren curriculum with general science as happens in modern pesantren in general, but also focuses on scientific epistemology (science) based on the revelation of the Qur'an and hadith. This dialectical pattern between religion and science has not been widely adopted by modern pesantren.

The presence of Pesantren Sains in Indonesia is still relatively new, including Pondok Pesantren Sains Salman Assalam in Cirebon, West Java. This pesantren was founded by several alumni of Pondok Modern Darussalam Gontor and alumni of the Bandung Institute of Technology (ITB) in 2008. These two graduates from different institutions have strong roots in the development of religious and scientific knowledge. Pondok Modern Gontor is known as a pioneer of pesantren with modern education, while ITB is widely known as a university that produces many scientific products and thoughts. According to Zuhri (2022), this science pesantren was pioneered together with the intention of building a formal education institution at the junior high school and Madrasah Aliyah level.

The motivation of the alumni of Pondok Modern Gontor and ITB to establish a science pesantren, according to Zuhri, is idealistic in order to produce Indonesian Muslim scientists who are able to apply their knowledge for the benefit and progress of the nation. Therefore, the students are encouraged to master religious sciences as well as science. So that alumni of the Pondok Pesantren Sains Salman Assalam Cirebon are encouraged to enter various leading state universities with majors in the field of Science, which so far is still considered difficult for graduates of pesantren modern. The results of the Pondok Pesantren Sains Salman Assalam education can be seen from its alumni who are accepted to continue their studies in the field of science in universities such as the Institut Teknologi Sepuluh Nopember (ITS) Surabaya, Institut Teknologi Bandung (ITB) Bandung, Institut Teknologi Sumatera (ITERA) Lampung, and Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta. In addition, graduates of the Pondok Pesantren Sains Salman Assalam were accepted to study at Martin Luther University in Germany.

Another example of a Science Boarding School is Trensains Muhammadiyah High School in Sragen, Central Java, which in its education programme organises a high school level education unit called "Trensains" which stands for science boarding school. This institution, which was established in 2013, can be considered to have a synthesis curriculum, in the form of a pesantren curriculum and a school curriculum in the field of science. In terms of learning materials, this pesantren does not simply incorporate the general curriculum into the pesantren curriculum, but is specifically directed at deepening the verses of the Qur'an and Hadith, as well as the interaction of natural science which is the core material of its speciality (<https://trensains.sch.id>). The establishment of Trensains Muhammadiyah High School was based on the ideal of mastering Islamic and scientific knowledge which must be built simultaneously with the principle of tawhid belief.

Trensains Muhammadiyah High School is located in Sambungmacan Sub-district, Sragen Regency, Central Java Province. Trensains High School is a manifestation of the Muhammadiyah organisation's efforts and concerns in the field of education. These ideals were confirmed at the 47th Congress in Makasar, which was previously strengthened by a masterplan in its development design. Trensains High School is an integration between Islamic boarding school and science curriculum, which is expected to be a new breakthrough in Islamic education in Indonesia. In this pesantren, the verses of *kauniyah* become the basic guidelines and become a reference in the development of natural science.

Pesantren education as part of the national education system is also faced with the responsibility of giving birth to a new generation that is intellectually intelligent, spiritually intelligent, skilled and wise in solving problems in society. It is not the opposite as it is assumed that the existence of Islamic educational institutions, including pesantren, is only a heavy burden to be considered.

Another side that needs to be studied about Islamic education is its relationship with other public education institutions. In this case, as Mochtar Buchori (1994) impressed for a long time that what happened was only a nominal relationship, not yet to the establishment of a functional relationship. There is still an impression as if Islamic education in Indonesia is only a separate world, has its own goals, and is not always responsive to educational developments outside itself. Moreover, its increasingly strategic position in the national education system law demands that Islamic education institutions should be able to compete in quality competition.

The most fundamental problem faced by Islamic educational institutions today is quality. Madrasahs, Islamic Schools, or Islamic Boarding Schools often experience obstacles to perform optimally and become the hope for the community. This problem is felt to be very crucial, starting from the education delivery system, the lack of competence of teaching staff, curriculum and learning arrangements, the availability of educational facilities and media to the problem of learning methodology. The impact of this educational problem is that finally Islamic educational institutions are unable to produce reliable and quality graduates (outputs) as expected by the community.

The problems mentioned above are inseparable from the long history of Islamic education in Indonesia. Bruinessen's (1999) findings show that Islamic educational institutions such as formal pesantren in the early days experienced obstacles in incorporating general subjects into their educational curriculum. Admittedly, this educational institution has a function and role in educating the community, even many scholars who have a great reputation were born from pesantren, *meunasah* or similar institutions. In accordance with the conditions of the times at that time which did not allow the development of a more complex curriculum, Islamic educational institutions in Indonesia in the early days only touched on religious aspects. Thus, its most dominant function was to transmit religious knowledge.

The development of education in the country that continues to roll has finally led Islamic education institutions, both madrasah and pesantren, to an increasingly stronger position in the law. Mentioned in Law No. 20 of 2003 concerning the National Education System, Ninth Section, article 30 paragraph 4, that indeed pesantren are classified as religious education. In addition, madrasahs are clearly aligned with other public schools. This development has consequences on the demands of such heavy changes that require considerable energy to make some adjustments, especially in catching up with public schools. Pesantren are still very thick with the nuances of religious education that dominate the curriculum, while madrasah institutions are still obsessed with efforts to develop Islamic characteristics. This has resulted in the field of general knowledge not being touched perfectly and deeply.

This condition has been going on for a very long time. As a result, until a few decades ago, Islamic educational institutions were lagging behind in terms of quality. In contrast, the field of Islamic sciences was made the main target of Islamic education objectives. The obligation to pursue knowledge as stated in the text of verses and hadiths is interpreted as limited to religious knowledge and is considered fardhu 'ain. As a result, Islamic educational institutions seem to be struggling to offer Islamic studies, without regard to other fields of study.

On the other hand, the dualism of education and the encroachment of the terminology of the dichotomy of knowledge that has been highlighted is a style that has long been inherent in the education system in Indonesia. The description of the existence of religious and general sciences, as well as religious schools and public schools is actually very detrimental to Muslims themselves, even in the extreme some experts, such as Ismail Al-Faruqi (1982) view that this kind of education system that is run in many Islamic countries as a sign and evidence of the decline of Islam.

Islamic education in Indonesia has indeed undergone a long journey both in terms of curriculum substance development and institutional patterns. Reconstruction of reform in the field of education, on a certain scale, has been carried out in line with the demands of the developing era and carried out through very deep consideration. Dutch scholar, Karel A. Steenbrink (1994), pointed out that madrasahs in pesantren institutions are a form of transformation in the world of Islamic education,

and are also considered a reaction to the policies of the colonial government which in its ethical politics introduced a modern public school system.

Furthermore, the aforementioned transformation has not resulted in a comprehensive change in the curriculum. To take one example, general subjects, especially science and technology, do not receive a dominant portion. These disciplines always seem to be neglected. Consequently, the nuances of the curriculum of existing educational institutions, both *pesantren* and *madrasah*, are dominated by Islamic sciences. General sciences - even if they exist - have not given any meaning at all.

In the more global historicity of Islamic education, especially in the classical period of Islam, there has indeed been a tug of war in terms of the inclusion of profane general sciences subjects (such as philosophy, astronomy, mathematics, medicine), even since the development of the Nizamiyah madrasah model in 1064 AD. This field of *al-ulum al-qudama* was excluded from the school curriculum, and has been considered a subversive subject in Azra's terms. Even if there are activities carried out in studying these sciences, they are only limited to individual activities or are hidden activities.

In the Indonesian context, the above-mentioned disciplines have never been prioritized as strategic positions in the Islamic education curriculum. This narrow view by some managers of Islamic education institutions eventually made Islamic education marginalized and very behind in the field of scientific and technological progress. This pattern in the face of Islamic education continued until several decades after independence.

In the past, Islamic educational institutions such as Islamic boarding schools and madrasas have always been used as second-level education models. At least as mentioned by Halfian Lubis (2007) that this assumption can be based on, among others: the state budget that is entitled to Islamic education institutions - especially those that are managed independently - gets a smaller portion, compared to the budget for general education institutions. The position of experts who are the initiators of reform is lacking for Islamic educational institutions. Likewise, many facilities and infrastructure for Islamic educational institutions are still not operational. As a result, Islamic education institutions are merely followers of public education institutions that colour the entire national education system and are unable to meet the logic of competition.

Islamic education should be able to respond to advances in information and communication technology (ICT) as a product of knowledge transformation. ICT advances that are developing so rapidly in various fields cannot be separated from human life, including Muslims. This has become a demand of the world community that needs to be addressed objectively, because the progress of the *ummah* does not have to eliminate all forms of modernity. It must be recognized that science as its original purpose was developed to be used for human welfare. On the other hand, *pesantren* still have consistency in preserving Islamic values for the life of mankind.

In building the paradigm of Islamic education, especially in adopting various developments in science and technology, Islamic education must be able to take into account the impact of the development of science and technology. At least as suggested by T. Jacob (1988), Islamic education should be able to act as rehumanization and revitalization. Rehumanization is to return humans to the essence of their humanity, instead of becoming slaves to the machines of science and technology. Revitalisation demands an educational direction that provides clear boundaries regarding the values that must be obeyed, especially in the application of science and technology.

Returning to the issue of Islamic education, there is a phenomenon that indicates a change in Islamic education thinking, as observed by Mastuhu (1999) that since the reformation period there has been a shift in orientation in the Islamic education system in Indonesia. If initially it was more inclined to the *ukhrawiyah* orientation, then recently the worldly aspects have gained a balanced position with *ukhrawiyah* affairs. Science and technology, thinking, openness, and anticipation of the challenges of the times are getting stronger. This is due to the development of progressive and rational theological views.

Mastuhu's explanation above does not touch the substantial aspects that must be developed and also does not mention concretely how the most ideal model of Islamic education institutions, but it seems that he also wants to mention that the fields of science and technology have received a balanced portion in the curriculum of Islamic schools or pesantren. Although he still reminds that the science and technology that needs to be developed is not Western science that is dry with transcendental nuances, but science based on faith and piety (imtak) or what is called science-Islam.

In practice, efforts to improve the quality of pesantren education through Islamic science integration strategies are still fairly difficult to implement. This can be seen from several science pesantren that experience fluctuations in terms of curriculum design, the professionalism of science teaching staff in pesantren, the achievement of students in the field of science, and the quantity of students enrolled in Pesantren Sains. There are only one or two models of Pesantren Sains that are committed to developing Islamic science, so it can be said to be successful in producing Muslim scientists through pesantren education.

From these problems, the presence of science pesantren is considered necessary to make an Islamic science integration strategy, namely by making a breakthrough in educational policy programmes both curriculum and learning, leaving the dichotomy between religious and science education, even needing to integrate with the social sciences humanities, and attracting more competitive science teaching staff. This approach to Islamic science integration strategies is considered important in order to increase the quality and quantity of pesantren institutions oriented towards science development.

CONCLUSION

The quality of pesantren sains education is determined by two aspects. *First*, the integration strategy is constructed through curriculum implementation, comprehensive evaluation of the learning process, factors that influence the educational process, and the impact of the system run by educational institutions. *Second*, the involvement of Pesantren Sains elements through *kiai* leadership, the quality of students and teachers, religious Islamic books, science discipline as the focus of integration, dormitories and mosques as scientific facilities. This is a theory that can be built on the basis of developing theories related to efforts to create quality education in Islamic boarding schools.

With this Pesantren Sains, Indonesia has the opportunity to produce students who have two advantages; namely excellence in the fields of science and technology as well as excellence in the field of Islamic insight. If these two things are achieved, the quality of pesantren education will contribute to advancing Indonesia in the global world.

BIBLIOGRAPHY

- Abdullah, A. (2012). *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Adib, M. (2012). *Agen dan Struktur dalam Pandangan Pierre Bourdieu*: Biokultur 1 (2)
- Agus, B. (2012). *Integrasi Sains dan Agama: Tinjauan Filsafat Ilmu Kontemporer*, Jakarta: UI Press
- Arcaro, J. S. (2007). *Pendidikan Berbasis Mutu: Prinsip-prinsip Perumusan dan Tata Langkah Penerapan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Arif, M. (2008). *Pendidikan Islam Transformatif*, Yogyakarta: LKiS.
- Azra, A. (1994). *Pendidikan Tinggi Islam dan Kemajuan Sains: Sebuah Pengantar*. Stanton, Charles Michel (Ed.), *Pendidikan Tinggi dalam Islam*, Terj. Jakarta: Logos
- Azra, A. (1999). *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milinium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Azra, A. (2016). *Pendidikan Islam Progresif: Membangun Pendidikan Berkarakter*. T.S. Purnama (Ed.), *Menjadi Seribu Madrasah Berkarakter*. Lebak: Humas dan Komunikasi Pemda Lebak
- Bakar, O. (1997). *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto, Bandung: Mizan

- Barbour, I. G. (2000). *When Science Meets Religion*, New York: HarperSan-Francisco
- Barbour, I. G. (2002). *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama (When Science meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners)*, terj. E. R. Muhammad, Bandung: Penerbit Mizan
- Bruinessen, M. V. (1999). *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Bruinessen, M. V. (2004). *Traditionalist and Islamist Pesantren in Contemporary Indonesia', Paper dipresentasikan pada workshop, 'The Madrasa in Asia, transnational linkages and alleged or real political activities'*, ISIM, Leiden
- Buchori, M. (1994). *Spektrum Problematika Pendidikan di Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana
- Departemen Pendidikan Nasional. (2002). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka
- Departemen Pendidikan Nasional. (2002). *Manajemen Peningkatan Mutu Berbasis Sekolah, Konsep Dasar*, Buku 1, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah
- Dhofier, Z. (2011). *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta: LP3ES
- Fadjar, A. M. (1999). *Reorientasi Pendidikan Islam*, Jakarta: Fajar Dunia
- Fadlillah, M. (2017) *Implementasi Kurikulum 2013 dalam Pembelajaran*, Yogyakarta: Arruz Media
- Fananie, H.B. (2001). *Benteng Peradaban Islam Indonesia, sebuah Pengantar*. Purnama, T.S. (Pen). Wajah Pesantren Indonesia, Lebak: Penerbit Zamzam
- Faruqi, I. R. (1982). *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, London: Va
- Fatoni, A. (2019). *Pengembangan Pendidikan Berbasis Integrasi Zikir dan Pikir*, (Disertasi Doktor), Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung
- Hartley, J. (2004). *Case study Research dalam Cassel, D & Symon, G. Essential guide to qualitative methods in Organizational research*, London: Sage Publications.
- Hidayat, F. (2015). *Pengembangan Paradigma Integrasi Ilmu: Harmonisasi Islam dan Sains dalam Pendidikan: Jurnal Pendidikan Islam*, 4 (2)
- In'ami, M. (2011). *Kultur Pesantren Modern: Integrasi Sistem Madrasah dan Pesantren di Pondok Modern Gontor: Ibda'*: Jurnal Kebudayaan Islam, IX (2)
- Jacob, T. (1988). *Manusia, Ilmu dan Teknologi*, Yogyakarta: Tiara Wacana
- Kholid, A., dan Sudrajat, A. (2005). *Melihat Pendidikan di Jepang dari Dekat: Pelajaran Penting buat Pesantren dan Madrasah*, Jakarta: PPIM
- Madjid, N. (1997). *Bilik-bilik Pesantren*, Jakarta: Paramadina & Dian Rakyat.
- Makinuddin, M. (2019). *Penjaminan Mutu Pendidikan Pesantren: Miyah Jurnal Studi Islam*, 15 (2).
- Moleong, L. J. (2004). *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya
- Mulkhan, A. M. (2003). *Menggagas Pesantren Masa Depan*, Yogyakarta: Qirtas.
- Mulyana, D. (2004). *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigman Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*, Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Munandir, (2001). *Ensiklopedi Pendidikan*, Malang: UM Press.
- Munawaroh, N. (2016). *Mutu Pendidikan Pondok Pesantren Berbasis Standar Nasional Pendidikan: Penelitian di Pondok Pesantren Al-Musaddadiyah, Pondok Pesantren Muhammadiyah Darul Arqam, dan Pesantren Persatuan Islam Rancabogo Tarogong Kabupaten Garut* (Disertasi Doktor) Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung.
- Muqowim (2012). *Genealogi Intelektual Saintis Muslim: Sebuah Kajian tentang Pola Pengembangan Sains dalam Islam pada Periode Abbasiyah* (Disertasi Doktor) Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Naf, D., dkk. (2007). *Praxis Pembelajaran Pesantren*, Yogyakarta: Insite For Training Dvelopment
- Prayogi, E. E. Y. (2021). *Manajemen Peningkatan Mutu Pendidikan Berbasis Madrasah di Pondok Pesantren Tahfidz Al-Qur'an Kota Metro*, (Disertasi Doktor) Universitas Islam Negeri Raden Intan, Lampung.
- Purnama, T. S., Zirmansyah, Fitriyana, I. (2021). *Pesantren as a Halal Center Institution Towards Religious Tourism Development: Indonesian Journal of Halal Research*, 3 (1)
- Purwanto, A. (2013). *Ayat-ayat Semesta: Sisi al-Qur'an yang Terlupakan*, Bandung: Mizan Pustaka

- Saefuddin, A.M. (2010). *Islamisasi Sains dan Kampus*, Jakarta: PPA
- Salim, A. (2001). *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial- Dari Denzin Guba dan Penerapannya*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Simamora, N. A. (2016). *Integrasi Keilmuan pada Perguruan Tinggi Islam di Kota Medan*, (Disertasi Doktor), Universitas Islam Negeri, Sumatera Utara.
- SMA TRENSAINS Tebuireng Jombang, "TRENSAINS: Jalan Sunyi Pecinta Sains dan al-Qur'an", dokumen lembaga.
- Steenbrink, K. A. (1994). *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES.
- Subarkah, C. Z. (2021). *Disain Pembelajaran Integrasi Sains-Islam Mengenai Zat Aditif pada Makanan untuk Meningkatkan Hasil Belajar Mahasiswa*, (Disertasi Doktor), Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung.
- Sugiyono. (2013). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan Kombinasi (Mixed Methods)*, Bandung: Alfabeta.
- Suparjo. (2012). *Komunikasi Interpersonal Kyai-Santri: Studi tentang Keberlangsungan Tradisi Pesantren di Era Modern* (Disertasi Doktor) Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Syarifah. (2015). *Aplikasi Total Quality Management (TQM) di Pondok Pesantren, Sekolah dan Madrasah* (Study Komparasi): Jurnal At-Ta'dib X (1)
- Toffler, A., & Toffler, H. (2006). *Revolutionary Wealth*. New York: Alfred Knopf.
- Toha, S. M. (2018). *Pelaksanaan Metode Active Learning dalam Meningkatkan Hasil Belajar Siswa pada Pembelajaran Pendidikan Agama Islam*: Jurnal Ta'dibuna UIKA Bogor 7 (1)
- Webster's New World College Dictionary and Thesaurus. (1988). New York: Simon & Schuster, Inc.
- Yin, R. K. (2002). *Case study research Design and methods* Thousand Oaks CA: Sage.
- Yusuf, M. Y. (2017). *Epsitemologi Sains Islam: Studi Pemikiran Agus Purwanto dalam Buku Ayat-Ayat Semesta dan Nalar Ayat-Ayat Semesta* (Disertasi Doktor) Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Zainuddin, M. (2004). *Membangun Wacana Intelektual; Perspektif Keagamaan Sosial-Kemasyarakatan dan Politik*, Batam: Yayasan Bina Adzikra.
- Zarkasyi, H. F. (2015). *Pondok Modern: Maintaining Tradition in Modern System*: Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam, 2 (2)
- Zuhri, Usep Saifuddin. Pimpinan Pesantren Sains Salman Assalam Cirebon, Wawancara, 2 Oktober 2022

قصة أسرة يعقوب عليه السلام في القرآن الكريم بحث أدبي مع قيم تربوية

Faizal Pikri, Badruzaman M Yunus¹, Izzudin Musthofa², Akmaliyah³

¹²³UIN Sunan Gunung Djati Bandung

*faizalpikri@uinsgd.ac.id

المخلص

من متأكد أن حضور القصة القرآنية ليست جزءًا من العرض بالمجتمع أو القوم السابق خالي عن المعنى أو لمجرد احتياجات لتواصل فقط، ولكن فيها جزء من معجزة التي تعتبرها بمعجزة أدبية و تربوية أو كما كان فيها محتويات من نموذج الأسرة بحيث يشير إلى وجود رسائل إلهية من القصة حتى تتمكن كل رسالة من القيم الموجودة فيها إلى الأسرة المسلمة. فقصة الأسرة يعقوب - عليه السلام- في القرآن الكريم، تمزج بين البناء الأدبي و القيم التربوية المثالية يمكن تطبيقها في الأسرة العصرية.

الكلمات المفتاحية: القصة القرآنية، أدب القصة، الأسرة، القيم التربوية

المقدمة

القصة فن من فنون النثر، تنشأ كسيلة للتعبير عن الحياة أو قطاع معين من الحياة البشرية يتناول حادثة أو عدد من الحوادث بينها ترابط سردي وتجب أن تكون لها بداية ونهاية، 314 موافق لما رأى محمود تيمور كما نقله بكري شيخ أمين" فإن القصة عرض لفكرة مرت يخاطر الكاتب، أو تسجيل لصورة تأثرت بها مخيلته، أو بسط لعاطفة اختلجت في صدره، فأراد أن يعبر عنها بالكلام، ليصير بها إلى أذهان القراء، محاولاً أن يكون أثرها في نفوسهم مثل أثرها في نفسه". 315 فالقصة تعبير عن الفكر و الخيال و شعور الشخص المعبر عنه بشكل كلام ليتم تحويله إلى عقول القراء بحيث يكون له تأثير على روح متذوقه.

إضافة إلى أن القصة جزء من الأنشطة الأدبية، فكل قصة لها تشويق خاص للمستمعين يفترض الباحث بأن الإنسان تقريباً من الأطفال إلى الكبار تحب القصة أو الأقصوصة، المثل قصة البطولة والصدق والقصص الرومانتيكية، حتى في المراجعة علم النفس يمكن القول أن الأطفال الذين غالباً ما يلعبون بأمتلة من القصص، يميلون إلى موقف عاطفي أفضل من طفل لم يروي له قصة. فالقصة بما تصوره من أحداث ووقائع وشخصيات تشد الانتباه، وتشوق المستمعين إلى تتبع أحداثها ووقائعها، وتبعث فيهم مختلف الانفعالات والمشاعر التي تجعلهم يشتركون في أحداثها وجدانها ويتأثرون بها عاطفياً، فتصبح عقولهم ونفوسهم متقبلة لما تتضمنه من حكم ومواعظ وعبر، ولما ترغيبهم فيه من مثل عليا وقيم. ولذلك يقول عثمان النجاتي: "إن للقصة تأثيراً تربوياً هاماً مما جعل المرابين منذ قديم الزمان يستخدمونها في تربية النشأ وتعليمهم المثل العليا، والقيم الدينية والخلقية". 316

كانت القصة وقعت أول مكان انتخابها الأدباء لتوصيل ما في بالهم في البيئة الأدبية، وأنهم وجدوها مجالاً خصباً وميداناً واسعاً لتصوير الحياة وعرض مبتكراتهم الخيالية لم يجدوهم في فن آخر. 317 وجانب ذلك أن القصة لها دور عظيم في تنظيم الحياة الإنسانية وتطورها، لأن فيها الأحداث المناسبة بحياة يومية وعرضت بلغة سهلة حتى تكون أسرع تنفيذاً وتأثيراً عند حياة القارئ والسماعين.

محمد كامل حسن المحامى، القرآن والقصة الحديثة (دم، دار البحوث العلمية، دت) ص. 3149
315 أنظر بكري شيخ أمين ، التعمير الفني في القرآن الكريم ، (بيروت: دار العلم للملايين ، 1994) ، ص. 223

محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس (القاهرة: دار الشروق، 1997) ط 6، ص. 316174
أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1964)، ص. 317333

ولذلك قال الشايب إن القصة قد إنتشرت ولقيت رواجاً عظيماً وشهرة نادرة بين الناس جميعاً رجالاً ونساءً، جهلاء ومتعلمين. والحق في القصة مزايا تضمن لها سلطاناً أدبياً مديداً ومنزلة سامية في نفوس الكتّاب والقراء، فإنها مسترد الخيال القوي، وسقط مشترك بين جمع الطبقات ومدرسة لتربية عادية القراءة التي تمتاز بها المدنية الحديثة، ومعرض للبراعة الأسلوبية والدراسة النفسية والاجتماعية. ولا شك أن فن التمثيل ينافس القصة في هذه المكانة ويضاعفها في الظفر بحب الجماهير وامتاعهم لأنه يسر جميع الطبقات ولا يطلب من مشاهديه حتى معرفة القراءة فوق ماله من التأثير وتوافر العناصر الفنية الرائعة. 318

قد إتصف العلماء في القصة قواعداً وشروطاً بقصة فنية، منها: أن تكون لقصة وحدة فنية. ومنها: أن يراعى في عرضها جانب التلميح ما أمكن. ومنها: أن يعنى كاتبها برسم شخصه. ومنها: أن يكون للقصة هدف ومغزى. ومنها: ألا تظهر فيها الموعظة أو الحكمة ظهوراً مباشراً. ومنها: ألا يخلو من عنصر التشويق. ومنها: أن يكون أسلوبها طبعياً لا هو بالمتهافت ولا بالبالغ الصعوبة. 319

والقرآن المجيد قد استعان بالقصص من الوسائل الهامة لإثارة الدافع للتعلم، لو رأينا أن عرض القصة في القرآن بارز حتى الجزء المثير للاهتمام بها هو آيات القرآن التي تحتوي على قصص تزيد أربعة أضعاف عن آيات الأحكام. 320 ولذلك يظهر لنا أن القرآن الكريم هو وسيلة هامة فعالة للاستمتاع بها وعاشها في الحياة، بشموله على قيم أدبية عالية جليلة. 321

وفقاً فيما سبق، فإن القصص في القرآن المجيد لهو القصص الحق، نأكد أن من خلال عرضها في القرآن، أراد الله أن ينقل رسالته نبيلة بوسائلها، حتى يتسنى كل شخص من عباده أن يأخذ العظة والاعتبار من كل حدث من الأحداث والآثار من أمم سابقة لبناء الحياة المستقبلية أفضل. ومن ثم نجد القصة القرآنية كوسيلة الإتصال بين الله جل جلاله وعباده، فنأكد أن القصة القرآنية لن تفصل عن طبيعة الحوار اللغوية البشرية التي قد يكون نزول النصوص الوحي مرتبطة وثيقة بعدة متغيرات من نزول النص بشكل عام، وهي المواقف السياسية والاقتصادية والنفسية وغير ذلك. 322

بناءً على ذلك ففي القصة القرآنية التي عرضت، هناك أفضل قصة بقوله تعالى: نَحْنُ نُفْصِلُ بَيْنَكَ وَأَحْسَنَ الْفَصْلِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ. 323 وبعد أن تعقب الباحث عن المعنى "أَحْسَنَ الْفَصْلِ" من آية سابقة، وجد الباحث و اتضح المعنى كما بين شهاب الدين السيد محمود الألس في تفسيره "روح المعاني" أن المراد بأحسن القصص هنا هي قصة لأسرة يعقوب عليه السلام. 324 ويفترض الباحث أن ظهور القصة ليست جزءاً من العرض بالمجتمع السابق خالي عن المعنى أو بسبب مجرد احتياجات التواصل للعمارته، ولكن فيه جزء من معجزة التي يعتبرها الباحث بمعجزة تربوية أي معجزة في مجال التعليم، كما كان فيه محتويات على نموذج الأسرة، بحيث يشير إلى وجود رسائل إلهية من القصة حتى تتمكن كل رسالة من القيم الموجودة فيها إلى الأسرة المسلمة.

أما الهدف من هذا البحث هو كشف البناء الأدبي في قصة الأسرة يعقوب عليه السلام في القرآن الكريم والحصول على استنباط القيم التربوية الكامنة في القصة مع كيفية تطبيق قيمها في الأسرة المعاصرة .

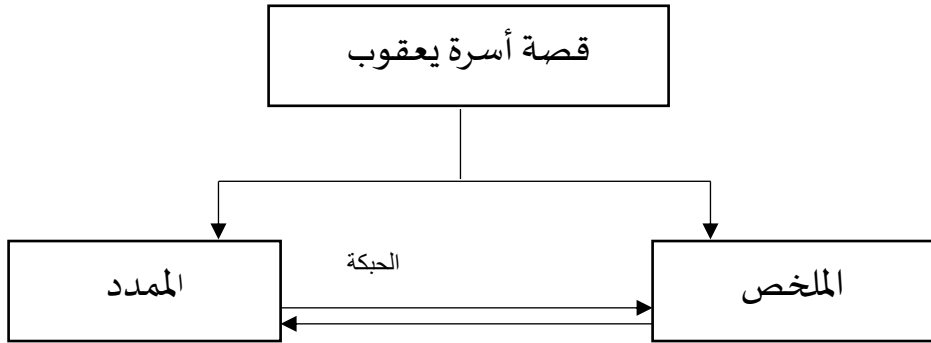
منهجية البحث

منهج البحث المستخدم في هذا البحث هو نوعي مع الأساليب الوصفية التحليلية، بهدف إعطاء الفهم العميق الواضح إلى هذا البحث، وهذا يبني على الاعتبار أن الباحث يركز بحثه بحثاً عميقاً عن قصة أسرة يعقوب عليه السلام في القرآن الكريم بحث أدبي مع تطبيق قيم تربيتها في الأسرة السكنية المثالية بمنطقة باندونج. وعلى هذا الغرض، فالمنهج المناسب لإجراء هذا البحث هو نوعي.

-
- المرجع نفسه، ص. 318333
بكر ي الشيخ أمين، المرجع السابق، ص. 319224
320 A. Hanafi, *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-kisah Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Husna, 1983), h.
22
321 M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eSAQ Press, 2006), hlm.
85
322 Komarudin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 19
سورة يوسف الآية: 323
أنظر شهاب الدين السيد محمود الألس، روح المعاني (بيروت: إحياء التراث العرب، دس) ج. 12، ص. 324176

المكانة الفنية في قصة أسرة يعقوب عليه السلام

وبعد أن ينتبع الباحث الآيات التي تتحدث عن قصة نبي الله يعقوب - عليه والسلام- وأسرته حسب الترتيب نزولها، تأكد الباحث أن قصة أسرة يعقوب - عليه السلام- في القرآن الكريم قصة مثالية للغاية، ويرجع هذا المتأكد إلى السرد القصصي "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ" أي نقص عليك أحسن ما يقص من أبناء وهو قصة آل يعقوب - عليه السلام. 325 فقصته بيث كحياة في محاورات شخصياتها التي يتم سرد قصصها في سورة يوسف، مكثف في بداية القصة بتأويل يعقوب - عليه السلام- على رؤيا (قَالَ يَبْنَئُ لَا تَقْصُصْ رُءُوبَكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ السَّيِّئِينَ لِلِإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ يَوْسُفَ، تَأْوِيلَ الْأَحَادِيثِ وَيُمُّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) 326 وتنتهي بتحقيق رؤيا يوسف الكبير، وممدد في الحلقات القصصية حتى تنتهي بوصية يعقوب - عليه السلام- لأولاده وبنيه قبل موته حيث قال: (مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي) فقلوا: (تَعْبُدُ إِلَهُكَ وَإِلَهُ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهُهَا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ). 327 وكان أكثر منداهش من معلومات إلهية أن نسل يعقوب - عليه السلام- كانوا عبدا صالحا و منهم الأنبياء والمرسلين. ويمكن أن نلخص السرد القصصي لأسرة يعقوب - عليه السلام- في القرآن الكريم، أنه مقسمة إلى بنيتين. تعتبر في بداية القصة بملخص السرد بتمهيد ومقدمة القصة بأفضل أسرة يعقوب - عليه السلام- واستمرت بحوار بين يوسف وبين والده حول الرؤيا، ثم ترتبط مع السرد الممدد بحلقات قصصية، وتنتهي بتحقيق رؤيا يوسف - عليه السلام- وموقف وفاة يعقوب - عليه السلام-، وبينها وصل الحبكة كما يتوضح لنا في المخطط البياني التالي:



كان نبي الله يعقوب - عليه والسلام- هو ابن نبي الله إسحاق ابن نبي الله إبراهيم، وأمه "رفقة" بنت بتوئيل بن ناصور بن عازر أي بنت ابن عمه، 328 فولادته التي أخبارها و ألفاها ضيوف إبراهيم - عليه والسلام- من ملائكة، وكانت سارة -زوجة لنبي الله إبراهيم عليه السلام - سامعة مباشرة، إشارة بمولد هذا الغلام بقوله تعالى: (وَأَمْرًا تُهَيِّئُهَا لِبَاسِحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ). 329

ولد يعقوب - عليه والسلام- في "فلسطين" أرض الكنعانيين في حياة جده إبراهيم - عليه والسلام- تحقيقا لوعده الله تعالى 330 (فَبَشِّرْهُنَّ بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ) وشب في كنف أبيه إسحاق - عليه والسلام- ، وقد أمرته أمه "رفقة" أن يسافر إلى خاله "لابان" الذي بأرض حران ليقوم عنده، فسافر يعقوب - عليه السلام- إلى خاله ووجد عنده ابنتين: الكبرى اسمها "ليا" والصغرى "راحيل" وكانت أجملهما، فتزوج إحداهما -ليا- ثم تزوج الأخرى - راحيل- مع أنه كان ذلك جائزا في شريعتهم ثم نسخ في شريعة التوراة.

المرجع نفسه 325

سورة يوسف الآية: 5-3266

سورة البقرة الآية: 133-327133

ابن كثير، قصص الأنبياء من القرآن و الأثر، (بيروت: دار الفكر، 2003) ص. 182-328182

سورة هود الآية: 32971

حامد أحمد الطاهر البسيوني، صحيح قصص القرآن، (القاهرة: دار الحديث، 2005) ص. 14-330214

وقد أنجبت ليا لسيدنا يعقوب - عليه والسلام - روبيل وشمعون ويوي ويهوذا، فغارت أختها راحيل وكانت لا تحبل ، فوهبت زوجها جارية لها تدعى بهلة فأنجبت لسيدنا يعقوب - عليه والسلام - دان و نيفتالي. فوهبت ليا لسيدنا يعقوب - عليه والسلام - جاريه لها هي الأخرى وتدعى زلفى فأنجبت لسيدنا يعقوب - عليه والسلام - جاد وأشير، ثم حملت ليا مجدداً وأنجبت أيساخر وزابلون ثم بنتاً وأسماها دينا. 331

فان راحيل دعت الله تعالى وسألته أن يهب لها غلاماً من يعقوب - عليه والسلام -، فسمع الله ندائها، وأجاب دعائها، فحملت من نبي الله يعقوب - عليه والسلام -، فولدت له غلاماً عظيماً شريفاً حسناً جميلاً، سمته يوسف، كل منهم مقيمون بأرض حران. 332

وأوحى الله تعالى إلى يعقوب - عليه السلام- أن يرجع إلى بلاد أبيه وقومه، ووعده بأن يكون معه، فعرض ذلك على أهله، فأجابوه مبادرين إلى طاعته، فحمل أهله وماله، وقفل قاصداً بلاده.

ثم مر يعقوب - عليه والسلام - على أورشليم قرية شخيم، فنزل قبل القرية، واشترى مزرعة شخيم بن جمور بمائة نعجة، فحضر هنالك فسطاطه، وابتنى ثَمَّ مذبحاً، فسماه إيل إله إسرائيل، وأمر الله بينائه ليستعلن له فيه، وهو بيت المقدس اليوم الذي جده بعد ذلك سليمان بن داود عليهما السلام.

دعا نبي الله يعقوب - عليه السلام- إلى دين الإسلام وإلى عبادة الله وحده وترك عبادة غير الله، ووعده الله بالنبوة في واحد من أولاده، ورجا يعقوب - عليه السلام- أن يكون ذلك في حياته، ولم تكن فراسة النبي لتخطىء. 333 وقد ابتلى الله نبيه يعقوب - عليه والسلام - كما يبين في سورة يوسف مع تربية لأولاده ما يلي:

ومن ولد يعقوب - عليه السلام- اسمه يوسف وهو أحد من اثني عشر ولد ذكراً. وليعقوب أن يوسف وأخاه الشقيق كانا أحب من سائر أبنائه كما يقص: (إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ غُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) 334 ولما كان يوسف في سن الصبار رأى رؤيا وقصها على أبيه قاتلاً: (إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ). 335 فعلم الأب أن هذه الرؤيا حق، وقد تأكد له الآن أن ابنه هذا سيكون له شأن عظيم. وكان يعقوب - عليه السلام- قد قرأ في وجوه أبنائه حسدا يضررونه ليوسف وأخيه، والعين تفضح ما قرأ في النفوس، فكانت العيون به ناطقة، حتى عرف في لحن القول منهم. فإذا يقول له يعقوب - عليه السلام: (يَبْنَئِي لَا تَقْصُصْ رِزْقِي عَلَيْكَ إِحْسَابِي إِنَّكَ كِيدَانٌ إِنَّ السَّيِّئِينَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ). 336 تصغير ابن، و صخره للشفقة بأن لا يحدث بها أحد من الإخوة، فخاف عليه حسدهم. 337 حيث يبشر يعقوب - عليه السلام- يوسف كان أشار بقوله (وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَلِيُعَلِّمَكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُرِيكَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) 338 إلى ما سيقع من يوسف، من نبوته و من تعبيره لرؤيا، 339 أما رؤيا صاحبي السجن، و رؤيا الملك، فكون ذلك ذريعة إلى ما يبلغه إليه من الأحداث العظمى التي عبر عنها بإتمام النعمة ، وإنما عرف يعقوب ذلك من جهة الوحي. فان لكل نبي من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معجزة، بها تظهر آثاره، وتجري أحكامه.

رأى إخوة يوسف شدة حب أبيهم له ولأخيه الشقيق، فحسدوهما رغم صغر سنهما (قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ غُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) 340 وهم يأخذون المكائد ليوسف وينتظرون الفرصة لقتله، أو نفيه وإبعاده عن أبيه (أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ * قَالَ قَائِلٌ مِمَّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْفُوهُ فِي غَيْبَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ). 341 فطلب بعضهم قتل يوسف أو طرحه أرضاً، وهما اقتراحان لغاية واحدة وهي الإهلاك. فالقتل هو الإعدام المباشر، أما النفي في أرض خالية فهو الإعدام بالجوع أو بالعطش أو باقتراس وحوش البرية وقد ساقوا لفظ "أرضاً" بصيغة النكرة لتكون منكراً مجهولة مبهمه لأبيهم لكي لا يطلبه فيها وهي بعيدة من العمران. 342 وكلا الأمرين مر، فالقتل أو الإبعاد إلى أرض أخرى يتساويان لا في الجرم بل في النتيجة، ولتطبيب نفوسهم التي أضمرت الحسد وانفتحت على الشر وبعد ذلك يتوبوا مما فعلوا ويكونوا قوماً صالحين. 343

فاتفق الإخوة بعد مؤامرة كان فيها أخذ وعطاء على أن يضعوا يوسف في قعر بئر ليلتقطه بعض المسافرين وبذلك يحصل إبعاده عن أبيه. ثم ذهب الإخوة إلى أبيهم لكي يدبروا مكيدهم. (قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا يُولُوفُ إِنَّ لَكَ لَأَصْحَابُونَ * أَرَسِيلًا

ابن كثير، المرجع السابق، ص. 331185

المرجع نفسه 332

حامد أحمد الطاهر البسيوني، المرجع السابق، ص. 333214

سورة يوسف الآية: 348

سورة يوسف الآية: 3354

سورة يوسف الآية: 3365

ناصر الدين البيضاوي، بتفسير البيضاوي (بيروت: دار إحياء التراث، دت)، ج. 3، ص. 337155

سورة يوسف الآية: 3386

إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم (الرياض: دار الطيبة للنشر، 1999) ج. 4، ص. 339371

سورة يوسف الآية: 3408

سورة يوسف الآية: 34110-9

جار الله الزمخشري، الكشاف، ص. 342506

حمد أحمد طاهر البسيوني، المرجع السابق، 343217

مَعْنَا غَدًا يَرْتَع وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ * قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ(344) قال إخوة يوسف: يا أبانا مالك لا تأمنا عليه، وأي شيء عرض لك من الشبهة حتى لا تأمنا على يوسف - يكاد المرعب أن يقول خذوني - والحال أننا له لناصحون ومخلصون إخلاصاً أكيداً مؤكداً ... يا أبت أرسله معنا في الغد يرتع كما يشاء ويطيب له من أكل الفاكهة والبقول في الهواء الطلق، ويلعب معنا في وقت سرور ونشاط، ولا تخف إنا له لحافظون حفظاً مؤكداً كما ترى من عباراتكم. ماذا يفعل الأب؟ إنه لموقف حرج جداً. طلب أبناؤه مرافقة أخيه لهم في الرعي والترهة. إنه لطلب جميل، ولكن ما يفعل يعقوب؟ وهو يعلم ما عندهم بالنسبة لأخيه، وما يعلمه بالإجمال من رعاية، للصغير يوسف، قبل طلبهم على مفضض ومع إظهار الكثير من الألم لفراق يوسف.

ونال هذه الأسرة الدرجات العالية بعد البلاء والمحن الكثيرة. كان يوسف ابن يعقوب -عليهما السلام- أحب أولاده إليه، و له أعلى منزلة في قلبه من غيرهم، فأراد الله -تعالى- أن يبنتلي صبره بفراق ولده مدةً طويلةً من الزمن، حيث كان إخوة يوسف الاثنا عشر يشعرون بالغيرة من أخيه، ويرون أنه قد شغل قلب أباهم عنهم، فأرادوا أن يتخلصوا منه؛ حتى يصفى لهم أبيهم، فدبروا لذلك مكيدة وحيلة، فأخذوا يوسف -عليه السلام- بحجة التنزه واللعب، ثم ألقوه في بئر عميقة، وأخذوا قميصه بعد أن لوثوه بدم كذب؛ حتى يقتنع والدهم بصديق روايتهم، وعندما أصبح يوسف -عليه السلام- عزيز مصر، وجاء إخوته يستطعمونه عرفهم يوسف، فأراد أن يأتي بوالده وشقيقه إليه، فأحجم عن إعطائهم نصيبهم من الطعام حتى يأتوا بأخيه الأخير، فلما حضر الإخوة بينيامين شقيق يوسف، أبقاه يوسف -عليه السلام- عنده بالحيلة، ففقد الأب ولديه الاثنتين، إلا أن غياب بنيامين لم يطل؛ لأن يوسف أخبر إخوته بحقيقة أمره، إلا أن غياب يوسف -عليه السلام- نفسه عن أبيه بسبب كل الظروف ظل ما يقارب أربعين سنة، وقيل في رواية أخرى: ثمانين سنة، وقيل غير ذلك، وكان الأب يعقوب -عليه السلام- في كل السنوات صابراً محتسباً، فلم يفقد الأمل بعودة ولده، ولم يفتن من رحمة الله تعالى

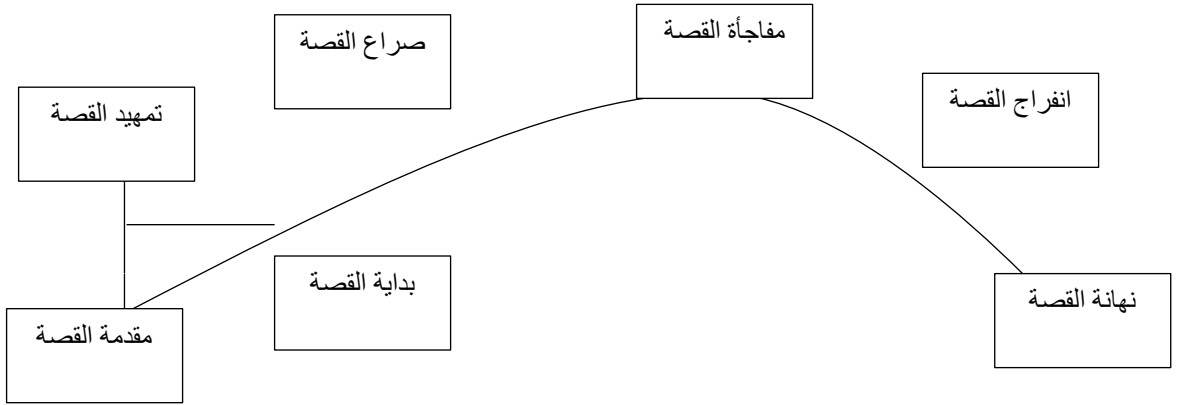
وذلك في العديد من المواقف التي كان فيها معلماً لأبنائه، ومن تلك المواقف. حسن توكل يعقوب -عليه السلام- على الله تعالى، فبالرغم من انه أرشد أبناءه للأخذ بالأسباب في دخول المدينة إلا أنه توكل على الله وحده في تفرج كربيه، قال الله تعالى: (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ)345. الإقبال والاعتماد على الله تعالى بقضاء الحوائج، وبث الحزن له وحده، حيث قال الله تعالى: (قَالَ إِنَّمَا أَتَّكِبُ رَبِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)346. حسن الظن بالله تعالى، حيث قال الله عز وجل: (وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَبْأَسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ)347.

ومن جملة البلاء الذي ابتلى به عليه السلام أنه فقد بصره حزناً على ولده يوسف الذي مكر به إخوته العشرة وهم من سوى بنيامين، ثم ردَّ الله تعالى له بصره بعد أن جاء البشير بقميص يوسف ووضعه على وجهه فعاد بصيراً بعد طول غياب وشدة حزن وألم على فقد ابنه وحببيه يوسف عليه الصلاة والسلام قال تعالى: (فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْفَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا)348. وقد قص علينا القرآن الكريم أن يعقوب وأولاده استدعاهم يوسف عليه السلام للحضور إلى مصر، واجتمع يعقوب بابنه يوسف -عليهما السلام- في مصر بعد طول غياب حيث مكث يوسف بعيداً عن أبيه يعقوب ما يقارب الأربعين سنة فتركوا فلسطين، ولبوا دعوته، وحضروا إلى مصر، قال تعالى: (فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَبْوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ) 99 وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْتُ رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) 349

وذكر أهل السير أن يعقوب عندما دخل مصر كان عمره مائة وثلاثين سنة، وأقام بمصر سبع عشرة سنة. و ذكرت وصية يعقوب -عليه السلام- في القرآن الكريم؛ لعظمتها وفضلها، حيث أوصى أولاده بما وصي به إبراهيم -عليه السلام- من اتباع دين الإسلام والثبات عليه حتى الممات، وهي في قول الله تعالى: (وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)350، وقال أيضاً: (أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهُكَ وَإِلَهُ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهُهَا وَاجِدًا وَاجِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)351. ثم توفي نبي الله يعقوب -عليه السلام- وقد زاد عمره عن المئة عام، وكان ذلك بعد لقاء ابنه يوسف -عليه السلام- بسبع عشرة سنة، وكانت وصيته أن يُدفن عند والده إسحاق وجده إبراهيم عليهما السلام، ودفنه في مدينة حبرون.

و مما سبق بيانه أن حبكة في قصة الأسرة يعقوب عليه السلام في القرآن الكريم، من حبكة متتابعة أو متقدمة وهي وقوع الحوادث من البداية إلى النهاية، كما تصورها التالية:

-
- سورة يوسف الآية: 11-34413
 - سورة يوسف الآية: 34567
 - سورة يوسف الآية: 34686
 - سورة يوسف الآية: 34787
 - سورة يوسف الآية: 34896
 - سورة يوسف الآية: 349100-99
 - سورة البقرة الآية: 350132
 - سورة البقرة الآية: 351133



وتنتهي الحالة القصة بنهاية سعيدة *Happy Ending*، مع النهاية المغلقة *Closed Ending* بوفاة يعقوب -عليه السلام- بقوله تعالى: (إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَجَدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) 352

القيم التربوية في قصة الأسرة يعقوب عليه السلام في القرآن الكريم

نستعرض من خلال قصة أسرة يعقوب في القرآن المجيد تربية أسرية ومشكلاتها وحلولها، والتي تتجلى فيها الواقعية من خلال أسرة نبوية وتظهر فيها مرونة المعالجة للأخطاء التي تعترض أفراد الأسرة، نرى طموح الآباء، وصعود وانحطاط بعض الأبناء، ونرى المحن والفتن التي تعترض الأسرة، كما نرى النصر، والجلوس على سدة الحكم بكل تواضع، ونرى كيف تهتز أسرة العزيز بالحب الهادر وفي مقابل ذلك نرى طهر الكامل، ونرى التربية القرآنية تعرض المشهد بلا تهيب للقرآن في أدق الأمور الجنسية بين الجنسين، فلا تتحرك المشاعر الهابطة، وإنما تتفاعل المشاعر العليا في الاستماع وقراءة القصة، وتلك من معجزة القصص القرآني، ونرى حسد الأخوة وغيره الكبار من الصغار، وارتكابهم خطأ كبيرا في رمي أخيهم الصغير في الجب للتخلص منه، ونرى عفو الصغير عنهم في كبره بعزه وجاهه وسلطانه، فلا ينتقم لنفسه فيعفو، ويصفح، مقتديا بوالده الذي عفا عن إخوته قبلا، وهكذا يظهر الحق بعد حياة مريرة للأسرة، وتستقر عندما يعرف كل أخ فضل أخيه، ويبعد الكبار عن حسد الصغار، ويتعرفون إلى أن سبب ذلك نزغ من الشيطان، إلى غير ذلك من المواقف التي نستعرضها على وجه الإجمال فيما يلي:

عند قراءة سورة يوسف التي فيها قصة عن أحوال الأحداث الأسرية في أسرة يعقوب -عليه السلام- قراءة تربوية نستلهم النقاط التربوية العملية التالية تحقيقا لقوله تعالى - في بداية السورة: (لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِّلسَّائِلِينَ) 353 وفي نهايتها (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ). 354 وهكذا تنسجم بداية السورة مع ختامها، في أخذ العبر والعظات الاعتقادية والتربوية، وإليك بعضا منها

1. قيمة الإيمان هي الموضوع الرئيسي في قصة أسرة يعقوب -عليه السلام- تبدأ قصة بمقدمة تمهد للقصة وهي أخبار الملائكة لإبراهيم عن مولود الإبن اسمه إسحاق ومن وراءه يعقوب، وتنتهي بتعقيبات تركز العبرة منها خاصة في سورة يوسف التي تتحدث طويلا عن أحداث أسرة يعقوب -عليه السلام-
2. وقيمة الصبر هي الموضوع الثاني في قصة أسرة يعقوب -عليه السلام- تعددت مواقف هذا النوع في القصة منها؛ صبر يعقوب -عليه السلام- على أذى أبنائه له: فهم الذين فرقوا بينه وبين ابنه الذي كان يحبه حبا شديدا، وهم الذين قالوا عن

سورة البقرة الآية: 352133

سورة يوسف الآية: 3537

سورة يوسف الآية: 354111

أباهم (إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) 355 وهم الذين قالوا له: (تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالٍ كَافٍ) 356 فإنما هذه المقالة حسدا ليوסף وأخيه لما رأوا من ميل يعقوب - عليه السلام - إليهم، وهم يعتقدون أن أبانهم لفي خطأ بين في إيثاره حب يوسف. 357

3. قيمة الجلد هي الموضوع الثاني في قصة أسرة يعقوب - عليه السلام - رأينا من قصة أسرة يعقوب تعرض لنا ابتلاءات متكررة تمر على شخصية القصة، كلما نجا من بلاء وقع في بلاء آخر، حتى مرت عليه جميع أنواع البلاء، وفي كلها يخرج نقياً منقى، صافياً مصفى. وكذلك تعرض القصة ابتلاءات لسيدنا يعقوب، أبناء يعقوب (يوسف وإخوة يوسف)، وأهل يعقوب، وأهل مصر. والجلد هو القوة والصبر 358 أي ذو عزم وثبات، 359 وهو القدرة على الاحتمال والمثابرة عند وقوع الشدائد.

4. وتعددت مواقف قيمة الشكر في القصة وكلها من نوع شكر النعمة، كما يذكر يعقوب ابنه يوسف بنعمة في اصطافاته وتعليمه تأويل الأحاديث وإتمام نعمته عليه كما أتمها على أوبه من قبل إبراهيم وإسحاق فقال: (وَكذلكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) 360 وجدنا من الآية السابقة أن يعقوب - عليه السلام - قد ذكر ابنه بالاعتراف بالنعمة الكثيرة وشكر المنعم و كان يوسف غلاماً صغيراً. فكانت هذه الآية الكريمة إرشاداً إلينا عن أهمية غرس قيمة الشكر في نفوس الناشئة. ونجد أن يعقوب - عليه السلام - في هذه الكلمات يؤكد كثيراً على ذكر الخالق المنعم.

5. إن الصدق من القيمة العظيمة التي اشتملت عليها قصة أسرة يعقوب - عليه السلام - في القرآن العظيم، وقد عرف ووصف بأبنة يوسف - عليه السلام - في عملية أيديه فقال تعالى: (وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ وَكَذلكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ). 361 ومن المواقف التي تدل على هذه القيمة في القصة ما يلي: لما قال من الذي نجا من صاحبي السجن (يُوسُفُ أَيُّهَا الصَّديقُ أَقْبَنُا فِي سَبْعِ بَرَاتِ سِمَانِ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُنْبُلَاتٍ خَضَرٌ وَأَحْرُ يُأْسِنُ عَلَيَّ أَرْجِعْ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ) 362 ووصفه بالصدقيّة وهي المبالغة في الصدق، حسبما شاهده وجرب أحواله، وغلب استعمال وصف الصديق استعمال اللقب الجامع لمعاني الكمال واستقامة السلوك في طاعة الله تعالى، لأن تلك المعاني لا تجتمع إلا لمن قوي صدقه في الوفاء بعهد الدين. 363

6. قيمة اعتراف العبقريّة الكامنة من الموضوع السادس في قصة أسرة يعقوب - عليه السلام - وهي كفاءة طبيعية لشيء ما، من قدرة مبدعة بشكل عام، طبع خاص متميز لشخص ما، شخصية عبقرية. وكذلك يعرفها مجموعة الاتجاهات الإبداعية لشخص أو لمجموعة، كفاءة متفوقة في التفكير تجعل شخصا ما قادرا على الأبداع أو الاختراع الذي يبدو غير مألوف. 364

7. البيت الطيب في الأسرة من أهم البيئة التربوية الذي يقع في منكبها مسؤولية عظيمة، و مهمة كبرى في بناء الأبناء في زمن عدة التحديات المعاصرة و الفتن التي أحاطت بها. و البيت الطيب هو البيت الذي يدور فيه الآباء دورا نشطا في نشأة المبادئ الحميدة في الأسرة ، وبالتالي فإن التعليم الموجود في الأسرة هو تعليم صحيح و متوازن و قادر على منع أبنائهم و حمايتهم من المشاكل و الانحرافات التي يمكن أن يهلك مستقبلهم.

تحويل القيم التربوية في أسرة يعقوب عليه السلام

كما سرد القرآن عن أسرة يعقوب - عليه السلام - ، وجدنا أن تحويل القيم التربوية التي يستخدمها يعقوب - عليه السلام - لأبنائه هناك طرقاً مختلفة، منها:

1. بالنصيحة، فطريقة النصيحة من خلال نقل القيم التي تريد أن تحولها للأبناء من الاتصال أحادي الاتجاه. يعمل الآباء كمتواصلين أو مراسلين، بينما يتصرفون الأبناء كمتلقين للرسائل. وتقديم هذه النصيحة عموماً بعد انتهاك الطفل للقواعد التي أصبحت اتفاقاً في الأسرة. طريقة تقديم النصيحة هي طريقة التي يطبق عادة من قبل الآباء في الأسرة، كما وجدنا في قوله: (وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الَّذِينَ قَالُوا قُلُوبُنَا لَنَا وَإِنَّمَا كُنَّا لَكُم مَّسْتَلِمُونَ)

سورة يوسف الآية: 358

سورة يوسف الآية: 359

علاء الدين الخازن ، لباب التأويل في معاني التنزيل، بيروت، دار الكتب العلمية، د.س.، ج.2، ص. 357514

ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 2004، في مادة: جلد، ص. 358654

أتايك علي، قاموس العصر، (يوغياكرتا: مؤسسة علي معصوم، د.س.، ص. 359684

سورة يوسف الآية: 360

سورة الأنعام الآية: 36184

سورة يوسف الآية: 36245

ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، دار التونسية للنشر، 1984، ج.12، ص. 363284

شاكونتالا ديفي، أيقظي العبقريّة الكامنة في طفلك (د.م. الأجيال، 2009) ص. 3648

2. بالقوة و النمذجة، وفي هذه طريقة يتصرف الآباء أن يظهروا السلوكيات التي تحتوي على القيم الأخلاقية التي سيجعلها للأبناء. وبالتالي عندما ينقل الآباء رسالة القيمة الأخلاقية للأبناء، يمكن للآباء الرجوع إلى السلوكيات التي أظهروها. وهذا كما يتضح عندما أراد أن يحول قيمة الإيمان والصبر لأبنائه، قد جعل يعقوب -عليه السلام- نفسه نموذجاً أو مثالاً لأبنائه في الإيمان والصبر كما يصور في قوله: (فَصَبَّرَ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمَسْتَعَانُ عَلَيَّ مَا تَصَفَّوْنَ) وقوله: (فَصَبَّرَ جَمِيلٌ عَلَيَّ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ). 365
3. بالحوار، وطريقة الحوار هي الطريقة للآباء في تحويل القيم إلى الأبناء من خلال عملية التعامل الحواري. وكان الآباء يعرضون آمالهم من الأبناء في أشكال السلوكيات التي يتوقعها الأبناء. ثم يعطي الفرصة للأبناء على رد فعل عنها. كما في قوله (وَلَمَّا فَتَحُوا مَتْعَهُمْ وَجَدُوا بِصُعُوبَتِهِمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا بَنَاتَا مَا نَبِغِي هَذِهِ بِصُعُوبَتِنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَا وَنَزَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ ٦٥ قَالَ لَنْ أَرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللَّهِ لَتَأْتِيََنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ) 366
4. بالإرشاد، فطريقة الإرشاد هي الطريقة للآباء في تحويل القيم إلى الأبناء من خلال إعطاء الأوامر لتنفيذ إجراء المطلوب، كما وجدنا بقوله: (وَقَالَ بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَجِدْ وَأَدْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُنْفَرِقَةٍ وَمَا أَعْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَلْحَكُمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ) 367
5. بالعقاب، و من أجل تحويل القيم لدى الأبناء، قد يستخدم الآباء العقوبة كوسيلة لتأديب الأبناء إذا تصرفوا وفقاً للقيم الاجتماعية. وكذلك يعقوب -عليه السلام- قد استخدم هذه الطريقة، وهو يبعد نظره عن أبنائه عندما نظروا إليه، كما وجدنا في قوله: (فَلَمَّا اسْتَبَسَّسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْتِيََ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ * أَرْجِعُوا إِلَى آبَائِكُمْ فَقُولُوا يَا بَنَاتَا إِنَّ أَبْنَاءَكُمْ سَرَقُوا وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ * وَسئَلُ الْقَرِيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ * قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبَّرَ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) 368

الخلاصة

كانت قصة أسرة يعقوب في القرآن الكريم مقسمة إلى بنيتين. تعتبر في بداية القصة بملخص ما يسمى بالسرد المكثف بأفضل أسرة يعقوب -عليه السلام- واستمرت بحوار بين يعقوب و يوسف -عليهما السلام حول الرؤيا، ثم ترتبط مع السرد الممدد بحلقات قصصية، وتنتهي بتحقيق رؤيا يوسف -عليه السلام- و وفاة يعقوب -عليه السلام-، وبينها وصل الحبكة. وتسلك الحبكة في وهي تشمل على الحالة، ثم نشأة الحالة، ثم صراع القصة، *Progressive Plot* قصة أسرة يعقوب في القرآن الكريم حبكة متقدمة ، مع النهاية المغلقة *Happy Ending* ثم ذروة القصة و مفاجأة، ثم انفراج القصة ونهاية القصة. وتنتهي الحالة القصة بنهاية سعيدة بوفاة يعقوب -عليه السلام- فالقيم المقترحة من قصة أسرة يعقوب في القرآن الكريم وهي: الإيمان، والصبر، *Closed Ending* والشكر، و الصدق، و إعتراف العبقريّة الكامنة، و الجليد. و تحويل القيم التربوية التي يستخدمها يعقوب -عليه السلام- لأبنائه هناك طرقاً مختلفة، منها: بالنصيحة، والقوة و النمذجة، والحوار ، والإرشاد، والعقاب.

REFERENCES

- Al- Muhami, M. kamil Hasan, *Al-Qur'an wa Al-Qisah Al-Haditsah*, Darul Buhuts al-Ilmiyah, tt
- Al-Alusi, Sihab al-Din al-Sayid Mahmud, *Ruh al-Maani*, Bairut: Ihya al-Turots al-Arabi, tt
- Al-Baidhowi, Nashir al-Dien, *Bi Tafsir al-Baedhowi*, Baerut: Dar al-Ihya al-Turots, tt
- Al-Basyuni, Hamid Ahmad Thohir, *Shohih Qoshos al-Qur'an*, Cairo: Dar al-Hadist, 2005
- Ali, Atabik, *Kamus Kontemporer*, Yogyakarta: Muassasah Ali Ma'sum, tt
- Al-Khazin, Alau al-Dien, *Lubab al-Ta'wil fi Maani al-Tanzil*, Baerut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt
- Al-Qur'an al-Karim, *Limujamma al-Malik Fahd lithobaati al-Mushaf al-Syarif*, Madinah al-Munawwaroh
- Al-Syayib, Ahmad, *Ushul al-Naqd al-Adabi*, Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyah, 1964
- Al-Zamaksyari, Jarullo, *Al-Kasyaf*, tt
- Amin, Bakri Syaikh, *Tamiru al-Fanni fi Al-Qur'an al-Karim*, Bairut: Dar al-Ulum al-Malayin, 1994
- Asyur, Ibn, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*: Tunis: Dar al-Tunisiyah li al-Nashr, 1984

سورة يوسف الآية: 36583

سورة يوسف الآية: 65-36666

سورة يوسف الآية: 36767

سورة يوسف الآية: 36883-80

- Difi, Syakuntala, *Aqidh al-Abqariyah al-Kaminah fi Thiflika*, Al-Ajyal, 2009
- Hanafi, A, *Segi-segi Kesusastaan pada Kisah-kisah Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Husna, 1983
- Hidayat, Komarudin, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* Jakarta: Teraju, 2003
- Ibn Katsir, Ismail bin Umar, *Qashas al-Anbiya min al-Qur'an wa al-Atsar*, Bairut: Dar al-Fikr, 2003
- Ibn Katsir, Ismail bin Umar, *Tafsir al-Qur'an al-Adhim*, Al-Riyadh: Dar al-Thayibah li al-Nasr, 1999
- Mandhur, Ibn, *lisan al-Arab*, Baerut: Dar Shodir, 2004
- Najati, Muhammad Utsman, *Al-Qur'an wa Ilm al-Nafsi*, Cairo: Dar al-Syuruq, 1997
- Setiawan, M. Nur Kholis, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* Yogyakarta: eSAQ Press, 2006

Poligami dalam Persepsi Perempuan Persatuan Islam: Sebuah Studi Sosiologis-Fenomenologis

Nurul Irfan

STAI Persis Garut, Jawa Barat

nurulirfan@staipersisgarut.ac.id

ABSTRAK

Penelitian ini pada dasarnya ingin mendalami: (1) bagaimana konstruksi pemikiran ulama Persis tentang poligami dalam persepsi perempuan Persis; (2) bagaimana makna poligami dipahami oleh kalangan perempuan Persis; dan (3) bagaimana konstruksi realitas empirik keberagamaan perempuan Persis terkait poligami tersebut. Penelitian ini menggunakan pendekatan dan metode kualitatif, dengan metode sosio-fenomenologis, khususnya teori interaksionisme simbolik dan teori konstruksi sosial dalam sosiologi pengetahuan Bergerian, sebagai metode analisa datanya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konstruksi pemikiran para ulama Persis cukup beragam dalam memahami doktrin tentang poligami. Perbedaan latarbelakang pendidikan menjadi salah satu penyebab keragaman pemahaman para ulama (asatidz) Persis tersebut. Titik tekan perdebatan terletak pada pemaknaan keadilan dalam poligami, persyaratan poligami, pemaknaan jumlah istri, dan pemberian status ayat-ayat tentang poligami, baik sebagai *mutasyabihat* ataupun *muhkamat*. Dalam hal pemaknaan poligami oleh kalangan perempuan Persis sendiri, maka terdapat pengaruh sosio-kultural kesundaan, yang membuat perempuan Persis di Garut memiliki posisi yang setara dengan laki-laki. Hal ini pada gilirannya membuat mereka lebih bisa menegaskan penolakan terhadap poligami secara personal, meskipun mereka juga mengakui kebolehan praktik poligami tersebut sebagai bagian dari ajaran Islam. Dalam praktiknya, jarang sekali ditemukan perempuan Persis yang berpoligami, terutama karena persepsi yang dibangun atas poligami sebagai ajaran dengan persyaratan yang hampir mustahil untuk dipenuhi (suprahumanisasi poligami).

Kata Kunci: *Fenomenologi, Gender, Persis, Persistri, Poligami*

PENDAHULUAN

Poligami adalah salah satu ajaran Islam yang menuai kontroversi baik di kalangan umat Islam sendiri maupun kelompok-kelompok lainnya, seperti Islam Liberal dan kalangan feminis, bahkan kelompok ini memandang poligami sebagai salah satu bentuk penindasan atau tindakan diskriminatif atas perempuan. Bagi Abdullah Ahmed Na'im, poligami adalah diskriminasi hukum keluarga dan perdata, dengan asumsi bahwa laki-laki muslim dapat mengawini hingga empat perempuan dalam waktu bersamaan, tetapi perempuan hanya dapat kawin dengan seorang laki-laki. Jika An-Naim (1997) menganggap poligami sebagai tradisi yang menindas perempuan, maka Amina Wadud (1994) menganggap bahwa poligami sebagai tindakan non Qur'ani dan hanya upaya mendukung nafsu tak terkendali kaum pria. Lain pula dengan Mahmud Muhammad Thaha (2003) yang mengatakan bahwa poligami bukan ajaran dasar Islam.

Praktik poligami sendiri merupakan suatu bentuk sistem perkawinan di mana salah satu pihak (suami) memiliki dua atau lebih pasangan (istri yang sah) dalam waktu bersamaan. Bentuk praktik perkawinan seperti ini, dalam ajaran Islam, terumuskan tidak hanya dalam kitab suci al-Qur'an (an-Nisaa ayat 3), tapi juga dalam kehidupan Rasulullah sendiri yang memiliki lebih dari satu istri. Lalu, sebagaimana keyakinan umum umat Islam, bahwa seluruh tindakan Nabi adalah *sunnah*, maka praktik poligami pun juga diyakini oleh sebagian kalangan sebagai praktik yang dinilai *sunnah*.

Beberapa ulama memang tidak sepenuhnya bersepakat tentang hukum poligami dan apa saja syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam menjalankannya. Ibnu Jarir Al-Thabari (1978) misalnya, dalam menafsirkan QS. An-Nisa ayat 3 yang menjadi landasan hukum tentang poligami ini, menyatakan bahwa ayat tersebut merupakan kekhawatiran tidak mempunyai seorang wali berbuat

adil terhadap harta anak yatim. Maka jika sudah khawatir kepada anak yatim, mestinya juga khawatir terhadap perempuan. Oleh karenanya, hendaklah pihak laki-laki tidak menikahi kecuali dengan perempuan yang mereka yakin bisa berbuat adil, satu hingga empat orang. Sebaliknya, jika ada kekhawatiran tidak sanggup berbuat adil ketika berpoligami, maka cukup menikahi seorang isteri saja.

Al-Syawkani (1973), seorang mufassir lainnya, terkait sebab turunnya QS. an-Nisa' ayat 3 ini, menyatakan bahwa ia berhubungan dengan kebiasaan orang-orang Arab pra-Islam. Al-Syaukani juga menegaskan bahwa menikahi wanita lebih dari empat orang hukumnya haram karena bertentangan dengan sunnah Nabi dan bertentangan dengan pemahaman bahasa Arab yang umum. Fazlur Rahman menyatakan bahwa kebolehan poligami merupakan satu pengecualian karena keadaan tertentu. Sebab kenyataannya, kebolehan itu muncul ketika terjadi perang yang mengakibatkan banyaknya anak yatim dan janda (Nasution, 1996). Sementara Muhammad Abduh bahkan berkeyakinan bahwa poligami tidak diperbolehkan dalam kondisi normal. Poligami hanya mungkin dilakukan seorang suami dalam keadaan tertentu, misalnya ketidakmampuan seorang isteri untuk mengandung atau melahirkan. Dengan mengutip QS. al-Nisa'(4): 3, Abduh mencatat, Islam memang membolehkan poligami tetapi dituntut dengan keharusan mampu meladeni isteri dengan adil. Abduh akhirnya sampai pada satu kesimpulan bahwa pada prinsipnya pernikahan dalam Islam itu monogami. Muhammad Rasyid Ridha dalam hal ini sependapat dengan gurunya, Muhammad Abduh, mengenai haramnya berpoligami, jika suami tidak mampu berbuat adil kepada isteri-isterinya (Nasution, 1996).

Terlepas dari berbagai pro dan kontra terkait hukum dan persyaratan praktik poligami dalam Islam ini, dapat ditarik kesimpulan bahwa secara umum praktik ini diperbolehkan oleh para ulama. Bahkan sebagian ulama ada yang menganggapnya sebagai sunnah Nabi yang harus diikuti. Meski demikian, dalam kenyataannya, hanya sedikit dari kalangan muslim yang melakukan praktik pernikahan seperti ini. Dari kalangan ulama sendiri, jarang sekali terdapat catatan yang menunjukkan bagaimana praktik poligami yang dalam ajaran agama dibolehkan ini, dilakukan oleh mereka. Sejauh yang diketahui, para ulama lebih memilih untuk melakukan praktik monogami.

Hukum formal di Indonesia sendiri mengatur persoalan poligami ini dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 yang dilengkapi dengan peraturan pelaksanaan sebagai turunannya yaitu Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975, serta Kompilasi Hukum Islam (KHI), walaupun pada dasarnya asas yang melekat dalam undang-undang perkawinan tersebut merupakan asas monogami (Budiono, 2003). Berdasarkan kajian hukum yang ada, baik hukum positif maupun agama, praktik poligami dengan demikian adalah praktik yang diperbolehkan. Praktik ini dibolehkan dengan persyaratan dan kondisi tertentu bagi pelakunya. Perbedaan pandangan dan tafsir ulama atas praktik poligami ini mungkin tidak terlalu penting bagi mereka yang lebih mementingkan hukum positif formal di Indonesia serta tidak memiliki keinginan untuk melakukan praktik poligami. Namun, bagi mereka yang secara ketat memegang pandangan ulama tertentu dan berusaha mempraktikkan ajaran Islam secara *kaffah*, maka hal ini akan sangat bernilai, terutama sebagai landasan untuk melakukan praktik poligami.

Perbedaan pandangan seperti ini bahkan mendapatkan signifikansinya, terutama karena umat Islam di Indonesia umumnya mengikuti aliran, mazhab, dan atau kelompok sosial-keagamaan tertentu. Ajaran-ajaran yang terdapat di alam mazhab atau kelompok tersebut, pada umumnya akan diterapkan dan dilaksanakan secara total oleh para pengikutnya. Salah satu kelompok keagamaan penting di Jawa Barat yang memiliki corak pemikiran dan interpretasi keagamaannya sendiri adalah Persis (Persatuan Islam). Karakteristik ajaran kelompok atau organisasi Persis ini secara mendasar memiliki corak yang sama dengan kelompok yang ajarannya bercorak salafi-wahabi, yang berusaha memurnikan ajaran Islam dengan berpegang teguh pada doktrin kembali pada Al-Qur'an dan Hadits. Praktik poligami berarti harus dinilai sebagai salah satu ajaran yang dinyatakan dalam Al-Qur'an dan dipraktikkan oleh Nabi, yang karenanya ia secara teologis memiliki nilai dan tujuan tertentu yang sedapat mungkin harus diterima atau ditiru.

Persis, seperti halnya kelompok sosial-keagamaan dengan karakteristik kelompok salafi, umumnya tidak memberikan ruang yang lebar untuk tafsir kontekstual, dan lebih berpegang pada makna yang tersirat dari suatu ayat. Ortodoksi pemahaman keagamaan ini membuat para pengikut kelompok sosial-keagamaan seperti ini cenderung eksklusif dan memiliki tingkat kepatuhan yang lebih tinggi terhadap ajaran agama, baik yang tertuang secara harfiah dalam kitab suci ataupun sunnah Nabi, ataupun ajaran-ajaran yang disampaikan oleh ulamanya, dibandingkan dengan kelompok-kelompok lainnya. Ketika Al-Qur'an memberikan peluang bagi seseorang untuk melakukan praktik poligami misalnya, maka ia harus diterima dan ditaati tanpa harus bertanya atau ditafsirkan secara kritis-kontekstual. Sebab kitab suci adalah pasti benar adanya, dan tindakan apapun yang diperbolehkan dalam Islam berarti memiliki nilai yang tidak semata bersifat teologis, tapi juga bermanfaat untuk kehidupan ini (Anas, 2015; Anas et al., 2011; Federspiel, 1996).

Meski demikian, dalam konteks poligami sendiri, karakteristik tersebut tidak serta merta membuat para pengikutnya juga berupaya untuk melakukan praktik serupa. Dalam kenyataannya, sebagaimana hasil pengamatan dan pergaulan penulis di lingkungan Persis, jarang sekali praktik poligami ini dilakukan, meskipun dalam Persis ia sebagaimana tekstualitas hukum atau ajaran agama yang lain termasuk hal yang dianjurkan dengan kondisi dan syarat tertentu. Hal yang menarik dan penting untuk dicatat terkait fenomena ini adalah, bahwa kalangan muslimah pengikut kelompok atau organisasi sosial-keagamaan seperti Persis ini, tidak sepenuhnya menerima dengan ikhlas jika suaminya berpoligami. Dalam hal ini, meski di satu sisi mereka menerima ajaran Islam tentang poligami dan berusaha sedapat mungkin memahami tujuan di baliknya, namun ia tidak serta merta menjadi alasan yang kuat untuk menjalaninya dengan lapang dada. Terdapat apa yang sering disebut dengan diskriminasi sukarela (*voluntary discrimination*) dalam praktik penerimaan muslimah atas tindakan poligami yang dilakukan suaminya.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka studi ini pada dasarnya bertujuan untuk menganalisis dan mendalami: (1) bagaimana konstruksi pemikiran ulama Persis tentang poligami dalam persepsi perempuan Persis; (2) bagaimana makna poligami dipahami oleh kalangan perempuan Persis; dan (3) bagaimana konstruksi realitas empirik keberagaman perempuan Persis terkait poligami dalam perspektif fenomenologis-sosiologis.

TINJAUAN PUSTAKA

Penelitian tentang poligami atau penelitian yang menjadikan wacana dan praktik poligami sebagai bahasan utamanya, pada dasarnya sudah sering dilakukan, baik yang menyoal hukum dan tafsiran terhadapnya, ataupun bagaimana praktik ini dihubungkan dengan kajian tertentu, seperti feminisme, budaya populer, psikologi, hingga sosiologi dan antropologi agama. Karena itu, ia bukan hal yang baru, dan memang tidak dalam fungsi untuk menawarkan hukum yang baru. Meski demikian, penelitian tentang poligami terutama yang diarahkan untuk menganalisis pengalaman keagamaan kalangan muslimah sebagai pihak yang secara moral merupakan pihak kedua dalam praktik poligami tersebut, khususnya di lingkungan Persis di Kabupaten Garut sebagai kelompok sosial-keagamaan dengan karakteristik ajaran dan dakwahnya yang khas, maka penelitian ini bisa dianggap sebagai salah satu yang perdana dilakukan.

Salah satu studi penting adalah studi yang dilakukan oleh Siti Rohmah (2015) yang bertajuk *Ortodoksi Fiqih Poligami di Indonesia (Studi Kritis Muslimah Salafi dan Muslimah HTI terhadap Regulasi Poligami dalam UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam)*. Penelitian ini pada dasarnya bertujuan untuk mengetahui bagaimana konstruksi metodologis para muslimah HTI terhadap regulasi poligami dalam Undang-Undang RI No 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam. Untuk mengetahui mengapa muslimah HTI menolak Undang-Undang RI No 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam mengenai poligami.

Studi lainnya adalah studi yang dilakukan oleh Zulika (2011), yang mengambil tema tentang *Empati Interaktif Keluarga Poligami (Studi atas Keluarga Pelaku Poligami dalam Budaya Jawa)*. Studi ini difokuskan pada keluarga pelaku poligami, di mana di dalamnya ditemukan fakta bahwa

kedua responden isteri yang dipoligami diawali dengan sikap menolak poligami hingga memilih memutuskan menerima keadaan karena adanya nilai kerukunan dalam budaya Jawa. Kemudian terjadi penghayatan atas perasaan orang lain “bagaimana jika aku jadi dia” yang terjadi secara timbal balik dan terus menerus membutuhkan penyesuaian dan proses penerimaan individu. Pernikahan poligami tidak selalu berdampak negatif ketika ada sikap empati yang interaktif terjalin dalam rumah tangga yang dijalani, dan sebaliknya tidak adanya empati yang bersifat interaktif membuat konflik dalam keluarga semakin besar.

Studi yang senada dari Yayan Ahyana (2012) yang mengambil tajuk, “*Makna Poligami (Studi atas Pemahaman dan Praktek Poligami di Desa Kediri Subang Jawa Barat)*”, menunjukkan bagaimana tanggapan warga yang kurang setuju terhadap praktik poligami yang dilakukan ataupun sebagai wacana yang seringkali mengemuka di lingkungan desa setempat. Lalu studi yang dilakukan Hawa’ Hidayatul Hikmiah (2019) yang berjudul “*Studi Konstruksi Sosial Terhadap Perilaku para Isteri dalam Mencarikan Isteri Baru Bagi Suami Melalui Media Sosial (Kasus pada Komunitas Poligami adalah Takdir di Surabaya)*”, menunjukkan bahwa terdapat diskriminasi sukarela para istri yang terlibat dalam pernikahan poligami.

Beberapa studi terdahulu tersebut pada dasarnya menggambarkan bagaimana rumitnya praktik dan wacana poligami di masyarakat. Pihak perempuan yang terlibat dalam praktik pernikahan poligami ini tidak saja harus terjebak dalam otoritas teks dan narasi hegemonik laki-laki, tapi juga harus mendudukkan mereka dalam diskriminasi sukarela atas nama ketaatan religius dan ketiadaan pilihan-pilihan hidup yang lain. Dalam konteks ini pula, maka studi yang dilakukan dalam penelitian ini berupaya untuk memahami bagaimana persepsi perempuan di lingkungan ortodoksi seperti kelompok Persis dalam memandang poligami.

METODE

Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan metode sosio-fenomenologis. Data dikumpulkan melalui dokumentasi, observasi partisipan, dan wawancara. Metode analisis data yang digunakan adalah metode fenomenologi-sosiologis, khususnya dengan mengacu pada teori interaksionisme simbolik dan teori konstruksi sosial dalam sosiologi pengetahuan Bergerian. Melalui pendekatan dan metode ini diharapkan fenomena poligami yang kontradiktif antara penerimaan ajaran dan praktiknya dalam realitas empirik pada kalangan perempuan Persis bisa diketahui secara mendalam. Upaya ini juga dimaksudkan untuk memahami proses pembentukan makna poligami bagi komunitas Persis, lebih khusus lagi persepsi Perempuan Persis (Persistri) dan konstruksi realitas dunia agama terkait poligami bagi komunitas Persistri.

HASIL PENELITIAN

Berdasarkan hasil studi dokumen, observasi partisipan, dan wawancara yang dilakukan, maka beberapa temuan penting dalam studi dapat diringkas sebagai berikut:

1. Konstruksi Pemikiran Ulama Persis tentang Poligami

Apa yang perlu ditekankan terlebih dahulu dalam memahami bagaimana para ulama Persis menentukan hukum poligami, adalah fakta bahwa corak keagamaan Persis yang berwajah fiqh eklektik tanpa setia pada satu mazhab, meskipun pada beberapa kasus lebih merujuk pada mazhab *ahul hadits*. Dalam kasus poligami, perbedaan latar belakang pendidikan para *asatidz* yang ada di lingkungan Persis, akan menentukan corak pandangan mereka terkait ajaran tentang poligami tersebut. Mereka yang berlatarbelakang Ushuluddin atau Syari’ah, akan mengatakan bahwa poligami dengan jumlah empat orang isteri adalah pengurangan minimal, dan bukan batasan maksimal. Kalangan *asatidz* ini juga mengemukakan bahwa “*syarat adil dalam ayat poligami bukan secara psikologis, tetapi secara finansial.*” Sebab jika mengacu pada teks ayat dalam QS. Al-Nisa: 129, para *asatidz* di lingkungan Persis meyakini bahwa keadilan secara psikologis mustahil dicapai. Namun berdasarkan *qarinah* ayat, keadilan di sini berkaitan dengan

pusaka anak yatim. Sementara *asatidz* yang berlatarbelakang Pendidikan Islam (PI) akan menyoroti tema poligami secara psikologis. Para *asatidz* Persis dari PI ini akan menilai poligami lebih banyak mudharatnya daripada manfaatnya. Namun demikian mereka tidak menolak hukum poligami sekalipun mereka menetapkan syarat yang mustahil untuk poligami itu sendiri, yaitu kenyamanan secara psikologis.

2. Makna Poligami dalam Realitas Empirik Persistri

Persoalan poligami seringkali hanya diwacanakan dalam obrolan keseharian yang sifatnya lebih sebagai candaan ringan. Jarang sekali persoalan ini dibahas dalam konteks kajian yang serius atau menjadi bagian dari fatwa tertentu yang dikerjakan oleh misalnya, Dewan Hisbah Persis. Pada agenda-agenda pengajian atau ceramah keagamaan di lingkungan yang terbatas saja, tema ini juga jarang diungkap secara komprehensif. Adapun pembahasan masalah poligami di kalangan perempuan Persis, maka ia jarang sekali ditemukan. Sebab hal itu tidak saja dianggap bisa menyinggung perasaan perempuan Persis, juga disebabkan sifat permisif dari *asatidz* Persis yang umumnya menghindari bahasan yang bisa menimbulkan kesalahpahaman tertentu. Poligami tetap dibiarkan sebagai bagian dari ajaran yang terdapat dalam Al-Qur'an, namun tidak disentuh dalam bahasan yang komprehensif, apalagi dalam praktik yang melibatkan perempuan-perempuan Persis. Meski demikian, berdasarkan hasil pendalaman studi, diketahui bahwa perempuan Persis pada umumnya melihat praktik poligami ini sebagai praktik yang tidak memiliki semangat dan tujuan yang sama dengan praktik poligami yang dilakukan oleh Nabi. Kalangan perempuan Persis, secara umum melihat praktik poligami ini sebagai praktik yang negatif, karena hanya akan menyakiti perasaan kalangan perempuan saja. Tidak ada pemaknaan lain dari praktik poligami, misalnya sebagai mode pernikahan yang harus dianggap normal dalam kehidupan sosial yang ada, ataupun sebagai suatu bentuk *sunnah* yang bertujuan luhur, untuk kemanusiaan, dan atau yang lainnya.

3. Konstruksi Realitas Agama Persistri terkait Poligami

Kalangan perempuan Persis, pada umumnya menolak praktik poligami ini terjadi pada diri mereka. Secara ambigu mereka menerima kebolehan poligami, sekaligus menolaknya jika hal tersebut harus mereka alami sendiri. Hal inilah yang dalam praktiknya membuat persoalan poligami terus menjadi tema yang sensitif, bahkan untuk sekadar dikaji secara keilmuan. Karena itu, persoalan poligami jarang sekali menjadi topik pembicaraan di kalangan perempuan Persis, yang membuat pemaknaan poligami juga menjadi terbatas. Ada ketakutan tertentu ketika membahas tentang poligami ini, terutama ketakutan akan maksud Allah tentang syari'at poligami tidak tersampaikan kepada umat. Beberapa *ustadzah* dalam pengajian di lingkungan Persistri umumnya mengungkapkan ketakutan bahwa penafsirannya dapat mendistorsi maksud ayat karena secara pribadi dan emosional mereka belum siap untuk dipoligami. Ayat-ayat poligami dilihat seolah ayat *mutasyabihat* yang hanya dipahami oleh kalangan terbatas saja, bukan ayat-ayat *muhkamat* yang jelas maknanya. Dalam praktiknya sendiri, jarang sekali ditemukan atau bahkan hampir tidak ada perempuan Persis yang menjalani kehidupan rumah tangga dengan berpoligami. Jikapun ada, jarang sekali terungkap dalam obrolan di lingkungan perempuan Persis sendiri, karena hal tersebut dianggap sebagai aib rumah tangga yang harus disimpan. Perempuan Persis pada umumnya, masih menganggap bahwa penerimaan poligami bukan merupakan bukti ketaatan dalam beragama. Bagi mereka, masih ada jalan lain dalam beribadah yang lebih utama untuk dilakukan dibandingkan harus berpoligami.

PEMBAHASAN

Dalam lingkungan *asatidz* Persis, sebagaimana ditunjukkan sebelumnya, poligami jarang sekali mendapatkan bahasan yang serius, kecuali sebatas obrolan ringan dan candaan yang dilontarkan pada saat pengajian tertentu. Dalam praktiknya juga, jarang sekali ditemukan ada jamaah atau ustadz dari kalangan Persis yang memilih untuk berpoligami. Jikapun ada, maka hal itu lebih dikarenakan secara

finansial memang sudah sangat mapan, atau berani mengambil putusan dengan konsekwensi sosial yang sudah disebutkan sebelumnya.

Kondisi seperti ini seolah menyiratkan adanya kontradiksi antara nilai-nilai sosio-kultural yang berlaku di masyarakat Sunda dan di lingkungan Persis secara umum terkait poligami, dengan ajaran Islam yang membolehkan poligami tersebut untuk dilakukan. Dalam hal ini, meski secara teologi dan keagamaan orang bisa melakukan poligami, namun mereka lebih memilih untuk tetap tunduk pada nilai-nilai sosial yang ada, di samping pertimbangan-pertimbangan lainnya. Bagaimanapun, karakter masyarakat nusantara yang masih menganggap kesetiaan pada pasangan sebagai hal yang luhur, membuat mereka tidak mudah untuk membuat putusan berpoligami. Poligami hanya menjadi bahan atau materi obrolan yang secara sosial jarang sekali dijalankan.

Nilai-nilai sosio-kultural yang lebih memengaruhi putusan seseorang, khususnya yang tampak pada perilaku jamaah dan *asatidz* di lingkungan Persis yang tidak berani untuk berpoligami tersebut, menunjukkan bahwa pada organisasi dengan nuansa puritan dan ajaran keagamaan yang kental seperti di Persis sekalipun, konstruksi sosio-kultural tetap berpengaruh besar pada pilihan-pilihan personal seseorang. Sesuatu yang diyakini bernilai ibadah sekalipun, jika hal tersebut justru membawa ekse sosial yang negatif atau pandangan yang buruk di mata masyarakat, akan di jauhi. Namun demikian, nilai-nilai sosio-kultural ini juga tidak lantas menjadi dasar pertimbangan untuk mengubah status hukum keagamaan dari praktik poligami itu sendiri. Para ulama Persis dan jamaahnya tetap meyakini kebolehan tindakan poligami, meskipun secara sosio-aktual mereka tidak melakukannya.

Kondisi ini dalam tinjauan perspektif interaksi simbolik, maka ada tiga hal yang harus dipahami, yaitu *mind*, *self* dan *society*. *Mind* (pikiran) adalah kemampuan untuk menggunakan simbol yang mempunyai makna sosial yang sama, di mana tiap individu harus mengembangkan pikiran mereka melalui interaksi dengan individu lain. *Self* (diri) adalah kemampuan untuk merefleksikan diri tiap individu dari penilaian sudut pandang atau pendapat orang lain. Lalu *Society* (masyarakat) adalah sebuah tatanan hubungan sosial yang diciptakan, dibangun, dan dikonstruksikan oleh tiap individu ditengah masyarakat, dan tiap individu tersebut terlibat dalam perilaku yang mereka pilih secara aktif dan sukarela, yang pada akhirnya mengantarkan manusia dalam proses pengambilan peran di tengah masyarakatnya. Persis adalah kelompok eksklusif. Namun pola interaksi dan komunikasi di lingkungan komunitas Persis bersifat terbuka dan egaliter. Penghormatan terhadap guru dilakukan berdasarkan kapasitas ilmu dan jasanya bukan karena kepribadian atau kharismanya. Terdapat relasi kuasa yang lebih berimbang dalam Persis dibandingkan kelompok keagamaan lainnya.

Namun demikian, seperti kelompok sosial keagamaan lainnya, Persis juga pada akhirnya memberikan pengaruh pada pemaknaan individu yang menjadi anggotanya terhadap berbagai hal dalam kehidupan, termasuk tentang poligami. Makna poligami yang dibangun komunitas Persis adalah makna poligami sebagaimana yang tertera dalam Al-Qur'an dan Hadits. Makna Poligami dalam Al-Qur'an dan Hadits ini dipahami secara tekstual. Namun harus dipahami, kendati komunitas ini memahaminya secara tekstual dan dangkal, objek teks ini bukan hal yang banal namun hal yang sakral dan transendental. Kedudukan Al-Qur'an secara ontologis bagi komunitas ini bukan sekadar teks belaka. Kedudukan ontologis Al-Qur'an ini mempengaruhi peresapan maknanya dan hanya nabi yang *ma'shum* yang dapat memahaminya dengan benar sebenar-benarnya dan mengaplikasikannya dalam kehidupan nyata dengan sehidup-hidupnya. Makna poligami yang dapat dihayati oleh manusia fana adalah poligami yang sudah mengalami reduksi besar-besaran akibat tidak setaranya kedudukan ontologis Al-Qur'an sebagai Kalam Allah dan kedudukan manusia sebagai makhluk fana.

Mengikuti pemikiran Berger dan Luckmann (1991), pemaknaan poligami ini harus dilihat sebagai bagian dari upaya menemukan konsep untuk menghubungkan antara yang subjektif dengan yang objektif melalui konsep dialektika yang dikenal sebagai eksternalisasi, objektivikasi dan internalisasi. Eksternalisasi adalah penyesuaian diri dengan dunia luar sosio-kultural sebagai produk manusia. Obyektivikasi merupakan interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau nilai-nilai tersebut mengalami proses institusionalisasi dalam diri seseorang yang terlibat dalam

proses interaksi sosial yang ada. Sementara internalisasi berarti individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu tersebut menjadi anggotanya.

Dalam proses dialektis tersebut, maka perempuan Persatuan Islam (Persis) menerima doktrin poligami dalam ajaran Islam tidak secara dogmatis seperti doktrin *credo ut intelligam*. Doktrin poligami disampaikan sebagai doktrin fiqh yang *dzhanny*. Berbeda dengan doktrin tentang aqidah yang *qath'i*, yang disampaikan dengan ketat, hati-hati dan serius, doktrin tentang poligami seringkali disampaikan sebagai seloroh dan humor. Makna dari poligami sendiri lebih dikategorikan sebagai makna yang samar, terutama karena tema ini, seperti disampaikan sebelumnya, mengandung sensitivitas tertentu dalam pembahasannya terutama untuk kalangan perempuan. Penyampaian yang salah dalam menjelaskan poligami akan berdampak secara subjektif-psikologis bagi perempuan yang mendengarkannya. Hal ini bisa menimbulkan pertentangan antara kepentingan psikologis yang tidak ingin menerima untuk diduakan dalam rumah tangga, dengan kepentingan doktrin yang harus menerima poligami sebagai tindakan yang dibolehkan dalam ajaran Islam.

Dalam interaksi dan komunikasi sosial para perempuan persatuan Islam (Persistri), sebagai bagian tak terpisahkan dari nilai-nilai dan norma kultural Sunda, maka fakta menarik terkait internalisasi doktrin dan eksternalisasi tindakan dalam kerangka nilai ideologis dan norma kultural tersebut adalah bahwa poligami jarang sekali dilakukan secara nyata. Struktur keluarga masyarakat Sunda yang uniliteral dengan tendensi ke matrialkal plus kedudukan perempuan yang strategis dinilai tidak kompatibel dengan struktur kehidupan keluarga poligami. Struktur keluarga poligami dikesankan sebagai keluarga yang posisi suami sebagai kepala keluarga sangat dominan dan mapan secara ekonomi dengan mobilitas sosial yang tinggi.

Dalam struktur keluarga poligami, para isteri sering dikesankan sebagai pasif dengan daya saing yang lemah sehingga perlu perlindungan dari sang suami sebagai satu-satunya sosok pahlawan yang bertanggungjawab untuk melindungi istri-istrinya. Sementara para perempuan sunda, apalagi dengan budaya agraris seperti Garut, justru punya akses ke sumber-sumber ekonomi sehingga memiliki daya saing dan daya tawar yang sama dengan laki-laki, terutama karena mereka dapat mencukupi kebutuhannya sendiri. Struktur keluarga poligami juga mengesankan mobilitas para isteri yang relatif rendah, terjaga dan terukur. Dalam struktur masyarakat sunda yang *ngahuma bareng*, perempuan punya mobilitas yang sama dengan laki-laki. Perempuan berhak berperan di ruang publik. Hal inilah yang membuat poligami tidak banyak mendapatkan tempat di lingkungan Persis, meskipun secara keagamaan hal tersebut diamini sebagai doktrin.

Pola interaksi dan komunikasi yang berkaitan dengan poligami ini terjadi berulang-ulang sehingga terjadi proses habitualisasi dan tipifikasi poligami yang negatif. Tipifikasi yang negatif ini tampak dalam bahasa komunikasi populer, misalnya seperti ujaran, "*Poligami silahkan, tapi bukan pada saya*", atau "*Poligami memang sunnah, tapi masih ada sunnah-sunnah yang lain... (yang tidak menyengsarakan kalangan perempuan)*", atau seperti ungkapan lain, "*Mau poligami (mengamalkan sunnah Rasul)? Berperilakulah (dulu) seperti Rasul (yang ma'shum)!*" Tipifikasi ini secara sosial maupun personal semakin menyulitkan kalangan laki-laki untuk memutuskan berani berpoligami. Bagaimana mungkin mereka bisa memenuhi persyaratan tersebut. Rasanya tidak seorang pun yang bisa memiliki niatan dan meneladani contoh kehidupan poligami sebagaimana rumah tangga Nabi Saw.

Berdasarkan habitualisasi dan tipifikasi di atas tampak makna poligami mengalami proses reifikasi (peralihan makna). Berger dan Luckmann (1991) mengartikan reifikasi sebagai pemahaman produk-produk kegiatan manusia dengan seolah-olah hal-hal itu bukan produk manusia —seperti fakta-fakta alam, akibat-akibat kosmis, atau manifestasi kehendak Ilahi. Reifikasi mengimplikasikan bahwa manusia mampu melupakan kenyataan bahwa ia sendirilah yang telah menghasilkan dunia manusiawi dan, selanjutnya, bahwa dialektika antara manusia, yang memproduksi, dan produknya, sudah hilang dalam kesadaran... ia dialami oleh manusia sebagai suatu faktisitas yang asing, suatu *opus alienum* (karya asing) yang berada di luar kendalinya dan bukan sebagai *opus proprium* (karya sendiri) dari kegiatan produksinya sendiri.

Perubahan makna dan pemaknaan dalam diri dari ajaran agama, terkait khususnya poligami ini tentu tidak terlepas dari faktor sosio-kultural yang ada. Orang akan terus dipengaruhi oleh nilai-nilai yang berlaku dan diyakini sebagai pedoman hidup dan kebenaran di masyarakatnya. Penentangan terhadap nilai-nilai tersebut akan melahirkan sanksi sosial yang justru dapat membuat seseorang harus berpikir ulang untuk melakukan sesuatu, meskipun secara agama sesuatu itu dibolehkan. Praktik atau ajaran Islam tentang poligami merupakan contoh atas hal tersebut. Meski praktik poligami dikampanyekan sebagai bagian dari ajaran Islam yang bernilai ibadah, namun ia tidak lantas membuat orang berbondong-bondong melaksanakannya. Ada pertimbangan-pertimbangan tertentu yang membuat pemaknaan atas praktik poligami ini tidak selalu sebagaimana ia dipahami secara mendasar sebagai bagian dari ajaran agama yang bernilai ibadah.

KESIMPULAN

Hasil studi ini menunjukkan bahwa konstruksi pemikiran para ulama Persis cukup beragam dalam memahami doktrin tentang poligami. Perbedaan latarbelakang pendidikan menjadi salah satu penyebab keragaman pemahaman para ulama (asatidz) Persis tersebut. Titik tekan perdebatan terletak pada pemaknaan keadilan dalam poligami, persyaratan poligami, pemaknaan jumlah istri, dan pemberian status ayat-ayat tentang poligami, baik sebagai *mutasyabihat* ataupun *muhkamat*. Dalam hal pemaknaan poligami oleh kalangan perempuan Persis sendiri, maka terdapat pengaruh sosio-kultural kesundaan, yang membuat perempuan Persis di Garut memiliki posisi yang setara dengan laki-laki. Hal ini pada gilirannya membuat mereka lebih bisa menegaskan penolakan terhadap poligami secara personal, meskipun mereka juga mengakui kebolehan praktik poligami tersebut sebagai bagian dari ajaran Islam. Dalam praktiknya, jarang sekali ditemukan perempuan Persis yang berpoligami, terutama karena persepsi yang dibangun atas poligami sebagai ajaran dengan persyaratan yang hampir mustahil untuk dipenuhi (suprahumanisasi poligami).

DAFTAR PUSTAKA

- Ahyana, Y. (2012). *Makna Poligami (Studi atas Pemahaman dan Praktek Poligami di Desa Kediri Subang Jawa Barat)*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Al-Syawkani, M. bin A. (1973). *Fath Al-Qadir: Al-Jami' bain Fann Al-Riwayah wa Al-Dirayah min 'Ilm Al-Tafsir*. Dar Al-Fikr.
- Al-Thabari, I. J. (1978). *Jami' Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an*. Dar Al-Fikr.
- An-Naim, A. A. (1997). *Dekonstruksi Syari'ah*. LKiS.
- Anas, D. W. (2015). *Anatomi Gerakan Dakwah Persatuan Islam*. Amana Publishing.
- Anas, D. W., Khaeruman, B., Rahman, M. T., & Awaludin, L. (2011). *Anatomi Gerakan Dakwah Persatuan Islam*. UIN SGD Press.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality* (Vol. 6). Penguin Group.
- Budiono, A. R. (2003). *Peradilan Agama dan Hukum Islam di Indonesia*. Bayumedia.
- Federspiel, H. M. (1996). *Persatuan Islam Pembaharuan Islam Abad XX*. Gajah Mada University Press.
- Hikmiyah, H. H. (2019). *Studi Konstruksi Sosial Terhadap Perilaku para Isteri dalam Mencarikan Isteri Baru Bagi Suami Melalui Media Sosial (Kasus pada Komunitas Poligami adalah Takdir di Surabaya)*. UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.
- Muhsin, A. W. (1994). *Wanita di dalam Al-Qur'an*. Penerbit Pustaka.
- Nasution, K. (1996). *Riba & Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh*. Pustaka Pelajar.
- Rohmah, S. (2015). *Ortodoksi Fiqih Poligami di Indonesia (Studi Kritis Muslimah Salafi dan Muslimah HTI terhadap Regulasi Poligami dalam UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam)*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Thaha, M. M. (2003). *Arus Balik Syari'ah*. LKiS.
- Zulika. (2011). *Empati Interaktif Keluarga Poligami (Studi atas Keluarga Pelaku Poligami dalam*

Budaya Jawa). Universitas Gadjah Mada.

Manajemen Pendidikan Strategik dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadits

Iis Suhayati

IAI Cipasung, Tasikmalaya

suhayati27@gmail.com

ABSTRAK

Tujuan dari studi ini adalah untuk memahami dan menganalisis: (1) Kondisi aktual dan tantangan pendidikan yang dihadapi lembaga pendidikan Islam; (2) Kebutuhan manajemen pendidikan strategik pada lembaga pendidikan Islam; dan (3) Manajemen pendidikan strategik dalam perspektif Al-Qur'an dan Hadits. Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitik. Penulis dalam hal ini berusaha menganalisis berbagai prinsip dan tuntunan Al-Qur'an dan Hadits tentang manajemen pendidikan yang efektif. Hasil studi menunjukkan bahwa: (1) Lembaga pendidikan dihadapkan pada tantangan peningkatan mutu, kinerja, dan lulusan yang kompeten di tengah persaingan global; (2) Lembaga pendidikan Islam memerlukan perubahan dan peningkatan mendasar terkait manajemen kelembagaan untuk penyelenggaraan pendidikan yang lebih profesional; dan (3) Lembaga pendidikan Islam harus bisa mengambil berbagai prinsip, nilai-nilai, dan ajaran Islam berdasarkan tuntunan Al-Qur'an dan Hadits dalam membangun manajemen pendidikan strategik. Studi ini diharapkan bisa menambah kekayaan bahasan tentang manajemen pendidikan, khususnya dengan menggunakan perspektif Al-Qur'an dan Hadits.

Kata Kunci: Al-Qur'an dan Hadits, Manajemen Pendidikan, Pendidikan Islam, Persaingan Global

PENDAHULUAN

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini telah membawa perubahan yang cukup signifikan pada berbagai bidang dan aspek kehidupan, tidak terkecuali pendidikan. Dalam bidang pendidikan, semua lembaga dan aktor yang terlibat pendidikan, tidak hanya dituntut untuk bisa meningkatkan kinerjanya secara keseluruhan untuk ketahanan dan kesiapan menghadapi persaingan global, tapi juga dituntut untuk bisa memilih, menentukan, dan menerapkan metode-metode manajemen strategik yang sesuai dengan karakteristik lembaga pendidikan itu sendiri (Kurniawan & Machali, 2013; Sagala, 2009).

Dalam konteks ini, para pengelola lembaga pendidikan tidak cukup hanya mengandalkan konsep-konsep manajemen strategik yang sudah ada, tapi juga harus bisa memahami karakteristik lembaga dan corak dari praktik pendidikan yang diusungnya, untuk kemudian disesuaikan antara keduanya. Pada lembaga pendidikan Islam secara khusus, tuntutan ini harus dilihat sebagai tuntutan untuk penerapan manajemen strategik yang sesuai dengan karakter, nilai-nilai, dan corak dari pendidikan Islam itu sendiri (As'ad et al., 2020; Ilyasin, 2020; Syafruddin et al., 2022).

Pertimbangan utama untuk hal ini adalah bahwa tidak setiap konsep manajemen strategik akan cocok dan memiliki keselarasan dengan lembaga yang menerapkannya. Lembaga privat seperti perusahaan yang berorientasi bisnis dan profit misalnya, akan lebih terbuka pada berbagai konsep manajemen strategik yang memang berfokus pada perencanaan efektif untuk peningkatan keuntungan dan nilai lebih dari lembaga. Sementara lembaga publik seperti lembaga pendidikan, apalagi lembaga pendidikan yang berafiliasi dengan ajaran agama tertentu, seperti Islam, maka konsep manajemen yang diterapkan tentu harus sesuai dengan nilai-nilai dan ajaran Islam itu sendiri (Brentjes, 2018; Lapidus, 2014; Rinaldi et al., 2022). Dengan cara itu, lembaga pendidikan tidak saja bisa melakukan peningkatan kinerja kelebagaannya secara efektif, tapi juga mampu mengusung nilai-nilai yang bisa memperkuat identitas keislamannya.

Ajaran dan nilai-nilai Islam sendiri berasal dari Al-Qur'an dan Hadits serta penjelasan para ulama terkait dalil-dalil yang terdapat di dalamnya sebagai sumber tasyri' utama ajaran Islam. Lembaga pendidikan Islam, dalam konteks ini adalah lembaga yang menerapkan ajaran dan nilai-

nilai Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits tersebut. Menerapkan manajemen yang sesuai dengan karakteristik lembaga pendidikan Islam, berarti menerapkan manajemen yang mengambil prinsip-prinsipnya dari ajaran Islam secara keseluruhan yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits.

Al-Qur'an dan Hadits memang tidak memberikan rumusan konsepsi manajemen yang baku. Akan tetapi, terdapat beberapa prinsip dasar dalam Al-Qur'an dan Hadits yang merepresentasikan ajaran dan nilai-nilai Islam yang bisa diterapkan pada konteks manajemen kelembagaan pendidikan. Beberapa prinsip dasar, seperti *ihsan* (bekerja sebaik-baiknya sebagai imperatif etis), *ikhlas* (bekerja dengan fokus pada nilai ibadah, bukan pada upah), *itqan* (bekerja sungguh-sungguh), *ta'awun* (kerjasama dan kolaborasi), *mas'uliyah* (tanggungjawab), dan lainnya, akan mudah didapati dalam Al-Qur'an dan Hadits yang bisa dijadikan prinsip-prinsip manajemen strategik untuk pengaturan kerja dan pengelolaan lembaga pendidikan Islam (Chanazanagh & Akbarnejad, 2011; Haryanto, 2019; Nurfaahmiyati et al., 2021; Rokhman, 2010; Setyaningsih & Marwansyah, 2019).

Signifikansi penerapan manajemen strategik pada lembaga pendidikan Islam terutama dengan mengambil prinsip-prinsip dari Al-Qur'an dan Hadits tersebut, pada dasarnya disebabkan oleh beberapa persoalan pendidikan aktual yang dihadapi oleh lembaga pendidikan Islam itu sendiri, seperti: (1) Kualitas lulusan lembaga pendidikan Islam yang kurang bisa bersaing dan masih kalah dibanding lembaga pendidikan umum; (2) Profesionalitas guru yang belum sesuai dengan standar yang diharapkan dalam melaksanakan tugas dan kewajibannya; (3) Sarana dan prasarana pendidikan yang masih minim; (4) Kesenjangan kualitas antar lembaga pendidikan Islam; (5) Kurangnya modalitas yang diperlukan untuk pengembangan lembaga; (6) Tata kelola manajemen dan administrasi yang masih belum profesional; dan (7) Identitas dan nilai-nilai keislaman yang masih simbolis dan belum menyentuh aspek substansial pada praktik penyelenggaraan pendidikan itu sendiri.

Berbagai persoalan tersebut pada gilirannya membutuhkan manajemen pendidikan strategik, di mana lembaga-lembaga pendidikan Islam harus mampu menerapkan berbagai prinsip manajemen yang sesuai dengan ajaran Islam berbasis pada Al-Qur'an dan Hadits. Dengan cara itu, lembaga pendidikan Islam diharapkan lebih memiliki kesiapan, tidak saja untuk menjawab persoalan yang ada, tapi juga mampu melakukan kerja-kerja inovatif tertentu untuk meningkatkan prestasi lembaga dan lulusannya.

Studi ini pada dasarnya bertujuan untuk memahami dan menganalisis: (1) Kondisi aktual dan tantangan pendidikan yang dihadapi lembaga pendidikan Islam; (2) Kebutuhan manajemen pendidikan strategik pada lembaga pendidikan Islam; dan (3) Manajemen pendidikan strategik dalam perspektif Al-Qur'an dan Hadits. Hasil dari studi ini diharapkan bisa memperkaya khazanah bahasan tentang manajemen pendidikan secara umum, serta bahasan tentang manajemen pendidikan perspektif Al-Qur'an dan Hadits secara khusus.

KAJIAN PUSTAKA

Beberapa studi tentang manajemen pendidikan pada dasarnya sudah banyak dilakukan, baik yang berfokus pada implementasi konsep manajemen tertentu pada lembaga pendidikan, penerapan manajemen strategik pada lembaga pendidikan, perencanaan pendidikan, ataupun kajian tentang manajemen pendidikan yang efektif. Berbagai studi ini menegaskan bahwa lembaga-lembaga pendidikan dituntut untuk bisa menerapkan konsep manajemen strategik, demi pencapaian tujuan yang lebih efektif sekaligus meningkatkan kinerja dan tata kelola lembaganya secara keseluruhan.

Studi yang dilakukan oleh Khatami dan Arifin (2022), menunjukkan bahwa penerapan manajemen strategik pada lembaga pendidikan Islam adalah keniscayaan dan keharusan untuk menghadapi tantangan persaingan antar lembaga pendidikan Islam yang semakin tinggi. Studi ini juga menyatakan dengan tegas bahwa ketidakmampuan banyak lembaga pendidikan Islam untuk bersaing, lebih banyak disebabkan oleh tata kelola lembaga yang kurang profesional serta sumber daya manusia yang kurang mumpuni.

Studi lainnya yang dilakukan oleh Abin (2017) menyatakan bahwa manajemen stratejik merupakan kebutuhan untuk peningkatan mutu pendidikan secara efektif. Studi yang difokuskan pada MAN Kunir Kecamatan Wonodadi Kabupaten Blitar dan MAN Kota Blitar ini membuktikan bahwa persoalan tata kelola lembaga yang kurang profesional membuat lembaga pendidikan MAN Kunir belum bisa bersaing dengan lembaga pendidikan lain di Kabupaten Blitar. Oleh karena itu, ketika terjadi upaya peningkatan tata kelola kelembagaan, maka MAN Kunir dan MAN kota Blitar bisa bersaing dengan lembaga pendidikan lainnya.

Dalam perspektif yang lain, Kholili dan Fajaruddin (2020), menunjukkan bahwa implementasi manajemen stratejik pada lembaga pendidikan harus melibatkan semua *stakeholder* dalam setiap tahapannya. Manajemen stratejik harus dijalankan melalui formulasi strategi, implementasi, dan evaluasi strategi, yang semua itu harus berjalan dengan pengawasan yang ketat agar setiap tahapan bisa berjalan sesuai dengan rencana yang disusun. Manajemen stratejik pada akhirnya adalah persoalan bagaimana lembaga pendidikan mampu menerapkan berbagai strategi manajemen secara efektif.

Studi lainnya dari Suwanto dan Navlia (2019), menunjukkan bahwa penerapan manajemen stratejik juga diperlukan dalam konteks pengembangan Madrasah Diniyah Takmiliyah Awwaliyah Nurul Mannan Desa Banjar Barat Kecamatan Gapura Kabupaten Sumenep. Studi ini menekankan pentingnya tata kelola lembaga terkait praktik administrasi pendidikan, penempatan tenaga kerja yang efektif berbasis merit dan kompetensi, serta peningkatan mutu secara berkelanjutan agar lembaga pendidikan mampu berkembang secara efektif.

Beberapa studi tersebut pada dasarnya saling menegaskan tentang pentingnya penerapan manajemen stratejik pada lembaga pendidikan, tidak saja untuk peningkatan mutu lembaga, tapi juga peningkatan mutu akademik terkait kualitas pengajaran dan lulusan yang dihasilkan. Namun demikian, dalam studi ini, meski topik utamanya masih membahas tentang signifikansi manajemen stratejik di lembaga pendidikan, tapi studi ini memiliki perbedaan dalam hal penambahan perspektif Al-Qur'an dan Hadits untuk penerapan manajemen stratejik pada lembaga pendidikan tersebut.

METODE

Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif analitik. Data dikumpulkan melalui dokumentasi terkait tata kelola lembaga pendidikan Islam dan penyelenggaraan pendidikan di dalamnya, observasi terkait kondisi aktual dan persoalan yang dihadapi lembaga pendidikan Islam, dan diperkuat dengan pendapat para ahli (*expert judgement*) tentang manajemen pendidikan di lembaga pendidikan Islam. Prosedur yang ditempuh dalam studi ini adalah sebagai berikut: (1) Persiapan penelitian; (2) Pengumpulan Data; (3) Pengolahan, Analisis, dan Interpretasi Data; (4) Penarikan Kesimpulan dan Implikasi; (5) Pembuatan Laporan Penelitian.

HASIL PENELITIAN

Penerapan manajemen pendidikan stratejik pada dasarnya selalu berhubungan dengan kepentingan lembaga pendidikan untuk meningkatkan mutu dan kinerja lembaganya. Penerapan manajemen pendidikan stratejik ini juga menjadi pilihan niscaya bagi lembaga pendidikan untuk mencapai tujuan-tujuan stratejik, baik jangka pendek ataupun jangka panjang. Upaya ini diperlukan untuk menjamin kemampuan lembaga pendidikan dalam menghadapi persaingan antar lembaga pendidikan yang semakin tinggi sekaligus memenuhi tuntutan pemerintah dan masyarakat untuk mutu pendidikan yang lebih baik.

Beberapa temuan penting dari hasil pembacaan literatur dan observasi yang dilakukan penulis terkait kondisi umum lembaga pendidikan Islam, dapat diringkas sebagai berikut:

Pertama, lembaga pendidikan Islam hari ini banyak dihadapkan pada tantangan peningkatan mutu, baik mutu lulusan maupun mutu proses pendidikan. Tantangan lainnya adalah peningkatan kinerja, baik kinerja lembaga atau kinerja penyelenggaraan pendidikan. Lalu tantangan berikutnya adalah bagaimana lembaga pendidikan Islam mampu melahirkan lulusan yang kompeten di tengah

persaingan global, terutama untuk memenuhi tuntutan dunia kerja dan industri ataupun tuntutan praktis masyarakat.

Kedua, lembaga pendidikan Islam memerlukan perubahan dan peningkatan mendasar terkait manajemen kelembagaan untuk penyelenggaraan pendidikan yang lebih profesional. Hal ini terutama berkaitan dengan peningkatan sumber daya manusia yang menjadi pengelola lembaga pendidikan, pimpinan lembaga, tenaga pendidik dan kependidikan, serta kualitas kerja masing-masing unit dalam lembaga pendidikan. Hal ini pada gilirannya memaksa lembaga pendidikan untuk menerapkan kerja nyata dalam membangun dan mengembangkan sumber daya manusianya melalui pelatihan-pelatihan tertentu, seperti pelatihan kepemimpinan, pelatihan mengajar, pelatihan riset dan penulisan karya tulis ilmiah bagi guru, dan lainnya.

Ketiga, lembaga pendidikan Islam harus bisa mengambil berbagai prinsip, nilai-nilai, dan ajaran Islam berdasarkan tuntunan Al-Qur'an dan Hadits dalam membangun manajemen pendidikan strategik. Hal ini berkaitan dengan upaya penyelarasan kerja manajemen dengan nilai-nilai yang seharusnya menjadi identitas lembaga dan sumber daya manusia di dalamnya, yakni nilai-nilai Islam berbasis Al-Qur'an dan Hadits. Kebutuhan untuk menerapkan nilai-nilai dan ajaran Islam dalam konteks manajemen ini didasarkan pada fakta bahwa lembaga pendidikan Islam hari ini sudah banyak yang mulai kehilangan identitasnya. Praktik penyelenggaraan pendidikan di lembaga pendidikan Islam tidak berbeda jauh dengan praktik pendidikan di sekolah-sekolah umum. Dengan kata lain, tidak ada ciri khusus yang menandai lembaga pendidikan Islam tersebut dan membedakannya dari lembaga pendidikan umum.

Keempat, faktor terpenting yang harus dipastikan keberadaannya dalam penerapan manajemen pendidikan strategik dalam perspektif Al-Qur'an dan Hadits ini adalah orang yang memahami dan menguasai ilmu keagamaan Islam dan penerapan nilai-nilai serta ajaran Islam dalam konteks manajemen praktis. Keberadaan sumber daya manusia seperti ini untuk mengatur dan memastikan pelaksanaan nilai-nilai Islam secara terukur pada cara manajemen bekerja, sebelum terlembagakan dalam sebuah sistem yang otonom. Penguasaan yang baik terkait nilai-nilai dan ajaran Islam juga penting agar strategi yang dirumuskan, implementasi strategi, dan evaluasi strategi memiliki keselarasan dengan nilai-nilai Islam yang ingin dibangun di lembaga pendidikan.

Berbagai temuan tersebut menegaskan bahwa manajemen pendidikan strategik menjadi kebutuhan lembaga pendidikan Islam, terutama untuk membantu pengelola dalam merumuskan strategi yang sesuai dengan ajaran Islam, ataupun memastikan bahwa praktik pendidikan yang diselenggarakan sesuai dengan ajaran Al-Qur'an dan Hadits.

PEMBAHASAN

Berbagai temuan sebelumnya menunjukkan bahwa lembaga pendidikan Islam dewasa ini tengah dihadapkan pada persoalan yang menuntut solusi segera untuk penyelesaiannya. Jika kondisi ini dibiarkan berlarut-larut, maka lembaga pendidikan Islam bukan saja akan terus merosot kualitasnya, tapi juga akan sulit untuk bersaing dengan lembaga pendidikan lainnya, bahkan sekadar mempertahankan lembaganya.

Terkait temuan-temuan sebelumnya, maka beberapa catatan penting sebagai hasil analisis yang dapat dikemukakan adalah sebagai berikut:

Pertama, upaya yang harus dilakukan oleh lembaga pendidikan Islam untuk menghadapi tuntutan mutu, baik mutu lulusan ataupun mutu proses pendidikan, kinerja lembaga dan kinerja sumber daya manusia, serta perbaikan kompetensi lulusannya di antaranya adalah: (1) Melakukan reformulasi kurikulum pembelajaran yang lebih sesuai dengan karakter kelembagaan dan keislaman serta berkesesuaian dengan standar nasional pendidikan; (2) Meningkatkan kualitas pengajar dan pengajaran yang dilakukan, serta meningkatkan proses evaluasi pembelajaran yang lebih berorientasi pada keterampilan spesifik peserta didik untuk menghasilkan lulusan yang lebih kompeten, memiliki keahlian dan keterampilan yang dapat diandalkan, serta mampu bersaing dengan lulusan lembaga pendidikan lainnya; dan (3) Meningkatkan profil mutu lulusan dengan memberikan nilai tambah yang

sesuai dengan karakter Islam, terutama kualitas akhlak, penguasaan ilmu pengetahuan, serta pemahaman dan operasionalisasi teknologi mutakhir.

Kedua, upaya strategik yang bisa dilakukan oleh lembaga pendidikan Islam untuk perubahan mendasar pada lembaganya, di antaranya adalah sebagai berikut: (1) Membangun kepemimpinan visioner yang bisa menangkap peluang di tengah perubahan pasar dan kondisi sosial masyarakat yang tidak menentu; (2) Membuat perencanaan strategik yang berfokus pada pengembangan pasar pendidikan Islam yang masih luas di Indonesia; (3) Mengolah strategi-strategi berbasis nilai-nilai keislaman sebagai nilai-nilai unggulan yang bisa dijual ke masyarakat serta diiringi dengan promosi lembaga yang lebih menarik pasar dan konsumen; (4) Membuat rencana kerja yang jelas dan mampu tercapai, serta merekrut dan menempatkan sumber daya terampil untuk mengisi pos-pos strategis di lembaga; dan (5) Melakukan *benchmarking* dengan lembaga pendidikan lainnya yang sudah lebih maju, lembaga-lembaga di dunia industri, serta lembaga-lembaga riset independen untuk peningkatan kinerja dan profil lulusan yang lebih baik.

Ketiga, upaya yang bisa dilakukan lembaga pendidikan Islam dalam mengambil dan menerapkan berbagai prinsip, nilai-nilai, dan ajaran Islam berdasarkan tuntunan Al-Qur'an dan Hadits dalam membangun manajemen pendidikan strategik, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Merumuskan beberapa prinsip manajemen yang bisa menjadi acuan untuk membangun etos kerja Islam di lingkungan lembaga pendidikan, seperti:
 - a. Menerapkan *ihsan* atau bagaimana memotivasi guru dan tenaga kependidikan untuk bekerja lebih giat sebagai cerminan watak seorang muslim yang dituntut untuk terus berbuat baik karena perbuatannya selalu diawasi Tuhan. Allah Swt. berfirman dalam Al-Qur'an:

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Artinya:

“Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik” (QS. Al-Baqarah: 195).

- b. Menerapkan *itqan* atau bekerja secara sungguh-sungguh sebagaimana anjuran dalam Islam untuk melakukan segala sesuatu dengan ilmu dan penguasaan yang mumpuni. Firman Allah Swt dalam Al-Qur'an:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

Artinya:

“Yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. Dan Dia Maha Perkasa lagi Maha Pengampun” (QS. Al-Mulk: 2).

- c. Menerapkan prinsip *ta'awun* atau saling tolong menolong untuk peningkatan kinerja sumber daya manusia organisasi (seperti melakukan lesson study yang melibatkan para guru dalam pembelajaran kolaboratif yang lebih bermakna). Allah Swt. berfirman dalam Al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَنْتَعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرَضُوا وَإِنِ احْتَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ۗ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا ۗ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۗ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Artinya:

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syi’ar-syi’ar Allah, dan jangan melanggar kehormatan bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) binatang-binatang had-ya, dan binatang-binatang qalaa-id, dan jangan (pula) mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baitullah sedang mereka mencari kurnia dan keridhaan dari Tuhannya dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu. Dan janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka). Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya (QS. Al-Maidah: 2).

- d. Menerapkan prinsip *syura* atau sharing gagasan dan bermusyawarah untuk menghasilkan keputusan terbaik bagi lembaga;

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

Artinya:

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka” (QS. Asyu-Syura: 38).

2. Merumuskan strategi lembaga yang lebih berfokus pada nilai tambah lembaga yang bersumber pada nilai-nilai dan ajaran Islam, seperti pemberian identitas kelembagaan yang jelas, peningkatan kualitas dan penguasaan ilmu keagamaan, membangun pengajaran berbasis Al-Qur’an dan Hadits (seperti program tahfiz Al-Qur’an), dan lainnya yang bisa menjadi profil mutu lulusan, sehingga masyarakat lebih melirik lembaga pendidikan bersangkutan untuk anak-anak mereka;
3. Implementasi strategi dan evaluasi strategi berasaskan pada prinsip keadilan (*‘adalah*), perbaikan (*ishlah*), dan tanggungjawab (*mas’uliyah*). Hasil ini sesuai dengan hadits Rasulullah Saw yang berbunyi:

“Dari Abdullah, Nabi ﷺ bersabda: Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawabannya. Seorang imam adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggungjawabannya. Seorang laki-laki adalah pemimpin atas keluarganya dan ia akan dimintai pertanggungjawabannya” (HR. Bukhari, No. 4789).

Keempat, meningkatkan sumber pembiayaan untuk kepentingan modalitas kerja melalui pengolahan dana umat secara lebih produktif, seperti bekerjasama dengan lembaga-lembaga wakaf, amal zakat, ataupun organisasi-organisasi keislaman lainnya. Penyelenggaraan pendidikan di era keterbukaan informasi dan era disrupsi seperti sekarang pada dasarnya sangat membutuhkan kerja-kerja kolaboratif. Orang atau lembaga tidak lagi bisa bekerja sendirian, melainkan harus saling bahu membahu dalam menjawab dan menyelesaikan persoalan pendidikan yang tengah dihadapi.

Berbagai upaya tersebut pada dasarnya menunjukkan bahwa Islam sudah memberikan dasar-dasar yang jelas tentang bagaimana kerja dan tata kelola lembaga yang baik, terutama dengan menerapkan ajaran atau syariat Islam pada konteks lembaga. Jika orang bisa bekerja dengan niat ibadah misalnya, maka ia akan bekerja secara sungguh-sungguh karena memahami bahwa pekerjaannya tersebut memiliki nilai kebajikan di hadapan Allah. Jika manajemen lembaga

pendidikan bisa menerapkan prinsip tolong-menolong (*ta'awun*) dengan baik, maka orang akan terdorong dan termotivasi untuk meningkatkan kinerja rekannya di lembaga tempatnya bekerja secara ikhlas, karena itulah kewajiban etis dan religius yang harus dilakukannya.

Penerapan nilai-nilai dan ajaran Islam dalam konteks manajemen pendidikan hanya akan bernilai strategik ketika nilai-nilai dan ajaran Islam tersebut bisa dijadikan penggerak dan pendorong untuk kinerja yang lebih baik. Bagaimanapun, agama Islam mengajarkan bahwa sekecil apapun perbuatan baik, akan ada ganjaran dan hasil yang diterima oleh pelakunya. Lalu, sekecil apapun perbuatan jahat seseorang, maka akan selalu ada balasan dan hukuman yang akan diterimanya. Manajemen pendidikan strategik dalam perspektif Al-Qur'an dan Hadits bukan semata persoalan pengaturan kelembagaan yang efektif, tapi juga bagaimana meningkatkan kualitas individu yang menjadi pelaksana berbagai strategi pendidikan efektif yang sudah ditentukan.

KESIMPULAN

Hasil studi ini pada dasarnya menegaskan beberapa hal sebagai berikut: Pertama, lembaga pendidikan Islam ataupun lembaga pendidikan umum dihadapkan pada tantangan peningkatan mutu, kinerja, dan lulusan yang kompeten di tengah persaingan global; *kedua*, lembaga pendidikan Islam memerlukan perubahan dan peningkatan mendasar terkait manajemen kelembagaan untuk penyelenggaraan pendidikan yang lebih profesional, terutama dengan melakukan tindakan-tindakan nyata untuk perubahan tersebut; dan *Ketiga*, lembaga pendidikan Islam harus bisa mengambil berbagai prinsip, nilai-nilai, dan ajaran Islam berdasarkan tuntunan Al-Qur'an dan Hadits dalam membangun manajemen pendidikan strategik yang efektif untuk peningkatan kualitas dan kinerja lembaga pendidikan bersangkutan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abin, M. R. (2017). Manajemen Strategik dalam Peningkatan Mutu Pendidikan (Studi Multisitus di MAN Kunir Kecamatan Wonodadi Kabupaten Blitar dan MAN Kota Blitar). *Ta'allum: Jurnal Pendidikan Islam*, 5(1), 87–102.
- As'ad, A., Purwanto, & Rohmadi, Y. (2020). The Implementation of Islamic Boarding School Curriculum Management in 4.0 Era in Jepara Regency. *Kodifikasi, Jurnal Penelitian Islam*, 14(1), 95–103.
- Brentjes, S. (2018). *Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies*. Brepols Publisher.
- Chanzanagh, H. E., & Akbarnejad, M. (2011). The Meaning and Dimensions of Islamic Work Ethic: Initial Validation of A Multidimensional IWE in Iranian Society. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 30, 916–924.
- Haryanto, B. (2019). Strategi Perguruan Tinggi Swasta Berbasis Agama Membangun Budaya Organisasi untuk Meraih Keunggulan Kompetitif. *Halaqa: Islamic Education Journal*, 3(1), 67–73.
- Ilyasin, M. (2020). Transformation of Learning Management: Integrative Study of Islamic Boarding School Curriculum. *Dinamika Ilmu*, 20(1), 13–22.
- Khatami, M., & Arifin, Z. (2022). Manajemen Strategik pada Lembaga Pendidikan Islam. *Ar-Raniry International Journal of Islamic Studies*, 1(1), 218–225.
- Kholili, A. N., & Fajaruddin, S. (2020). Manajemen strategik peningkatan mutu lembaga pendidikan Muhammadiyah di Kabupaten Gunungkidul. *Jurnal Akuntabilitas Manajemen Pendidikan*, 8(1), 53–69.
- Kurniawan, D., & Machali, I. (2013). *Manajemen Pendidikan*. Ar-Ruzz Media.
- Lapidus, I. M. (2014). *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press.
- Nurfahmiyati, Assyofa, A. R., Iswati, S., & Maliki, Z. (2021). The Effect of Islamic Work Ethics Indicators on Employees Performance Study at BPRS AR. *Jurnal Manajemen Dan Bisnis: Performa*, 18(1), 29–42.
- Rinaldi, I., Faisal, F., & Sriyanti, N. (2022). Islamic Boarding School Updates: Study of Management

- and Education System at Darul Arafah Raya Islamic Boarding School, Deli Serdang. *Jurnal At-Tarbiyat*, 5(2), 1–11.
- Rokhman, W. (2010). The Effect of Islamic Work Ethics on Work Outcomes. *Electronic Journal of Business Ethics and Organization Studies*, 15(1), 21–27.
- Sagala, S. (2009). *Manajemen Strategik dalam Peningkatan Mutu Pendidikan*. Alfabeta.
- Setyaningsih, E. D., & Marwansyah, S. (2019). The Effect of Halal Certification and Halal Awareness through Interest in Decisions on Buying Halal Food Products. *Syi'ar Iqtishadi: Journal of Islamic Economics, Finance and Banking*, 3(1), 64–79.
- Suwantoro, & Navlia, R. (2019). Manajemen Pendidikan Strategis dalam Mengembangkan Madrasah Diniyah Takmiliyah Awwaliyah Nurul Mannan Desa Banjar Barat Kecamatan Gapura Kabupaten Sumenep. *Research Journal of Islamic Education Management*, 2(1), 145–155.
- Syafuruddin, Arfah, M., Andayani, E., Sirojuddin, A., & Yolanda, E. (2022). Strategic Management of Islamic Boarding School In Building Student Character. *Management of Islamic Education*, 7(1), 167–173.

Peran Keluarga Dalam Pendidikan Moral: Analisis Kantianisme dalam Pembelajaran Moral Keagamaan di Keluarga

Mursidin

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

mursidin@uinsgd.ac.id

ABSTRAK

Studi ini bertujuan untuk mengkaji dan menganalisis: (1) Peran keluarga dalam pembentukan standar moral bagi anak; (2) Tantangan dalam pembelajaran moral keagamaan di lingkungan keluarga; dan (3) Dampak dari pembelajaran moral keagamaan di lingkungan keluarga. Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitik. Data dikumpulkan melalui dokumentasi, observasi partisipan, dan wawancara. Penulis melengkapi analisis yang ada dengan menggunakan perspektif Kantianisme terkait pembelajaran moral yang lazim diterapkan di lingkungan keluarga. Hasil studi menunjukkan bahwa: (1) Keluarga memiliki peran krusial dalam pembentukan standar moral bagi anak; (2) Tantangan utama pada pembelajaran moral dalam keluarga adalah persoalan konsistensi dan partisipasi anggota keluarga, sebaran akses informasi dan nilai tanpa batas, serta subjektivitas dan relativitas moral; dan (3) Pembelajaran moral keagamaan di lingkungan keluarga yang berbasis pada rasionalitas dan maxim universal dapat memberikan standar dan acuan perilaku anak. Sebaliknya, pembelajaran moral keagamaan yang berbasis pada *feeling*, subjektivitas, dan relativitas dapat menjebak anak pada ambiguitas moral. Studi ini diharapkan bisa memberikan perspektif baru dalam hal pembelajaran moral keagamaan yang tepat di lingkungan keluarga sebagai dasar yang dibutuhkan bagi anak untuk menjadi manusia seutuhnya.

Kata Kunci: Agen Moral Rasional, Kant, Keluarga, Pendidikan Moral, Moral Subjektif

PENDAHULUAN

Keluarga pada dasarnya merupakan sekolah pertama bagi anak untuk belajar dan mengenal dunia. Peran orang tua dalam keluarga tidak saja sebagai produsen genetik yang menghadirkan sosok anak melalui reproduksi, tapi juga menjadi pendidik dan guru pertama bagi anak. Oleh karena itu, pendidikan di lingkungan keluarga menjadi bagian penting dalam proses pertumbuhan dan perkembangan anak. Apa yang diterima oleh anak di lingkungan keluarganya, baik dari orang tua ataupun anggota keluarga lain, akan menjadi bekal dan modal berharga bagi diri anak untuk ketahanan diri menghadapi realitas kehidupan di luar keluarganya (DeFraime & Asay, 2007; Kalil, 2003; Walsh, 2012).

Pentingnya keberadaan dan lingkungan keluarga ini, tidak saja disebabkan keluarga merupakan institusi pendidikan paling awal bagi anak, tapi juga karena keluarga menjadi tempat berpulang atau rumah bagi anak yang bisa diandalkan dan memberikan ketenangan ketika anak mendapati masalah. Pembelajaran dini yang diterima anak di lingkungan keluarga diyakini akan melekat pada dirinya hingga anak beranjak dewasa. Oleh karena itu, norma dan nilai-nilai tertentu, baik terkait moral, keyakinan keagamaan, atau yang lainnya, yang ditiru dan ditanamkan pada anak dari lingkungan keluarga, akan memberikan pengaruh yang besar terhadap pembentukan kepribadian anak (Ananda, 2017; Hoffman, 2000; Masganti, 2010).

Kondisi inilah yang membuat para ahli bersepakat bahwa pendidikan dini di lingkungan keluarga sangat penting untuk diberikan kepada anak, terutama dalam hal pengajaran moral dan keyakinan keagamaan. Seorang anak yang bisa belajar dan mengenal pengetahuan dasar sejak dini tentang apa yang baik dan buruk untuk dilakukan, atau tindakan yang benar dan tindakan yang salah, berdasarkan tuntunan agama, akan lebih mudah untuk mengonstruksi standar moral dalam dirinya yang menjadi panduan untuk perbuatannya. Hal ini pula yang membuat orang tua dan siapapun yang berinteraksi dengan anak di lingkungan keluarga, harus bisa memberikan keteladanan nyata yang bisa ditiru dan dipahami sebagai standar moral dan perilaku keagamaan bagi anak. Sebaliknya, anak

yang dibiarkan tumbuh dalam lingkungan keluarga tanpa kontrol dan keteladanan moral atau ketaatan beragama, akan tumbuh dengan acuan moral yang salah dan atau kontrol perilaku yang tidak berdasarkan ajaran agama (Abroto et al., 2022; Hasanah, 2015; Sesmiarni, 2019; Witro et al., 2020).

Dalam hal nilai-nilai dan keyakinan keagamaan secara khusus, seorang anak yang tumbuh dengan nilai-nilai dan ajaran tentang keyakinan tertentu dari keluarganya, akan lebih mudah untuk memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran agama sebagai acuan moral dan jalan hidup yang benar. Sebaliknya, anak yang tidak diberikan pengajaran dan pendidikan keagamaan di lingkungan keluarganya, akan tumbuh dalam kerancuan nilai dan tradisi atau kebiasaan yang rancu, karena tidak adanya pemahaman dan keyakinan dalam dirinya terhadap ajaran agama tertentu. Dengan kata lain, pendidikan moral keagamaan di lingkungan keluarga ini, merupakan pra-syarat untuk membentuk sosok anak yang bisa berperilaku baik dan benar, baik secara etis-rasional maupun secara keagamaan.

Pentingnya pendidikan moral keagamaan ini, dalam pengajaran Immanuel Kant, adalah agar seseorang bisa tumbuh sebagai agen moral rasional dan bisa terbebas dari jerat pengecualian (*exemption*) atau penjara moral bersyarat (*conditional*), yang bersifat relatif, subjektif, dan penuh dengan kepentingan di luar moral itu sendiri (Geiger, 2011; Kant, 1997). Dalam konteks yang lebih aktual, pentingnya pengajaran moral ini adalah untuk menjadikan seorang anak bisa lebih tahan menghadapi tantangan perubahan dan sebaran nilai-nilai tertentu yang dibawa oleh globalisasi dan keterbukaan akses informasi tanpa batas dan saringan, yang bisa membuatnya terjebak pada tindakan peniruan contoh yang tidak baik ataupun perilaku-perilaku negatif lainnya.

Kondisi yang dihadapi oleh masyarakat di tengah globalisasi budaya dan kemajuan teknologi, yang menjadi pertimbangan utama untuk menerapkan pendidikan moral sejak dini di lingkungan keluarga, di antaranya adalah: *Pertama*, akses informasi tanpa batas dan saringan dapat membuat anak terjatuh pada tindakan mimesis segala hal yang dilihatnya tanpa memahami konsekuensi dari tindakan tersebut; *Kedua*, adanya peningkatan berbagai kasus kenakalan anak dan remaja yang cukup memprihatinkan, terutama yang didorong oleh kesalahan dalam pergaulan, kurangnya pengawasan orang tua, dan lemahnya kontrol masyarakat; *Ketiga*, berkurangnya tradisi pengajaran keagamaan di lingkungan keluarga, di mana orang tua lebih mementingkan tradisi pengajaran sains dasar dan menyerahkan pendidikan agama pada pihak lainnya; *Keempat*, fenomena budaya populer di masyarakat dan idolisasi ikon-ikon budaya yang rawan menjerat anak pada perilaku yang tidak sesuai dengan norma sosial dan keagamaan ataupun peraturan-peraturan yang berlaku; dan *Kelima*, pengajaran moral yang lebih memberikan penekanan pada *feeling* dan nilai-nilai kebebasan individu, yang pada gilirannya membuat anak cenderung membuat acuan moralnya sendiri dengan alasan-alasan yang sangat subjektif (Abroto et al., 2022; Bain, 2010; Daratista & Yusuf, 2021; Sesmiarni, 2019).

Berbagai persoalan tersebut, pada gilirannya tidak saja membuat generasi muda, jatuh pada dekadensi moral, tapi juga dapat terjebak dalam acuan dan standar moral yang sangat relatif, subjektif, dan bersyarat. Beberapa bentuk pengaruh budaya kontemporer, baik yang diterima oleh anak melalui tontonan, bacaan, ataupun perilaku ikon kultural tertentu, justru mengajarkan tentang kaidah moral yang kurang tepat. Lebih dari itu, sebaran informasi dan nilai-nilai ideologis keagamaan tertentu yang bisa diakses dengan mudah oleh anak, justru membuat anak juga harus terjebak pada perilaku yang dapat mencederai hak dan keberadaan orang lain. Belajar agama, alih-alih membentuk kesadaran dan kontrol diri yang lebih baik, orang justru bisa tumbuh menjadi sosok yang intoleran, diskriminatif, bahkan menghalalkan kekerasan, yang semua itu bertentangan dengan nilai-nilai kebaikan dari ajaran agama.

Berangkat dari persoalan-persoalan tersebut, maka peran keluarga dalam hal pendidikan dan pembelajaran moral keagamaan pada akhirnya menjadi lebih mendapatkan signifikansinya. Sebab berbagai persoalan yang disebutkan sebelumnya, harus diakui banyak yang bersumber dari lemahnya pendidikan moral di lingkungan keluarga sebagai institusi terpenting dalam pembentukan kepribadian dan perkembangan anak. Meski demikian, pendidikan moral di lingkungan keluarga juga

harus tepat dalam mengajarkan tentang moral dan atau nilai-nilai dan ajaran agama sebagai basis moral tersebut.

Studi ini pada dasarnya bertujuan untuk mengkaji dan menganalisis bagaimana: (1) Peran keluarga dalam pembentukan standar moral bagi anak; (2) Tantangan dalam pembelajaran moral keagamaan di lingkungan keluarga; dan (3) Dampak dari pembelajaran moral keagamaan di lingkungan keluarga. Dalam konteks ini, penulis melengkapi analisis yang ada dengan menggunakan perspektif Kantianisme terkait pembelajaran moral yang lazim diterapkan di lingkungan keluarga. Studi ini diharapkan bisa memberikan perspektif baru dalam hal pembelajaran moral keagamaan yang tepat di lingkungan keluarga sebagai dasar yang dibutuhkan bagi anak untuk menjadi manusia seutuhnya.

TINJAUAN PUSTAKA

Beberapa studi atau penelitian tentang pendidikan moral di lingkungan keluarga ini pada dasarnya sudah banyak dilakukan, baik yang memberikan penekanan pada unsur-unsur paling berperan dalam pengajaran moral di lingkungan keluarga, faktor-faktor yang memengaruhi pemahaman moral anak dalam keluarga, ataupun yang berfokus pada persoalan metode pengajaran, strategi, serta latihan-latihan yang bisa diterapkan pada anak untuk meningkatkan dan memperbaiki karakter dan moralitas anak dalam kehidupannya.

Studi yang dilakukan oleh Abroto et al. (2022), menunjukkan bahwa keluarga memiliki peran penting dalam membentuk kesadaran moral dan keagamaan anak. Peran keluarga ini terutama dalam menanamkan nilai-nilai tertentu yang memengaruhi kepribadian anak. Dalam hal ini, nilai-nilai moral yang menjadi prioritas atau kebutuhan utama untuk ditanamkan kepada anak adalah: (1) nilai kejujuran; (2) sopan santun dan keramahan; dan (3) keikhlasan dalam melakukan segala sesuatunya. Ketiga nilai ini harus diperkuat pula dengan akidah sebagai benteng diri untuk menghadapi berbagai godaan zaman.

Studi lainnya yang dilakukan oleh Sesmiarni (2019), menunjukkan bahwa tantangan utama yang dihadapi semua keluarga pada hari ini adalah penyebaran nilai-nilai kultural yang tidak sesuai dengan norma, nilai-nilai, dan ajaran agama yang diyakini oleh masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, pendidikan moral sedari dini diperlukan untuk menjawab berbagai persoalan terkait budaya baru dengan nilai-nilai yang tidak sesuai dengan sistem moralitas masyarakat Indonesia. Strategi pendidikan yang efektif, dalam hal ini adalah dengan: (1) menerapkan pendidikan keagamaan kepada anak sedari kecil; (2) pendidikan keagamaan yang bisa meningkatkan kesadaran moral harus diubah dari yang semata pengajaran agama menjadi pendidikan dengan segala aspeknya; (3) kebutuhan menggunakan pendekatan integral dalam pendidikan moral; (4) melibatkan seluruh unsur yang berpengaruh terhadap anak; (5) kesediaan, kerjasama, dan upaya sungguh-sungguh dari anggota keluarga dalam meneladankan moral kepada anak; dan (6) menggunakan semua kesempatan yang ada, termasuk penggunaan teknologi yang hari ini semakin menjadi kebutuhan.

Dalam perspektif yang lain, Ghorai et al. (2021), Hasanah (2015), Parveen et al. (2018), ataupun Bain (2010), menunjukkan bahwa bentuk keluarga, pendapatan, kualifikasi pendidikan, kesadaran dan tradisi keagamaan, serta faktor-faktor lainnya, memberikan dampak yang besar terhadap keberhasilan pendidikan moral pada anak di lingkungan keluarga. Dalam hal ini studi-studi ini menegaskan pentingnya peran keluarga dalam pengenalan, pengajaran awal, dan pembentukan standar moral bagi anak sebelum anak mengenal nilai-nilai moral dari sumber lain, seperti sekolah, masyarakat, dan hasil pembelajarannya.

Daratista dan Yusuf (2021) serta Benyamin (2020) dalam riset tentang pendidikan moral di lingkungan keluarga ini menunjukkan bahwa pendidikan moral pada anak di lingkungan sangat diperlukan agar anak mampu menghadirkan sikap yang tepat di tengah kondisi tertentu yang berlaku di masyarakat. Pada saat Pandemi Covid-19 misalnya, pendidikan moral ini penting untuk menjadikan anak bisa memiliki kesadaran yang baik untuk mematuhi aturan kesehatan, aturan beraktivitas di luar rumah, dan kesediaan untuk tidak menimbulkan tindakan yang membahayakan

orang lain. Pendidikan moral, dengan kata lain memiliki manfaat praktis yang diperlukan masyarakat dalam kondisi tertentu, seperti pada masa Pandemi Covid-19 tersebut.

Lalu Witro et al. (2020) dalam studinya menunjukkan bahwa pendidikan moral di lingkungan keluarga, sangat menekankan peran penting orang dalam pembelajaran moral tersebut, terutama karena anak memiliki kedekatan yang lebih terhadap orang tua dibandingkan pihak lain. Oleh karena itu, pendidikan moral ini harus dilandaskan pada kasih sayang, perasaan yang saling terhubung, seperti antara orang tua dan anak agar nilai-nilai yang ingin disampaikan lebih mudah dirasakan anak. Keteladanan orang tua juga menjadi faktor penting yang membuat anak lebih memahami bagaimana bersikap secara nyata. Hasil studi ini menegaskan bahwa terdapat keterkaitan penting antara *moral knowing* (pengetahuan moral), *moral feeling* (perasaan moral), dan *moral action* (tindakan moral) pada diri anak dalam proses pendidikan moral di lingkungan keluarga.

Berbagai studi dan riset sebelumnya terkait pendidikan moral tersebut pada dasarnya menunjukkan bahwa peran keluarga, atau orang tua secara khusus, sangat penting dalam pemberian informasi awal, keteladanan, dan *moral feeling* yang itu menjadi dasar bagi anak dalam bertindak. Dalam hal ini, tingkat kesadaran keagamaan, pengetahuan moral, tingkat ekonomi dan pendapatan, kualifikasi pendidikan, kerekatan hubungan dalam keluarga, dan faktor-faktor lainnya, dapat memengaruhi keberhasilan keluarga dalam membangun moralitas anak. Studi ini juga membahas persoalan yang sama terkait pendidikan moral di lingkungan keluarga, namun dengan perbedaan dalam hal basis moral yang tepat dan penekanan pada pentingnya hubungan antara rasionalitas dan moralitas, untuk menjauhkan anak dari relativitas dan subjektivitas moral, serta sebaliknya bisa berpegang pada nilai-nilai universal moral berdasarkan perspektif moral Kant.

METODE

Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deksriptif-analitik. Data dikumpulkan melalui dokumentasi atau pembacaan terhadap literatur yang berhubungan dengan topik yang dikaji, serta observasi langsung terhadap praktik pendidikan moral di lingkungan keluarga pada beberapa keluarga yang menjadi partisipan. Hasil pembacaan dan observasi tersebut kemudian dianalisis dengan perspektif moral Kantian sebagai upaya pendalaman terhadap pendidikan moral yang berlaku di masyarakat sekaligus menjawab persoalan-persoalan yang dirumuskan dalam studi ini. Prosedur yang ditempuh dalam studi ini, secara umum adalah sebagai berikut: (1) Observasi awal dan persiapan studi; (2) Pelaksanaan studi (dokumentasi atau pembacaan dan pendalaman literatur, serta observasi partisipan); (3) Pengumpulan data (kodifikasi dan rasionalisasi); (4) Pengolahan data (analisis, interpretasi, dan evaluasi); dan (4) Pelaporan (penyusunan hasil studi).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Berdasarkan hasil pembacaan atas berbagai literatur moral keagamaan dan observasi atau pengamatan terkait pendidikan moral yang terdapat di lingkungan keluarga, maka beberapa catatan penting terkait pendidikan moral sebagai temuan studi adalah sebagai berikut:

1. Peran Keluarga dalam Pembentukan Standar Moral

Keluarga merupakan sekolah pertama dan utama untuk anak dalam belajar mengenal dunia dan nilai-nilai yang ada di dalamnya. Apa yang ada di lingkungan keluarga akan ditiru, dipelajari, dan dijadikan referensi awal oleh anak dalam merumuskan standar moral dalam dirinya. Dalam hal ini terdapat beberapa poin penting terkait peran keluarga untuk pembentukan standar moral tersebut, yaitu: *Pertama*, keteladanan adalah segalanya. Anak banyak belajar dengan tindakan mimesis atau peniruan. Contoh yang tidak baik dapat memberikan noda pada pemahaman moral anak; *Kedua*, kerjasama dan kolaborasi semua anggota keluarga untuk saling menasehati dan mengingatkan satu sama lain sangat penting untuk menjaga standar perbuatan di lingkungan keluarga; *Ketiga*, kebiasaan dan tradisi keluarga dalam hal praktik keagamaan dan pengamalan ajaran-ajaran agama berpengaruh besar pada anak dalam memahami batasan-batasan perbuatan secara efektif; dan *Keempat*,

kondisi kontekstual keluarga, terkait relasi dan pola komunikasi anggota keluarga, bahasa keseharian, tingkat kesulitan dalam pemenuhan kebutuhan, kepedulian dan kesadaran berbagi, tingkat pendidikan, hingga pergaulan anggota keluarga, semuanya akan memberikan pengaruh yang besar pada standar moral yang terbangun dalam diri anak.

2. Tantangan dalam Pembelajaran Moral Keagamaan dalam Keluarga

Keluarga yang memiliki dan memegang keyakinan keagamaan yang kuat, khususnya keluarga muslim, pada dasarnya percaya bahwa tugas orang tua adalah menanamkan akidah sedari dini kepada anak melalui pengenalan tentang agama, Tuhan, Nabi, dan praktik ibadah tertentu. Hal ini sesuai dengan ajaran Islam bahwa seorang anak terlahir layaknya lembaran kosong (*blank sheet*), di mana orang tua dan keluarga yang akan memberikan catatan dan coretan di lembaran tersebut. Apakah seorang anak akan tumbuh dengan keimanan tertentu dalam dirinya atau sebaliknya. Karena itu, pendidikan moral pada keluarga yang diamati selalu dipahami sebagai pembelajaran nilai-nilai keagamaan. Dalam hal pembelajaran moral keagamaan ini pula, maka tantangan yang dihadapi adalah sebagai berikut, di antaranya: *Pertama*, pemahaman moral keagamaan keluarga yang kurang luas dan berbeda satu sama lain, yang membuat anak tidak selalu mendapatkan penjelasan yang baik; *Kedua*, penggunaan berbagai perangkat teknologi yang tanpa batas dan membuat relasi dan komunikasi antar keluarga menjadi kurang terbangun dengan baik; *Ketiga*, keterbukaan akses informasi dan sebaran nilai-nilai yang tanpa batas dan saringan yang rentan menjebak anak pada perilaku yang kurang baik; dan *Keempat*, kasih sayang yang berlebihan yang membuat orang tua terlalu memanjakan anak yang menyulitkan untuk menerapkan batasan dan larangan tertentu pada anak.

3. Dampak dari pembelajaran moral keagamaan di lingkungan keluarga

Pentingnya pendidikan moral keagamaan ini sudah disebutkan dalam banyak literatur yang ditulis oleh para ahli. Tidak ada perbedaan terkait hal ini. Namun demikian, catatan penting diberikan terkait cara (metode) dan pandangan moral di lingkungan keluarga, karena dampak yang ditimbulkannya. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut: *Pertama*, pemahaman moral yang berbeda antara ibu dan ayah dapat membuat anak harus terjebak pada situasi yang ambigu, untuk kemudian memilih yang lebih menguntungkan bagi dirinya; *Kedua*, kurangnya perhatian dan kontrol terhadap perilaku anak, terutama pada keluarga yang sibuk, dapat membuat anak belajar dari sumber lain terkait moralitas; *Ketiga*, ketiadaan tradisi dan kebiasaan keagamaan tertentu di lingkungan keluarga, dapat membuat tidak memiliki preferensi tentang agama dan rasa memiliki terhadap ajaran; *Keempat*, seorang anak akan tumbuh sesuai cetakan keluarga. Nilai-nilai dan ajaran moral keagamaan yang dipahami oleh keluarga akan menghasilkan kepribadian tertentu pada diri anak, yang bisa saja bersifat positif ataupun negatif.

Beberapa temuan tersebut menunjukkan bahwa peran keluarga dalam pendidikan moral sangat penting dan signifikan. Anak banyak belajar melalui tindakan mimesis yang membuat apa yang ditunjukkan dalam perilaku anggota keluarga menjadi contoh dan dorongan nyata pada anak. Catatan penting diberikan terkait relasi orang tua dan anak yang lebih mengandalkan *feeling*, sehingga putusan-putusan moral yang dibangun juga lebih berdasarkan perasaan dibandingkan ajaran-ajaran rasional di lingkungan keluarga.

PEMBAHASAN

Pendidikan moral di lingkungan keluarga, terutama oleh orang tua kepada anak, merupakan upaya penting untuk proses awal menjadikan anak sebagai agen moral di masyarakat. Dalam perspektif Kantian, pendidikan moral ini harus didasarkan pada pembelajaran tentang niat baik (*good will*). Apa yang mendorong manusia untuk bertindak adalah niat baik yang itu menjadi standar rasional yang membedakan suatu perbuatan dengan perbuatan lainnya. Niat atau intensi yang baik

ini, merupakan perwujudan dari apa yang disebut oleh Kant sebagai imperatif kategoris (*categorical imperatives*). Tindakan manusia harus didasarkan pada prinsip *universalizability*, di mana orang tidak boleh melakukan *exception* (pengecualian) atas tindakannya. Dengan cara itu, orang sejatinya bisa berpikir bahwa jika ia melakukan pengecualian tertentu untuk perbuatannya, maka sebenarnya ia sedang melakukan tindakan yang tidak ia inginkan terjadi pada dirinya. Kondisi ini berarti orang tidak bertindak berdasarkan *maxim* atau prinsip subjektif dalam diri tentang kebaikan universal (Geiger, 2011; Kant, 1997, 2005).

Pengetahuan moral pada dasarnya bersifat apriori. Oleh karena itu, secara mendasar orang bisa mengetahui apa yang baik, buruk, benar, atau salah dari tindakannya berdasarkan pikirannya semata. Namun demikian, Kant juga menegaskan bahwa pengetahuan tentang moral ini hanya akan bermakna ketika orang bisa menyadari dan menjadikan pengetahuan tertentu sebagai kewajiban (imperatif), yang menjadi penuntun perbuatannya (Moran, 2009; Surprenant, 2010). Dengan kata lain, orang harus bertindak berdasarkan kewajiban moral, karena kewajiban itu adalah perintah rasio praktis yang benar pada dirinya sendiri. Dengan cara itu, maka suatu perbuatan baik dilakukan dengan niat baik dan tanpa syarat.

Pendidikan moral Kant ini pada dasarnya bersifat deontologis, karena menjadikan manusia sebagai tujuan, bukan sebagai sarana. Suatu perbuatan yang baik adalah kewajiban pada dirinya sendiri. Dalam konteks ini, niat atau intensi menjadi ukuran penting dalam menimbang suatu perbuatan. Suatu tindakan tidak dinilai baik berdasarkan hasil atau konsekuensi yang timbul dari tindakan tersebut, melainkan berdasarkan niat atau intensi pelaku. Orang bertindak baik karena itulah kewajiban pada dirinya, bukan karena ada akibat, kepentingan, atau tujuan tertentu yang ingin dicapai dari perbuatan tersebut. Hanya dengan cara itu, orang bisa melampaui relativitas moral dan bisa berlaku baik di semua tempat dan waktu (Cohen, 2015; Kant, 1997; Tjahjadi, 1991).

Ajaran moral Kant ini mendorong orang untuk tidak terjebak dalam heteronomi, tapi bisa mencapai autonomi. Orang tidak berhenti pada kategori ajaran moral yang bersifat lokal dan terbatas, seperti norma-normal dalam keluarga yang bisa saja berbeda dengan keluarga lain, tapi bagaimana orang bisa bertindak baik dan benar berdasarkan prinsip moral universal. Sebab ketika orang bertindak baik dan benar berdasarkan keyakinan bahwa hal itulah yang wajib dilakukan, maka orang sebenarnya sedang bertindak rasional dan menjadi pribadi yang merdeka. Keterjebakan pada relativitas moral dan pemahaman ajaran, hanya akan membuat orang bertindak sesuai kepentingan, bukan berdasarkan kewajiban (Cohen, 2015; Moran, 2009; Surprenant, 2010).

Temuan-temuan studi sebelumnya, jika dianalisis dengan menggunakan perspektif moral Kantian ini, maka terdapat beberapa hal penting yang harus dicatat dan dijadikan pelajaran, di antaranya:

Pertama, keluarga pada umumnya adalah ruang heteronomi, yang memiliki aturan-aturan dan nilai-nilai tertentu sebagaimana diyakini oleh anggota keluarga bersangkutan. Mengenalkan aturan-aturan tentang tindakan baik dan buruk pada anak adalah upaya menjadikan anak sebagai subjek heteronom dengan batasan-batasan tertentu, seperti lingkup keluarga, masyarakat, atau interpretasi keagamaan. Namun demikian, upaya ini tidak boleh berhenti di sana. Sebab anak yang tumbuh sebagai subjek heteronom akan memiliki standar moral yang bersifat relatif dan subjektif. Anak akan kesulitan untuk memahami aturan moral heteronom lain ketika harus keluar dan berinteraksi dengan anggota masyarakat yang lain. Oleh karena itu, pembelajaran tentang moral dalam lingkup keluarga ini juga harus diteruskan dengan pembelajaran tentang pertimbangan-pertimbangan rasional dan bagaimana mengenali *maxim* dalam diri, agar anak bisa tumbuh menjadi subjek otonom dan memiliki standar moral yang berlaku universal.

Kedua, kasih sayang orang tua yang terlalu besar terhadap anak seringkali menjadi persoalan, terutama ketika orang tua tidak bisa berikap objektif dan rasional dalam tindakannya. Pada batasan tertentu hal ini bisa dipahami karena memang relasi seperti itulah yang terjadi dalam keluarga. Namun, membiarkan hal tersebut dan menjadikannya sebagai dasar untuk pembelaan atas kesalahan tindakan anak atau anggota keluarga lainnya, dapat membuat anak terjebak pada ambiguitas moral

ataupun moral berdasarkan *subjective feeling*. Hal ini dapat berbahaya, karena anak tidak belajar moral sebagai kebaikan yang tidak bersyarat dan wajib pada dirinya, melainkan kebaikan berdasarkan kedekatan, kepentingan, dan tujuan-tujuan tertentu yang membuat perbuatan baik harus bersyarat (*conditional*).

Ketiga, dalam hal pendidikan moral keagamaan secara khusus, orang tua mesti memberikan penekanan tentang nilai-nilai universal dari ajaran agama yang selaras dengan kebaikan hidup. Orang tua juga harus mengajarkan bahwa suatu tindakan tergantung pada niatnya. Hasil yang baik, namun didapatkan dengan niat atau cara yang tidak baik, bukanlah tindakan yang benar. Pengajaran nilai-nilai keagamaan yang sempit, intoleran, tidak memberikan ruang untuk perbedaan interpretasi dan keyakinan, dapat membuat anak terjatuh dalam standar moral yang sangat subjektif dan tidak cocok untuk diterapkan dalam kehidupan bersama yang heterogen dan plural. Oleh karena itu, orang tua khususnya, harus bisa memperbaiki pemahaman keagamaannya terlebih dahulu agar bisa memberikan bimbingan dan pendidikan yang baik pada anak.

Keempat, berbuat kebajikan sebagai kewajiban pada dasarnya adalah upaya membebaskan anak dari penjara irasionalitas dan tujuan-tujuan yang tidak semestinya. Hal ini sesuai dengan ajaran agama, seperti dalam Islam, tentang pentingnya niat dan keikhlasan dalam bertindak atau menjadikan Allah sebagai tujuan utama. Tindakan yang baik bernilai ibadah dan menjadi kewajiban karena hal itulah yang benar untuk dilakukan. Tindakan tidak bernilai baik karena ada kepentingan yang ingin dicapai dari tindakan tersebut, yang membuat suatu tindakan menjadi bersyarat. Jika dalam rumusan hipotetis moral yang berlaku seringkali dibunyikan bahwa jika orang ingin X, maka lakukan Y. Maka dalam rumusan moral Kant, jika orang ingin X tersebut harus dihapus, dan cukup lakukan Y. Orang berbuat baik karena itulah yang wajib dan rasional untuk dilakukan. Dengan cara itu, orang bisa menjadi agen moral rasional, dan tidak bergantung pada kehendak yang lainnya ataupun kepentingan-kepentingan subjektif dan relatif yang membuat terpenjara. Dengan demikian, pendidikan moral dalam lingkup keluarga adalah pengajaran tentang keikhlasan, niat baik, dan kewajiban yang semua itu sesuai dengan ajaran agama ataupun rasionalitas kebajikan dalam diri manusia.

Studi ini pada dasarnya adalah penegasan bahwa pendidikan moral dalam keluarga sangat diperlukan oleh anak, terutama dalam hal pembekalan tentang rasionalitas kebajikan, kebaikan sebagai kewajiban bukan sebagai tujuan penuh kepentingan dan bersyarat, dan memberikan modal pertahanan pada anak untuk tidak terjatuh dalam relativitas moral yang hari ini semakin kabur. Pendidikan moral dalam lingkup keluarga ini juga penting agar anak bisa tumbuh menjadi agen moral rasional, yang tidak bergantung pada pandangan subjektif orang lain yang belum tentu benar pada dirinya, tidak terjebak dalam sebaran nilai-nilai yang dibawa oleh keterbukaan informasi tanpa saringan yang mengaburkan batas moral di masyarakat, serta mampu memahami ajaran agama yang lebih inklusif, terbuka pada perbedaan, dan bisa menghargai keragaman tanpa harus kehilangan identitas di tengah keragaman tersebut.

KESIMPULAN

Hasil studi ini menunjukkan beberapa hal penting, yaitu: (1) Keluarga memiliki peran krusial dalam pembentukan standar moral bagi anak; (2) Tantangan utama pada pembelajaran moral dalam keluarga adalah persoalan konsistensi dan partisipasi anggota keluarga, sebaran akses informasi dan nilai tanpa batas, serta subjektivitas dan relativitas moral; dan (3) Pembelajaran moral keagamaan di lingkungan keluarga yang berbasis pada rasionalitas dan *maxim* universal dapat memberikan standar dan acuan perilaku anak agar tumbuh menjadi agen moral rasional. Sebaliknya, pembelajaran moral keagamaan yang berbasis pada *feeling*, subjektivitas, dan relativitas dapat menjebak anak pada ambiguitas moral yang membuatnya terpenjara pada pilihan-pilihan moral yang bersyarat.

DAFTAR PUSTAKA

Abroto, Nugraheni, A. S., & Awliyah, R. F. (2022). The Role of the Family in the Moral Education

- of Children. *Jurnal Basicedu: Research & Learning in Elementary Education*, 6(2), 2717–2723.
- Ananda, R. (2017). Implementation of Moral and Religious Values in Early Childhood. *Jurnal Obsesi Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*, 1(1), 19–31.
- Bain. (2010). Planting Morality Values in Early Childhood. *Jurnal Forum Ilmu Sosial*, 37(2), 181–192.
- Benyamin, P. I. (2020). Peran Keluarga dalam Pendidikan Anak pada Masa Pandemi Covid-19. *Kharismata: Jurnal Teologi Pantekosta*, 3(1), 13–24.
- Cohen, A. (2015). The Role of Feelings in Kant's Account of Moral Education. *Journal of Philosophy of Education*, 00(0), 1–13.
- Daratista, I., & Yusuf, M. (2021). Moral Education in Early Childhood in the Era of the Covid-19 Pandemic. *Journal of Research in Islamic Education*, 3(1), 51–60.
- DeFraigne, J., & Asay, S. M. (2007). Strong families around the world: An introduction to the strengths Perspective. *Marriage & Family Review*, 41(4), 1–10.
- Geiger, I. (2011). Rational Feelings and Moral Agency. *Kantian Review*, 16(2), 283–308.
- Ghorai, N. D., Khan, S., & Mohakud, L. L. (2021). Influence of Family Backgrounds on Moral Values in Higher Secondary Students. *East African Scholars Journal of Education, Humanities and Literature*, 4(2), 41–47.
- Hasanah, A. (2015). The Urgency of Moral Education and Morals in Early Childhood. *Jurnal 'Anil Islam*, 8(1), 25–47.
- Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge University Press.
- Kalil, A. (2003). *Family Resilience and Good Child Outcomes A Review of the Literature*. Centre for Social Research and Evaluation, Ministry of Social Development.
- Kant, I. (1997). *Lectures on Ethics*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2005). *Kritik Atas Akal Budi Praktis*. Pustaka Pelajar.
- Masganti, S. (2010). Moral Optimalization of Early Childhood. *Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan*, 16(1), 1–12.
- Moran, K. A. (2009). Can Kant Have an Account of Moral Education? *Journal of Philosophy of Education*, 43(4), 471–484.
- Parveen, R., Hussain, M., Majeed, I., Afzal, M., & Gilani, S. A. (2018). Influence of Poverty on Moral Development in Rural Community Lahore. *International Journal of Social Sciences and Management*, 5(3), 113–124.
- Sesmiarni, Z. (2019). The Effective Moral Education on Early Childhood As an Effort Against Immoral Culture. *Jurnal Obsesi Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*, 3(2), 561–569.
- Surprenant, C. W. (2010). Kant's Contribution to Moral Education: The Relevance of Catechistics. *Journal of Moral Education*, 39(2), 165–174.
- Tjahjadi, S. P. L. (1991). *Hukum Moral; Ajaran Immanuel Kant tentang Etika dan Imperatif Kategoris*. Kanisius.
- Walsh, F. (2012). Family Resilience: Strengths Forged through Adversity. *Normal Family Processes*, 399–427. https://doi.org/10.4324/9780203428436_chapter_15
- Witro, D., Putri, B. A., Putri, L. A., & Oviensy, V. (2020). Role of the Family in Formation of Children Characters Based Moral Knowing, Moral Feeling, and Moral Action. *Tunas Cendekia*, 3(1), 97–103.

Pengembangan Model Pembelajaran Berbasis Neurosains

Rudiana

IAI Cipasung Tasikmalaya, Indonesia
rudianahabiibah@gmail.com

ABSTRAK

Penelitian bertujuan untuk mengetahui lebih dalam bahwa pengembangan model pembelajaran berbasis neurosains sangat efektif dalam pengembangan pendidikan di sekolah. Jenis Penelitian ini menggunakan pendekatan Kualitatif dengan proses mengumpulkan, mengkaji literasi terkait literasi model pembelajaran berbasis neurosains. Pengumpulan data pustaka dianalisis dengan menghubungkan, mereduksi, menyajikan, menginterpretasi dan menyimpulkan. Pengujian keabsahan data meliputi kepercayaan (*credibility*), keteralihan (*transferability*), kebergantungan (*defendability*), dan kepastian (*komfirmability*). Hasil temuan menunjukkan bahwa neurosains memiliki banyak cabang ilmu tentang syaraf. Diantaranya adalah Neuroanatomi yang mengkaji tentang struktur otak. Kemudian ada neurofisiologi yang menjelaskan tentang fungsi otak. Neurosain merupakan ilmu yang sangat penting dalam pengembangan model Pendidikan. Dengan neurosain, Pendidikan akan semakin terpolo, tersistematisasi, dan terprogram dengan berbasis pada potensi pengembangan diri berbasis pada system otak manusia. Penerapan model pembelajaran berbasis neurosains di penelitian ini ditemukan ada 8 macam: (1) Model belajar anak dengan bermain, (2) Model Pembelajaran *Fun Learning*, (3) Pembelajaran *Quantum Teaching*, (4) Pembelajaran *Multiple Intelegensi*, (5) Pembelajaran berbasis masalah, (6) *Neuro Language Program*, (7) Media musik dalam belajar, (8) pembelajaran Pergantian warna/suasana. Penerapan neurosains dapat diimplementasikan ke dalam rumusan pengembangan kurikulum bahasa Arab dengan rangkaian; 1) optimalisasi sistem saraf otak kanan dan kiri; 2) mengintegrasikan peran otak ke dalam landasan edukatif dan psikologis berupa aspek kognitif (substansi bahasa Arab), psikomotorik (penguasaan keterampilan bahasa Arab), dan afektif (sikap, nilai, dan karakter) ke dalam rancangan pembelajaran bahasa Arab; 3) menginterkoneksi ketiga aspek ini ke dalam hakikat tujuan, metode, strategi, dan teknik pembelajaran bahasa Arab. Atas dasar ini, neurosains dapat diimplikasikan ke dalam standar pengembangan kurikulum pembelajaran bahasa Arab era modern.

PENDAHULUAN

Otak mengendalikan seluruh fungsi tubuh. Kebiasaan yang dilakukan manusia setiap hari seperti makan, tidur, bermain, belajar dan berbagai kegiatan yang lainnya, semua atas kendali otak. Perkembangan dalam kehidupan manusia, semua berkaitan dengan pemikiran. Otak yang melahirkan pemikiran bertanggung jawab atas peradaban manusia. Adanya alat musik, berbagai ragam ilmu, dan keanekaragaman Bahasa di dunia, semua atas kecerdasan yang juga bersumber dari otak. Terdapat seratus miliar neuron atau sel saraf di dalam otak. Diperkirakan dalam satu otak manusia, jumlah interkoneksi di antara sel-sel saraf lebih besar dari jumlah atom di alam semesta.

Dalam buku Pendidikan Karakter Berbasis Dongeng, Kak Hendri mengatakan bahwa Otak manusia sangat luar biasa. Dalam bukunya *Otak Kanan Manusia*, Daniel H. Pink yang juga dikutip Kak Hendri dalam bukunya menjelaskan bahwa otak manusia terdiri dari 100 miliar sel, yang setiap selnya menghubungkan dan berkomunikasi sampai dengan 10.000 kolega-koleganya. Secara bersama-sama, mereka membentuk jaringan yang luas dari satu *Quadrillion* (1.000.000.000.000.000) hubungan yang menentukan bagaimana kita berbicara, makan, bernafas dan bergerak. James Watson menjelaskan bahwa otak manusia merupakan “hal yang paling kompleks yang belum kita temukan dalam dunia kita” (Pink, 2006: 26). Sungguh luar biasa kehebatan otak manusia.

Dalam bukunya, Kak Hendri menjelaskan hasil penelitian ahli neuropsikologi dari Hartford USA, Roger Wolcott Sperry, bahwa otak manusia memiliki dua belahan (hemisfer), yakni belahan

kanan (otak kanan) dan belahan kiri (otak kiri). Kedua belahan otak ini memiliki fungsi dan cara kerja yang berbeda. Akan tetapi, keduanya memiliki tugas yang dibutuhkan untuk menjadikan manusia sebagai makhluk yang cerdas. Kecerdasan manusia bergantung pada sejauh mana ia memanfaatkan kekuatan dan kedahsyatan otaknya secara maksimal ke arah yang lebih baik. Profesor Marian Diamond mengungkapkan bahwa otak dapat berubah secara positif jika dihadapkan pada lingkungan yang diberi rangsangan, dan otak akan dapat menjadi negatif jika tidak diberi rangsangan.

Berkaitan dengan hal tersebut di atas, maka sangat penting menghadirkan lingkungan belajar ramah otak sebagai pengembangan model pembelajaran berbasis neurosains. Model-model pembelajaran dihadirkan dalam kondisi yang bervariasi berbasis neurosains akan menciptakan suasana pembelajaran lebih efektif. Mekanisme kerja otak dalam kajian neurosains sangat penting dalam memahami setiap perubahan tingkah laku belajar yang dilakukan oleh seseorang pembelajar. Berkaitan dengan hal itulah, penelitian terkait pengembangan model pembelajaran berbasis neurosains mendukung peran guru sebagai seorang pendidik di sekolah.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan Kualitatif dengan proses mengumpulkan dan mengkaji literasi terkait Pengembangan Model Pembelajaran Berbasis Neurosains. Pengumpulan data pustaka dianalisis dengan menghubungkan, mereduksi, menyajikan dan penyimpulan. Pengujian keabsahan data meliputi: kepercayaan (*credibility*), keteralihan (*transferability*), kebergantungan (*defendability*), dan kepastian (*komfirmability*).

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Neursains Dalam Pendidikan

Banyak ragam terkait pengembangan model pembelajaran dalam dunia pendidikan. Salah satu diantaranya adalah model pengembangan pembelajaran neurosains. Aminul Wathon dalam jurnalnya mendefinisikan bahwa Neurosains adalah sistim pendidikan baru yang mempelajari tentang sistim kerja syaraf. Aminul menjelaskan bahwa semakin memahami pembelajaran neurosains maka tujuan pendidikan akan sampai, sebaliknya tidak memahami pembelajaran neurosains maka tujuan tidak akan sampai. Secara terminologi, neurosains adalah bidang ilmu yang mengkhususkan pada studi saintifik terhadap sistim syaraf. Dengan demikian, neorosains disebut sebagai ilmu yang mempelajari otak dan seluruh fungsi- fungsi syaraf belakang.(Wathon, 2016). Muhammad Ilfan Fauzi mendefinisikan bahwa neurosains adalah ilmu yang menjelaskan hubungan otak dan pikiran (*brain-mind-connection*), atau jiwa dan badan. Fauzi pun menjelaskan bahwa Studi saintifik neurosains mengkhususkan pada fungsi dan sistem saraf dalam otak yang kemudian berkembang dan melakukan ekspansi dalam anatomi tubuh manusia.(Fauzi, 2020).

Tujuan utama dari ilmu neurosains adalah mempelajari dasar-dasar biologis dari setiap perilaku. Hengki Wijaya menjelaskan bahwa tugas utama dari neurosains adalah menjelaskan perilaku manusia dari sudut pandang aktivitas yang terjadi di dalam otaknya. Bahkan dalam sebuah penelitian mutakhir di bidang neurosains yang ditulis Hengki dalam tulisannya bahwa ditemukan sejumlah bukti ada hubungan tidak terpisahkan antara otak dan perilaku (karakter) manusia. Hengki menjelaskan bahwa melalui instrumen *Positron Emission Tomography* (PET) diketahui bahwa terdapat enam sistem otak (*brain system*) yang secara terpadu meregulasi semua perilaku manusia. Keenam sistem otak tersebut adalah *cortex prefrontalis*, *sistem limbik*, *gyros cingulatus*, *ganglia basalis*, *lobus temporalis*, dan *cerebellum*. Dalam penjelasannya bahwa afeksi, dan psikomotorik, termasuk IQ, EQ, dan SQ (Pemisahan jasmani, ruhani dan akal akan berimplikasi pada pengembangan ketiganya (IQ, EQ dan SQ) yang secara otomatis melanggengkan ketidakseimbangan pada ranah kognisi, afektif dan psikomotorik dalam pembelajaran. Dengan demikian, bukti ilmiah ini memberi inspirasi bahwa pendidikan karakter tidak ubahnya dengan mengembangkan potensi otak.(Wijaya Hengki, 2018).

Dari penjelasan di atas bahwa neurosain merupakan ilmu yang sangat penting dalam pengembangan model Pendidikan. Dengan neurosain, Pendidikan akan semakin terpola, tersistimatisasi, dan terprogram dengan berbasis pada potensi pengembangan diri berbasis pada system otak manusia. Sederhanya, pembelajaran yang bertujuan untuk pencerdasan peserta didik dengan neurologis akan semakin maksimal karena seorang guru semakin faham tentang bagaimana otak manusia bekerja dan bagaimana system otak manusia dalam menerima informasi. Ketika mengetahui komponen-komponen otak juga mengetahui system cara kerja otak, seorang pelajar dan seorang pengajar akan lebih mudah meyerap pelajaran dan mengajarkan pelajaran. Dengan demikian, pengembangan model pembelajaran dan proses Pendidikan di sekolah akan semakin lebih baik.

2. Neurosains dan Model Pembelajaran

Tujuan utama dari neurosains menurut Aminul adalah mempelajari dasar-dasar biologis dari setiap perilaku. Tugas utama dari neurosains adalah menjelaskan perilaku manusia dari sudut pandang aktivitas yang terjadi di dalam otaknya. Ada hubungan tidak terpisahkan antara otak dan perilaku manusia. Menurut Paulin Pasiak sebagaimana dikutip oleh Aminul bahwa otak hanya bisa didefinisikan jika dikaitkan dengan pikiran. Tanpa pengertian ini, otak tidak memberikan makna apa-apa selain sebuah benda yang tidak berbeda dengan benda-benda biologis lainnya. Demikian pula dengan jiwa-badan dan akal-hati. Semuanya tidak dapat dipisahkan satu sama lain dengan otak. Paulin Pasiak pun mengatakan bahwa semua entitas baik itu pikiran, jiwa, dan rasa bersumber pada otak manusia.

Dari beberapa literatur ditemukan bahwa neurosains memiliki banyak cabang ilmu tentang syaraf. Diantaranya adalah Neuroanatomi yang mengkaji tentang struktur otak. Kemudian ada neurofisiologi yang menjelaskan tentang fungsi otak. Menurut Aminul terkait fungsi otak perlu dipertimbangkan para pendidik untuk digunakan sebagai dasar keberhasilan dan membangun masa depan anak dengan pengolahan otak di masa golden ages. Kemudian ada Anatomi otak manusia yang disebut dengan neuroanatomi. Dalam neuroanatomi ada pembagian struktur otak berdasarkan belahan otak. Yang sangat populer sudah dikenal dengan istilah belahan otak kanan dan otak kiri. Kemudian ada neurofisiologi yang menjelaskan tentang fungsi masing-masing bagian dari struktur otak. Aminul mengatakan bahwa neuroanatomi (struktur otak) dan neurofisiologi (fungsi Otak) tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Secara logis dapat difahami bahwa struktur otak memiliki fungsi dalam menjadikan manusia sebagai makhluk yang berfikir dan cerdas.

Kontribusi neurosains dalam dunia pendidikan memberikan banyak model pembelajaran. Agus Setiyoko salah satu peneliti yang melakukan penelitian terkait hubungan neurosains dengan model pembelajaran. Agus meneliti sekolah Muhammadiyah Plus Kota Salatiga. Dalam hasil penelitiannya ditemukan bahwa penerapan model pembelajaran berbasis neurosains pada SD Muhammadiyah Plus Kota Salatiga ada beberapa macam antara lain: (1) Model belajar anak dengan bermain, (2) Model Pembelajaran Fun Learning, (3) Pembelajaran Quantum Teaching, (4) Pembelajaran Multiple Intelegensi, (5) Pembelajaran berbasis masalah, di MI Ma`arif Mangunsari dalam penerapan pembelajaran adalah menggunakan (1) Neuro Language Program, (2) Media musik dalam belajar, (3) Pergantian warna/suasana. Sedangkan penerapan model pembelajaran kerjasama dan berpikir kreatif pada tiga sekolah tersebut adalah melalui kegiatan ekstra kurikuler yaitu: (1) Club Bahasa, Hizbul Waton/pramuka, (2) Kepanduan untuk menumbuhkan jiwa pemberani, sedangkan, di MI Ma`arif Mangunsari Kota Salatiga dengan cara anak dilatih agar mampu membuat lirik lagu.(Setiyoko, 2018).

Agus Setiyoko lebih lanjut menjelaskan terkait pembelajaran neurosain di sekolah Muhammadiyah Plus Kota Salatiga. Di sekolah Muhammadiyah model belajar anak yaitu dengan bermain seperti permainan tepuk, kemudian anak diajak melakukan tepuk ketika pembelajaran sedang berlangsung, misalnya tepuk konsentrasi, tepuk satu, dua, tiga dan seterusnya. Dalam model pembelajaran konstruktivistik yaitu membangun belajar siswa lebih aktif misalnya pembelajaran yang mengarahkan pada keaktifan siswa yaitu dengan melibatkan siswa untuk terlibat secara aktif

dalam setiap pembelajaran. Kemudian model Pembelajaran *fun learning* yang aplikasinya bahwa apapun mata pelajarannya di SD Muhammadiyah Plus harus menciptakan lingkungan yang menyenangkan. Selain itu, Pembelajaran *quantum teaching* dan *multiple intelegensi* juga merupakan pembelajaran yang bersifat neurosains dimana guru memandang bahwa tidak ada anak yang bodoh, semua anak memiliki potensi dan semua anak itu cerdas.

Peneliti lain seperti Muhammad Ilfan Fauzi juga melakukan penelitian terkait penerapan neurosains bagaimana implementasinya di sekolah. Fauzi meneliti bagaimana penerapan neurosains ke dalam rumusan pengembangan kurikulum bahasa Arab. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa aplikasi penerapan neurosains dapat diimplementasikan ke dalam rumusan pengembangan kurikulum bahasa Arab dengan rangkaian; 1) optimalisasi sistem saraf otak kanan dan kiri; 2) mengintegrasikan peran otak ke dalam landasan edukatif dan psikologis berupa aspek kognitif (substansi bahasa Arab), psikomotorik (penguasaan keterampilan bahasa Arab), dan afektif (sikap, nilai, dan karakter) ke dalam rancangan pembelajaran bahasa Arab; 3) menginterkoneksi ketiga aspek ini ke dalam hakikat tujuan, metode, strategi, dan teknik pembelajaran bahasa Arab. Atas dasar ini, neurosains dapat diimplikasikan ke dalam standar pengembangan kurikulum pembelajaran bahasa Arab era modern. (Fauzi, 2020)

Fauzi menjelaskan bahwa landasan dalam pengembangan kurikulum bahasa Arab harus diorientasikan kepada fakta empirik yang mencerminkan nilai (value) berdasarkan studi pembelajaran bahasa Arab. Dalam hal ini diperlukan analisis kebutuhan pembentukan *brain based learning*, sebagai landasan filosofis pengembangan kurikulum berbasis neurosains. Penempatan anatomi fungsi otak dalam konteks pendidikan menurutnya akan mendapatkan kontribusi *transfer knowledge* dalam pembelajaran dengan menunjukkan fakta bahwa anatomi otak menyediakan aspek rasional, aspek emosional, dan aspek spiritual.

KESIMPULAN

Model pembelajaran berbasis neurosains sangat efektif dalam pengembangan pendidikan di sekolah. Hasil temuan menunjukkan bahwa neurosains memiliki banyak cabang ilmu tentang syaraf. Diantaranya adalah Neuroanatomi yang mengkaji tentang struktur otak. Kemudian ada neurofisiologi yang menjelaskan tentang fungsi otak. Neurosains merupakan ilmu yang sangat penting dalam pengembangan model Pendidikan. Dengan ilmu neurosains, Pendidikan akan semakin terpolakan, tersistematiskan, dan terprogram dengan berbasis pada potensi pengembangan diri berbasis pada sistem otak manusia. Penerapan model pembelajaran berbasis neurosains di penelitian ini ditemukan ada 8 macam: (1) Model belajar anak dengan bermain, (2) Model Pembelajaran *Fun Learning*, (3) Pembelajaran *Quantum Teaching*, (4) Pembelajaran *Multiple Intelegensi*, (5) Pembelajaran berbasis masalah, (6) *Neuro Language Program*, (7) Media musik dalam belajar, (8) pembelajaran Pergantian warna/suasana. Penerapan neurosains dapat diimplementasikan ke dalam rumusan pengembangan kurikulum bahasa Arab dengan rangkaian; 1) optimalisasi sistem saraf otak kanan dan kiri; 2) mengintegrasikan peran otak ke dalam landasan edukatif dan psikologis berupa aspek kognitif (substansi bahasa Arab), psikomotorik (penguasaan keterampilan bahasa Arab), dan afektif (sikap, nilai, dan karakter) ke dalam rancangan pembelajaran bahasa Arab; 3) menginterkoneksi ketiga aspek ini ke dalam hakikat tujuan, metode, strategi, dan teknik pembelajaran bahasa Arab. Atas dasar ini, neurosains dapat diimplikasikan ke dalam standar pengembangan kurikulum pembelajaran bahasa Arab era modern.

DAFTAR PUSTAKA

- Fauzi, M. I. (2020). Pemanfaatan Neurosains dalam Desain Pengembangan Kurikulum Bahasa Arab. *Arabiyatuna : Jurnal Bahasa Arab*, 4(1), 1. <https://doi.org/10.29240/jba.v4i1.1095>
- Setiyoko, A. (2018). Penerapan model Pembelajaran Berbasis Neurosains dalam Pembentukan Karakter Berfikir Kreatif dan Kerjasama (Studi pada SD Muhammadiyah Plus dan MI Ma'arif

- Mangunsari Kota Salatiga Tahun 2017/2018). *Jurnal Inspirasi*, 2(2), 167–188.
- Wathon, A. (2016). Neurosains Dalam Pendidikan Aminul Wathon. *Jurnal Lentera: Kajian Keagamaan, Keilmuan Dan Teknologi*, 136–145.
- Wijaya Hengki. (2018). Pendidikan Neurosains Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Masa Kini. *Pendidikan Dasar*, 2(March), 1–19.
- Fauzi, M. I. (2020). Pemanfaatan Neurosains dalam Desain Pengembangan Kurikulum Bahasa Arab. *Arabiyatuna : Jurnal Bahasa Arab*, 4(1), 1. <https://doi.org/10.29240/jba.v4i1.1095>
- Setiyoko, A. (2018). Penerapan model Pembelajaran Berbasis Neurosains dalam Pembentukan Karakter Berfikir Kreatif dan Kerjasama (Studi pada SD Muhammadiyah Plus dan MI Ma`arif Mangunsari Kota Salatiga Tahun 2017/2018). *Jurnal Inspirasi*, 2(2), 167–188.
- Wathon, A. (2016). Neurosains Dalam Pendidikan Aminul Wathon. *Jurnal Lentera: Kajian Keagamaan, Keilmuan Dan Teknologi*, 136–145.
- Wijaya Hengki. (2018). Pendidikan Neurosains Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Masa Kini. *Pendidikan Dasar*, 2(March), 1–19.

Perempuan dalam Syair *Ghazal* Nizar Qabbani: Analisis Semiotika Pada Syair Ghazal Nizar Qabbani

Thoyib Bakhtiar Zaini

IAI Cipasung, Tasikmalaya, Indonesia

duktur.thoyib@gmail.com

ABSTRAK

Tujuan dari studi ini adalah untuk menganalisis bagaimana pandangan Nizar Qabbani tentang perempuan yang termuat dalam syair-syairnya. Hal ini dimaksudkan sebagai pembacaan semiotis tentang sosok perempuan dan realitas yang melingkupinya yang tergambar dalam syair-syair Nizar Qabbani. Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitik. Penulis dalam hal ini menggunakan metode pembacaan semiotis terhadap tiga syair ghazal Nizar Qabbani. Hasil studi menunjukkan bahwa perempuan di mata Nizar Qabbani merupakan sosok yang agung, namun harus mengalami ketertindasan di masyarakat yang belum memberikan ruang setara pada laki-laki dan perempuan. Qabbani juga mendorong perempuan untuk berani bersuara dan menyerukan kebebasannya di tengah hegemoni teks keagamaan, norma-norma sosio-kultural, dan dominasi laki-laki. Studi ini diharapkan bisa memberikan perspektif baru terkait realitas sosio-kultural ideologis yang membuat perempuan dianggap sebagai sosok yang tertindas, sekunder, dan termarginalkan di masyarakat.

Kata Kunci: Nizar Qabbani, Perempuan, Sastra Arab, Semiotika, Syair Ghazal

PENDAHULUAN

Perempuan, dalam banyak literatur sastra Arab klasik seringkali digambarkan sebagai sosok yang merepresentasikan keindahan di satu sisi, namun juga dilihat sebagai sosok yang lemah, objek seksual, serta makhluk yang dibedakan derajat dan haknya dari laki-laki di sisi lainnya. Perempuan juga digambarkan dalam konteks yang ambigu. Kehadiran mereka dianggap sebagai niscaya, namun tidak serta merta setara. Gambaran perempuan seperti ini menunjukkan adanya campuran antara pandangan ideal tentang sosok perempuan sekaligus hasrat seksual tertentu terhadap dirinya (Faisol et al., 2018; Sawalha, 2012).

Gambaran ambigu tentang perempuan dalam literatur sastra Arab tersebut, sebenarnya tidak terlepas dari pandangan masyarakat Arab secara umum, yang menganggap bahwa perempuan tidak memiliki kemampuan seperti halnya laki-laki. Terdapat stereotipe yang berkembang pada kebudayaan Arab klasik tentang perempuan sebagai sosok pendamping (baca: pembantu) laki-laki, yang hanya mengerjakan tugas-tugas tingkat dua dalam kehidupan sosial. Dengan kata lain, perempuan sejak dulu selalu termarginalkan dari ruang-ruang publik, di mana pandangan semacam ini terlanggengkan dalam berbagai tradisi kultural tertentu yang semakin menyulitkan kalangan perempuan untuk bangkit dan mendapatkan hak serta kesempatan yang setara dengan laki-laki (Qadeer, 2018).

Uniknya, meski dianggap sebagai makhluk yang tidak setara dengan laki-laki, perempuan justru menjadi objek sastra yang terus dibicarakan oleh para penyair dengan berbagai penggambarannya. Tema tentang perempuan dan cinta bahkan menjadi genre tersendiri, yang disebut sebagai genre *ghazal* (roman), dan terus dimapankan tidak saja pada masa klasik, tapi juga pada masa modern. Melalui puisi-puisi atau syair-syair *ghazal* ini pula, perempuan diangkat, dibicarakan, dan sedikit banyak mendapatkan ruang untuk pengakuan masyarakat terhadap keberadaannya. Setiap penyair Arab baik yang termasuk ke dalam penyair dengan gaya *multazam* ataupun gaya *hurriyah*, pasti memiliki kontribusi pada diskursus atau pembicaraan puitis tentang perempuan tersebut (Joudeh & Awad, 2019; Wargadinata & Laily, 2008).

Sejarah sastra Arab sendiri sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari sosok perempuan. Nama-nama seperti Asma' bin Al-Harits, Al-Khansa, atau Al-Murqusy adalah nama-nama yang cukup populer dan dianggap memberikan kontribusi penting pada perkembangan sastra Arab klasik. Lalu pada era modern juga terdapat nama-nama seperti Nazik Al-Mala'ika, Walladah binti Al-Mustakfi, Fadwa Touqan, Laila Ba'albaki, Ghada Al-Sama, dan lainnya, yang juga memberikan pengaruh besar dalam tradisi sastra Arab secara keseluruhan. Keberadaan para penyair perempuan ini tentu saja memiliki warnanya sendiri terkait penggambaran perempuan dalam literatur sastra Arab tersebut. Terdapat semangat perlawanan dan keinginan untuk menentang dominasi laki-laki yang tersirat dalam karya-karya mereka (Stephan, 2006; Valassopoulos, 2007).

Hal yang sama sebenarnya juga bisa didapati pada karya-karya penyair laki-laki, terutama pada salah satu penyair Arab yang sangat populer, yakni Nizar Qabbani. Sosok perempuan yang digambarkan pada puisi-puisi atau syair Nizar Qabbani, yang juga bisa didapati pada beberapa penyair Arab modern lainnya, sudah tidak lagi ditempatkan sebagai subjek kedua yang berada di bawah laki-laki. Terdapat perspektif yang bernada kritis terhadap stereotip dan nilai-nilai kultural-ideologis masyarakat terhadap perempuan yang dikembangkan dalam puisi-puisi para penyair Arab modern, khususnya Nizar Qabbani tersebut. Qabbani misalnya tidak saja mengidolakan perempuan dalam cara yang tradisional, tapi juga menyelipkan berbagai pandangan kritisnya atas perlakuan masyarakat terhadap perempuan.

Apa yang penting untuk dilihat dalam konteks ini adalah bahwa penggambaran perempuan dalam literatur sastra Arab pada dasarnya bisa dijadikan barometer untuk mengukur status dan peran perempuan di tengah masyarakat Arab. Bagaimanapun, keberadaan suatu karya tidak pernah lahir dari ruang hampa. Suatu karya sastra, juga berlaku demikian. Ia tidak lahir sebagai semata hasil abstraksi pikiran dan daya imajinasi tertentu saja. Karya sastra pada dirinya memiliki nilai-nilai yang merepresentasikan cakrawala kehidupan penulis di tengah masyarakat sekaligus ide-ide kritisnya. Karena itu, berbagai tanda dan pemaknaan tanda yang terdapat dalam karya-karya sastra tersebut menjadi penting untuk dibahas, terutama karena karya sastra adalah “anak” yang lahir dari zaman dan kehidupan masyarakat di dalamnya.

Oleh karena itu, ketika Nizar Qabbani menuliskan karya-karyanya yang menggambarkan tentang perempuan dan kritik-kritiknya terhadap pandangan masyarakat Arab pada perempuan, maka karya-karya Qabbani itu harus dilihat sebagai upaya perlawanan terhadap konstruksi sosial perempuan di masyarakat. Dalam konteks ini, pandangan Swingewood dan Laurenson (1972) yang mengatakan bahwa karya sastra merupakan dokumen yang merefleksikan zaman dan nilai-nilai di dalamnya, pada akhirnya bisa dipahami dengan baik. Sebab syair-syair *ghazal* Qabbani secara khusus, memang memberikan gambaran penting tentang bagaimana nilai-nilai zaman tentang perempuan yang sedang mengalami fase antara keinginan untuk mandiri dan setara serta konstruksi otoritatif tradisional yang masih menempatkan perempuan sebagai makhluk kasta kedua.

Studi ini pada dasarnya adalah upaya untuk memahami bagaimana pandangan Nizar Qabbani sebagai salah seorang penyair Arab terkemuka tentang perempuan, di mana pembacaan terhadap beberapa syair-syairnya secara semiotis diharapkan bisa memberikan gambaran yang utuh tidak saja terkait pandangan Qabbani tentang perempuan, tapi juga pandangan masyarakat (Damaskus, Suriah) dan konstruksi perempuan di mana Qabbani menjadi bagian di dalamnya.

KAJIAN PUSTAKA

Beberapa studi sebelumnya tentang perempuan dalam pandangan Nizar Qabbani ataupun penyair dan berbagai literatur sastra Arab secara keseluruhan sudah banyak dilakukan. Studi-studi ini pada umumnya mengkaji bagaimana perempuan digambarkan dalam berbagai karya sastra Arab, baik dalam konteks roman atau percintaan, pujian, keindahan, ataupun konstruksi sosial yang bisa dibaca secara hermeneutis dari syair-syair tersebut. Beberapa studi juga ada yang membahas bagaimana upaya perlawanan kaum perempuan terhadap dominasi laki-laki, hegemoni struktur sosial, ataupun relasi kuasa tertentu yang berkembang dari teks-teks otoritatif keagamaan.

Studi yang dilakukan oleh Hidayani dan Arfan (2021), menunjukkan bahwa puisi-puisi Nizar Qabbani memang banyak yang bertemakan cinta dan perempuan. Studi ini menggunakan metode semiotika Michael Riffaterre, yang terdiri dari analisis heuristik, retroaktif dan hermeneutis. Syair Nizar Qabbani yang berjudul *Atuhibbuni*, yang terdiri dari 21 bait syair, berdasarkan hasil pembacaan dan analisis tersebut, menggambarkan bagaimana pandangan Qabbani tentang perempuan yang menjadi subjek utama dalam cinta kasih suatu pasangan, di mana kehadirannya tidak saja menjadi sumber kebahagiaan tapi juga penderitaan laki-laki karena perasaan cintanya kepada perempuan.

Studi yang dilakukan Haikal (2021), menunjukkan bahwa pembacaan semiotika sastra menggunakan metode Michael Riffaterre terhadap puisi Nizar Qabbani yang berjudul *Ikbari Isyrina Aman* yang terdapat dalam antologi puisi *Asyhadu an la Imra'ata illa Anti*, dapat menggambarkan pandangan Qabbani yang bercerita tentang kondisi roman antara laki-laki dan perempuan yang terpaut jauh secara usia. Namun karena kecintaannya, laki-laki tersebut rela untuk menunggu selama 20 tahun. Makna yang berbeda dihasilkan dari pembacaan ini, di mana sosok perempuan tersebut adalah sosok ibu yang terlahir kembali sebagai gadis belia di benar Qabbani. Puisi ini dengan demikian adalah ungkapan cintanya kepada ibunya yang meninggal 3 tahun sebelum puisi ini dibuat oleh Qabbani.

Studi lainnya yang dilakukan oleh Latif dan Safitri (2019), juga menunjukkan hal yang serupa dari pembacaan atas puisi-puisi Nizar Qabbani tentang perempuan, khususnya yang termuat dalam puisinya yang berjudul *Asy-Syi'ru Man 'Allamani Hubban Kuntu lahu 'Abdan*. Pembacaan dengan metode serupa, yakni metode semiotika sastra Michael Riffaterre menghasilkan pemaknaan tentang gambaran sosok perempuan yang agung dalam puisi Nizar Qabbani tersebut. Bagi Qabbani, sosok perempuan yang mengajarnya cinta, akan menjadi tuannya, merupakan kiasan penting bagaimana Qabbani berusaha mengangkat sosok perempuan dalam puisi-puisinya.

Dalam perspektif yang lebih utuh, Sawalha (2012) memberikan penggambaran tentang sosok perempuan dalam berbagai literatur sastra Arab. Hasil studinya menunjukkan bahwa puisi-puisi tentang perempuan merupakan puisi yang menghiasi sejarah panjang perkembangan sastra Arab. Namun demikian, terdapat penggambaran yang beragam tentang sosok perempuan dalam literatur sastra Arab tersebut, baik yang mendukung kalangan perempuan dan berusaha untuk mengangkat derajatnya dengan ungkapan-ungkapan puitis tertentu, ataupun yang justru melanggengkan tradisi normatif dan konstruksi sosial masyarakat yang merendahkan perempuan.

Beberapa studi tersebut pada dasarnya menunjukkan tidak saja pentingnya posisi Qabbani dalam tradisi sastra Arab secara keseluruhan, tapi juga bagaimana tema tentang perempuan yang termuat dalam genre puisi *ghazal*, menjadi bagian penting dari perkembangan sastra Arab. Adapun studi yang dilakukan oleh penulis sendiri akan berupaya untuk membicarakan hal yang sama, namun dengan perspektif dan objek puisi yang berbeda dengan studi sebelumnya. Hal ini dimaksudkan untuk melengkapi bahasan yang sudah ada, sekaligus memberikan perspektif dan pemaknaan baru atas puisi Nizar Qabbani tentang perempuan tersebut.

METODE

Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitik. Data dikumpulkan melalui studi literatur, khususnya yang memuat puisi-puisi atau syair-syair Nizar Qabbani tentang perempuan, untuk kemudian dibaca, ditelaah, dan dianalisis melalui pembacaan semiotis. Penggunaan metode semiotika dalam pembacaan karya sastra pada umumnya merujuk pada prosedur yang dibangun oleh Michael Riffaterre, yakni pembacaan yang melibatkan analisis heuristik, retroaktif, dan hermeneutis. Namun demikian, dalam studi ini, penulis akan menggunakan gabungan metode semiotika Riffaterre (1978) dan metode sosiologi sastra Laurenson dan Swingewood (1972), untuk lebih memahami bagaimana gambaran perempuan dalam puisi Nizar Qabbani sekaligus konstruksi sosial masyarakat Arab Damaskus tentang perempuan itu sendiri.

HASIL PENELITIAN

Nizar Qabbani merupakan seorang penyair Arab paling berpengaruh dan paling terkenal di zaman modern. Qabbani lahir pada tanggal 21 Maret 1923 di kota Damaskus, Suriah dari keluarga terpelajar. Qabbani adalah anak kedua dari enam bersaudara dari orang tuanya, dua di antaranya perempuan. Kakeknya adalah pendiri teater Arab pada abad ke-20, dan ayahnya, Tawfiq Qabbāni, adalah salah satu dari mereka yang terlibat dalam Revolusi Suriah. Alhasil, Nizar lahir dan besar di lingkungan politik dan pendidikan yang cukup kental. Rumah Qabbani seperti yang dijelaskannya, telah menjadi tempat pertemuan para revolusioner melawan kolonialisme Prancis di mana isu-isu politik terus dibahas di dalamnya.

Qabbani pernah menghadiri berbagai sekolah dan perguruan tinggi di Damaskus. Secara formal, Qabbani pertama kali lulus dari *National College of Science*. Kemudian pindah ke “Madrasat Al-Tajhiz”, di mana Qabbani berhasil memperoleh gelar kedua dalam bidang studi filsafat. Selain membaca sastra Arab, Qabbani juga belajar bahasa Prancis dan menempuh pendidikan sastra Prancis. Menurut Qabbani, tidak ada siswa di kelas yang diizinkan mengucapkan sepatah kata pun dalam bahasa Arab, dan mereka yang tertangkap berbicara bahasa Arab akan dipukul dengan tongkat. Paksaan ini menjadi berkah bagi Qabbani, karena Qabbani akhirnya bisa membaca puisi Musset, Baudelaire, Paul Valery, cerita Alexander Dumas, Hugo, drama Moliere dan Racine, yang membuka sastra baru bagi Qabbani. Poin penting lainnya adalah bahwa Qabbani pernah diajar oleh Khalil Mardam Bak, seorang penyair Suriah terkenal dan profesor sastra di perguruan tinggi yang meninggalkan dampak mendalam pada Qabbani.

Hasil pembacaan terhadap pandangan Qabbani tentang perempuan yang terkandung dalam syair-syair puisinya, khususnya syair *ghazal*, serta konstruksi sosial masyarakat Damaskus saat itu, menunjukkan beberapa temuan penting sebagai berikut:

Pertama, situasi sosio-kultural masyarakat Damaskus saat Qabbani tumbuh sebagai penyair bisa terlihat dari dua peristiwa besar, yakni: (1) Kemenangan kaum nasionalis dan keterbebasan Suriah dari penjajahan atau kolonialisme Prancis; dan (2) Lahirnya generasi muda yang banyak mendapatkan pendidikan Barat dan memiliki pandangan yang lebih progresif di masyarakat. Qabbani merupakan bagian dari generasi atau angkatan muda progressif tersebut, yang juga memiliki pandangan yang berbeda dari angkatan tua masyarakat yang masih konservatif-tradisional.

Kedua, terdapat peristiwa tragis yang dialami oleh kakak perempuan Qabbani, Wisal, yang bunuh diri untuk menolak perjodohan yang diatur oleh orang tua mereka. Peristiwa bunuh diri ini menghadirkan kesedihan yang mendalam pada diri Qabbani sekaligus kemarahan terhadap tradisi dan kebiasaan masyarakat serta keluarganya sendiri. Qabbani memahami bahwa pendidikan yang baik dalam keluarganya tidak lantas menjadi penjamin bahwa mereka bisa lepas dari tradisi dan nilai-nilai konservatif masyarakat.

Ketiga, kedudukan perempuan di masyarakat Arab Damaskus saat itu masih dianggap sebagai gender kedua setelah laki-laki. Posisi perempuan tidak pernah setara dengan laki-laki dalam berbagai bidangnya. Hal ini bisa dilihat dari bagaimana tradisi yang berkembang di masyarakat terkait pemisahan secara ketat antara laki-laki dan perempuan. Perempuan hanya harus menunggu perjodohan yang diatur sedemikian rupa demi kepentingan laki-laki. Tradisi ini tidak hanya berlaku pada keluarga muslim, tapi juga umat lainnya di Damaskus.

Keempat, syair-syair *ghazal* Nizar Qabbani pada umumnya memandang perempuan sebagai sosok yang anggun, indah, mulia, dan penuh dengan cinta. Ungkapan Qabbani seperti (Qadeer, 2018):

تسألني حبيبتني
ما الفرق ما بيني وما بين السما الفرق ما بينكما أنك إن ضحكت يا حبيبتني أنسى السما

Kekasihku bertanya: Apa bedanya diriku dan langit senja? Bedanya dirimu dan langit senja, kekasihku.. Ketika aku melihatmu tertawa, aku melupakan langit senja.

Qabbani juga memasukkan pandangannya tentang perlunya perempuan untuk melawan dan memberontak terhadap sistem, terhadap perbudakan, terhadap dominasi laki-laki dan otoritas masyarakat, seperti bisa dilihat pada syairnya sebagai berikut (Momani, 2020):

ثوري! أحبك أن تتوري، ثوري على شرق السبايا و النكايا و البخور. ثوري على التاريخ، و انتصري على الوهم الكبير، لا ترهمي أبدا فإن الشمس مقبرة النور، ثوري على شرق براك فوق السرير.

*Berontaklah!
Aku mencintai pemberontakanmu
Berontaklah melawan perbudakan Timur
Dupa dan rumah perawatan
Berontaklah melawan sejarah
Melawan misteri
Jangan takut
Sebab matahari adalah kuburan cahaya
Berontaklah melawan Timur
Sebab dirimu hanyalah pesta
dan kesenangan di tempat tidur*

PEMBAHASAN

Beberapa temuan sebelumnya pada dasarnya menunjukkan bahwa tema-tema tentang perempuan memang masih cukup dominan pada syair-syair Qabbani, sebagaimana para penyair Arab pada umumnya. Namun demikian, berdasarkan pembacaan atas beberapa syair Qabbani yang memuat tema tentang perempuan, maka dapat dianalisis beberapa catatan penting berikut:

Pertama, Qabbani dalam memiliki pandangan yang cukup progresif terkait sosok perempuan di satu sisi, dan memiliki cara pengungkapan puitis tradisional tentang keanggunan, kelembutan, dan keindahan perempuan di sisi lainnya. Qabbani seolah mewakili semangat dan pandangan baru yang lebih bersifat modern tentang perempuan, tapi juga menyisakan dalam dirinya nuansa puitis untuk mengungkapkan rayuan-rayuan tertentu yang bersifat tradisional tentang perempuan dalam syair-syair *ghazal*-nya.

Kedua, Qabbani hidup dalam dinamika zaman yang sedang berubah, di mana terjadi pertarungan nilai antara ideologi dan konstruksi sosial konservatif yang memandang dan memperlakukan perempuan sebagai sosok marjinal di masyarakat, dengan perkembangan pandangan modern tentang emansipasi perempuan. Namun Qabbani juga menyadari bahwa perjuangan perempuan ini tidaklah mudah. Ada pengorbanan tertentu yang harus dibayar untuk sampai pada hasil yang diinginkan. Ungkapan Qabbani seperti tampak pada puisi pemberontakan (ثور) sebelumnya, memberikan beberapa penanda semiotik penting yang merefleksikan gagasannya, seperti ungkapan: *Berontaklah melawan Timur*. Timur adalah penanda yang bisa dimaknai sebagai otoritas, tradisi, dan norma-norma masyarakat Arab yang menempatkan kalangan perempuan sebagai subjek kelas dua di masyarakat. Pada ungkapan yang lain, seperti *dupa dan rumah perawatan*, maka ini adalah penanda yang mewakili atau bisa dimaknai sebagai tradisi yang menempatkan perempuan sebagai kelas sekunder, yang bertugas membantu laki-laki, merawat orang tua di rumah, memasak, tidak beraktivitas di ruang publik, dan lainnya. Ungkapan yang sama juga bisa dilihat dari penggunaan penanda *pesta dan kesenangan di tempat tidur*, yang bisa dimaknai sebagai bentuk penghargaan masyarakat terhadap perempuan sebagai semata objek seksual.

Ketiga, Qabbani hidup di masyarakat dengan tradisi yang ketat dalam pemisahan antara laki-laki dan perempuan serta subordinasi perempuan menjadi subjek kelas dua dibanding laki-laki. Hal ini kemudian ditambah juga dengan peristiwa bunuh diri yang dilakukan oleh kakak perempuannya untuk menghindari perjodohan, yang melahirkan kemarahan dalam diri Qabbani terhadap tradisi

yang berlaku di masyarakat. Situasi dan pengalaman-pengalaman traumatik masa lalu seperti ini membuat puisi-puisi Qabbani memiliki pandangan yang sering berseberangan dengan nilai-nilai dan tradisi yang berkembang di masyarakat Damaskus saat itu. Qabbani juga mewakili keinginan dan semangat generasi muda masyarakat yang menginginkan adanya perubahan terkait posisi perempuan, agar lebih setara, adil, dan berkeadilan.

Keempat, Qabbani merupakan seorang penyair dengan gaya bebas (*hurriyah*), dan tidak terikat (*multazam*) dalam pengungkapan puisi syair-syairnya. Oleh karena itu, syair-syair Qabbani ini juga mencerminkan pemberontakan terhadap sastra Arab secara umum, yang selaras dengan kritiknya terhadap tradisi dan nilai-nilai yang berlaku di masyarakat Arab terkait diskriminasi gender dan subordinasi perempuan. Jika pada tradisi sastra Arab secara umum berlaku misalnya 16 bentuk *bahar* (pakem), maka syair-syair Qabbani justru menolak dan melawan hal tersebut dengan bentuk pengungkapan puisi yang tidak terikat pada pakem yang ada.

Kelima, pandangan Qabbani tentang perempuan bisa dikatakan cukup maju pada zamannya. Syair-syair yang lugas namun puitis, indah seraya kritis, membuat Qabbani sempat dituduh melakukan pemberontakan dan sempat dinilai oleh anggota Parlemen di Suriah layak untuk dipenjara. Qabbani oleh para pengkritiknya bahkan dinilai telah kafir, sebab pandangannya tentang perempuan dan upayanya untuk membangun kesetaraan laki-laki dan perempuan dianggap bertentangan dengan ajaran agama dan tradisi yang ada. Namun demikian, Qabbani justru menjadi penyair yang dielu-elukan oleh masyarakat Damaskus, terutama dari generasi muda.

Pembacaan atas syair-syair *ghazal* karya Nizar Qabbani pada dasarnya memberikan catatan penting bahwa karya sastra adalah dokumen zaman, yang mencatat dan merefleksikan kondisi serta nilai-nilai tertentu yang sedang berkembang atau berubah di masyarakat. Pandangan Qabbani tentang perempuan yang bersifat progressif, mencerminkan adanya dinamika dan perubahan konstruksi sosial tentang perempuan di masyarakat Arab saat itu. Meski pada akhirnya konstruksi tersebut tidak bisa sepenuhnya melawan dan menghancurkan nilai-nilai dan tradisi yang ada, namun ungkapan-ungkapan Qabbani ini sudah bercerita tentang keinginan untuk berubah, terlepas dari kapan perubahan itu bisa dinikmati hasilnya.

KESIMPULAN

Hasi studi ini menunjukkan bahwa syair-syair *ghazal* (roman) Nizar Qabbani pada dasarnya adalah ungkapan puisi tentang perempuan yang berbeda dengan konstruksi sosial masyarakatnya. Sosok perempuan di mata Nizar Qabbani merupakan sosok yang agung, namun harus mengalami ketertindasan di masyarakat yang belum memberikan ruang setara pada laki-laki dan perempuan. Qabbani juga mendorong perempuan untuk berani bersuara dan menyerukan kebebasannya di tengah hegemoni teks keagamaan, norma-norma sosio-kultural, dan dominasi laki-laki. Dalam hal ini, Qabbani harus dilihat sebagai perwakilan zaman yang sedang berubah. Studi ini diharapkan bisa memberikan perspektif baru terkait realitas sosio-kultural ideologis yang membuat perempuan dianggap sebagai sosok yang tertindas, sekunder, dan termarginalkan di masyarakat Arab secara umum.

DAFTAR PUSTAKA

- Faisol, M., Muzakki, A., & Mas'adi, M. A. (2018). Image of Women in Jamil Butsainah Poetry. *Proceedings of the 1st International Conference on Recent Innovations*, 569–575.
- Haikal, Y. (2021). Michael Riffaterre's Semiotic Analysis on the Poetry Ikbari Isyrina Aman by Nizar Qabbani. *Diwan: Jurnal Bahasa Dan Sastra Arab*, 7(2), 160–174.
- Hidayani, F., & Arfan, A. A. (2021). Kajian Semiotik Qashidah Ghazl Karya Nizar Qabbani. *Tsaqofah, Jurnal Agama Dan Budaya*, 19(1), 31–44.
- Joudeh, A. A., & Awad, Y. (2019). Dress as a Marker of Identity Construction in Arab Women's

- Literature from the Diaspora. *Acta Scientiarum. Language and Culture*, 41(1), 1–14.
- Latif, A., & Safitri, N. (2019). Asy-Syi'ru 'Man 'Allamani Hubban Kuntu Lahu 'Abdan' Li Nizar Qabbani (At-Tahlil As- Simiyai li Michael Riffaterre). *International Journal of Arabic Language Teaching*, 1(2), 191–197.
- Momani, R. F. (2020). *Perceptions of Women and Love in Selected Poems by Nizar Qabbani and Thomas Hardy: A Comparative Study*. Middle East University.
- Qadeer, H. A. (2018). *Woman in Nizār Qabbāni's Poetry*. University of the Punjab, Lahore.
- Riffaterre, M. (1978). *Semiotics of Poetry*. Indiana University Press.
- Sawalha, M. (2012). The Image of the Women in Arabic Literature. *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business*, 4(3), 152–157.
- Stephan, R. (2006). Arab Women Writing Their Sexuality. *Hawwa*, 4(2), 159–180.
- Swingewood, A., & Laurensen, D. (1972). *The Sociology of Literature*. MacGibbon & Kee.
- Valassopoulus, A. (2007). *Contemporary Arab Women Writers, Cultural Expression in Context*. Routledge.
- Wargadinata, W., & Laily, F. (2008). *Sastra Arab dan Lintas Budaya*. UIN Malang Press.
- Qadeer, D. H. (n.d.). *Woman in Nizār Qabbāni's Poetry*. Retrieved from: [http://pu.edu.pk/images/journal/uoc/PDFFILES/\(7\)%20Dr.%20Abdul%20Qadeer 87 1.pdf](http://pu.edu.pk/images/journal/uoc/PDFFILES/(7)%20Dr.%20Abdul%20Qadeer%2087%201.pdf).

Peran Kepercayaan Diri, Motivasi, dan Komunikasi Terhadap Prestasi Belajar Mahasiswa: Studi Pada Mahasiswa PAI IAI Cipasung, Tasikmalaya

Dodo Murtado
IAI Cipasung, Tasikmalaya
dodo@iaic.ac.id

ABSTRAK

Studi ini didasarkan pada keluhan mahasiswa tingkat akhir di Program Studi (Prodi) Pendidikan Agama Islam Fakultas Tarbiyah, Institut Agama Islam Cipasung. Mahasiswa tingkat akhir tersebut pada umumnya mengalami prestasi belajar yang rendah dan membuat mereka kesulitan dalam menyelesaikan tugas akhir (skripsi). Persoalan utama yang diungkapkan oleh mahasiswa adalah kurangnya motivasi untuk belajar dan lulus tepat pada waktu, karena hambatan dalam belajar baik yang terkait dengan sulitnya komunikasi dengan Dosen Pembimbing ataupun motivasi mahasiswa dalam menjalankan kewajiban kuliah yang naik turun, serta kurangnya kepercayaan diri dalam belajar. Hal ini pada gilirannya juga berdampak pada tingkat prestasi mahasiswa secara keseluruhan. Tujuan utama dari studi ini adalah mengkaji bagaimana peran dari kepercayaan diri, motivasi, dan komunikasi terhadap prestasi belajar mahasiswa. Studi yang melibatkan 150 orang mahasiswa di Prodi Pendidikan Agama Islam ini dilakukan melalui survey online dan metode *stratified random sampling*. Data diolah dengan SPSS menggunakan *path analysis*. Hasil studi menunjukkan bahwa Kepercayaan diri (X1), Motivasi (X2), dan Komunikasi (X3) memiliki peran positif dan signifikan terhadap prestasi mahasiswa (Y), baik secara parsial maupun simultan. Hasil ini menegaskan pentingnya jajaran pengelola Program Studi Pendidikan Agama Islam IAI Cipasung Tasikmalaya untuk merumuskan kebijakan yang tepat dengan mempertimbangkan faktor kepercayaan diri, motivasi, komunikasi mahasiswa dan dosen, dalam membantu mahasiswa agar memiliki prestasi akademik yang baik.

Kata Kunci: Kepercayaan Diri, Komunikasi, Motivasi, Pendidikan Agama Islam, Prestasi Belajar.

PENDAHULUAN

Prestasi belajar mahasiswa di Program Studi Pendidikan Agama Islam, selama kurang lebih 5 tahun terakhir terus mengalami penurunan yang signifikan. Meski kondisi tersebut sempat diwarnai dengan Pandemi Covid-19, yang berarti pembelajaran harus dilihat sebagai praktik yang kurang efektif, namun baik sebelum Pandemi ataupun setelah Pandemi, prestasi belajar mahasiswa justru terus mengalami penurunan. Data yang ada menunjukkan bahwa tiga angkatan terakhir saja misalnya menunjukkan bahwa mahasiswa yang berhasil menyelesaikan studinya hanya berada di kisaran 22-35% dari jumlah keseluruhan secara tepat waktu. Kondisi Pandemi sebelumnya yang membuat kegiatan perkuliahan tidak bisa berjalan secara normal, memang memberikan kontribusi penting pada persoalan tersebut. Upaya Program Studi untuk mempermudah dan mendorong mahasiswa dalam belajar secara lebih optimal, baik melalui perkuliahan dengan model *hybrid* (bauran), praktik kerja tertentu, dan lainnya, juga belum memberikan hasil yang optimal. Kondisi ini pada gilirannya membuat Program Studi harus menelaah faktor-faktor apa yang secara mendasar memengaruhi atau berperan pada prestasi belajar mahasiswa PAI tersebut.

Studi awal yang melibatkan 20 orang mahasiswa PAI angkatan 2021/2022, melalui wawancara singkat di kelas, untuk mengetahui persepsi mereka tentang faktor-faktor yang dianggap paling berpengaruh terhadap prestasi belajar mereka menunjukkan beberapa faktor penting, yaitu: motivasi belajar yang rendah, kepercayaan diri yang kurang terhadap kemampuan diri sendiri, pembelajaran yang kurang komunikatif dan interaksi dengan dosen yang kurang terbangun dengan baik, materi perkuliahan yang cukup kompleks, serta persoalan-persoalan lain yang juga berpengaruh terhadap prestasi belajar mahasiswa.

Berdasarkan hasil studi awal tersebut dapat dilihat bahwa motivasi belajar, kepercayaan diri, dan komunikasi dengan dosen, menjadi faktor-faktor yang dianggap paling berperan terhadap rendahnya prestasi belajar mahasiswa PAI di angkatan 2021/2022. Mahasiswa yang diwawancarai juga menyebutkan bahwa mereka menyadari tuntutan yang dibebankan kepada mereka untuk belajar dengan baik dan mencapai prestasi tertentu yang bisa dibanggakan. Namun karena beberapa hal yang disebutkan sebelumnya, mereka belum bisa memenuhi tuntutan tersebut. Kondisi ini juga pada gilirannya membuat mereka sebenarnya terbebani dengan kegiatan perkuliahan, di mana beberapa dari mahasiswa berpikir untuk berhenti kuliah.

Hasil studi awal ini kemudian menjadi dasar bagi penulis untuk melakukan penelitian lebih lanjut terkait bagaimana peran dari kepercayaan diri, motivasi, dan komunikasi terhadap prestasi belajar mahasiswa di Program Studi Pendidikan Agama Islam (PAI) IAI Cipasung, Tasikmalaya. Dalam hal ini, berdasarkan hasil wawancara terhadap mahasiswa Program Studi PAI tersebut, penulis kemudian menjadikan ketiga faktor sebelumnya sebagai faktor yang dianggap berimplikasi terhadap prestasi belajar mahasiswa, di mana validasi dari studi ini diharapkan bisa menjadi bahan pertimbangan utama untuk perumusan kebijakan Program Studi PAI terkait perkuliahan mahasiswa ke depannya.

Faktor-faktor yang berperan terhadap prestasi belajar mahasiswa yang disebutkan sebelumnya, yakni kepercayaan diri, motivasi, dan komunikasi, secara teoritis memang memiliki korelasi satu sama lain. Hal ini misalnya ditunjukkan dalam hasil riset Oktary et al. (2019), Chang (2021), Basco dan Han (2016), ataupun Paul et al. (2020), yang menyatakan dalam hasil riset mereka bahwa kepercayaan diri, motivasi, dan komunikasi, memiliki korelasi satu dan lainnya, serta memberikan kontribusi signifikan pada prestasi belajar seseorang. Lalu pada riset yang lain, ketiganya juga menjadi faktor penting yang berdampak pada tingkat kelulusan dan kenyamanan seseorang dalam belajar dan menyelesaikan pendidikan (Mostafa & Lim, 2020; Salazar-Ayala et al., 2021; Yang & Wang, 2022).

Studi ini pada dasarnya adalah upaya untuk mengkaji bagaimana peran kepercayaan diri, motivasi, dan komunikasi terhadap prestasi belajar mahasiswa di lingkungan Program Studi Pendidikan Agama Islam (PAI) IAI Cipasung Tasikmalaya. Hasil studi ini diharapkan bisa menjadi dasar untuk perumusan kebijakan Program Studi dalam membantu mahasiswa agar mereka bisa belajar dengan baik dan efektif, serta lulus tepat waktu sebagaimana yang diharapkan dari mahasiswa itu sendiri.

TINJAUAN PUSTAKA

Beberapa studi sebelumnya, seperti yang juga sudah disebutkan, sudah banyak yang menunjukkan pengaruh dari faktor-faktor atau variabel kepercayaan diri, motivasi, dan komunikasi terhadap prestasi belajar mahasiswa. Hal ini tidak saja karena secara teoritis berbagai variabel ini memang saling berkaitan (memiliki korelasi yang baik), tapi juga secara praktis terbukti memberikan kontribusi terhadap satu sama lain.

Studi yang dilakukan oleh Purwaningsih (2018) atau Sardin dan Nurmita (2017), menunjukkan bahwa kepercayaan diri memiliki pengaruh positif dan signifikan dalam meningkatkan prestasi belajar siswa secara efektif. Hasil studi ini menegaskan bahwa siswa yang memiliki tingkat kepercayaan diri yang baik, akan lebih memahami kemampuan dirinya yang itu menjadi modal penting untuk mendapatkan prestasi belajar yang baik.

Studi yang dilakukan Inayah (2013), Makatita dan Azwan (2021) dan Soewono (2018), menunjukkan bahwa motivasi belajar atau motivasi berprestasi memiliki kontribusi signifikan dalam peningkatan prestasi belajar siswa. Hal ini menegaskan bahwa siswa yang termotivasi dalam belajarnya akan lebih terdorong untuk belajar meskipun tengah berada pada kondisi yang sulit, yang pada gilirannya akan memberikan hasil atau prestasi belajar yang baik pula.

Lalu studi yang dilakukan Fitria (2014), Karisma et al. (2021), dan Kurniadi (2001), menunjukkan bahwa kemampuan komunikasi atau tingkat komunikasi yang terjadi antara siswa dengan guru memiliki dampak positif dan signifikan terhadap prestasi belajar siswa. Hal ini

menegaskan bahwa siswa yang mampu membangun komunikasi yang efektif dengan guru atau rekannya, akan lebih mudah dalam belajar, yang pada gilirannya dapat meraih prestasi belajar yang lebih baik dibandingkan teman-temannya.

Beberapa hasil studi sebelumnya tersebut memvalidasi korelasi dan pengaruh dari variabel kepercayaan diri, motivasi, dan komunikasi dengan atau terhadap prestasi belajar siswa. Karena itu dalam studi ini, pengaruh yang sama akan diuji namun dengan mengikutsertakan ketiga variabel tersebut dalam suatu model yang bersifat simultan dan menguji pengaruh ketiganya terhadap prestasi belajar mahasiswa Program Studi Pendidikan Agama Islam (PAI) di IAI Cipasung, Tasikmalaya.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kuantitatif dengan metode deskriptif verifikatif. Data dikumpulkan melalui survey. Analisis data menggunakan metode *path analysis* (analisis jalur) untuk menguji bagaimana peran atau pengaruh dari kepercayaan diri, motivasi, dan komunikasi terhadap prestasi belajar mahasiswa. Responden yang dilibatkan dalam studi ini adalah 150 orang mahasiswa di lingkungan Program Studi Pendidikan Agama Islam (PAI) IAI Cipasung, Tasikmalaya. Penelitian dilakukan selama dua bulan, yakni periode Agustus dan Oktober tahun 2022.

Hipotesis yang dibangun dalam studi ini adalah sebagai berikut:

- H1: Kepercayaan diri memiliki peran positif dan signifikan terhadap prestasi belajar
- H2: Motivasi memiliki peran positif dan signifikan terhadap prestasi belajar
- H3: Komunikasi memiliki peran positif dan signifikan terhadap prestasi belajar
- H4: Kepercayaan diri, motivasi, dan komunikasi memiliki peran positif dan signifikan terhadap prestasi belajar secara simultan

Hasil uji validitas untuk kuesioner yang digunakan menunjukkan bahwa nilai r_{hitung} semua item dalam kuesioner sudah lebih besar ($>$) daripada nilai r_{tabel} (0.159). Sementara hasil uji reliabilitas instrumen yang digunakan menunjukkan bahwa nilai cronbach's alpha adalah sebesar 0.975 atau lebih besar ($>$) dari cut-off value reliabilitas yang disyaratkan, yakni 0.60. Nilai cronbach's alpha ini juga lebih besar ($>$) dari nilai r_{tabel} , yakni 0.159. Hal ini berarti kuesioner yang digunakan memiliki tingkat reliabilitas yang tinggi. Dengan demikian, hasil uji validitas dan reliabilitas instrumen yang digunakan dalam penelitian ini (kuesioner), sudah memenuhi kriteria validitas dan reliabilitas yang dipersyaratkan.

HASIL PENELITIAN

Pengumpulan data dilakukan melalui survey dengan penyebaran kuesioner yang diisi oleh 150 orang mahasiswa Program Studi Pendidikan Agama Islam (PAI) IAI Cipasung Tasikmalaya. Data yang ada kemudian diolah dan dilakukan pengujian statistik dengan program SPSS. Dalam hal ini, uji statistik tersebut meliputi uji asumsi klasik dan uji hipotesis dengan metode analisis jalur. Berikut adalah langkah-langkah dan hasil pengujian yang dilakukan:

1. Uji Asumsi Klasik

Uji asumsi klasik dilakukan sebelum uji hipotesis dalam analisis jalur. Uji asumsi klasik di sini mencakup uji normalitas, uji linearitas, uji heterokedastisitas, dan uji multikolinearitas. Berikut adalah hasil pengujian yang dilakukan:

a. Uji Normalitas

Hasil uji normalitas dengan metode One-Sample Kolmogorov-Smirnov dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 1. Hasil Uji Normalitas

One-Sample Kolmogorov-Smirnov Test

		Unstandardized Residual
N		150
Normal Parameters ^{a,b}	Mean	.0000000
	Std. Deviation	3.16790128
Most Extreme Differences	Absolute	.086
	Positive	.054
	Negative	-.086
Test Statistic		.086
Asymp. Sig. (2-tailed)		.200 ^{c,d}

a. Test distribution is Normal.

b. Calculated from data.

c. Lilliefors Significance Correction.

d. This is a lower bound of the true significance.

Berdasarkan tabel output SPSS untuk uji normalitas tersebut, dapat diketahui bahwa nilai signifikansi Asymp. Sig. (2-tailed) adalah sebesar 0,200 (>0,05). Sesuai dengan dasar pengambilan keputusan dalam uji normalitas Kolmogorov-Smirnov, dapat disimpulkan bahwa data di atas berdistribusi secara normal. Dengan kata lain, persyaratan normalitas pada model regresi sudah dapat dipenuhi.

b. Uji Heterokedastisitas

Hasil uji heteroskedastisitas masing-masing variabel yang dikaji dapat dilihat pada tabel output SPSS berikut:

Tabel 2. Hasil Uji Heterokedastisitas

Coefficients^a

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	3.006	1.894		1.587	.119
	Kepercayaan Diri	-.082	.076	-.278	-1.071	.388
	Motivasi	-.089	.075	-.279	-1.192	.289
	Komunikasi	.031	.050	.108	.610	.554
	Prestasi Belajar	-.109	.084	.385	2.026	.278

a. Dependent Variable: Abs_RES

Hasil uji heteroskedastisitas melalui SPSS menunjukkan bahwa nilai signifikansi (Sig.) variabel Kepercayaan diri (X_1) adalah sebesar 0,388, variabel Motivasi (X_2) adalah sebesar 0,289, variabel Komunikasi (X_3) adalah sebesar 0,554, dan variabel Prestasi Belajar (Y) adalah sebesar 0,278. Nilai signifikansi semua variabel ini lebih besar (>) dari 0,05 (cut-off value yang ditetapkan). Hal ini menunjukkan bahwa tidak terjadi gejala heteroskedastisitas dalam model regresi yang digunakan dalam studi ini.

c. Uji Multikolinearitas

Hasil uji multikolinearitas untuk setiap variabel independen dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 3. Hasil Multikolinearitas

Coefficients^a

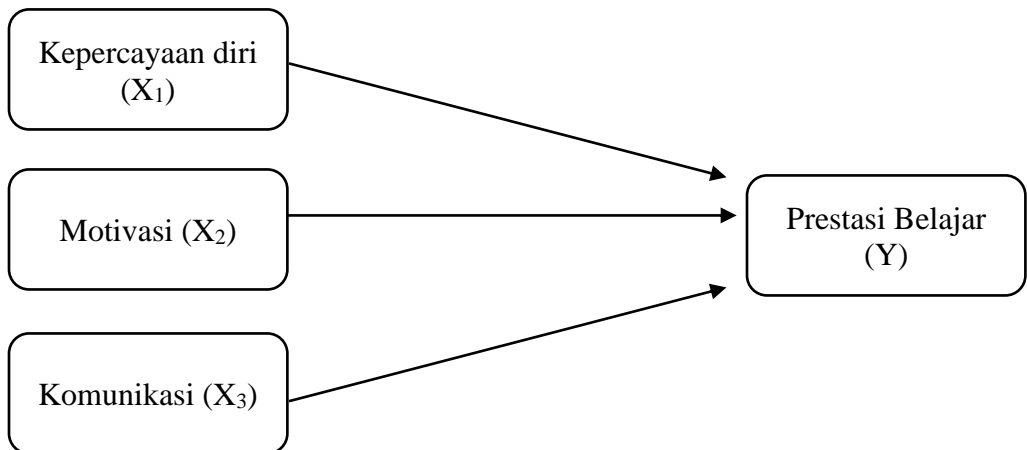
Model	Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.	Collinearity Statistics	
	B	Std. Error	Beta			Tolerance	VIF
1 (Constant)	.565	3.303		.171	.865		
Kepercayaan Diri	.007	.133	.008	.056	.955	.273	3.684
Motivasi	.395	.130	.383	3.033	.004	.344	2.986
Komunikasi	.261	.088	.284	2.973	.005	.576	2.810
Prestasi Belajar	.322	.094	.351	3.423	.001	.517	2.872

a. Dependent Variable: Resiliensi

Hasil uji multikolinearitas untuk setiap variabel independen menunjukkan bahwa nilai tolerance untuk variabel Kepercayaan diri (0,273), Motivasi (0,344), Komunikasi (0,576), dan Prestasi Belajar (0,517), lebih besar dari 0,10 (>0,10) yang berarti tidak terjadi gejala multikolinearitas dalam model regresi. Kondisi yang sama juga bisa dilihat dari nilai VIF masing-masing variabel, di mana nilai VIF Kepercayaan diri (3,684), Motivasi (2,986), Komunikasi (2,810), dan Prestasi Belajar (2,872). Nilai VIF masing-masing variabel ini lebih kecil dari 10,00 (<10,00) sebagai cut-of value VIF yang dipersyaratkan. Hal ini menunjukkan bahwa tidak terjadi gejala multikolinearitas dalam model regresi yang digunakan.

2. Uji Hipotesis

Model regresi yang dibangun dalam studi ini dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar 1. Model Regresi

Hasil uji asumsi klasik sebelumnya menunjukkan bahwa model di atas sudah memenuhi persyaratan regresi yang baik. Untuk menguji hipotesis yang dibangun, peneliti kemudian melakukan pengujian regresi berdasarkan model analisis jalur tersebut, yaitu dengan melakukan uji regresi untuk mengetahui pengaruh variabel Kepercayaan diri (X_1), Motivasi (X_2), dan Komunikasi (X_3) terhadap Prestasi Belajar (Y).

Berdasarkan hasil pengujian model tersebut, dapat diketahui keterbuktian hipotesis yang dibangun dalam studi ini. Berikut adalah hasil pengujian yang sudah dilakukan:

a. Uji Regresi

Hasil uji regresi 1 untuk pengaruh Kepercayaan diri (X_1), Motivasi (X_2), dan Komunikasi (X_3) terhadap Prestasi Belajar (Y) adalah sebagai berikut:

Tabel 4. Hasil Uji Regresi

Model Summary

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate
1	.762 ^a	.488	.461	5.122

a. Predictors: (Constant), Kepercayaan diri, Mood, Komunikasi Interpersonal

ANOVA^a

Model		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
1	Regression	1224.318	3	408.106	15.554	.000 ^b
	Residual	1259.432	48	26.238		
	Total	2483.750	51			

a. Dependent Variable: Prestasi Belajar

b. Predictors: (Constant), Kepercayaan diri, Motivasi, Komunikasi

Coefficients^a

Model	Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
	B	Std. Error	Beta		
(Constant)	14.767	4.592		3.216	.002
Kepercayaan diri	.314	.125	.322	3.206	.008
Motivasi	.236	.099	.230	2.831	.012
Komunikasi	.318	.133	.332	3.165	.004

a. Dependent Variable: Motivasi Kelulusan

Berdasarkan tabel output uji regresi tersebut dapat diketahui bahwa nilai signifikansi dari kedua variabel bebas, yakni Kepercayaan diri (X_1), Motivasi (X_2), dan Komunikasi (X_3), secara berurutan adalah sebesar 0,008, 012, dan 0,004. Nilai signifikansi (Sig.) ketiga variabel ini lebih kecil dari 0,05. Hasil ini menunjukkan bahwa variabel Kepercayaan diri (X_1), Motivasi (X_2), dan Komunikasi (X_3) memiliki peran positif dan signifikan terhadap Prestasi Belajar (Y). Nilai R Square seperti terdapat pada tabel output SPSS (*Model Summary*) adalah sebesar 0,488. Dengan demikian, kontribusi peran Kepercayaan diri (X_1), Motivasi (X_2), dan Komunikasi (X_3) terhadap Prestasi Belajar (Y) adalah sebesar 48,8 persen. Sementara sisanya sebesar 41,2 persen merupakan kontribusi variabel atau faktor-faktor lain yang tidak diteliti dalam studi ini.

b. Uji Hipotesis

Merujuk pada hasil uji regresi sebelumnya, maka dapat dihasilkan ketentuan-ketentuan berikut:

- a. Berdasarkan uji regresi dapat diketahui bahwa nilai signifikansi (Sig.) dari Kepercayaan diri (X_1) terhadap Prestasi Belajar (Y) adalah 0,008 ($<0,05$). Hasil ini dapat diartikan bahwa terdapat peran positif dan signifikan dari Kepercayaan diri (X_1) terhadap Prestasi Belajar (Y). Dengan demikian, H1: *Kepercayaan diri memiliki peran positif dan signifikan terhadap prestasi belajar*, terbukti dan dapat diterima.
- b. Nilai signifikansi (Sig.) Motivasi (X_2) terhadap Prestasi Belajar (Y) adalah 0,012 ($<0,05$). Hasil ini dapat diartikan bahwa terdapat peran positif dan signifikan dari Motivasi (X_2) terhadap Prestasi Belajar (Y). Dengan demikian, H2: *Motivasi memiliki peran positif dan signifikan terhadap prestasi belajar*, terbukti dan dapat diterima.
- c. Nilai signifikansi (Sig.) Komunikasi (X_3) terhadap Prestasi Belajar (Y) adalah 0,004 ($<0,05$). Hasil ini dapat diartikan bahwa terdapat peran positif dan signifikan dari Komunikasi (X_3) terhadap Prestasi Belajar (Y). Dengan demikian, H3: *Komunikasi memiliki peran positif dan signifikan terhadap prestasi belajar*, terbukti dan dapat diterima.
- d. Nilai R Square seperti terdapat pada tabel output SPSS (*Model Summary*) adalah sebesar 0,488. Dengan demikian, Kepercayaan Diri (X_1), Motivasi (X_2), dan Komunikasi (X_3) memiliki pengaruh secara positif dan signifikan terhadap Prestasi Belajar (Y). Dengan kata lain, H4: *Kepercayaan diri, motivasi, dan komunikasi memiliki peran positif dan signifikan terhadap prestasi belajar secara simultan*, terbukti dan dapat diterima.

PEMBAHASAN

Hasil pengujian statistik dan analisis jalur yang dilakukan sebelumnya menunjukkan bahwa Kepercayaan diri, Motivasi, dan Komunikasi memiliki peran langsung dan signifikan terhadap Resiliensi, baik secara parsial maupun simultan. Hasil ini dapat diartikan bahwa jajaran pengelola Program Studi Pendidikan Agama Islam (PAI) di IAI Cipasung, Tasimalaya, dapat meningkatkan prestasi belajar mahasiswa dengan cara memberdayakan mahasiswa untuk membangun kepercayaan diri dan memotivasi mereka dalam belajar, serta meminta dosen untuk lebih komunikatif dalam melangsungkan perkuliahan dan bimbingan terhadap mahasiswa.

Studi ini menunjukkan bahwa prestasi belajar mahasiswa dipengaruhi oleh banyak faktor, di mana Kepercayaan diri, Motivasi, dan Komunikasi menjadi bagian penting dari faktor-faktor pendukung prestasi belajar mahasiswa tersebut. Hasil ini juga memvalidasi beberapa riset sebelumnya yang menunjukkan bahwa Kepercayaan diri, Motivasi, dan Komunikasi berperan positif dan signifikan terhadap Prestasi belajar (Akbari & Sahibzada, 2020; Attar, 2017; Firmansyah, 2011; Fitria, 2014; Inayah, 2013; Karisma et al., 2021; Kurniadi, 2001; Makatita & Azwan, 2021; Munawarah & Novianty, 2020; Purwaningsih, 2018; Sardin & Nurmita, 2017; Soewono, 2018).

Meski demikian, adanya pengaruh yang cukup signifikan dari faktor-faktor atau variabel-variabel lain terhadap Prestasi Belajar yang tidak dilibatkan dalam studi ini menjadi keterbatasan tertentu yang membutuhkan studi lanjutan. Sampel yang kecil, yakni 150 orang mahasiswa yang terdapat di Program Studi Pendidikan Agama Islam (PAI) IAI Cipasung, Tasikmalaya, juga menjadi catatan lainnya yang harus diperhatikan, karena hal tersebut juga dapat berdampak pada reliabilitas hasil studi yang dilakukan. Namun demikian, dalam konteks mahasiswa di Program Studi Pendidikan Agama Islam (PAI) IAI Cipasung, Tasikmalaya, hasil ini menegaskan pentingnya bagi jajaran pengelola Program Studi PAI untuk membangun dan menumbuhkan kepercayaan diri mahasiswa, membangun kondisi akademik yang bisa meningkatkan motivasi mahasiswa untuk belajar, ataupun meningkatkan komunikasi secara interpersonal antara Dosen Pembimbing dan mahasiswa yang bisa mendorong mahasiswa untuk lebih berprestasi.

KESIMPULAN

Hasil studi menunjukkan bahwa Kepercayaan diri (X1), Motivasi (X2), dan Komunikasi (X3) memiliki peran positif dan signifikan terhadap prestasi mahasiswa (Y), baik secara parsial maupun simultan. Hasil ini menegaskan pentingnya jajaran pengelola Program Studi Pendidikan Agama Islam IAI Cipasung Tasikmalaya untuk merumuskan kebijakan yang tepat dengan mempertimbangkan faktor kepercayaan diri, motivasi, komunikasi mahasiswa dan dosen, dalam membantu mahasiswa agar memiliki prestasi akademik yang baik.

DAFTAR PUSTAKA

- Akbari, O., & Sahibzada, J. (2020). Students' Self-Confidence and Its Impacts on Their Learning Process. *American International Journal of Social Science Research*, 5(1), 1–15.
- Attar, E. (2017). Self-confidence and its Relationship with Motivation for Achievement among Female Students at King Abdul- Aziz University. *Journal of Education and Practice*, 8(19), 238–244.
- Basco, L. M., & Han, S.-H. (2016). Self-esteem, Motivation, and Anxiety of Korean University Students. *Journal of Language Teaching and Research*, 7(6), 1069–1078.
- Chang, Y.-C. (2021). Interpersonal Relationship, Self-Efficacy and Learning Motivation of the High School Students in Guangzhou. *Multicultural Education*, 7(8), 97–107.
- Firmansyah, H. (2011). Hubungan Motivasi Berprestasi Siswa dengan Hasil Belajar Pendidikan Jasmani. *Jurnal Pendidikan Jasmani Indonesia*, 6(1), 30–33.
- Fitria, A. (2014). Pengaruh Kemampuan Komunikasi Interpersonal Terhadap Prestasi Belajar Matematika Siswa SMP Kemala Bhayangkari 1 Medan Tahun Ajaran 2014/2015. *Jurnal Mantik Penusa*, 15(1), 2–8.
- Inayah, R. (2013). Pengaruh Kompetensi Guru, Motivasi Belajar Siswa dan Fasilitas Belajar Terhadap Prestasi Belajar atas Pelajaran Ekonomi pada Siswa Kelas XI IPS SMA Negeri 1. *Jurnal Pendidikan Insan Madani*, 2(1), 1–13.
- Karisma, I., Suarja, S., & Usman, C. I. (2021). Pengaruh Komunikasi Interpersonal Terhadap Prestasi Belajar Peserta Didik Kelas XI IPA di SMAN 1 Tanjung Mutiara Kabupaten Agam. *Jurnal Wahan Konseling*, 4(2), 172–185.
- Kurniadi, O. (2001). Pengaruh Komunikasi Keluarga terhadap Prestasi Belajar Anak. *Mediator, Jurnal Komunikasi*, 2(2), 267–290.
- Makatita, S. H., & Azwan. (2021). Pengaruh Motivasi Belajar Terhadap Prestasi Belajar Siswa Kelas X MIA di SMA Negeri 2 Namlea. *Jurnal Biology Science & Education*, 10(1), 34–40.
- Mostafa, H., & Lim, Y. (2020). Examining the Relationship Between Motivations and Resilience in Different International Student Groups Attending U.S. Universities. *Journal of International Students*, 10(2), 306–319.
- Munawarah, & Novianty, R. (2020). Interpersonal Communication between Lecturers and Students in Influencing Students Learning Motivation. *MaPan*, 8(1), 140–152.
- Oktary, D., Marjohan, & Syahniar. (2019). The Effects of Self-Confidence and Social Support of Parents on Interpersonal Communication of Students. *Journal of Education and Learning Studies*, 2(1), 5–11.
- Paul, K., Pourtois, G., & Harmon-Jones, E. (2020). Modulatory Effects of Positive Mood and Approach Motivation on Reward Processing: Two Sides of the Same Coin? *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, 1–14.
- Purwaningsih, S. M. (2018). Pengaruh Kepercayaan Diri Terhadap Prestasi Belajar Siswa pada Mata Pelajaran Sejarah Kelas X Program IPA di SMA Negeri 1 Cerme Gresik. *Avatara: Jurnal Pendidikan Sejarah*, 6(3), 79–87.
- Salazar-Ayala, C. M., Gastélum-Cuadras, G., Hernández, E. H., & Moreno-Murcia, J. A. (2021). Autonomy Support in Student's Resilience Through A Cognitive-social Model of Motivation. *European Journal of Education and Psychology*, 14(1), 1–16.

- Sardin, S., & Nurmita, W. O. (2017). Pengaruh Kepercayaan Diri terhadap Prestasi Belajar Matematika Siswa di SMP Negeri 1 Batauga. *Edukasi: Jurnal Penelitian Dan Artikel Pendidikan*, 9(1), 43–54.
- Soewono, E. B. (2018). Pengaruh Motivasi Belajar Terhadap Prestasi Belajar Matematika Menggunakan E-Learning Pendekatan Bimbingan Belajar Berbasis Multimedia. *Ikraith-Informatika*, 2(2), 20–23.
- Yang, S., & Wang, W. (2022). The Role of Academic Resilience, Motivational Intensity and Their Relationship in EFL Learners' Academic Achievement. *Frontiers in Psychology, Curriculum, Instruction, and Pedagogy*, 12, 1–8.

Pesantren dan Pewarisan Budaya Islam Menghadapi Arus Globalisasi: Studi di Pesantren Daarut Tauhiid Bandung

Abdul Raup

abdulraup.pascauin@gmail.com

ABSTRACT

The growth and development of Islamic boarding schools is increasing rapidly. Islamic boarding schools are currently present not only in rural areas but even in urban areas. The great public interest in pesantren, or pesantren-based schools, is triggered by parents' concerns about the social and cultural developments of society in this modern age. The flow of globalization that hit all countries, including in Indonesia, caused many negative excesses, especially in the social and cultural fields. Many of our children are treated to even consuming western cultural offerings which are relatively permissive towards various things that are contrary to the norms and morals of the Indonesian people, especially Muslims. Islamic boarding schools with their various typologies are currently believed to be educational institutions that will provide solutions to the needs of society in the field of education. Not only religious or spiritual education, Islamic boarding schools are now adopting a national curriculum that continues to grow. Islamic boarding school graduates can now continue their education at various public universities. In addition, the existence of schools within the pesantren environment has provided significant changes and developments for pesantren. The inheritance of Islamic culture and the character of akhlakul karimah has now become a common curriculum in Islamic boarding schools. In this regard, it is necessary for us to examine various phenomena of Islamic boarding schools in an effort to pass down Islamic culture and cultivate good character as well as the character of rahmatan lil 'alamin. Studying pesantren models like this will broaden the repertoire and horizons of our education system which is capable of being a shield against the negative excesses of globalization for our young generation as well as being a force that will guide the progress of our nation and our country in the future.

Keywords: *pesantren, Islamic culture and character, globalization.*

ABSTRAK

Pertumbuhan dan perkembangan Pesantren semakin pesat. Pesantren saat ini hadir tidak hanya di pedesaan bahkan merambah ke perkotaan. Animo masyarakat yang besar terhadap pesantren, atau sekolah berbasis pesantren, dipicu oleh kekhawatiran orangtua atas perkembangan sosial dan budaya masyarakat di abad modern ini. Arus globalisasi yang melanda semua negara termasuk di Indonesia menimbulkan banyak eksek negatif terutama dalam bidang sosial dan budaya. Anak-anak kita banyak disugahi malah mengkonsumsi sajian-sajian budaya barat yang relatif permisif terhadap berbagai hal yang bertentangan dengan norma dan akhlak bangsa Indonesia, khususnya umat Islam. Pesantren dengan berbagai tipologinya saat ini diyakini sebagai Lembaga Pendidikan yang akan memberikan solusi terhadap kebutuhan masyarakat di bidang Pendidikan. Tidak hanya Pendidikan agama atau spiritual, pesantren kini mengadopsi kurikulum nasional yang terus semakin berkembang. Lulusan pesantren kini bisa melanjutkan pendidikan ke berbagai perguruan tinggi umum. Selain itu, keberadaan sekolah-sekolah di lingkungan pesantren telah memberikan perubahan dan perkembangan signifikan terhadap pesantren. Pewarisan budaya islami dan karakter akhlakul karimah kini telah menjadi kurikulum yang umum berlaku di sekolah-sekolah berbasis pesantren. Sekaitan dengan hal tersebut, perlu kiranya kita mengkaji berbagai fenomena pesantren dalam upaya mewariskan budaya islami dan menumbuhkan karakter baik sekaligus karakter rahmatan lil 'alamin. Pengkajian model-model pesantren seperti itu akan memperluas khazanah dan cakrawala sistem pendidikan kita yang mampu menjadi tameng terhadap eksek negatif arus globalisasi bagi generasi

muda kita sekaligus menjadi kekuatan yang akan memandu kemajuan bangsa dan negara kita di masa yang akan datang.

Kata Kunci: pesantren, budaya dan karakter islami, arus globalisasi.

PENDAHULUAN

Pesantren bermunculan di mana-mana. Tidak hanya di perkampungan, kini pesantren merambah ke kota-kota. Pesantren seakan menjadi trend di bidang Pendidikan. Lembaga-lembaga Pendidikan yang didirikan oleh masyarakat berlomba mengatasnamakan pesantren. Di sisi lain, pesantren pun seakan berlomba mendirikan sekolah-sekolah umum. Pesantren menawarkan pendidikan yang lengkap, tidak hanya pendidikan keagamaan juga pendidikan umum. Kini, bagi orangtua yang ingin menyekolahkan anak di sekolah yang memenuhi standar kurikulum nasional tanpa kehilangan pendidikan agama yang memadai, maka pilihannya adalah pesantren yang memiliki sekolah. Sekolah-sekolah yang berada di lingkungan pesantren memberikan keyakinan bahwa peserta didik akan mendapatkan Pendidikan yang utuh baik Pendidikan agama maupun Pendidikan umum.

Fenomena tersebut dapat kita baca dari ungkapan Dr. Hibana Yusuf, M.Pd, selaku Anggota Divisi Pembinaan Keluarga Majelis Tabligh PP 'Aisyiyah, ketika menyoroti pilihan orang tua terhadap pendidikan anak-anaknya. "Menuntut ilmu di sekolah biasa, madrasah, atau pesantren, mungkin terlihat sama saja. Namun, dalam mendidik akhlak anak, sebagian besar orang tua tidak ragu menitipkan anaknya ke pesantren untuk menuntut ilmu agama," ([https://www.haibunda.com/23 Jan 2022](https://www.haibunda.com/23Jan2022)).

Perkembangan dan pertumbuhan pesantren yang pesat dapat kita baca pada Laporan Kementerian Agama perihal jumlah pesantren. Pada bulan Januari 2022 ada 26.975 pondok pesantren di Indonesia. Jawa Barat menyumbang jumlah pondok pesantren terbanyak, yakni 8.343 pesantren atau sekitar 30,92% dari total pesantren nasional. Banten menempati peringkat kedua, yakni sebanyak 4.579 pondok pesantren. Jawa Timur menyusul di posisi ketiga dengan memiliki 4.452 pondok pesantren. Sebanyak 3.787 pondok pesantren berada di Jawa Tengah. Lalu, sebanyak 1.177 pondok pesantren dan 684 pondok pesantren berada di Aceh dan Nusa Tenggara Barat. Lampung tercatat memiliki 677 pondok pesantren. DI Yogyakarta, Sumatera Selatan, dan Sulawesi Selatan masing-masing memiliki 319 pondok pesantren, 317 pondok pesantren, dan 289 pondok pesantren. Adapun, provinsi yang jumlah pondok pesantren paling sedikit di Indonesia yakni berada di Maluku. Jumlahnya yakni hanya 16 pondok pesantren. (<https://databoks.katadata.co.id>)

Apakah yang menjadi tujuan utama orangtua menitipkan anak-anak mereka di pesantren? Pertanyaan ini harus menjadi perhatian utama para pengelola pesantren. Animo yang besar terhadap pesantren harus diimbangi dengan perhatian sungguh-sungguh dari para pengelolanya.

Secara umum ada 4(empat) keuntungan yang diharapkan oleh orangtua dengan menyekolahkan anak-anak mereka di pesantren ([https://www.haibunda.com/23 Jan 2022](https://www.haibunda.com/23Jan2022)). Ke empat keuntungan tersebut adalah: 1). *Mendalami ilmu agama*; Dengan pola kekhasan pesantren, tentu yang pertama didapatkan adalah pendidikan agama yang lebih kuat. Karena, kesehariannya selama 24 jam bernilai edukasi, mulai dari salat berjamaah, membaca Al-Qur'an, hingga tausiah. Otomatis nilai agama akan lebih kuat. 2). *Membentuk akhlak baik*: "Akhlak anak akan lebih terjaga karena itu yang dikuatkan dan ditekankan di pesantren. Contohnya seperti menghormati orang tua," kata Ustazah Hibana. 3). *Belajar mandiri*: Anak akan belajar tentang kemandirian. Berbeda dengan di rumah, mungkin selama anak di rumah, ia dilayani oleh Bunda, atau seorang pengasuhnya. Namun, di pesantren anak akan terdorong untuk melakukan semuanya dengan seorang diri. 4). *Belajar tanggung jawab*: Selain belajar mandiri, anak juga belajar bertanggung jawab. Tanggung jawab dengan segala sesuatu yang ia pilih dan ia lakukan.

Wacana tuntutan terhadap pesantren ini akan lebih lengkap apabila merujuk pada apa yang disampaikan oleh Prof. Azyumardi Azra (2018) tentang harapan dan tantangan terhadap pesantren. Harapan dan tantangan Pesantren ada 3: "*Pertama*, transmisi ilmu dan keterampilan keagamaan

Islam. Jadi alumni pesantren harus memiliki ilmu dan terampil mengerjakan ibadah agama Islam,”
Kedua, *maintenance Islamic tradition*, yakni merawat tradisi Islam, sesuai dengan teologi Asy’ariah;
Ketiga, tambahnya, pesantren juga sebagai tempat reproduksi ulama.

Terkait dengan peran pesantren sebagai pelestari atau pewarisan budaya islami sangat menarik untuk dikaji bagaimana pesantren melakukan peran tersebut. Sejauh ini, kemampuan pesantren untuk menjadi bagian dari pewarisan budaya islam menjadi modal kuat pesantren tersebut untuk bertahan bahkan berkembang dan keberadaannya diapresiasi oleh masyarakat. Pola manajemen pesantren menjadi pilar utama yang harus dikuatkan agar peran tersebut dapat diambil, Selain itu, kejelasan materi kurikulum dan pola pembelajaran menjadi pilar berikutnya yang harus dikuatkan. Sekaitan dengan hal tersebut, artikel ini akan membahas hasil mini riset di Pesantren Daarut Tauhiid Bandung. Kajian utamanya adalah “Bagaimana pengelolaan pesantren dan materi apa yang dijadikan sebagai kurikulum khas Daarut Tauhiid dalam pewarisan budaya islami kepada para santrinya,”

HASIL DAN PEMBAHASAN

a. Sejarah Pesantren

Pesantren hadir di Indonesia sebelum Islam datang ke bumi Nusantara. Keberadaannya yang sudah sejak lama ini menarik untuk dicermati karena hingga saat ini pesantren masih terus berkembang dan memberikan andil besar terhadap pertumbuhan dan perkembangan bangsa. Wacana terkait bagaimana sejarah kemunculan pesantren dan siapakah yang dianggap sebagai ‘pendiri’ pesantren, selalu menarik perhatian. Salah satu sumber menyebutkan bahwa pesantren asal mulanya bukan dari khazanah Islam. Salah satu pendapat mengenai hal tersebut dikemukakan oleh C.C. Berg (1992): istilah *santri* berasal dari *shastri* dalam bahasa India yang berarti orang yang mengerti isi buku suci agama Hindu. Pesantren berasal dari kata India *shastri* yang berasal dari kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama, atau buku-buku pengetahuan. Mereka yang terlibat untuk belajar buku-buku suci tersebut disebut *santri* yang diyakini kata ini berasal dari bahasa *Sanskrit*. Kemudian lembaganya disebut pesantren. Pendapat tersebut diperkuat oleh fakta bahwa keberadaan pesantren ternyata tidak ada di negara-negara berpenduduk Islam selain Indonesia. Lembaga semodel pesantren yang masih ada hingga kini terdapat di India, tempat mengajarkan agama Hindu, dan di Burma juga Muangthai, yaitu tempat pengajaran agama Budha (Selo Soemartjan)

Abdurrahman Mas’ud (2002:4) menyebutkan bahwa keberadaan pesantren tidak lepas dari peran Wali Songo. Setelah Islam masuk ke wilayah Nusantara, Wali Songo memodifikasi *Pesantren* menjadi lembaga keislaman. Wali Songo adalah *founding father* pesantren dan penyebaran Islam di Indonesia khususnya di wilayah Jawa. Kemudian, Ahmad Faiz Rafi’ (2019) menyebutkan bahwa “Pesantren adalah salah satu media dakwah akulturatif Wali Songo terhadap tradisi serta budaya lokal yang pada saat itu sudah berkembang. Wali songo mampu memikat hati masyarakat pribumi tanpa meninggalkan dan menghapus warisan budaya dan tradisi setempat. Keberadaan Pesantren sebagai media dakwah sekaligus proses pembelajaran ilmu agama menjadi sejarah tersendiri dalam perkembangan pendidikan Islam di Indonesia. Sehingga pesantren dikenal sebagai sistem pendidikan original yang telah membentuk keberagaman masyarakat Indonesia yang ramah, toleran dan pluralistik.

Selain itu, ada juga pendapat berbeda, seperti yang dikemukakan oleh Martin Van Bruinessen yang dikutip oleh Faishal Zaini (2015). Martin van Bruinessen, mengatakan bahwa sistem pendidikan yang ada di pesantren merupakan adopsi dari sistem pembelajaran Al-Azhar Kairo, Mesir. Pendapat itu didasarkan bahwa pada masa dinasti Umayyah terdapat suatu sistem pengajaran yang disebut *kuttab*. Sistem pengajarannya berbentuk halaqoh atau pengajian oleh seorang ustadz yang disimak oleh para santrinya. Sistem pendidikan ini kemudian dikenal dalam dunia pesantren sebagai sistem bandongan (Faishal Zaini, 2015)

b. Peran dan Fungsi Pesantren

Menurut UU No. 18 Tahun 2019, pesantren memiliki fungsi: 1. Pendidikan, 2. Dakwah, dan 3. Pemberdayaan. Fungsi Pendidikan tersebut kemudian dijelaskan dalam PMA No. 31 Tahun 2020, disebutkan bahwa Pesantren menyelenggarakan Pendidikan pesantren sebagai bagian dari Pendidikan nasional. Pesantren menyelenggarakan Pendidikan dalam bentuk: Pengkajian kitab kuning, Dirasah Islamiyah dengan pola Pendidikan Muallimin, dan bentuk lain yang terintegrasi dengan Pendidikan umum. Dalam penyelenggaraannya, pesantren dapat menyelenggarakan Pendidikan berdasarkan kekhasan tradisi dan kurikulum khas pesantren. Tujuan dari penyelenggaraan pesantren adalah membentuk santri yang unggul dalam mengisi kemerdekaan Indonesia dan mampu menghadapi perkembangan zaman.

Sejarah Panjang telah membuktikan bahwa pesantren, sebagai suatu subkultur masyarakat Indonesia, lahir dan berkembang seiring dengan dinamika perubahan-perubahan dalam masyarakat global. Perkembangan dan perubahan akibat globalisasi, pasti akan berpengaruh pada pesantren sebagai bagian dari masyarakat dunia. A. Sahal Mahfudz, sebagaimana dikutip oleh Abdurrahman Wahid (2001) menyebutkan bahwa ada dua potensi besar yang dimiliki pesantren, yakni potensi pengembangan masyarakat dan potensi pendidikan.

Dalam hubungannya dengan potensi di atas, kehadiran pesantren disebut unik ada dua alasan antara lain:

Pertama, pesantren dilahirkan untuk memberikan respons terhadap situasi dan kondisi sosial suatu masyarakat yang tengah dihadapkan pada runtuhnya sendi-sendi moral, melalui transformasi nilai yang ditawarkannya (*amar ma'ruf dan nahy munkar*). Kehadirannya bisa disebut sebagai agen perubahan sosial (*agent of social change*), yang selalu melakukan kerja-kerja pembebasan (*liberation*) pada masyarakatnya dari segala keburukan moral (Fauzi, 2018), penindasan politik, pemiskinan ilmu pengetahuan, dan bahkan dari pemiskinan ekonomi. Institusi pesantren, dengan mengesankan telah berhasil mentransformasikan masyarakat di sekitarnya dari keburukan menuju kesalehan, dan dari kefakiran menuju pada kemakmuran atau kesejahteraan. Oleh karenanya, kehadiran pesantren menjadi suatu keniscayaan sebagai bentuk institusi yang dilahirkan atas kehendak dan kebutuhan masyarakat. Dengan kesadarannya, pesantren dan masyarakat telah membentuk hubungan dengan harmonis, sehingga komunitas pesantren kemudian diakui menjadi bagian tak terpisahkan atau sub-kultur dari masyarakat pembentuknya. Pada tataran ini, pesantren telah berfungsi sebagai pelaku pengembangan masyarakat (Wahid, 2001).

Kedua, salah satu misi awal didirikannya pesantren adalah menyebarluaskan informasi ajaran tentang universalitas Islam ke seluruh pelosok Nusantara yang berwatak pluralis, baik dalam dimensi kepercayaan, budaya maupun kondisi sosial masyarakat. Melalui medium pendidikan yang dikembangkan para wali dalam bentuk pesantren, ajaran Islam lebih cepat membumi di Indonesia. Hal ini menjadi fenomena tersendiri bagi keberadaan pesantren di Indonesia yang dapat menjelaskan peranan vitalnya tatkala melahirkan kader-kadernya untuk dipersiapkan memasuki segala sistem kehidupan masa itu (Wahid, 2001). Dengan demikian, institusi pesantren berhasil menginternalisasikan nilai-nilai Islam dalam lingkungan masyarakat. Idealisasi bangunan masyarakat yang ditempuh adalah sebuah masyarakat Muslim yang inklusif, egaliter, patriotik, luwes dan bergairah terhadap upaya-upaya transformatif. Misi kedua ini lebih berorientasi pada peran pesantren sebagai sebuah institusi pendidikan Islam.

Sedangkan secara terminologis pesantren adalah suatu lembaga pendidikan tradisional Islam yang mempelajari, memahami, mendalami, menghayati, dan mengamalkan ajaran Islam dengan menekankan pentingnya moral keagamaan sebagai pedoman perilaku sehari-hari. (Mastuhu, 1994: 55) Menurut Nurcholis Madjid, pesantren adalah lembaga yang mewujudkan proses wajar dalam perkembangan sistem pendidikan nasional. (Nurcholis Madjid, 1985: 13) M. Arifin juga mendefinisikan pesantren sebagai sebuah pendidikan agama Islam yang tumbuh serta diakui oleh masyarakat sekitar, dengan sistem asrama, dimana menerima pendidikan agama melalui sistem pengajaran atau madrasah yang sepenuhnya berada di bawah kedaulatan dari leadership seorang atau

beberapa orang kyai dengan ciri-ciri khas yang bersifat kharismatik serta independen dalam segala hal. (Arifin, 1999: 240)

Pandangan lain datang dari Prof. Azyumardi Azra menyebutkan terdapat 3 (tiga) harapan terhadap pesantren, yaitu: 1) “Pertama, transmisi ilmu dan keterampilan keagamaan Islam. Jadi alumni pesantren harus memiliki ilmu dan terampil mengerjakan ibadah agama Islam,” 2) Kedua, lanjut mantan Rektor UIN Jakarta itu, *maintenance Islamic tradition*, yakni merawat tradisi Islam, sesuai dengan teologi Asy’ariah yang berada di tengah antara Khawarij dan Mu’tazilah, fikih Syafi’i yang menjadi penengah antara yang golongan literal dan rasional, serta tasawuf al Ghazali.” 3) Ketiga, tambahnya, pesantren juga sebagai tempat reproduksi ulama, walaupun nanti pada akhirnya tidak semua santrinya menjadi ulama. “Karena di Indonesia, ulama itu bukan hanya soal ilmu namun dengan pengakuan pula oleh masyarakat atau *social recognition*. Jadi kalau enggak diakui sebagai kiai, maka enggak juga walaupun ilmunya dalam soal Islam,” papar pakar sejarah itu.

c. Elemen Pesantren

Sebuah lembaga disebut pesantren, sekurang-kurangnya harus memiliki elemen atau unsur-unsur berikut: kiai-pengasuh, santri mukim, asrama-pondok, masjid-mushola, dirasah islamiyah-Kitab Kuning UU No. 18 Tahun 2019 Pasal 5 ayat 2)

Kiai-pengasuh adalah seseorang atau beberapa orang yang terlibat dalam pengelolaan pesantren. Istilah kiai bukan berasal dari bahasa Arab, melainkan dari bahasa Jawa. Dalam bahasa Jawa, perkataan kiai dipakai untuk tiga jenis gelar yang berbeda, yaitu (1) sebagai gelar kehormatan bagi orang-orang yang dianggap keramat, contohnya “kiai garuda kencana” dipakai untuk sebutkan kereta emas yang ada di Keraton Yogyakarta; (2) gelar kehormatan bagi orang-orang tua pada umumnya; (3) gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada orang ahli agama Islam yang memiliki atau menjadi pimpinan pesantren dan mengajar kitab-kitab Islam klasik kepada para santrinya. (Abdullah Rikza & Fauziah Masyhari, 2016: 99)

Kiai mempunyai peran yang sangat penting dalam pendirian, pertumbuhan, perkembangan dan pengurusan sebuah pondok pesantren, dia merupakan unsur yang paling esensial. Sebagai pemimpin pondok pesantren, watak dan keberhasilan pesantren banyak bergantung pada keahlian dan kedalaman ilmu, karisma dan wibawa, serta ketrampilan kiai. Dalam konteks ini, pribadi kiai sangat menentukan karena dia sebagai tokoh sentral dalam pondok pesantren. Oleh karena itu banyak pesantren yang perkembangannya sangat dipengaruhi oleh. Ketika kiai masih hidup, pesantren tersebut maju, Sebaliknya ada pesantren yang ‘gulung tikar’ karena kiai sepuhnya sudah meninggal dunia.

Berikutnya, santri adalah mereka yang sedang menuntut ilmu di pesantren. Istilah santri juga sering disematkan pada mereka yang dinilai taat menjalankan perintah agama Islam. Dalam artian, mereka yang disebut sebagai kelompok “abangan” yang dipengaruhi oleh budaya Jawa pra-Islam, khususnya yang berasal dari mistisme Hindu-Budha. Keduanya berbeda meskipun sama-sama menuntut ilmu agama Islam (Bawani, 1993: 50) Pengertian santri yang kedua ini dibedakan menjadi (1) “santri mukim” dan (2) “santri kalong”. Santri mukim adalah murid-murid yang berasal dari daerah yang jauh dan menetap dalam pondok pesantren. Adapun santri kalong adalah murid-murid yang berasal dari daerah sekitar pondok pesantren yang biasanya tidak menetap di pondok dan hanya datang untuk mengikuti pengajian lalu pulang ke rumah, begitu seterusnya.

Pondok adalah asrama atau tempat tinggal bagi santri. Pada pondok pesantren yang telah maju biasanya memiliki komplek tersendiri yang dikelilingi pagar pembatas agar keluar-masuknya santri dapat diawasi. Selain pondok atau asrama, pesantren memiliki ruang-ruang kelas khusus terutama untuk pesantren modern yang membuka Pendidikan formal. Terdapat juga fasilitas olah raga dan fasilitas pertanian dan peternakan, dan berbagai fasilitas pendukung lainnya seperti kantin atau toko peralatan sekolah.

Fasilitas berikutnya yang selalu ada di pesantren adalah masjid atau mushala. Keberadaan masjid atau mushala sangat utama. Masjid atau mushala digunakan selain untuk tempat shalat rutin

juga digunakan untuk kajian-kajian. Masjid menjadi elemen yang sangat penting dalam pesantren, karena masjid merupakan tempat yang sangat strategis untuk melakukan proses belajar mengajar untuk mendidik para santri, terutama untuk praktik shalat berjamaah lima waktu dan pengajaran kitab Islam klasik.

Unsur terakhir yang harus ada di pesantren adalah kitab “kuning” atau bahan-bahan pelajaran yang berupa dirosah Islamiyah warisan dari para ulama. Kitab “kuning” klasik dalam pondok pesantren merupakan ciri khusus dari isi kurikulum yang konsen pada ilmu agama yang berbahasa Arab. Istilah kitab kuning karena dicetak menggunakan kertas berwarna kuning, meskipun sekarang banyak kitab klasik yang dicetak menggunakan kertas berwarna putih. Di samping itu tulisan dalam kitab ini juga tidak menggunakan harakat, sehingga disebut juga dengan istilah “kitab gundul.”

d. Tradisi dan Budaya Pesantren

Menurut istilah, budaya atau kebudayaan dalam padanan bahasa arab adalah *tsaqafah*. Apa onsepsi dan maksudnya? *Tsaqafah* adalah berbagai pemikiran, pengetahuan, dan pencapaian yang dicampur dengan nilai-nilai, keyakinan, dan perasaan yang sering disebut akhlak dan ibadah, adab dan perilaku, juga ilmu, berbagai jenis seni, hal-hal yang bersifat materi dan spiritual (Yusuf Qardhawi, 2001: 22).

Istilah tradisi berarti adat kebiasaan turun temurun dari nenek moyang yang masih dijalankan dalam masyarakat. Bisa juga diartikan penilaian atau anggapan bahwa cara-cara yang telah ada merupakan yang paling baik dan benar. (Bahasa, 2008: 1727) Tradisi sering dibahasakan dengan adat istiadat. Setidaknya ada hal yang berkaitan erat dengan tradisi; pertama adalah karakter, kedua adalah kondisi geografis. Semua tradisi adalah sesuatu yang diciptakan. Tradisi serta adat istiadat tercipta karena berbagai macam alasan. Tradisi berkembang seiring dengan mengalirnya waktu, namun juga bisa diubah atau ditransformasikan sesuai kehendak pihak yang berkompeten atasnya. (Bawani, 1993: 36-42). Kata lain yang memiliki makna hampir sama dengan tradisi adalah budaya.

Budaya berarti pikiran, akal budi, dan hasil. (Bahasa, 2008; 225). Secara etimologis, Koentjaraningrat menyatakan bahwa kata budaya berasal dari kata “budhayah”, bahasa Sanskerta, yang merupakan bentuk jamak dari kata “buddhi” yang berarti budi atau akal. Dengan demikian, kebudayaan dapat dikatakan “hal-hal yang berkaitan dengan budi dan akal.” Karena ia berkaitan dengan budi dan akal manusia, maka skopnya pun menjadi demikian luas. (Zuhriy, 2011: 290). Berdasarkan pengertian budaya dari berbagai aspeknya, setiap individu, komunitas dan masyarakat melalui kiprah dan kerativitasnya bisa menciptakan sebuah budaya tertentu. Apabila kiprah dan kreativitas yang diciptakan itu dilakukan terus menerus secara berulang, kemudian menjadi kesepakatan Bersama yang lebih luas maka pada saat itulah kreativitas itu telah menjelma menjadi sebuah budaya. Dari paparan sejarah pesantren kita mengetahui bahwa salah satu komunitas yang mampu membentuk budaya yang khas adalah pesantren.

Dalam konteks ini, jelas sistem pendidikan sangat berpengaruh dalam membentuk tradisi dan budaya. Pesantren saat ini dituntut untuk bisa melewati fase transisi menuju penguatan tradisi pada zaman modernisasi ini. Pesantren juga dituntut untuk memperkuat dasar-dasar metodologi pendidikannya. Pesantren diharapkan menjadi pengaman sekaligus penguat terhadap nilai-nilai islam pada masa-masa yang akan datang. Kita faham bahwa tantangan tersebut cukup berat mengingat arus perubahan budaya akibat globalisasi terus merangsek ke seluruh dunia. Pesantren harus bisa bertahan dan bahkan harus bisa menjadi penguat terhadap nilai-nilai islam. Terkait dengan tuntutan tersebut, pesantren harus terus menguatkanh sistem, tradisi, dan proses pendidikan yang dapat menjamin keberlangsungan ruh pendidikan itu sendiri. Pesantren harus tetap mempertahankan spirit *al-muhaafazatu* „*ala al-qadim as-salih wa al- akhdzu bi al-jadid al-aslah* (memelihara sistematika dan metodologi lama yang masih relevan dan mengambil serta mengembangkan cara baru yang lebih baik).

Melalui prinsip tersebut, pesantren memiliki perhatian tinggi terhadap kemaslahatan masyarakat sesuai dengan perkembangan zaman. Budaya lokal yang diadopsi oleh komunitas

pesantren, misalnya menjadi indikator akan adanya upaya *peaceful building* dari komunitas pesantren. Di samping itu, pelestarian budaya juga terefleksi dalam tradisi intelektual pesantren. Pelajaran yang ditawarkan dalam lembaga pesantren merupakan literatur kitab kuning yang dipelihara dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikut dan langsung berkaitan dengan religiusitas.

Secara kependidikan, fungsi materi-materi yang diberikan di pesantren adalah untuk memberikan akses kepada para santri, tidak hanya warisan masa lalu, tetapi juga pada peran-peran langsung masa depan, terutama untuk keseimbangan kosmologi kehidupan yang menekankan perdamaian dan harmoni dengan Tuhan, masyarakat dan alam. Melihat pada kurikulum yang diajarkan di pesantren pada umumnya, sejatinya dapat disimpulkan bahwa santri mendapatkan bekal keilmuan keagamaan yang senantiasa inklusif, bukan eksklusif. Abdurrahman Wahid secara kokoh menahbiskan pesantren sebagai sub-kultur yang menjelma menjadi salah satu “soko guru” kebudayaan dan identitas Indonesia dengan segala pluralitasnya. (Wahid, 2001: 1-2)

Muhammad Nuh (2010) menyebutkan bahwa karakteristik utama budaya pesantren, diantaranya adalah:

a. *Modelling* (Keteladanan).

Modelling di dalam ajaran Islam bisa diidentikkan dengan *uswatun hasanah* atau *sunnah hasanah* yakni contoh yang ideal yang selayaknya atau seharusnya diikuti dalam komunitas ini. Tidak menyimpang dari ajaran dasar Islam, *modelling* dalam dunia pesantren agaknya lebih diartikan sebagai *tasyabbuh*, yaitu proses identifikasi diri pada seorang tokoh. Dalam hal ini, yang termasuk *modelling* adalah tradisi *amar ma'ruf nahi munkar* di dunia pesantren. Dalam dunia pesantren, da'wah Islamiyyah atau *amar ma'ruf nahi munkar* tidak hanya diimplementasikan dalam kata, tapi juga dengan tingkah laku, aksi (*da'wah bil hal*). Dalam hal ini, dunia pesantren telah memainkan peran Islamisasinya dalam bidang pendidikan, budaya, sosio-ekonomik, serta transformasi. Potensi besar dunia pesantren untuk memberdayakan umat masyarakat dengan demikian telah melahirkan kesempatan kesempatan baru, dan dalam waktu yang sama memperkokoh posisi pesantren sebagai lembaga mandiri, tidak tergantung pada pihak luar termasuk pada pemerintah. Secara moral, pesantren adalah milik masyarakat di bawah kepemimpinan otoritas kiai yang sekaligus menjadi model, *uswatun hasanah*, serta rujukan etika sosiopolitik. (Nuh, 2010: 25-27)

b. *Cultural Maintenance* (Pemeliharaan Budaya)

Memertahankan budaya dan tetap bersandar pada ajaran dasar Islam adalah budaya pesantren yang sudah berkembang berabad-abad. Sikap ini tidak lain merupakan konsekuensi logis dari *modelling*. Ide *cultural maintenance* mewarnai kehidupan intelektual dunia pesantren. Subyek yang diajarkan di lembaga ini melalui hidayah dan berkah seorang kiai sebagai guru utama atau *irsyadu ustadzin* adalah kitab klasik atau kitab kuning, diolah dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikut, yang sekaligus menunjukkan kemampuan kepemimpinan kiai. Isi pengajaran kitab kuning menawarkan kesinambungan tradisi yang benar, *alqadim al-salih*, yang mempertahankan ilmu-ilmu agama dari sejak periode klasik dan pertengahan. Memenuhi fungsi edukatif, materi yang diajarkan di pesantren bukan hanya memberi akses pada santri rujukan kehidupan keemasan warisan peradaban Islam masa lalu, tapi juga menunjukkan peran masa depan secara konkret, yakni *to live a Javanese Muslim life*: cara hidup yang mendambakan damai, harmoni dengan masyarakat, lingkungan, dan Tuhan. (Nuh, 2010: 29)

c. *Budaya Keilmuan yang Tinggi*.

Dunia pesantren senantiasa identik dengan dunia ilmu. Definisi pesantren itu sendiri selalu mengacu pada proses pembelajaran dengan komponen-komponen pendidikan yang mencakup pendidik, santri, murid, serta fasilitas tempat belajar mengajar. Rujukan ideal keilmuan dunia pesantren cukup komprehensif yang meliputi inti ajaran dasar Islam itu sendiri yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadits, tokoh-tokoh ideal zaman klasik seperti

Imam Bukhari, serta tradisi lisan yang berkembang senantiasa mengagungkan tokoh-tokoh ulama Jawa yang agung seperti Nawawi al-Bantani (w. 1897 M), Mahfudz al-Tarmasi (w. 1917 M), dan lain-lain. (Nuh, 2010: 32).

Menjadi muslim berarti menjadi santri, menjadi santri berarti tidak boleh lepas dari kegiatan belajar 24 jam di lembaga pendidikan pesantren. Status santri, bagi komunitas ini, dengan demikian selalu lebih mulia dibanding dengan status non-santri. Rujukannya jelas ayat al-Qur'an yang menjanjikan status mulia dan khusus bagi kaum beriman dan berilmu. Pendidikan sehari semalam penuh dalam dunia pesantren dengan batas waktu yang relatif, serta hubungan guru-murid yang tidak pernah putus adalah implementasi dari ajaran Nabi yang menekankan keharusan mencari ilmu dari bayi sampai mati "*minal mahdi ilallahdi*". Singkatnya, ajaran dasar Islam adalah landasan ideologis kaum santri untuk menekuni agamanya sebagai ilmu dan petunjuk yang bermanfaat di dunia dan akhirat.

e. Pesantren Daarut Tauhiid salah satu Penyemai Budaya Islam

Pesantren Daarut Tauhiid (DT) hadir berawal dari kegiatan kelompok pengajian yang dipelopori oleh KH Abdullah Gymnastiar (Aa Gym) pada Ramadhan 1407 H atau bertepatan dengan tahun 1986. Saat itu kelompok pengajian tersebut diberi nama Kelompok Mahasiswa Islam Wirausaha (KMIW). Seiring semakin banyaknya program yang dilakukan KMIW seperti studi banding ke beberapa pesantren, tahun 1990 KMIW diubah namanya menjadi Yayasan Daarut Tauhiid, yang dikukuhkan dengan terbitnya Akta Notarais Wiratni Ahmadi, S.H. No.8 pada tanggal 4 September 1990.

Pesantren Daarut Tauhiid terus berkembang, bulan Juli 1993 dibangun Masjid Daarut Tauhiid. Masjid ini dikenal dengan masjid "Seribu Tangan" karena dibangun secara bergotong royong oleh ribuan masyarakat. Masjid berlantai 3 ini terletak di Kawasan Jalan Gegerkalong Girang No. 38 Bandung. Guna menopang aktivitas dakwah yang terus berkembang, kemudian dikelola kegiatan ekonomi yang diperkuat dengan pembentukan Koperasi Pondok Pesantren (Kopontren) DT. Pendirian Kopontren DT ini terjadi pada tanggal 9 April 1994. Sejak saat itu Kopontren DT terus berkembang, banyak kegiatan ekonomi jamaah dan masyarakat yang diwadahi. Delapan tahun kemudian, tepatnya pada tahun 2002, didirikanlah MQ Corporation atau PT Manajemen Qolbu. Pendirian kedua badan usaha tersebut menjadikan aktivitas ekonomi yang semula dikelola langsung oleh Yayasan DT, menjadi lebih tertata baik secara perorangan maupun secara kelembagaan.

Daarut Tauhiid memiliki visi : "Menjadi lembaga dakwah tauhid untuk menghasilkan generasi ahli dzikir, ahli fikir, dan ahli ikhtiar yang menjadi rahmat bagi sekalian alam." Guna mencapai visi tersebut, DT mengemban misi sebagai berikut:

1. Mengembangkan dakwah tauhiid rahmatan lil âlamîn.
2. Membina generasi ahli dzikir, ahli fikir, dan ahli ikhtiar.

Daarut Tauhiid berperan sebagai Model, Diklatna, dan Konsultan (MDK)

Daarut Tauhiid sebagai model dimaksudkan setiap aktivitas yang dilakukan untuk mewujudkan ajaran Islam yang "membumi". Tidak sekadar bahasa teori, tetapi justru lebih ditekankan pada bukti dan karya nyata yang manfaatnya langsung dirasakan umat. Dengan demikian, diharapkan keindahan ajaran Islam, etos kerja islami, manajemen islami, profesionalisme islami, dan solusi islami atas berbagai permasalahan aktual umat dalam kehidupan nyata bisa langsung dilihat, dirasakan, dan dikaji bersama. DT bertekad menjadi model lembaga yang bisa dijadikan contoh kebaikan yang dapat menginspirasi berkembangnya lembaga-lembaga Islam lainnya. Untuk itu, upaya membuat standarisasi dalam setiap bidang menjadi perhatian serius bagi DT, sehingga lembaga-lembaga lain yang sejenis dapat mengadopsi model DT untuk pengembangannya.

Ada pun peran sebagai diklatna adalah mengondisikan DT sebagai tempat untuk belajar, berlatih, dan pembinaan yang terbuka bagi berbagai kalangan tanpa melihat batas usia, lintas lapisan sosial, lintas etnis, lintas bangsa, dan bahkan lintas agama. Sedangkan sebagai konsultan,

memposisikan DT dapat memberikan konsultasi dan membimbing mitra-mitra dalam mengimplementasikan sistem dan model dakwah yang dikembangkan oleh DT. Untuk itu, dalam menjalankan perannya sebagai MDK (Model, Diklatna, dan Konsultan), seluruh aktivitas di DT dapat dirangkum dalam empat bidang utama yakni dakwah, sosial dan wakaf produktif, pendidikan, serta wirausaha.

Konsep Budaya Daarut Tauhiid

Pesantren Daarut Tauhiid sebagai pesantren yang menjadi harapan masyarakat, terutama para santri yang belajar dan bekerja di Daarut Tauhiid, menjadi target utama dalam memerankan budaya dan karakter islami. Kajian-kajian keilmuan kepesantrenan dipadukan dengan kajian-kajian manajemen moderan menjadi menu sehari-hari para santri. Setiap hari bahkan setiap waktu shalat berjamaah, area pesantren DT selalu ramai dengan agenda-agenda yang diadakan. Bahkan, ketika pengajian rutin yang diisilangsung oleh Pimpinan DT, yaitu KH Abdullah Gymnastiar, peserta pengajian mencapai ribuan orang. Suasana seperti itu dapat dilihat pada kajian AL-Hikam, setiap hari Kamis sore dan kajian umum rutin malam jumat serta hari Ahad.

Dalam menerapkan budaya islami sehari-hari kepada para santri, Aa Gym memiliki rumus-rumus atau jargo-jargon yang merupakan intisari dari tuntunan hidup dan membangun akhlak islami. Jargon-jargon tersebut dihafal dan dipraktekkan langsung oleh para santri setiap hari. Sehingga, kehidupan di lingkungan DT dan keluarga para santri dikenal memiliki kedisiplinan dan akhlak terpuji.

Berikut adalah jargon-jargon yang dijadikan sebagai budaya DT sehari-hari:

Seni Bergaul: a. Aku aman bagimu; b. Aku menyenangkan bagimu; c. Aku bermanfaat bagimu; Konsep Dasar MQ: a. Ma'rifatulloh, b. Manajemen Diri, c. Kepemimpinan (Leadership), d. Wirausaha (entrepreneur); Konsep Perubahan: a. Suri Tauladan, b. Pendidikan, pelatihan dan pembinaan yang sistematis berkesinambungan, c. Sistem yang kondusif, d. Kekuatan do'a / ruhiyah; Meredam Penyakit Hati (JANGAN TENGIL): a. Takabur, b. Egois, c. Norak/ Pamer, d. Galak, e. Iri dengki, f. Licik; Kiat Praktis Mengatasi Persoalan Hidup: a. Siap sebelum Terjadi, b. Ridho bila sudah terjadi, c. Jangan mempersulit diri, d. Evaluasi Diri, e. Jadikan hanya Allah tempat bergantung. Budaya Kerja MQ (5 as): a. Bekerja keras, b. Bekerja cerdas, c. Bekerja berkualitas, d. Bekerja tuntas, e. Bekerja Ikhlas; Kiat membentuk Pribadi Sukses (7 T): a. Tenang, b. Terencana, c. Terampil, d. Tertib, e. Tekun, f. Tegar, g. Tawadhu; Prinsip Kerjasama: a. Adil, b. Transparan, c. Saling menguntungkan; Kiat pribadi simpatik (5 S): a. Senyum, b. Salam, c. Sapa, d. Sopan, e. Santun; Budaya Kepemilikan (4 B + RS): a. Bersih dan Halal, b. Barokah, c. Bersahaja, d. Bermanfaat, e. Rapih, f. Serasi.

Manajemen Konflik (3 S): a. Semangat bersaudara, b. Semangat mencari solusi, c. Semangat sukses Bersama; Tips Perubahan (3M): a. Mulai dari diri sendiri, b. Mulai dari hal yang kecil, c. Mulai saat ini; 5 Pantangan Daarut Tauhiid: a. Pantang sia-sia, b. Pantang mengeluh, c. Pantang menjadi beban, d. Pantang berkhianat, e. Pantang kotor hati; Kiat Membangun Kredibilitas: a. Jujur, b. Cakap, c. Kreatif dan inovatif, d. Istiqomah/ konsisten; Rumus Kebersihan (TSP): a. Tahan tidak buang sampah sembarangan, b. Simpan sampah pada tempatnya, c. Pungut sampah Insya Allah sedekah; Konsep Untung: a. Bila menjadi amal sholeh, b. Bila menjadi ilmu, c. Bila bermanfaat, d. Bila menambah silaturahmi, e. Bila menguntungkan orang lain; BEBASKOMIBA: a. Berantakan Rapihkan, b. Basah Keringkan, c. Kotor Bersihkan, d. Miring luruskan, e. Bahaya Amankan; 5K (Prinsip Dalam Kerja): 1. Kerja Keras: Harus ikhtiar dan optimal, 2. Kerja Cerdas: Dengan perhitungan yang matang, 3. Kerja Tuntas: Dibereskan, jangan banyak menunda, 4. Kerja Mawas: Teliti dan hati-hati, 5. Kerja Ikhlas: Kerja sepenuh hati dan jangan berharap pujian;

TENSOFALES (Tips Menjadi Pembicara): 1. Tenang, Tidak perlu buru-buru. 2. Sopan, Tidak ada yg tersakiti dgn kata-kata kita. 3. Fasih, Ucapkan kata-kata dengan jelas; 4. Apik, Menyusun kata-kata dengan apik, rapi, 5. Lembut, Tidak mengandung unsur kekerasan, pelan tapi menggugah, 6. Secukupnya, Tidak ditambah-tambah dan tidak dikurang-kurangi; BMT (Tips

Berkomunikasi):1. Benar : Bicaralah yang benar atau diam, 2. Manfaat : Topik pembicaraan harus bermanfaat, jangan ada yang sia-sia, 3. Tak Melukai : Hindari untuk melukai perasaan orang lain; 10 Tips Menjadi Pribadi Yang Disukai : 1. Royallah dalam memberi pujian, 2. Buatlah orang lain merasa dirinya sebagai orang penting, 3. Jadilah pendengar yang baik, 4. Usahakanlah untuk selalu menyebutkan nama orang dengan benar, 5. Bersikaplah ramah, 6. Bermurah hatilah, 7. Hindari kebiasaan mengkritik, mencela dan menganggap remeh, 8. Bersikaplah asertif., bilang tidak saat memang tidak, jangan yesman. 9. Perbuatlah apa yang anda ingin orang lain perbuat kepada anda 10. Cintailah diri anda sendiri; PATUH (Tips Kedisiplinan): 1. Pahami aturan, serta resikonya, 2. Adakan perencanaan sebelum melakukan apapun, 3. Tidak melakukan apapun sebelum cek dan ricek, 4. Untuk keamanan, ikuti aturan dan prosedur, 5. Hilangkan pelanggaran sekecil apapun;

5 Jangan (Tips Menghadapi Masalah): 1. Jangan panik, 2. Jangan emosional, 3. Jangan tergesa-gesa, 4. Jangan larut mendramatisasi, 5. Jangan putus asa; Kiat Manajemen Waktu: 1. Biasakan tertib dan teratur, 2. Selalu Terencana, 3. Biasakan dengan data dan informasi akurat, 4. Sedia peralatan dan perlengkapan memadai, 5. Jangan menunda dan mengulur waktu, 6. Selalu tepat waktu, 7. Biar cepat dan ringkas asal selamat, 8. Buat standar waktu, 9. Biasakan check and recheck, 10. Waspada pencuri waktu; 7B (Kiat Meraih Hidup Sukses): 1. Beribadah dengan baik, benar dan istiqomah, 2. Berakhlak baik, 3. Belajar tekun tiada henti, 4. Bekerja keras, cerdas dan ikhlas, 5. Bersahaja dalam hidup, 6. Bantu sesama, 7. Bersihkan hati selalu; Bersikaplah “Dewasa”: 1. Diam aktif, 2. Empati, 3. Wara, 4. Amanah, 5. Suri tauladan, 6. Adil; (5T ABC) Kunci Kekuatan Pemimpin: 1. Teladan, 2. Tawadlu, 3. Telaten, 4. Tanggung Jawab, 5. Teguh Pendirian, 6. Adil, 7. Bijak, 8. Cakap;

5 Kiat Praktis Menghadapi Persoalan Hidup: 1. Siap: Siap dgn yang sesuai & tidak dgn keinginan kita. 2. Ridho: Segala sesuatu terjadi atas izin Allah, 3. Jangan mempersulit diri: Segala sesuatu ada hikmahnya, 4. Evaluasi Diri: Mungkin terjadi karena kesalahan kita, 5. Hanya Allah satu-satunya penolong: Kembalikan semuanya padaNya; 2B2L: 1. Bijak melihat kekurangan orang lain, 2. Berani mengakui kelebihan orang lain, 3. Lupakan kebaikan diri pada orang lain, 4. Lihat kebaikan orang lain pada diri kita; 3S (Manajemen Konflik): 1. Semangat bersaudara. Tidak ada kesuksesan dengan semangat permusuhan dan kebencian, kita adalah saudara, bukan musuh yang harus dihancurkan, 2. Semangat mencari solusi yang dibutuhkan adalah semangat memecahkan dan menyelesaikan masalah, bukan mempermasalahkan apalagi mempersulitnya, 3. Semangat maslahat Bersama, Tidak ada untungnya merugikan orang lain, keuntungan kita adalah sukses, bahagia dan mulia Bersama; Rahasia Bersosialisasi: 1. Suri Tauladan, 2. Media yang aman 3. Pendidikan yang unggul, 4. Lingkungan yang kondusif.

KESIMPULAN

1. Pesantren sebagai lembaga Pendidikan tertua yang hadir bersama masyarakat telah terbukti mampu menjadi lembaga yang tahan terhadap berbagai tantangan dan rongrongan. Pesantren dari zaman ke zaman telah mampu membuktikan perannya yang sentral dalam membangun generasi demi generasi bangsa.
2. Pesantren dengan segenap fungsi dan perannya, telah menjadi lembaga yang mampu membentuk budaya Islami. Pesantren mampu menjadi tempat persemaian akhlakul karimah sekaligus menjadi penawar terhadap berbagai tantangan global.
3. Kehadiran pesantren yang kini marak bahkan hingga ke kota-kota besar dirasakan sebagai sarana untuk mendapatkan Pendidikan keagamaan yang memadai sekaligus Pendidikan umum yang berkualitas
4. Pesantren Daarut Tauhiid adalah salah satu pesantren yang menekankan aplikasi akhlak dan disiplin islami..

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah Rikza & Fauziah Masyhari. (2016). Pengembangan Lembaga Pendidikan di Pesantren Darul Ulum Peterongan Jombang. *Dirasat*, 2(1).
- Ahmad Faiz Rafi' dalam" merupakan epigon pola Pendidikan di nucirebon.or.id)
- Badrudin, Yedi Purwanto ,Chairil N. Siregar. (2017). Pesantren dalam Kebijakan Pendidikan Indonesia, *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 15, No. 1, 2017: 233- 272
- Berg, C.C., "Indonesia", dalam HAR Gibs (ed), *Whiter Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World, (London 1932).*99
- Mas'ud, Abdurrachman. 2002. *Dinamika Pesantren dan Madrasah Yogyakarta*: Pustaka Pelajar.
- Mastuhu. (1994). *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. INIS. --- Arifin, M. (1999). *Kapita Selektta Pendidikan Islam dan Umum*. Bumi Aksara.
- Nuh, N. M. (2010). *Peranan Pesantren Dalam Mengembangkan Budaya Damai*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.
- Nurcholis Madjid. (1985). *Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Pesantren*, dalam *Pergumulan Dunia Pesantren*. P3M.
- Nurcholis Madjid. (1997). *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*. Paramadina. Shadily, HasanShadily, H. (1993). E. I. I. B. V. H. (1993).
- Soemarjan, Selo, *Perubahan Sosial di Yogyakarta, Yogyakarta: Gadjahmada University*).
- Wahid, A. (2001). *Pesantren Sebagai Subkultur"* dalam buku *Menggerakkan Tradisi: EsaiEsai Pesantren*. LKiS.
- Wahid, A. (2001). *Pesantren Sebagai Subkultur"* dalam buku *Menggerakkan Tradisi: EsaiEsai Pesantren*. LKiS.
- <https://www.daaruttauhiid.org/profil-daarut-tauhiid-2/#>

Implementasi Budaya Bersih dan Sehat Pada Lembaga Pendidikan Islam: Studi Pada SMPIT Nurul Azmi Tanjungsari, Sumedang

Ace Nurasa

acenurasa@gmail.com

ABSTRAK

Fokus penelitian ini mendeskripsikan secara mendasar dan menemukan pelaksanaan budaya bersih dan sehat di lingkungan lembaga pendidikan islam studi pada Sekolah Menengah Pertama Islam Terpadu (SMP IT) Nurul Azmi Tanjungsari. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui pelaksanaan perilaku hidup bersih dan sehat, apakah bersih dan sehat sudah membudaya di sekolah, apakah budaya bersih dan sehat sudah. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan pendekatan kualitatif deskriptif. Teknik pengumpulan data menggunakan observasi, wawancara, dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan pelaksanaan budaya hidup bersih dan sehat di Sekolah Menengah Pertama Islam Terpadu Nurul Azmi sudah cukup baik tinggal kegiatan UKS (Usaha Kesehatan Sekolah) yang belum diaktifkan. Budaya bersih dan sehat ditandai dengan kebiasaan cuci tangan dengan air mengalir dan memakai sabun, tersedia air minum yang cukup, tersedia air bersih dan toilet untuk buang air kecil (BAK) ataupun buang air besar (BAB), membuang sampah pada tempatnya. Kesimpulan penelitian ini adalah pelaksanaan hidup bersih dan sehat di SMP IT Nurul Azmi sudah dilaksanakan, beberapa hal yang harus ditingkatkan diantaranya ada kebijakan tertulis dari Sekolah, slogan-slogan untuk hidup bersih dan sehat di sekolah lebih dilengkapi, kegiatan UKS sebaiknya segera difungsikan sebagai wadah untuk peserta didik dalam kegiatan yang menunjang kebersihan dan kesehatan.

Kata Kunci: Implementasi, Budaya hidup bersih dan sehat, SMP IT Nurul Azmi

PENDAHULUAN

Munculnya sebagian penyakit yang sering menyerang anak usia sekolah adalah pada umumnya karena berkaitan dengan PHBS (Perilaku Hidup Bersih dan Sehat). Pembiasaan Hidup bersih dan sehat menjadi kunci dari keberhasilan pembelajaran tatap muka yang mungkin di beberapa tempat masih terbatas. Oleh karena itu penanaman nilai-nilai hidup bersih dan sehat di sekolah merupakan kebutuhan yang mutlak.

Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020-2024 menyebutkan bahwa upaya peningkatan sumber daya manusia yang berkualitas dan berdaya saing dilakukan melalui strategi dan kebijakan peningkatan akses dan mutu pelayanan kesehatan, salah satunya melalui Usaha Kesehatan Sekolah/ Madrasah (UKS/M). UKS/M menjangkau anak usia prasekolah dan anak usia sekolah serta remaja yang ada di satuan pendidikan setingkat PAUD (TK/RA/KB/BA/TPA/SPS), SD/MI, SMP/MTs dan SMA/SMK/MA dan sederajatnya. Berdasarkan Dapodik Kemendikbud tahun 2020, jumlah peserta didik tingkat TK-SMA/K adalah 51.365.043, dan dari data Emis Kemenag 2020, jumlah peserta didik tingkat RA-MA adalah 9.960.951 yang merupakan jumlah besar untuk menentukan masa depan Indonesia.

Secara umum anak usia sekolah (7-18 tahun) merupakan kelompok usia yang paling sehat dibandingkan dengan kelompok usia lainnya. Namun perilaku mereka dapat mengakibatkan timbulnya gangguan kesehatan pada saat ini atau di kemudian hari. Beberapa masalah kesehatan pada kelompok ini ialah angka cacangan pada anak SD mencapai 28%. Selain itu, risiko penyakit tidak menular karena obesitas pada anak usia 5-12 tahun mencapai 8,1%. Anak usia SD sudah mulai merokok yang ditunjukkan dengan angka 9,1% pada anak usia 10-18 tahun. Sementara itu, sebanyak 25,7% remaja berusia 13-15 tahun dan 8,1% remaja berusia 16-18 tahun mengalami stunting. Terkait kesehatan reproduksi, 5,3% remaja pernah melakukan hubungan seks pranikah dan hanya 36%

remaja pernah diajarkan cara menolak ajakan hubungan seksual. Isu lainnya adalah angka penyalahgunaan NAPZA pada usia anak dan remaja, yaitu 22% remaja pernah merokok yang 6,4% di antaranya merokok (GSHS 2015, Riskesdas 2018).

METODE

Metode penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, sebuah metode berlandaskan filsafat postpositivisme/interpretif digunakan untuk meneliti pada obyek yang alamiah, dimana peneliti menjadi instrumen kunci, dengan teknik pengambilan data wawancara mendalam, observasi, kajian dokumen, dan triangulasi, analisis data dengan induktif, dan hasilnya lebih menekankan makna dari pada generalisasi. Subjek penelitian ini adalah kepala sekolah, guru, dokumen-dokumen, arsip-arsip di sekolah menengah Pertama Islam Terpadu (SMP IT) Nurul Azmi Tanjungsari

HASIL DAN PEMBAHASAN

Profil SMP IT Nurul Azmi

Nama sekolah SMP IT Nurul Azmi, NSPN: 69988778 status swasta, beralamat di RT/RW 4/1, Kode pos 45362, Desa Tanjungsari Kecamatan Tanjungsari Kabupaten Sumedang Provinsi Jawa Barat. Data Pelengkap SMP IT Nurul Azmi memiliki visi yang di tahun 2025 mencita citakan: ‘Terwujudnya Sekolah Menengah Pertama Islam Terpadu terdepan membina generasi pembelajar yang cerdas kreatif sholeh berakhlak mulia dan mandiri dalam menghadapi tantangan global pada tahun 2025.’

Untuk mewujudkan visi, SMP IT Nurul Azmi merumuskan beberapa misi sebagai berikut:

1. Mewujudkan pendidikan menengah pertama Islam terpadu berciri Islam, unggul dan bermartabat dengan sistem tatakelola yang baik.
 2. Mewujudkan program ekstra kurikuler yang terprogram dan terukur sehingga mendukung pencapaian prestasi peserta didik di bidang akademik di bidang akademik maupun non akademik.
 3. Mewujudkan program pengembangan keterampilan berbahasa dan kemampuan di bidang SAINS dan Teknologi.
 4. Mewujudkan tenaga pendidik dan kependidikan yang menguasai teknologi informasi dan komunikasi.
 5. Mewujudkan standar sarana dan prasarana pendukung sekolah sesuai standar pelayanan minimal.
 6. Mewujudkan program-program yang mendukung terbentuknya budaya ilmiah dan budaya mutu.
 7. Mewujudkan sistem manajemen mutu pendidikan Islam Terpadu serta penanaman nilai Agama Islam sesuai pembelajaran Al Qur’an dan As-Sunnah.
 8. Mewujudkan strategi pembelajaran aktif, inovatif, kreatif, efektif, menyenangkan dan islami
- WHO telah meluncurkan “Global School Health Initiatives” tahun 1995 untuk promosi kesehatan di sekolah yang merupakan upaya untuk memperkuat kapasitas sekolah sebagai sarana yang sehat untuk hidup, belajar dan berkarya. Promosi kesehatan di sekolah/madrasah adalah upaya meningkatkan kemampuan peserta didik, guru dan masyarakat lingkungan sekolah agar mandiri dalam mencegah penyakit, memelihara kesehatan, menciptakan dan memelihara lingkungan sehat, terciptanya kebijakan Sekolah/Madrasah Sehat serta berperan aktif dalam meningkatkan kesehatan masyarakat sekitarnya.

Menurut WHO, komponen kunci dari promosi kesehatan di sekolah/madrasah adalah melibatkan semua pihak terkait masalah kesehatan sekolah/madrasah seperti memberikan pendidikan kesehatan, memberikan akses terhadap pelayanan kesehatan, menciptakan lingkungan Sekolah/Madrasah Sehat dan aman, menyediakan kebijakan dan kegiatan promosi kesehatan, serta berperan aktif dalam meningkatkan kesehatan masyarakat. Pada tahun 2000, momen penting gerakan sekolah sehat di tingkat global dimulai dengan strategi Bersama WHO, UNESCO, UNICEF dan

World Bank dengan meluncurkan Focusing Resources on Effective School Health (FRESH) yang ditujukan untuk peningkatan kualitas dan kesetaraan pendidikan. Kerangka kerja FRESH merupakan awal mula pengembangan kebijakan, program dan layanan untuk sekolah sehat.

Beberapa faktor penting dalam keberhasilan Sekolah/Madrasah Sehat menurut WHO adalah ketersediaan sistem data, monitoring dan evaluasi, penguatan kolaborasi antar kementerian dan stakeholder di berbagai level, penguatan advokasi, memastikan keberlanjutan anggaran jangka panjang, menyediakan kurikulum pendidikan kesehatan, mengembangkan sumber daya manusia, mempromosikan pendekatan yang komprehensif, serta melibatkan guru, orang tua dan peserta didik (WHO, 2015). Pada tahun 2021, WHO dan UNESCO telah mengeluarkan panduan, study kasus dan alat asesmen promosi kesehatan sekolah yang di Indonesia dikenal dengan program Usaha Kesehatan Sekolah (UKS/M).

Di Indonesia, Sekolah/Madrasah Sehat diwujudkan dalam kerangka UKS/M (Usaha Kesehatan Sekolah/Madrasah) yang merupakan usaha kesehatan pokok yang dijalankan di sekolah dengan sasaran utama peserta didik mulai dari PAUD (TK/RA/KB/BA/TPA/ SPS), SD/MI, SMP/MTs, SMA/SMK/MA/MAK dan sederajat beserta lingkungannya. Sekolah/ Madrasah Sehat ditujukan untuk membina dan mengembangkan kebiasaan hidup sehat yang dilakukan secara terpadu melalui program pendidikan dan pelayanan kesehatan di sekolah sehingga tercapai keadaan kesehatan peserta didik sebaik-baiknya sekaligus meningkatkan prestasi belajar peserta didik setinggi-tingginya. Sekolah/Madrasah Sehat dilaksanakan melalui Trias UKS/M yang terdiri dari pendidikan kesehatan, pelayanan kesehatan dan pembinaan lingkungan sehat. Pelaksanaan Trias UKS/M hanya akan dapat berjalan baik jika didukung dengan manajemen UKS/M meliputi kebijakan, perencanaan dan anggaran, peningkatan kapasitas, koordinasi dan monitoring evaluasi. Sekolah/Madrasah Sehat membangun kesehatan peserta didik baik jasmani maupun rohani melalui pemahaman, kemampuan dan tingkah laku sehingga peserta didik bisa mengambil keputusan terbaik untuk kesehatan mereka. Upaya meningkatkan kesehatan peserta didik merupakan hal penting dalam rangka mendapatkan kualitas hidup saat ini dan saat dewasa kelak serta membantu mereka dalam meraih prestasi maksimal. Oleh karena itu, dibutuhkan kerja sama antara warga sekolah/madrasah dan pemangku kepentingan lainnya baik di dalam maupun di luar sekolah/madrasah dalam mewujudkannya. Tata kelola sejak tahap perencanaan, pelaksanaan, pemantauan dan evaluasi perlu dipersiapkan sebaik-baiknya mencakup SDM, pendanaan, sarana prasarana, penelitian, pengembangan, koordinasi dan kemitraan multi pihak baik pemerintah maupun swasta.

Indikator perilaku hidup bersih dan sehat di sekolah antara lain sebagai berikut.

1. Mencuci Tangan dengan Air Mengalir dan Memakai Sabun Mencuci tangan dengan air mengalir dan menggunakan sabun telah lama diketahui oleh masyarakat umum bahwa mencuci tangan merupakan salah satu cara pencegahan dan perlindungan diri terhadap kuman penyakit. Guru, peserta didik, dan masyarakat sekolah selalu mencuci tangan sebelum makan, sesudah buang air besar/sesudah buang air kecil, sesudah beraktivitas, dan atau setiap kali tangan kotor dengan memakai sabun dan air bersih yang mengalir. Air bersih yang mengalir akan membuang kuman-kuman yang ada pada tangan yang kotor, sedangkan sabun selain membersihkan kotoran juga dapat membunuh kuman yang ada di tangan. Mencuci tangan menggunakan sabun ketika sebelum dan sesudah makan. Setelah buang air kecil (BAK) dan buang air besar (BAB) serta sebelum dan setelah melakukan pekerjaan akan sangat efektif menjaga kesehatan tubuh serta mencegah penyebaran penyakit melalui virus dan bakteri yang tak tampak oleh mata menempel di tangan. Manfaat cuci tangan antara lain; a) Membersihkan tangan, b) Membunuh virus dan bakteri penyebab penyakit yang menempel di tangan dan c) Mencegah penularan penyakit. Untuk menunjang kegiatan perilaku hidup bersih dan sehat (PHBS) di sekolah haruslah tersedia kran cuci tangan, sabun dan handuk sebagai sarana cuci tangan bagi guru dan peserta didik. Dengan adanya sarana mencuci tangan serta gencarnya penyuluhan pentingnya mencuci tangan akan membuat guru dan peserta didik terbiasa dan

- sadar akan pentingnya melakukan cuci tangan dengan air mengalir dan menggunakan sabun. Mencuci tangan dengan air mengalir dan menggunakan sabun melatih nilai karakter disiplin.
2. Mengonsumsi Makanan Sehat dari Kantin Sekolah Mengonsumsi makanan sehat merupakan suatu keharusan, terutama bagi anak usia sekolah yang berada dalam tahap pertumbuhan dan perkembangan. Makanan sehat yang mengandung banyak zat gizi sangat diperlukan oleh tubuh mereka. Kandungan karbohidrat, protein, vitamin dan mineral serta serat yang cukup dapat membantu tumbuh kembang anak usia sekolah lebih optimal. Warga sekolah terutama peserta didik harus lebih selektif lagi dalam memilih jajanan yang sehat, hal ini menjadi pekerjaan rumah untuk para orang tua dan guru untuk memberikan pengetahuan kepada anak untuk memilih jajanan yang sehat ketika di kantin sekolah. Alangkah baiknya jikalau para orang tua membuat bekal untuk anak sehingga anak tidak perlu jajan makanan yang tidak diketahui bahan dan proses pembuatannya. Untuk mendukung kegiatan berperilaku hidup bersih dan sehat (PHBS) di sekolah haruslah terdapat kantin yang memenuhi syarat kesehatan, adanya pembinaan dan komitmen dari kepala sekolah dan guru terhadap pengelola kantin sekolah. Hal itu merupakan hal yang sangat diperlukan agar pengelola kantin sekolah dapat menyediakan lebih banyak jajanan yang bersih dan sehat, sehingga membuat tubuh sehat dan kuat, angka absensi peserta didik menurun, dan proses belajar berjalan dengan baik. Mengonsumsi makanan sehat merupakan bagian dari nilai karakter hidup sehat.

SMP IT Nurul Azmi dalam melaksanakan pembiasaan hidup bersih dan sehat diantaranya adalah adanya jadwal petugas kebersihan dari peserta didik, selain ada petugas khusus untuk kebersihan sekolah, penyediaan tempat sampah di toilet, di halaman sekolah, adanya tempat cuci tangan disertai sabun, adanya taman sekolah, toilet dan tempat wudhunya. Untuk kegiatan olah raga sekolah menyediakan tenis meja, kegiatan senam dan juga riolah. Untuk keperluan makan dan minum pihak pengelola sekolah juga menyediakan kantin dengan jajanan yang bersih dan sehat, serta air minum yang cukup. Untuk pendidikan kesehatan kepada peserta didik dijalankan melalui kegiatan belajar mengajar di mata pelajaran pendidikan jasmani olah raga dan kesehatan.

KESIMPULAN

Merupakan hal yang penting dalam keberhasilan Sekolah/Madrasah Sehat adalah ketersediaan sistem data, monitoring dan evaluasi, penguatan kolaborasi antar kementerian dan stakeholder di berbagai level, penguatan advokasi, memastikan keberlanjutan anggaran jangka panjang, menyediakan kurikulum pendidikan kesehatan, mengembangkan sumber daya manusia, mempromosikan pendekatan yang komprehensif, serta melibatkan guru, orang tua dan peserta didik. Manfaat Perilaku Hidup Bersih dan Sehat (PHBS) di Sekolah antara lain: Terciptanya sekolah yang bersih dan sehat sehingga peserta didik, guru, dan masyarakat lingkungan sekolah terlindungi dari berbagai gangguan dan ancaman penyakit, meningkatnya semangat proses belajar-mengajar yang berdampak pada prestasi belajar peserta didik, citra sekolah sebagai institusi pendidikan semakin meningkat.

DAFTAR PUSTAKA

- Depkes RI.(2007). *Pedoman Pembinaan Perilaku Hidup Sehat*. Jakarta: Kementerian Kesehatan RI.
- Juknis Pembinaan Penerapan Sekolah/Madrasah Sehat, Direktorat Kesehatan Keluarga, Direktorat Kesehatan Masyarakat*
- Jurnal Budaya Hidup Bersih dan Sehat di Sekolah Dasar Untuk Membangun Karakter*
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan 2015. *Pedoman Gerakan Sekolah Sehat, Aman, Ramah Anak, dan Menyenangkan*. Jakarta
- Rusdiana 2015. *Pengelolaan Pendidikan*. Bandung: Pustaka Setia
- Sugiyono. 2018. *Metode Penelitian Manajemen* : CV. Alfabeta
- Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 pasal 79 tentang Kesehatan
- Taryatman, *Jurnal Budaya Hidup Bersih dan Sehat di Sekolah Dasar Untuk Membangun Karakter*.

Manajemen Strategi di Pesantren: Upaya Mempertahankan Keberlangsungan Lembaga Pendidikan Pesantren

Dandy Sobron M.

Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

ABSTRAK

Penelitian bertujuan untuk mengetahui sejauhmana pesantren berada di tantangan zaman yang terus berubah dalam mempertahankan eksistensinya. Jenis Penelitian ini menggunakan pendekatan Kualitatif dengan proses mengumpulkan, mengkaji literasi terkait kepesantrenan. Pengumpulan data pustaka dianalisis dengan menghubungkan, mereduksi, menyajikan, menginterpretasi dan penyimpulan. Pengujian keabsahan data meliputi kepercayaan (*credibility*), keteralihan (*transferability*), kebergantungan (*defendability*), dan kepastian (*confirmability*). Hasil temuan menunjukkan bahwa, kedudukan pesantren yang tetap bisa bertahan hingga kini sangat dipengaruhi oleh kualitas kharisma sosok kyai. Kepemimpinan kyai dengan kharisma yang dimilikinya menjadi salah satu faktor kunci yang dapat mempertahankan keberlangsungan suatu pesantren, bahkan kharisma kyai lebih penting dari pada kepemimpinan kyai itu sendiri. Berdasarkan Manajemen Strategi, pesantren harus menentukan Visi-Misi sekaligus melakukan identifikasi berbagai peluang sekaligus meminimalisir ancaman eksternal yang juga memaksimalkan kekuatan sekaligus menjadikan kelemahan menjadi kekuatan. Implementasi strategis terus dilakukan dengan tetap melakukan evaluasi apa yang sudah dilakukan. Kesuksesan akan terjadi ketika berhasil banyak menyelesaikan berbagai masalah di pesantren. Kemudian, pentingnya mengurai masalah-masalah apa yang biasa terjadi di pesantren. Masalah-masalah kritis di pesantren dapat dipetakan ke dalam beberapa aspek *pertama*, ketidaksinambungan visi pendiri, *kedua*, kepemimpinan yang lemah, *ketiga*, ketidakmampuan melakukan transformasi, *keempat*, ketidakmampuan membangun dan mempertahankan ciri khas keunggulan, *kelima*, ketidakmampuan memberikan pelayanan terbaik, *keenam*, bududaya organisasi yang lemah, dan *ketujuh*, tidak memiliki jaringan.

Kata Kunci: pendidikan, manajemen pesantren, lembaga pendidikan Islam.

ABSTRACT

This study aims to determine the extent to which Islamic boarding schools are faced with the challenges of the changing times in maintaining their existence. This type of research uses a qualitative approach with the process of collecting, reviewing literacy related to Islamic boarding schools. The collection of library data was analyzed by connecting, reducing, presenting, interpreting and inferring. Testing the validity of the data includes credibility, transferability, dependability, and confirmation. The findings show that. The position of the pesantren that has survived until now is greatly influenced by the quality of the kyai's charisma. The kyai's leadership with its charisma is one of the key factors that can maintain the sustainability of a pesantren, even the kyai's charisma is more important than the kyai's leadership itself. Based on Strategic Management, pesantren must determine the Vision-Mission as well as identify various opportunities while minimizing external threats that also maximize strengths and turn weaknesses into strengths. Strategic implementation continues to be carried out by continuing to evaluate what has been done. Success will occur when many manage to solve various problems in the pesantren. Then, it is important to unravel the problems that usually occur in pesantren. Critical problems in pesantren can be mapped into several aspects: first, the discontinuity of the founder's vision, second, weak leadership, third, inability to transform, fourth, inability to build and maintain the hallmark of excellence, fifth, inability to provide the best service, sixth, culture. weak organization, and seventh, has no network.

PENDAHULUAN

Pesantren yang merupakan lembaga pendidikan Islam khas Indonesia harus berhadapan dengan berbagai tantangan di zaman yang terus berkembang. Peluang terpinggirkan, jatuh, runtuh, bahkan punah di peredaran negeri seakan-akan menjadi momok yang menakutkan, mengingat betapa pentingnya keberadaan pesantren dalam kiprahnya sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia. Contoh terkini yang menunjukkan bagaimana tantangan berat harus dipikul oleh pesantren dalam mempertahankan eksistensinya adalah permasalahan yang sedang dihadapi oleh Pesantren Az-Zikra³⁶⁹. Dengan kepopuleran pendirinya yaitu KH. Muhammad Arifin Ilham serta banyaknya dukungan dari masyarakat, dalam waktu singkat Pesantren Az-Zikra yang awalnya sebagai majelis dzikir berkembang dengan pesat menjadi lembaga pendidikan Islam yang sangat diminati. Pesantren ini mengelola Pendidikan terpadu jenjang Radhotul Athfal (RA), Madrasah Ibtidaiyah (MI), Sekolah Pertama Islam Terpadu (SMP-IT), Madrasah Aliyah (MA), dan Pendidikan Muadalah yang memiliki program pendidikan pesantren 6 tahun (SMP-SMA).

Pada tahun 2019 pendiri pesantren yaitu KH. Muhammad Arifin Ilham harus berpulang ke rahmatullah, maka kepemimpinan pesantren selanjutnya diserahkan kepada putra-putranya. Namun disinilah permasalahan kritis mulai muncul, terjadi konflik kepemimpinan yang sulit diselesaikan. Konflik ini telah menjadi konsumsi publik melalui berita yang menghiasi berbagai surat kabar cetak nasional maupun elektronik. Bahkan sebuah saluran berita elektronik nasional menyebutkan bahwa Pesantren Az-Zikra terus mengalami kemerosotan bahkan berada diambang keruntuhan³⁷⁰. Berdasarkan hasil wawancara langsung dengan mantan pengajar ditempat tersebut, ia membenarkan isi dari berita tersebut.

Melakukan penelitian mengenai sebab musabab bagaimana suatu lembaga pesantren bisa jatuh, runtuh dan punah adalah hal yang menarik dan dapat memberikan banyak pelajaran berharga bagi pesantren masa kini. Salah satunya penelitian dilakukan oleh Aripudin³⁷¹, yang melakukan penelitian terhadap kejatuhan Pesantren Alfadiliyah salah satu pesantren tua di Ciamis berdiri tahun 1930. Tidak dapat dipungkiri bahwa tradisi di pesantren cenderung feodalistik terutama dalam hal kaderisasi kepemimpinan, sehingga hal ini sering kali menimbulkan permasalahan kritis di kemudian hari dan mengancam eksistensi pesantren.

Secara umum pondok pesantren belum memiliki iklim yang tepat menjadi tempat persaingan kompetensi kepemimpinan, karena kompetensi masih dipandang sebagai kemampuan yang diperoleh karena faktor keturunan. Tradisi estafet kepemimpinan bersifat terbatas pada keluarga kyai khususnya kepada anak lelaki kyai, sedangkan kyai sepuh tidak memiliki mekanisme yang jelas dalam mempersiapkan kompetensi penggantinya. Hal ini melahirkan persaingan dan kecemburuan di antara anggota keluarga untuk memperoleh hak-hak pengelolaan pesantren sehingga memicu timbulnya konflik kepemimpinan di dalam lingkungan pesantren. Konflik ini yang terjadi di Pesantren Alfadiliyah yang berlangsung berlarut-larut tidak dapat diselesaikan. Mengakibatkan pesantren tersebut semakin kehilangan pamor sehingga pada akhirnya secara perlahan runtuh dan punah. Sangat disayangkan karena untuk membangkitkan kembali pesantren yang sudah runtuh adalah pekerjaan yang sangat sulit.

³⁶⁹ Pesantren Az-Zikra didirikan oleh ulama kondang KH. Muhammad Arifin Ilham pada tahun 2015. Diambil dari situs resminya Pesantren Az-Zikra pada awalnya adalah kelompok Pengajian Majelis zikir Az-Zikra di Jakarta, karena berkembang pesat dan mendapat banyak dukungan masyarakat hingga berdiri Pesantren Az-Zikra di Sentul Bogor.

³⁷⁰ <https://www.msn.com/id-id/berita/other/diambang-kehancuran-ini-kondisi-ponpes-az-zikra-dibawah-pimpinan-alvin-faiz/ar-AA11FHfN?li=AAfukE3&ocid=iehp&fullscreen=false%2Ctrue&fromMaestro=true&infiniteIframe=3> diakses pada tanggal 23 September 2022.

³⁷¹ Aripudin, Acep, *Pesantren dan Konflik Keluarga : Studi Kasus Pesantren Alfadiliyah Ciamis*, Academic Journal for Homiletic Studies, Vol. 6 No.1 Juni 2012 p.135-150

Untuk mengetahui berapa banyak pesantren yang sudah gulung tikar atau sudah punah, ternyata sulit mendapatkan data yang valid. Karena seringkali pesantren yang sudah punah pun dianggap masih ada. Di Jawa Barat tercatat beberapa nama pesantren kondang kini sudah runtuh hanya menyisakan cerita masa lalu. Sebagai contoh, Pesantren Mahmud di Cigondewah Bandung, Pesantren Gudang di Tasikmalaya, Pesantren Gentur di Jambudwipa Cianjur, Pesantren Cilame di Sumedang, Pesantren Pasirnaan di Subang adalah nama-nama pesantren tua yang bersejarah namun kini sudah punah. Pesantren Mahmud merupakan pesantren tertua di Bandung berdiri pada paruh akhir abad ke-19 sejaman dengan perang Diponegoro. Pesantren ini telah banyak menghasilkan ajengan yang berpengaruh di luas di daerah Bandung bahkan ajengan dari pesantren ini banyak yang menjadi penasihat Bupati Bandung³⁷². Hal ini mengindikasikan bahwa Pesantren Mahmud adalah pesantren yang memiliki pengaruh besar didaerah Bandung. Namun sangat sangat disayangkan kini pesantren tersebut sudah punah, hanya meninggalkan jejak-jejak sejarah masa lalu. Bagaimana sejarah Pesantren Mahmud bisa runtuh dan punah hingga kini belum ditemukan catatan yang otentik. Yang tersisa adalah jejak kebesarannya yaitu daerah pemukiman penduduk yang disebut dengan Kampung Mahmud terletak didaerah Arjasari, Cigondewah Kabupaten Bandung.

Terpinggirkannya lembaga pendidikan tradisional Islam ketika berhadapan dengan lembaga pendidikan modern yang lebih teratur ternyata tidak hanya terjadi di nusantara. Menurut Azra, kepunahan atau minimal terpinggirkannya berbagai lembaga pendidikan tradisional Islam juga terjadi di berbagai negara. *Medrese* sebagai lembaga pendidikan tradisional Islam di Turki ternyata terkorbankan ketika pemerintah melaksanakan pembaruan pendidikan. Dalam rangka memenuhi kepentingan reformasi militer dan birokrasi, pemerintah Turki Utsmani dibawah Kemal Attaturk membentuk system pendidikan baru yang menyesuaikan dengan sistem pendidikan Eropa yaitu model sekolah umum yang pada akhirnya mematikan medrese.

Keadaan yang tidak jauh berbeda terjadi di Mesir, modernisasi sistem dan kelembagaan pendidikan di Mesir dimulai oleh Muhammad Ali Pasha. Pada tahun 1833 ia membentuk sekolah umum yang berdampingan dengan madrasah. Pada tahun 1868, Khedive Ismail mengintegrasikan madrasah ke dalam sistem pendidikan umum. Namun akhirnya, pemerintah Gamal Abdel Nasser menghapuskan sistem madrasah³⁷³. Paparan di atas menunjukkan bahwa eksistensi lembaga pendidikan Islam tradisional seperti madrasah ataupun pesantren di negara yang mayoritas muslim memiliki kerentanan bahwa suatu saat bisa punah atau minimal terpinggirkan.

Mengingat pentingnya keberadaan pesantren di tengah-tengah masyarakat muslim pada khususnya, Manajemen Strategi kepesantrenan menjadi sangat penting untuk dikaji dalam rangka ikhtiar akademik untuk menemukan cara terbaik dalam mempertahankan pesantren di era zaman yang terus berkembang. Dengan pengetahuan Manajemen Staregi diharapkan pesantren di Indonesia bisa bertahan dan terus berkembang di berbagai kondisi zaman yang perkembangannya sangat cepat.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan Kualitatif dengan proses mengumpulkan dan mengkaji literasi terkait kepesantrenan. Pengumpulan data pustaka dianalisis dengan menghubungkan, mereduksi, menyajikan dan penyimpulan. Pengujian keabsahan data meliputi: kepercayaan (*credibility*), keteralihan (*transferability*), kebergantungan (*defendability*), dan kepastian (*komfirmability*).

³⁷² Rufaidah, Eva (2003). *Perkembangan kehidupan keagamaan masyarakat muslim perkotaan Bandung 1906 sampai 1930-an*. Tesis. Yogyakarta : Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada

³⁷³ Azra, Azyumardi, "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan, dalam Nurcholish Madjid, Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan, Jakarta: Paramadina, 1997, ix-xi

HASIL DAN PEMBAHASAN

Kharisma Kiai dan Eksistensi Pesantren

Pesantren di Indonesia terus mengalami pertumbuhan dan perkembangan yang menakjubkan baik di wilayah pedesaan, pinggiran kota, maupun perkotaan. Berdasarkan data EMIS di Kementerian Agama, jumlah Pondok Pesantren diseluruh Indonesia tahun 2022 terdaftar 27.722 lembaga pesantren tersebar di 34 provinsi di Indonesia dengan santri mukim sebanyak 4.175.531 juta³⁷⁴. Jika ditotalkan dengan santri yang bolak balik rumah ke pondok pesantren peserta serta taman-Taman Pendidikan Al-Qur'an (TPQ) dan Madrasah Diniya (MDTA), maka jumlah santri adalah sebanyak 18 juta orang dengan kurang lebih 1,5 juta tenaga pengajar. Persebaran pesantren terbanyak berada di Provinsi Jawa Barat yaitu sebanyak 8.343 lembaga. Disusul oleh Provinsi Banten sebanyak 4.579 lembaga, kemudian Provinsi Jawa Timur sebanyak 4.452 lembaga, Provinsi Jawa Tengah sebanyak 3.787 lembaga, dan Provinsi Aceh yang mencapai 1177 lembaga. Data ini hanya mencakup data pesantren yang sudah terdaftar di EMIS Kementerian Agama, apabila data diluar EMIS diperhitungkan maka jumlahnya akan bertambah jauh lebih banyak lagi. Pertumbuhan jumlah pesantren yang pesat ini membuktikan bahwa pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam di Indonesia sangat diminati.

Tingginya minat masyarakat Indonesia terhadap lembaga pendidikan pesantren dapat dilihat dari catatan sejarah eksistensi pesantren yang sangat panjang. Para ahli sejarah mencatat bahwa eksistensi pondok pesantren telah lahir ratusan tahun sebelum republik ini terbentuk³⁷⁵. Hampir di seluruh penjuru nusantara, terutama di pusat-pusat kerajaan Islam banyak ulama yang mendirikan pondok pesantren dan mencetak ratusan bahkan ribuan alumni yang berjuang di masyarakat³⁷⁶. Sehingga bisa disebut sebagai akar lembaga pendidikan di Indonesia dan keberadaannya tidak bisa dilepaskan dengan sejarah penyebaran dan perkembangan Islam di Indonesia³⁷⁷. Hal yang mengejutkan dan mengagumkan adalah sampai hari ini tercatat sejumlah pesantren di Jawa Barat masih eksis dan berkembang di usia ratusan tahun sejak pertama kali dirintis oleh pendirinya.

Ading Kusdiana dalam penelitian disertasinya mendeskripsikan pesantren-pesantren tua yang memberikan pengaruh besar bagi penyebaran Islam di wilayah Priangan³⁷⁸ diantaranya Pondok Pesantren Babakan Ciwaringin³⁷⁹ Cirebon berdiri 1705, Pondok Pesantren Al-falah Biru Garut berdiri 1749, Pondok Pesantren Buntet Cirebon berdiri 1785, Pondok Pesantren Minhajul Karomah Banjar berdiri 1809, Pondok Pesantren Asyrofudin Sumedang berdiri 1847, Pondok Pesantren Sukamiskin Bandung berdiri 1881, Pondok Pesantren Pagelaran Subang berdiri 1918. Pondok pesantren tersebut sampai sekarang masih bertahan, tetap eksis menjalankan peran lembaga

374 Pangkalan Data Pendidikan Pondok Pesantren <https://ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp>, Kementerian Agama RI, diakses pada tanggal 6 Juni 2022.

375 Dhofier, Z (2011). *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. LP3ES.

376 Banyak buku yang telah membahas hal ini diantaranya, Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai*, (Jakarta: LP3ES, 1994); Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, terj. Burche B. Soendjoko, (Jakarta: P3M, 1986); Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke 19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984); Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*, Seri INIS XX, (Jakarta, INIS, 1994)

377 Steenbrink, K. A. (1991). *Pesantren Madrasah Sekolah Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. LP3ES.

378 Kusdiana, Ading, *Jaringan Pesantren di Priangan 1800-1945*. Disertasi. Bandung : Universitas Padjadjaran, 2013

379 Pesantren Babakan Ciwaringin merupakan salah satu pesantren tertua di Jawa Barat didirikan oleh Kiai Jatira pada tahun 1705, pada awalnya beliau menyediakan tempat mengaji di sebuah tempat yang biasa disebut Babakan yaitu suatu istilah Bahasa Sunda yang artinya tempat yang sepi dan terpisah dari pemukiman penduduk. Tempat pengajian tersebut semakin ramai didatangi santri yang belajar ilmu agama sehingga berkembang dan dikenal dengan Pesantren Babakan Ciwaringin. Ditempat tersebut saat ini terdapat lebih dari 40 pesantren dengan jumlah santri lebih dari 5 ribu orang.

pendidikan Islam. Pesantren tersebut walaupun terlahir sebagai lembaga pesantren tradisional mampu menunjukkan kapabilitas yang cemerlang melewati berbagai episode zaman dengan pluralitas polemik yang dihadapinya termasuk saat dihadapkan dengan lembaga lain yang lebih modern. Padahal disisi lain banyak pesantren yang gugur berjatuh, tidak mampu mempertahankan eksistensinya. Dengan kemampuan handal yang dimilikinya, berbagai rintangan kritis mampu dilewati dengan baik sehingga bisa terus bertahan dan terhindar dari kejatuhan.

Berbagai studi tentang ketahanan pesantren telah banyak dilakukan oleh para ahli dengan berbagai sudut pandang dan pendekatan. Diantaranya studi yang dilakukan Hiroko Horikoshi di Jawa Barat menyebutkan bahwa kedudukan pesantren yang tetap bisa bertahan hingga kini sangat dipengaruhi oleh kualitas kharisma sosok kyai³⁸⁰. Menurutnya, kepemimpinan kyai dengan kharisma yang dimilikinya menjadi salah satu faktor kunci yang dapat mempertahankan keberlangsungan suatu pesantren, bahkan kharisma kyai lebih penting dari pada kepemimpinan kyai itu sendiri. Sementara itu Dhofier mengamati bahwa telah terjadi perubahan-perubahan yang terjadi dilingkungan pesantren dan Islam tradisional di Jawa dalam periode Indonesia modern sekarang ini yang turut membentuk bangunan kebudayaan Indonesia modern³⁸¹.

Perubahan-perubahan yang dilakukan oleh pesantren merupakan upaya strategis untuk mempertahankan eksistensinya terhadap tuntutan perkembangan zaman yang dihadapi. Namun proses perubahan di pesantren bukan suatu peristiwa yang selalu lancar dan mulus, bahkan harus menghadapi resiko besar seperti perselisihan bahkan kegagalan. Sehingga respon perubahan pesantren terhadap modernisasi dilakukan dengan sangat hati-hati. Menurut pandangan Steenbrink respon perubahan pesantren terhadap modernisasi diistilahkan dengan menolak sambil mengikuti³⁸². Penelitian para ahli tersebut merupakan penelitian yang relative sudah lama. Sedangkan waktu terus bergulir, tantangan yang dihadapi lembaga pesantren kini telah banyak berubah menjadi semakin dinamis. Maka relevansi tesis para ahli tersebut dengan kondisi saat ini sangat perlu dipikirkan ulang.

Strategi Manajemen Membangun Pesantren Masa Kini

Banyak factor yang menyebabkan tidak berkembangnya sebuah pesantren. Persaingan yang semakin ketat dengan bermunculannya pesantren-pesantren baru ikut menyebabkan pesantren yang sudah lama berdiri tidak banyak diminati lagi masyarakat. Akan tetapi, ada pula pesantren yang masih tetap kokoh berdiri, bahkan makin bertambah peminat tidak goyah dengan persaingan ketat di era masa kini. Pilihan berada pada masyarakat terutama orang tua di Indonesia, apakah mereka akan memasukan anaknya ke pesantren atau lebih memilih ke sekolah umum. Masyarakat Indonesia akan memilih sesuai dengan harapan dan cita-cita mereka. Walaupun para orang tua memilih pesantren untuk anak mereka, tentu pertimbangan rasional akan menjadi hal yang menentukan. Masyarakat Indonesia sudah semakin cerdas dalam memilih lembaga pendidikan tempat belajar untuk anak mereka.

Karena pilihan tempat belajar untuk anak ditentukan oleh masyarakat atau orang tua, maka sudah menjadi keharusan pesantren untuk terus berbenah diri, melakukan inovasi, dan terus melangkah dengan strategi-strategi kreatif sehingga persaingan atas pilihan itu bisa ditangani dengan sebaik mungkin. Imam Qari dalam tulisannya menjelaskan bahwa dinamika pendidikan selalu mengalami perubahan dan perkembangan sesuai keadaan zaman. Salah satunya terpotret dari lembaga pendidikan pesantren yang dulunya hanya terfokuskan dengan pendidikan keislaman, tapi saat ini pondok pesantren juga mengembangkan banyak bidang keilmuan; ekonomi, sosial kemasyarakatan, mulai tingkat dasar hingga tingkat perguruan tinggi. (Eri Purwanti et al., 2020).

380 Horikashi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta : P3M, 1987)

381 Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren : Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, (Jakarta : LP3ES, 1994).

382 Steenbrink, Karel A, *Pesantren, Madrasah, Sekolah : Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta : LP3ES, 1994)

Catatan penting dari pemikiran Imam Qari di atas adalah bahwa pesantren juga mengembangkan banyak bidang keilmuan, Qari menyebutkan ada pengembangan ilmu ekonomi dan sosial kemasyarakatan. Selama ini pesantren hanya mengajarkan ilmu agama saja. Sudah menjadi tantangan tersendiri untuk pesantren mengembangkan ilmu-ilmu lainnya yang salah satunya adalah ilmu ekonomi dan sosial. Esensinya sebenarnya dari kebutuhan praktis kemasyarakatan. Pesantren harus memberikan keyakinan kepada masyarakat bahwa para santri akan mendapatkan bekal ilmu tidak hanya ilmu keagamaan untuk menjadikan mereka berakhlak Alquran, tetapi juga akan memiliki mental kemandirian dalam membangun ekonomi para santri Ketika mereka lulus dari pesantren.

Islam tidak hanya mengajarkan ilmu agama tetapi terlibat dalam membangun peradaban di berbagai bidang. Semua kehidupan di dunia baik ekonomi, politik, budaya, sains ilmiah, dan lain sebagainya semua terintegrasi dengan agama sebagai pemandu kebaikan dan pengarah kepada sebuah sistem dan formula kehidupan yang seharusnya, yakni kehidupan bahagia dunia dan akhirat. Dalam konteks ini, Pesantren menjadi corong utama sebagai basis dan pondasi yang kokoh membangun peradaban bangsa. Di sinilah program-program kepesantrenan dituntut lebih variatif dan disesuaikan dengan kebutuhan zaman. Dengan demikian, Manajemen Strategi menjadi sangat penting untuk dilakukan.

Terkait dari fungsi Manajemen Strategi, David menjelaskan sebagaimana dikutip oleh Qari bahwa manajemen strategi dapat diartikan sebagai sebuah seni dan ilmu untuk merumuskan, menerapkan dan mengevaluasi berbagai keputusan lintas fungsional yang memungkinkan organisasi untuk mencapai tujuannya (David & David, 2013). Dengan demikian, Manajemen strategi akan sangat berguna dalam menjaga dan meningkatkan mutu kualitas pesantren itu sendiri. David menjelaskan bahwa proses manajemen strategi terdiri dari 3 tahapan, yaitu: memformulasikan strategi, mengimplementasikan strategi dan mengevaluasi strategi.

Qari menjelaskan terkait tiga tahapan dalam Manajemen Strategi. Yang *pertama*, formulasi terdiri dari visi dan misi, mengidentifikasi berbagai peluang dan ancaman eksternal sebuah organisasi, menentukan kekuatan dan kelemahan internal organisasi, menetapkan tujuan dalam jangka panjang, menghasilkan suatu alternatif strategi, dan memilih strategi tertentu yang sesuai dengan hasil analisis strategi di atas. Empat poin penting yang harus dilaksanakan dalam perumusan Strategi, yaitu: Perumusan Visi dan misi, Asesmen lingkungan eksternal, asesmen organisasi, dan penentuan strategi. *Kedua*, Implementasi Strategi merupakan suatu langkah penerapan strategi yang telah melalui berbagai proses identifikasi berkenaan dengan faktor lingkungan eksternal dan faktor internal serta penyesuaian dengan tujuan lembaga dalam berbagai kebijakan intensif, dimana setiap divisi dan fungsional perusahaan berkolaborasi dan bekerja sama sesuai dengan tugas dan fungsi masing-masing. *Ketiga*, Evaluasi Strategi meliputi kegiatan mengamati apakah strategi yang direncanakan berjalan sesuai harapan atau tidak. Evaluasi Strategi mencakup beberapa poin penting diantaranya, Mereview, Mengukur, dan Mengambil tindakan perbaikan dan perubahan jika terjadi ketidaksesuaian dengan formulasi strategi.

Berdasarkan Manajemen Strategi yang sudah dijelaskan diatas, tentunya pesantren harus menentukan Visi-Misi sekaligus melakukan identifikasi berbagai peluang sekaligus meminimalisir ancaman eksternal yang juga memaksimalkan kekuatan sekaligus menjadikan kelemahan menjadi kekuatan. Implementasi strategis terus dilakukan dengan tidak meninggalkan untuk tetap melakukan evaluasi dengan apa yang sudah dilakukan.

Masalah yang Menjadi Solusi

Dalam berbagai hal termasuk membangun pesantren, tidak akan terhindar dari masalah. Akan tetapi, Masalah yang datang tentunya menjadi awal bahkan sebuah kunci dalam mencapai keberhasilan. Kesuksesan akan terjadi tentunya Ketika berhasil banyak menyelesaikan berbagai masalah. Oleh karena itu, dinilai pentingnya mengurai masalah-masalah apa yang biasa terjadi dalam membangun sebuah pesantren. Berdasarkan hasil pengumpulan dan pengolahan data, masalah-masalah kritis di pesantren dapat dipetakan ke dalam beberapa aspek sebagai berikut :

Ketidaksinambungan visi pendiri

Pada dasarnya, sebuah pesantren adalah milik pendirinya. Maka visi pendiri merupakan tonggak pondasi yang harus dijaga. Apabila pondasi visi pendiri ini keropos atau rusak maka akan sulit bagi pesantren untuk berkembang. Ketika pendiri pesantren wafat maka kemudian pengelolaan pesantren diberikan amanat kepada generasi selanjutnya. Pada saat inilah potensi muncul masalah kritis apabila generasi selanjutnya melupakan visi pendiri. Sebuah pesantren bernama Pesantren Nurul Huda di Tasikmalaya kini runtuh pada generasi ke dua. Penyebab utamanya adalah generasi kedua memiliki visi yang berbeda dengan visi pendirinya. Selanjut pesantren generasi ke 2 memiliki kecenderungan bergerak di bidang politik yaitu bisa disebut gerakan Islam radikal karena berafiliasi dengan gerakan Taliban di Afghanistan. Hal ini menjadi masalah kritis sehingga perlahan kepercayaan dan simpati dari masyarakat memudar, hingga pada akhirnya tidak ada lagi masyarakat yang menitipkan anaknya menjadi santri di pesantren tersebut karena pesantren tersebut dianggap sudah berbeda dengan faham pendirinya.

Kempimpinan yang lemah

Sebagian besar kejatuhan sebuah pesantren, berakar dari munculnya konflik kepemimpinan. Terdapat banyak potensi konflik kepemimpinan yang terjadi di pesantren seperti sistem suksesi kepemimpinan yang tidak jelas. Sebagai lembaga tradisional, pesantren memiliki pola patriarkhi dalam sistem suksesi kepeimpinannya. Namun demikian pola ini sering kali menimbulkan potensi konflik pada saat kyai sepuh tidak memiliki anak laki-laki, atau kyai yang memiliki banyak anak laki-laki.

Ketidakmampuan melakukan transformasi

Pesantren sebagai lembaga tradisional cenderung kurang dinamis dalam menyesuaikan dengan perubahan zaman. Sebagian tradisional memiliki idealisme tinggi untuk mempertahankan eksistensi lama, bahkan sebagian menolak perubahan, inovasi dan modernisasi. Pengamatan penelitian memperlihatkan pesantren yang tetap eksis dan terus berkembang adalah pesantren yang awalnya salaf namun bertransformasi menjadi pesantren campuran atau semi modern dengan tetap mempertahankan ciri khasnya. Sedangkan pesantren yang saat ini sudah punah adalah pesantren salaf yang tidak melakukan transformasi, sehingga terpinggirkan dan kurang diminati.

1. Ketidakmampuan membangun dan mempertahankan ciri khas keunggulan

Setiap pesantren memiliki ciri khas keunggulan dalam keilmuan agama Islam yang sesuai dengan keahlian kyainya. Terdapat pesantren yang terkenal handal dalam kajian ilmu nahwu shorof, tafsir, fiqh, ilmu Quran dan lain-lain. Keunggulan keilmuan ini menjadi brand image pesantren yang mampu menarik kepercayaan masyarakat untuk mengaji di pesantren tersebut. Apabila keunggulan ini tidak mampu dipertahankan, maka kepercayaan masyarakat akan menurun dan mereka mencari pesantren lain yang dianggap lebih unggul.

2. Ketidakmampuan memberikan pelayanan terbaik

Kondisi santri di pesantren jaman dulu dan sekarang tentu mengalami perubahan besar. Jika pada zaman dulu santri tidak perlu membayar dan tidak menuntut fasilitas apapun, berbeda dengan zaman sekarang dimana santri membayar sejumlah uang dan akan menuntut pelayanan yang baik. Munculnya pemberitaan mengenai kasus-kasus yang dilakukan oknum didalam pesantren seperti kasus kekerasan, pelecehan seksual, keracunan makanan, merupakan salah satu contoh masalah yang tidak bisa dianggap remeh. Apabila tidak ada penyelesaian yang cukup memuaskan, bisa berakibat menjadi masalah kritis.

3. Budaya organisasi yang lemah

Kyai merupakan tokoh utama di pesantren sebagai motor penggerak. Namun demikian di saat ini pola kepemimpinan tunggal sebagaimana pola kepemimpinan kyai di pesantren tradisional dianggap tidak cocok dalam menghadapi tantangan yang dihadapi oleh pesantren. Kepemimpinan kyai sekarang ini memerlukan sebuah tim dalam organisasi yang solid.

4. Tidak memiliki jaringan

Penelitian Dr. Ading Kusdiana menyebutkan bahwa terdapat lima bentuk jaringan antar pesantren pada periode 1800-1945 di Jawa Barat yaitu jaringan keilmuan, jaringan kekeluargaan, jaringan perkawinan, jaringan tarekat, jaringan perjuangan melawan kolonial. Kelima bentuk jaringan tersebut memiliki peran dalam memperkuat ketahanan eksistensi pesantren. Pada konteks kekinian, terdapat bentuk jaringan lain yaitu jaringan organisasi masyarakat seperti pesantren Rabi'atul Ma'had Indonesia (RMI) yaitu jaringan pesantren yang berafiliasi kepada kelompok Nahdlatul Ulama. Selain itu terdapat juga Forum Pondok Pesantren (FPP) sebuah organisasi masyarakat beranggotakan para pengurus pesantren di Jawa Barat. Di abad informasi ini, kemampuan mengekspansi informasi, berkomunikasi serta berkolaborasi menjadi sangat vital tidak terkecuali bagi lembaga pesantren. Lembaga pesantren yang memiliki akses informasi yang luas disertai kemampuan komunikasi dan kolaborasi akan mampu menangkap berbagai peluang pengembangan pesantren. Lain halnya jika pesantren tersebut hanya berjalan sendiri.

KESIMPULAN

Kedudukan pesantren yang tetap bisa bertahan hingga kini sangat dipengaruhi oleh kualitas kharisma sosok kyai. Kepemimpinan kyai dengan kharisma yang dimilikinya menjadi salah satu faktor kunci yang dapat mempertahankan keberlangsungan suatu pesantren, bahkan kharisma kyai lebih penting dari pada kepemimpinan kyai itu sendiri. Berdasarkan Manajemen Strategi, pesantren harus menentukan Visi-Misi sekaligus melakukan identifikasi berbagai peluang sekaligus meminimalisir ancaman eksternal yang juga memaksimalkan kekuatan sekaligus menjadikan kelemahan menjadi kekuatan. Implementasi strategis terus dilakukan dengan tetap melakukan evaluasi apa yang sudah dilakukan. Kesuksesan akan terjadi ketika berhasil banyak menyelesaikan berbagai masalah di pesantren. Kemudian, pentingnya mengurai masalah-masalah apa yang biasa terjadi di pesantren. Masalah-masalah kritis di pesantren dapat dipetakan ke dalam beberapa aspek *pertama*, ketidaksinambungan visi pendiri, *kedua*, Kepimpinan yang lemah, *ketiga*, Ketidakmampuan melakukan transformasi, *keempat*, Ketidakmampuan membangun dan mempertahankan ciri khas keunggulan, *kelima*, Ketidakmampuan memberikan pelayanan terbaik, dan *keenam*, Budaya organisasi yang lemah, *ketujuh*, Tidak memiliki jaringan.

DAFTAR PUSTAKA

- Arikunto, S. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. (Jakarta: Rineka Cipta, 2006)
- Aripudin, Acep, *Pesantren dan Konflik Keluarga : Studi Kasus Pesantren Alfadilyah Ciamis*, Academic Journal for Homiletic Studies, Vol. 6 No.1 Juni 2012 p.135-150
- Azra, Azymardi, *Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan*, dalam Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997, ix-xi
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren : Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, (Jakarta : LP3ES, 1994).
- Rufaidah, Eva (2003), *Perkembangan kehidupan keagamaan masyarakat muslim perkotaan Bandung 1906 sampai 1930-an*. Tesis. Yogyakarta : Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada
- Horikashi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta : P3M, 1987)
- <https://www.msn.com/id-id/berita/other/diambang-kehancuran-ini-kondisi-ponpes-az-zikra-dibawah-pimpinan-alvin-faiz/ar-AA11FHfN?li=AAfukE3&ocid=iehp&fullscreen=false%2Ctrue&fromMaestro=true&infiniteIframe=3> diakses pada tanggal 23 September 2022.
- Jones, Gareth R. *Organizational Theory Text and Cases*. Addison-Wesley Publishing Company, (America, 1995)
- Kadi, *Kesinambungan dan Perubahan Tradisi Salaf dalam Sistem Pendidikan Pondok Pesantren Lirboyo Kediri*, Disertasi pada UIN Sunan Ampel, (Surabaya, 2018)

- Kusdiana, Ading, *Jaringan Pesantren di Priangan 1800-1945*. Disertasi. (Bandung: Universitas Padjadjaran, 2013)
- Madjid, Nurcholis, *Bilik-Bilik Pesanten*, (Jakarta: Paramadina, 1997)
- Miles, B. M., & Huberman, A. M. (1984). *Qualitative Data Analysis*. London: SAGE Publications.
- Moleong, L. J. (2014). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya
- Muhadjir, Noeng. (1996). *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, hal. 91
- Noer Chalida, “Kepemimpinan pada Pondok Pesantren: Studi Resistensi Bu Nyai terhadap Patriarkhi di Kediri” (Disertasi-UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2014). Diakses dari <http://digilib.uinsby.ac.id/1215/> pada hari Kamis 8 September 2022 pukul 08.10 WIB
- Pangkalan Data Pendidikan Pondok Pesantren <https://ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp>, Kementrian Agama RI, diakses pada tanggal 6 Juni 2022.
- Royani, Ahmad, *Eksistensi Pendidikan Pesantren Dalam Arus Perubahan*, (Cendekia Vol. 16 No.2, Juli - Desember 2018)
- Steenbink, Karel A, *Pesantren, Madrasah, Sekolah : Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994)
- Satori, D., & Komariah, A. (2013). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, hal. 170
- Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. (Bandung: Alfabeta, 2013)
- Eri Purwanti, Nurhadi Kusuma, & Ruly Nadian Sari. (2020). Implementasi Manajemen Strategis Dalam Upaya Peningkatan Mutu Pendidikan Di Pondok Pesantren. *Jurnal Manajemen Pendidikan Islam Al-Idarah*, 3(2), 85–92. <https://doi.org/10.54892/jmpialidarah.v3i2.39>

Model Manajemen Mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta Berbasis Manajemen Strategik dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0: Penelitian di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar

Dodo Suhada¹, Hisam Ahyani²

¹STAI Miftahul Huda Al Azhar (STAIMA) Kota Banjar, Indonesia

¹01dodosuhada@gmail.com, ²hisamahyani@gmail.com

ABSTRACT

The purpose of this research is to uncover and explore: 1) What are the quality improvement work programs at UNISBA Bandung, IAID Ciamis, and STAIMA Banjar?; 2) How is the quality improvement program implemented in the three campuses?; 3) How is the evaluation of the implementation and results of the quality improvement program at the three campuses?; 4) What is the impact of the program on quality improvement in the three campuses?; 5) What are the supporting and inhibiting factors for quality improvement in the three campuses?. The research method in this article uses a qualitative research approach through field research, where the source of data is obtained from observations, interviews, and documentation. The application of this research: through the Strategic Management-Based Private Islamic Higher Education Institutional Quality Management Model in Facing the 4.0 Industrial Revolution, especially in UNISBA Bandung, IAID Ciamis, and STAIMA Banjar, it is hoped that this can be used as an effort in order to improve campus quality so that it can be globally competitive, especially in industrial revolution era 4.0. The implementation of strategic management of private Islamic tertiary institutions by the campuses, namely UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar, is actualized through the Master Plan for Development (RIP) of private Islamic tertiary institutions which has been made through separate policies from the three campuses. Where the three campuses must be able to develop a strategy for implementing the work of private tertiary institutions at the tertiary level as the basis for every step of quality improvement. Related to the research frame of thinking, there are several underlying assumptions, including: 1) Strategic management is the first step to improve campus quality; 2) the quality of graduates and private higher education institutions can be measured through the strategic bases that have been prepared; and 3) in implementing strategic management the Chancellor/Chair of Private Islamic Universities (UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar) together with the entire academic community need to think together what the vision, mission and goals of the three campuses are in the future. 4) Conceptualization of the management model for private Islamic higher education institutions, namely UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar, is a management concept that puts forward approaches, curricula, methods, and time in meeting the challenges of the 4.0 industrial revolution era where the three campuses must be able to implement the functions strategic management-based quality management of Private Islamic Higher Education Institutions in Facing the Industrial Revolution 4.0, this is intended so that the three private campuses, especially in West Java province, can be able to compete well. Where competitiveness is determined on competitive advantage which is formed from three elements, namely: human capital, organizational capabilities, and competence mastery. This means that UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar must be able to manage resources and build organizational capacity, as well as involve external stakeholders in creating and maintaining synergy between universities and other parties.

Keywords: *Institutional Quality Management of Private Islamic Higher Education, Strategic Management, Industrial Revolution Era 4.0.*

ABSTRAK

Tujuan penelitian ini adalah untuk menguak serta menggali tentang : 1) Apa program kerja peningkatan mutu di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, dan STAIMA Banjar ?; 2) Bagaimana implementasi program peningkatan mutu di ketiga kampus tersebut ?; 3) Bagaimana evaluasi implementasi dan hasil program peningkatan mutu di ketiga kampus tersebut ?; 4) Apa dampak program terhadap peningkatan mutu di ketiga kampus tersebut ?; 5) Apa faktor pendukung dan penghambat peningkatan mutu di ketiga kampus tersebut ?. Metode penelitian dalam artikel ini menggunakan pendekatan penelitian kualitatif melalui studi lapangan (field research), dimana sumber data diperoleh dari hasil observasi, wawancara, dan dokumentasi. Melalui Model Manajemen Mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta Berbasis Manajemen Strategik dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 khususnya di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, dan STAIMA Banjar diharapkan dapat dijadikan sebagai upaya dalam rangka peningkatan mutu kampus agar mampu berdaya saing secara global khususnya di era revolusi industri 4.0. Penerapan manajemen strategi perguruan tinggi islam swasta oleh pihak kampus yakni UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar pelaksanaannya diaktualisasikan melalui Rencana Induk Pengembangan (RIP) Perguruan Tinggi islam Swasta yang telah dibuat melalui kebijakan tersendiri dari ketiga kampus tersebut. Dimana ketiga kampus tersebut harus mampu menyusun strategi pelaksanaan kerja perguruan tinggi swasta pada tingkat Perguruan Tinggi sebagai landasan dalam setiap langkah peningkatan mutu. Terkait dengan *frame of thinking* penelitian, terdapat beberapa asumsi yang mendasari, di antaranya: 1) Manajemen strategi merupakan langkah awal untuk peningkatan mutu kampus; 2) kualitas lulusan dan lembaga pendidikan tinggi swasta dapat diukur melalui landasan strategi yang disusun; dan 3) dalam penerapan Manajemen strategi Rektor/Ketua Perguruan Tinggi Islam Swasta (UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar) bersama-sama dengan seluruh civitas akademika perlu memikirkan bersama apa visi, misi, dan tujuan dari pada ketiga kampus tersebut di masa mendatang. 4) Konseptualisasi model manajemen kelembagaan pendidikan tinggi islam swasta yakni di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar adalah konsep manajemen yang mengedepankan pendekatan, kurikulum, metode, dan waktu dalam menyongsong tantangan era revolusi industri 4.0 dimana ketiga kampus tersebut harus mampu mengimplementasikan fungsi-fungsi manajemen mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta berbasis manajemen strategik dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0, hal ini dimaksudkan agar ketiga kampus swasta khususnya di provinsi Jawa Barat dapat mampu berdaya saing dengan baik. Dimana daya saing ditentukan pada keunggulan kompetitif yang terbentuk dari tiga unsur, yaitu: modal manusia, kemampuan organisasi, dan penguasaan kompetensi. Artinya UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar harus mampu dalam cara mengelola sumber daya dan membangun kapasitas organisasi, serta melibatkan *external stakeholder* dalam menciptakan dan memelihara sinergi antara perguruan tinggi dan pihak-pihak lain.

Kata kunci: Manajemen Mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta, Manajemen Strategik, Era Revolusi Industri 4.0

PENDAHULUAN

Dewasa ini pembahasan terkait Pengembangan Model Manajemen Mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta perlu digali, hal ini dikarenakan Model Manajemen Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta di Jawa Barat memiliki tantangan tersendiri dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat. Industri 4.0 merupakan industri yang menggabungkan teknologi otomatisasi dengan teknologi cyber. Ini merupakan tren otomatisasi dan pertukaran data dalam teknologi manufaktur, termasuk sistem cyber-fisik, internet untuk segala atau Internet of Things (IoT), komputasi awan dan komputasi kognitif. Industri 4.0 menghasilkan “pabrik cerdas”. Di dalam pabrik cerdas berstruktur modular, sistem siber-fisik mengawasi proses fisik, menciptakan salinan dunia fisik secara virtual, dan membuat keputusan yang tidak terpusat. Lewat

internet untuk segala (IoT), sistem siber-fisik berkomunikasi dan bekerja sama dengan satu sama lain dan manusia secara bersamaan. Lewat komputasi awan (cloud computing), layanan internal dan lintas organisasi disediakan dan dimanfaatkan oleh berbagai pihak di dalam rantai nilai.

Dewasa ini terkait Konseptualisasi model manajemen kelembagaan pendidikan tinggi islam swasta yang meliputi pendekatan, kurikulum, metode, dan waktu dalam menyongsong tantangan era revolusi industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat sangatlah urgen. Hal ini dikarenakan perlu adanya pendekatan pembelajaran yang terbaru, kurikulum lembaga yang mandiri namun tetap mengacu pada Undang-undang pendidikan tinggi, metode ajarnya pun perlu diperbaharui dan sifatnya terbaru sesuai tuntutan zaman. Waktu pembelajaran perguruan tinggi juga disesuaikan dengan kondisi, semisal pandemi covid 19 maka waktu pembelajaran/perkuliah dapat dilakukan dengan sistem Hybrid learning, yakni sistem gabungan pertemuan tatap muka dan online. Hybrid learning sendiri adalah pembelajaran yang menggabungkan berbagai pendekatan dalam pembelajaran. Yaitu pembelajaran tatap muka, pembelajaran berbasis komputer dan pembelajaran berbasis online atau internet dan mobile learning. Selain itu pula perlunya Implementasi fungsi-fungsi manajemen Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat. Sehingga nantinya dalam melaksanakan manajemen kelembagaan tinggal menyesuaikan diri sesuai kemampuan suatu lembaga dalam menjalankan roda manajemen kelembagaannya. Selain itu pula, dewasa ini perlunya Implikasi model manajemen Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta Dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat. Yang mana model manajemen Kelembagaan Pendidikan Tinggi dituntut untuk memanj secara unik dan menarik, semisal manajemen pendidikan tinggi berbasis nilai-nilai spiritualitas yang dicanangkan oleh Prof. Dr. H. Mahmud, M.Si Rektor UIN Sunan Gunung Djati Bandung. (Mahmud, 2019).

Industri 4.0 merupakan industri yang menggabungkan teknologi otomatisasi dengan teknologi cyber. Ini merupakan tren otomatisasi dan pertukaran data dalam teknologi manufaktur, termasuk sistem cyber-fisik, internet untuk segala atau Internet of Things (IoT), komputasi awan dan komputasi kognitif. Industri 4.0 menghasilkan “pabrik cerdas”. Di dalam pabrik cerdas berstruktur modular, sistem siber-fisik mengawasi proses fisik, menciptakan salinan dunia fisik secara virtual, dan membuat keputusan yang tidak terpusat. Lewat internet untuk segala (IoT), sistem siber-fisik berkomunikasi dan bekerja sama dengan satu sama lain dan manusia secara bersamaan. Lewat komputasi awan (cloud computing), layanan internal dan lintas organisasi disediakan dan dimanfaatkan oleh berbagai pihak di dalam rantai nilai. Industrialisasi dunia dimulai pada akhir abad ke-18 dengan munculnya tenaga uap dan penemuan kekuatan alat tenun, secara radikal mengubah bagaimana barang-barang diproduksi, masa ini disebut sebagai revolusi industri 1.0. Seabad kemudian, listrik dan jalur perakitan memungkinkan produksi massal, atau disebut revolusi industri 2.0. Pada 1970-an, revolusi industri 3.0 dimulai ketika kemajuan dalam otomatisasi bertenaga komputer memungkinkan seseorang memprogram mesin dan jaringan. Indonesia saat ini memasuki era Revolusi Industri 4.0. Pertengahan abad ini (revolusi digital) ditandai perpaduan teknologi dan mengaburkan garis ruang fisik, digital, serta biologis. Era Revolusi Industri jilid 4.0 ini semakin sedikit aktivitas terikat secara fisik pada lokasi geografis. Sebab, semua kegiatan manusia berkonversi dari manual menuju digital. Saat ini, revolusi industri keempat (4.0) mengubah ekonomi, pekerjaan, dan bahkan masyarakat itu sendiri. Hakikat Industri 4.0, merupakan penggabungan teknologi fisik dan digital melalui analitik, kecerdasan buatan, teknologi kognitif, dan Internet of Things (IoT) untuk menciptakan perusahaan digital yang saling terkait dan mampu menghasilkan keputusan yang lebih tepat. Pendidikan tinggi merupakan jenjang pendidikan setelah pendidikan menengah yang mencakup program diploma, program sarjana, program magister, program doktor, dan program profesi, serta program spesialis, yang diselenggarakan oleh perguruan tinggi berdasarkan kebudayaan bangsa Indonesia. Salah satu ciri umum pengembangan organisasi adalah bahwa pengembangan organisasi merupakan suatu proses yang terus menerus dan dinamis. Pelaksana harus mampu mengubah strategi selama proses sedang berlangsung sebagai akibat masalah-masalah

yang timbul dan kejadian-kejadian organisasi (Sonedi, 2018). Hal ini karena mempunyai pengaruh yang kuat terhadap keberhasilan pencapaian tujuan perguruan tinggi, khususnya pengembangan organisasi yang menyangkut persepektif keuangan, customer, proses jasa pendidikan, dan pembelajaran dan pertumbuhan (Sonedi et al., 2018). Dalam lingkungan kampus, terkait evaluasi program penjaminan mutu standar isi pembelajaran juga perlu ditingkatkan (Pewangi et al., 2022). Terlebih dalam meningkatkan mutu pendidikan dapat dilakukan melalui peranan seorang manajer pendidikan yang handal (Sugiri et al., 2022).

Universitas Islam Bandung (UNISBA) dalam kegiatannya selalu berupaya mengadakan event-event dengan pihak internal untuk membangun citra yang baik. Pihak Humas juga berkreasi untuk terus berkontribusi menjembatani berbagai kebuntuan hubungan sesama internal lembaga dengan berbagai kegiatan (Parihat, personal communication, 2022). Dalam hubungannya dengan pihak eksternal, Unisba juga mengadakan berbagai kegiatan yang melibatkan pihak eksternal, dan kegiatan tersebut dianggap sangat membantu dalam menaikkan citra universitas sendiri (Muchtari & Herdiana, 2016). Selain itu Institut Agama Islam Darussalam Ciamis sebagaimana hasil wawancara bersama Dr. Hj. N. Hani Herlina, S.Ag., M.Pd.I, Rektor Institut Agama Islam Darussalam Ciamis, 7 Juli 2022 beliau mengungkapkan bahwa IAID Ciamis adalah Perguruan Tinggi Agama Islam yang menggabungkan pendidikan akademik dengan pendidikan kepesantrenan, begitupun Sekolah tinggi agama islam (STAI) Miftahul Huda Al Azhar Kota Banjar Jawa Barat juga memiliki basis kepesantrenan (M. Abdurrohman, personal communication, 2022). Adapun berdasarkan hasil observasi di lapangan yakni di Unisba Bandung, IAID Ciamis, dan STAIMA Banjar peneliti mengidentifikasi beberapa permasalahan meliputi :

1. Perlunya Konseptualisasi model manajemen mutu kelembagaan pendidikan tinggi islam swasta yang *berbasis manajemen strategik* meliputi pendekatan, kurikulum, metode, dan waktu dalam menyongsong tantangan era revolusi industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat khususnya di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, dan STAIMA Banjar. Penyebabnya adalah di era 4.0 setiap perguruan tinggi, baik negeri maupun swasta perlu menggunakan model manajemen kelembagaan yang unik dan menarik, terlebih lembaga swasta, yang notabene terkucilkan jika dibandingkan dengan negeri, sehingga kurikulum pembelajaran, metode pembelajaran, serta waktu pembelajaran dalam menghadapi tantangan zaman perlu di update (perbaharui) sesuai dengan tuntutan zaman.
2. Perlunya Implementasi fungsi-fungsi manajemen Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta *berbasis manajemen strategik* dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat seperti UNISBA Bandung, IAID Ciamis, dan STAIMA Banjar. Penyebabnya adalah Implementasi fungsi-fungsi manajemen Mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat juga harus dilakukan guna menyesuaikan diri dengan tuntutan zaman yang serba canggih seperti sekarang ini.
3. Perlunya Implikasi model manajemen mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta *berbasis manajemen strategik* Dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat (UNISBA Bandung, IAID Ciamis, dan STAIMA Banjar). Penyebabnya adalah Implikasi model manajemen mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat adalah keunikan yang menjadi ciri khas kelembagaan perlu pembeda dengan lembaga-lembaga lainnya, agar tidak sirna termakan zaman (ketinggalan zaman). Hal ini perlu di Update saja dalam manajemennya.
4. Perlunya Konseptualisasi model manajemen mutu kelembagaan pendidikan tinggi islam swasta *berbasis manajemen strategik* yang meliputi pendekatan, kurikulum, metode, dan waktu dalam menyongsong tantangan era revolusi industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat

5. Perlunya Implementasi fungsi-fungsi manajemen mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta *berbasis manajemen strategis* dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat (UNISBA Bandung, IAID Ciamis, dan STAIMA Banjar).
6. Perlunya Implikasi model manajemen Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta *berbasis manajemen strategis* dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat (UNISBA Bandung, IAID Ciamis, dan STAIMA Banjar).

Berdasarkan latar belakang diatas dimana pemerintah dalam hal ini melalui Kopertais wilayah II Jawa barat perlu mengembangkan Model Manajemen Mutu dalam menjawab tantangan Eksistensi Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat meliputi : UNISBA Bandung, IAID Ciamis, dan STAIMA Banjar, diatas maka Peneliti bermaksud menguak serta menggali tentang “Model Manajemen Mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta Berbasis Manajemen Strategik Dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 (Penelitian di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar). Dimana inti permasalahan yang diteliti adalah :1) Lembaga Pendidikan Tinggi Islam Swasta yakni (UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar) relatif belum mampu mengembangkan manajemen sesuai standar nasional pendidikan (SNP) dan Standar Nasional Pendidikan Tinggi (SN Dikti), dimana SN Dikti adalah satuan standar yang meliputi Standar Nasional Pendidikan, ditambah dengan Standar Nasional Penelitian, dan Standar Nasional Pengabdian kepada Masyarakat.; 2) indikator yang muncul pada aspek pengelolaan lembaga pendidikan tinggi keagamaan swasta ini adalah kelemahan dalam perencanaan peningkatan mutu kelembagaan; 3) akibat dari ketidakmantapan manajemen strategik, muncul kerawanan eksistensi Lembaga Pendidikan Tinggi Islam Swasta; dan 4) manajemen strategik belum dijadikan sebagai ”key factor” keberadaan suatu lembaga pendidikan, baik pada level makro maupun mikro. Berdasarkan latar belakang di atas, rumusan masalah yang diajukan adalah sebagai berikut:

1. Apa program kerja peningkatan mutu di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, dan STAIMA Banjar ?;
2. Bagaimana implementasi program peningkatan mutu di ketiga kampus tersebut ?;
3. Bagaimana evaluasi implementasi dan hasil program peningkatan mutu di ketiga kampus tersebut ?;
4. Apa dampak program terhadap peningkatan mutu di ketiga kampus tersebut ?;
5. Apa faktor pendukung dan penghambat peningkatan mutu di ketiga kampus tersebut ?.

Adapun tujuan penelitian tentang “Model Manajemen Mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta Berbasis Manajemen Strategik dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 (Penelitian di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar), yakni untuk mengidentifikasi dan menganalisis tentang :

1. Program kerja program kerja peningkatan mutu di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, dan STAIMA Banjar;
2. Program peningkatan mutu di ketiga kampus tersebut;
3. Evaluasi implementasi dan hasil program peningkatan mutu di ketiga kampus tersebut;
4. Dampak program terhadap peningkatan mutu di ketiga kampus tersebut;
5. Faktor pendukung dan penghambat peningkatan mutu di ketiga kampus tersebut.

KAJIAN PUSTAKA

Dalam rangka memudahkan dalam membedakan penelitian terdahulu maka Peneliti mencoba mengkesplor dengan merujuk pada karya-karya penelitian terdahulu diantaranya : Penelitian karya (Dedi, 2020), dimana dalam Manajemen Peningkatan Mutu Madrasah Berbasis Pesantren di OKU Timur memiliki berbagai kesamaan terkait dengan standar isi, standar proses dan Standar Pendidik dan Tenaga Kependidikan. Untuk standar isi perencanaannya dimulai dari Pembentukan TIM Pengembang Kurikulum Madrasah, perumusan kerangka dasar kurikulum berdasarkan landasan

filosofis, yuridis dan teoritis, penyusunan struktur kurikulum dan standar kompetensi berdasarkan kurikulum Nasional. Seluruh perencanaan standar isi tersebut diimplementasikan dalam bentuk perumusan visi, misi, tujuan dan program Madrasah. Selain itu (Nurhasanah, 2017) menjelaskan bahwa 1) kepemimpinan dan kualitas proses memiliki pengaruh yang signifikan terhadap akuntabilitas manajerial dan keunggulan bersaing. Hal ini menunjukkan bahwa peran pemimpin sangat menentukan kualitas proses dari perguruan tinggi sehingga dapat memberikan keunggulan bersaing dari perguruan tinggi; 2) pembiayaan pendidikan merupakan salah satu faktor penentuan keberhasilan PTAIS akan tetapi jika standar kecukupan (adekuasi) terhadap mutu tidak terpenuhi maka sangat memungkinkan PTAIS tersebut tidak dapat berkembang, 3) kepemimpinan, pembiayaan pendidikan, kualitas proses, akuntabilitas manajerial secara bersama-sama berpengaruh signifikan terhadap keunggulan bersaing di PTAIS Kopertais Wilayah 1 Jakarta. Maka hasil dari penelitian ini memberikan rekomendasi konseptual untuk pengembangan model akuntabilitas manajerial di perguruan tinggi secara umum dan di PTAIS secara khusus, yang terkait dengan variabel kepemimpinan, kualitas proses, pembiayaan pendidikan, keunggulan bersaing dan akuntabilitas manajerial.

Selain itu (Ahyar, 2015), dalam risetnya dijelaskan bahwa (1), konsep inovasi pembelajaran pada kelas unggulan dibangun melalui input yang middle dengan proses pembelajaran yang unggul dan melahirkan output yang unggul. (2) implementasi fungsi-fungsi manajemen inovasi pembelajaran pada kelas unggulan melalui a) desain perencanaan dengan penetapan standar seleksi input, standar proses yang unggul, dan standar output yang unggul, b) pengorganisasian inovasi pembelajaran melalui kurikulum yang diperkaya, alokasi waktu, peran dan tugas guru, dan sumber belajar, c) pelaksanaan inovasi pembelajaran melalui, kurikulum yang diperkaya dengan kurikulum olimpiade, bahasa, dan keagamaan, penataan kelas melalui moving class, guru yang terstandar, pengelolaan media berbasis IT dan full day school, d) evaluasi inovasi pembelajaran dengan menggunakan pendekatan tes dan non tes dengan standar mastery learning, dan penilaian kelas yang high competition, dan (3) implikasi manajemen inovasi pembelajaran meliputi sistem pengelolaan pembelajaran semakin integratif, standar kualifikasi guru semakin baik, dan reputasi madrasah semakin meningkat. Sehingga Temuan penelitian ini adalah manajemen inovasi pembelajaran pada kelas unggulan melalui model academic excellent berbasis spiritual learning.

Selanjutnya dalam program yang disusun bertumpu pada standar kompetensi lulusan, isi, proses, tenaga pendidik dan kependidikan, sarana dan prasarana, pengelolaan, pembiayaan dan penilaian, maka implementasi program peningkatan mutu berbasis manajemen strategik juga dapat dilakukan melalui proses: perencanaan waktu kegiatan, penentuan sumber daya, prosedur pelaksanaan program dan eksekusi implementasi program, selain itu evaluasi peningkatan mutu dapat dilakukan melalui evaluasi penilaian terhadap kebutuhan, penilaian tentang masukan, penilaian tentang proses dan penilaian hasil, sedangkan penghambat dalam implementasi peningkatan mutu di madrasah yaitu: masih rendahnya kesadaran tenaga pendidik dan kependidikan tentang mutu, dan dukungan yang masih rendah dari sebagian masyarakat (Sanusi, 2020). Terlebih dampak modernisasi pendidikan Pesantren antara lain adalah adanya peningkatan animo dan kepercayaan masyarakat dalam menyekolahkan putra-putrinya di pesantren-pesantren tersebut (Agung, 2022). Selain itu Program optimalisasi kinerja pengawas yang dikembangkan di sekolah formal juga banyak yang sudah sesuai dengan aturan kerja Pengawas Pendidikan Agama Islam. Dimana Implementasi optimalisasi kinerja pengawas menghasilkan pola pembimbingan dan pelatihan guru pendidikan agama Islam. Namun ada beberapa faktor pendukung dan penghambat optimalisasi kinerja pengawas berasal dari pengawas itu sendiri (Intern) dan ada yang bersumber dari luar (ekstern). Sehingga perlu adanya Evaluasi optimalisasi kinerja pengawas melalui pelaksanaan kinerja guru dalam perencanaan pembelajaran, evaluasi dalam pelaksanaan pembelajaran, evaluasi dalam evaluasi hasil pembelajaran, evaluasi dalam pengaruh disiplin kerja. (Faisal, 2022).

Disisi lain, tujuan pendidikan moderasi beragama di pesantren di Indonesia adalah terbentuknya santri (peserta didik) dan alumni yang memiliki sikap moderat dan toleran dalam

beragama yakni suatu sikap yang tidak merasa diri paling benar (rasa aing pang benerna) dalam beragama. Mampu hidup berdampingan dengan semua warga negara yang berbeda baik secara suku, ras, dan bahkan agama, dimana dampak pendidikan moderasi beragama di kedua pesantren tersebut dapat dilihat dari pembentukan sikap moderasi beragama di kalangan alumni, masyarakat, baik masyarakat yang ada di lingkungan pesantren, maupun masyarakat secara umum (Gunawan, 2022). Selain itu dalam upaya meningkatkan kompetensi guru dapat menggunakan tiga pendekatan gaya kepemimpinan, yaitu: gaya memberi tahu (telling style), gaya delegasi (delegation style), dan gaya partisipatif (participatory style) (Suruali, 2022). Dalam hal Materi integrasi pendidikan seks pada Pembelajaran Agama Islam di lembaga formal misalnya ini ada pada tema thaharah, jauhi dosa besar dan munakahat (Maryati, 2022). Dalam hal pengembangan kurikulum yang berbasis nilai-nilai Islami dapat dirancang dengan mengejawantahkan nilai-nilai Islam ke dalam berperilaku siswa, sehingga Guru-guru harus memiliki tegad menerapkan kurikulum berbasis Islami wajib menguasai dua kompetensi yaitu profesional yang diampunya dan paham nilai-nilai Islam (Prayitno, 2022). Dalam hal tujuan umum inovasi pendidikan dalam mengembangkan mutu pembinaan siswa di sekolah yaitu untuk mengimbangi perkembangan zaman. Sehingga perlu tindak lanjut inovasi pendidikan, disesuaikan dengan hasil evaluasi. Dimana dampak inovasi pendidikan dalam mengembangkan mutu pembinaan siswa di sekolah adanya peningkatan kepercayaan masyarakat (Iim, 2021). Disisi lain model sumber pembiayaan juga tidak hanya berasal dari peserta didik saja tetapi juga dari donatur tetap dan donatur tidak tetap serta sponsor yang bersedia menjadi penyumbang dana sesuai dengan ketentuannya (Mubarak, 2021). Hal senada juga diutarakan oleh (Subekhan, 2021) dalam penelitiannya dimana implementasi sistem penjaminan mutu pendidikan dengan tahapan-tahapan perencanaan, pelaksanaan, pengawasan dan evaluasi program penjaminan mutu secara menyeluruh di pesantren modern dapat mampu meningkatkan mutu pendidikan pesantren. Hal tersebut dapat dilihat dari kegiatan merencanakan program, melaksanakan program, melaksanakan pengawasan dan evaluasi pejaminan mutu. Upaya untuk mengatasi kendala dalam implementasi sistem penjaminan mutu pendidikan dan tingkat keberhasilan sistem penjaminan mutu pendidikan sehingga pesantren mampu meningkatkan mutu pendidikan dan setahap demi setahap mengarah kepada pencapaian standar nasional pendidikan serta mampu mengembangkan mutu pesantren yang berkelanjutan.

Dalam hal lain (Syaefulloh, 2021), dalam risetnya menjelaskan bahwa Profesionalisme guru dalam aspek kompetensi kognif, afektif, kepribadian dan kesejahteraan guru perlu dikedepankan secara signifikan. Dimana dalam hal komunikasi interpersonal berpengaruh positif dan signifikan terhadap kualitas pendidikan karakter (Yusuf, 2021). Salah satu langkah dalam hal peningkatan mutu adalah dengan menerapkan program pengembangan keprofesian Berkelanjutan (PKB). Program tersebut berupa pelatihan kognitif, pelatihan profesionalisme, pelatihan sosial dan spiritual serta pelatihan kepemimpinan. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengidentifikasi dan menganalisis tujuan PKB dalam meningkatkan kinerja guru dimana dalam hal ini dapat dilakukan dengan cara : a) Supervisi dengan pemantauan, wokshop, dan bimtek dapat dilakukan secara terukur, sistematis dan berkelanjutan, terutama pada aspek perencanaan pembelajaran; b) Guru dapat terlibat langsung pada progam PKB; c) Pemantauan dilakukan secara rinci; d) Bimtek dapat diarahkan pada keterlibatan pemenuhan kompetensi guru; e) supervisi pada PKB dapat memetakan mutu guru; dan f) Hasil supervisi dengan pemantauan dan bimtek dapat menunjukkan kontrol mutu.(Yuliah, 2020). Selain itu dapat juga dilakukan Penguatan Pendidikan Karakter (PPK) berbasis pembiasaan akhlak mulia di sekolah yaitu membentuk peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertaqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa serta berakhlak mulia. Dimana Program pembiasaan akhlak mulia di sekolah terdiri dari: pembiasaan akhlak mulia harian, mingguan, bulanan, tahunan, dan insidental. Selain itu dalam Proses pembiasaan akhlak mulia di sekolah dilakukan secara alamiah diinternalisasikan pada kegiatan-kegiatan sekolah. Namun ada beberapa Faktor pendukung pembiasaan akhlak mulia di sekolah adalah: pendidik yang kompeten, potensi sikap terpuji peserta didik, lingkungan sekolah yang baik, orangtua yang menjadi teladan, dan lingkungan masyarakat yang mendukung. Faktor penghambatnya adalah: pendidik merasa jenuh dan lalai, latar belakang

peserta didik yang berbeda-beda, sarana dan prasarana belum memadai, perbedaan kebiasaan di sekolah dengan di rumah, dan lingkungan luar sekolah yang kurang baik. Sehingga perlu dilakukan Evaluasi pembiasaan akhlak mulia dilakukan melalui monitoring, supervisi, dan kunjungan kelas oleh kepala sekolah, serta observasi, penilaian diri, dan penilaian antar teman. Evaluasi tersebut dinyatakan dalam pernyataan kualitatif dan dituangkan di dalam buku rapot di kompetensi religius dan sosial. Sehingga nantinya dampak pembiasaan akhlak mulia di sekolah dapat dilihat dari peserta didik menampilkan akhlak mulia dalam kehidupan sehari-hari (Arief, 2020).

Selain itu dalam hal tujuan CTL berbasis multimedia dapat dimanfaatkan untuk menanamkan nilai-nilai kesejarahan Islam agar mudah diterima dan lebih bermakna, dan tertanam nilai-nilai kesejarahan Islam seperti nilai religius, kepahlawanan, nasionalisme; 2) Program CTL berbasis multimedia pada mata pelajaran SKI untuk menanamkan nilai-nilai kesejarahan Islam terdiri atas program penerapan CTL yang tertuang dalam perangkat pembelajaran SKI, penanaman nilai-nilai, pembinaan, program pembiasaan; 3) Implementasi CTL berbasis multimedia mapel SKI dilakukan dengan cara: a) merencanakan pembelajaran sesuai RPP, prosesnya menggunakan bahan ajar autoplay/power point dan bahan ajar video scribe; b) menanamkan nilai-nilai kegiatan sosial, keagamaan; c) pembinaan budi pekerti, sikap jujur, menjaga kepercayaan; c) pembiasaan mengamalkan shalat berjamaah dzuhur, doa sebelum belajar, berprilaku terpuji; 4) evaluasi CTL berbasis multimedia mapel SKI dilakukan tes basis android seperti kahoot, wondersharequizcreator, google form, dan pengamatan. 5) faktor pendukungnya adalah :a).guru profesional, b).sarana pembelajaran memadai,c). lingkungan madrasah yang nyaman. Faktor penghambat meliputi: a). sebagian guru kurang menguasai materi, b). sarana sebagian kurang, c). siswa kurang menguasai android. 6) Keunggulannya meliputi : a) memudahkan siswa memahami materi SKI, b) meningkatkan antusias siswa SKI, c) guru mudah menyampaikan materi. Keterbatasannya meliputi : a) waktu KBM kurang, b) akses internet kurang, c) kurangnya fasilitas setiap madrasah.7) Dampak khusus dapat meningkat pemahaman siswa, dampak umum dapat memudahkan guru dalam PBM.(Hendra, 2020).

Dari literature terdahulu sebagaimana dijelaskan diatas, Peneliti membedakan penelitian tentang “Model Manajemen Mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta Berbasis Manajemen Strategik dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 (Penelitian di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar), memiliki perbedaan dengan kajian terdahulu sebagaimana dijelaskan diatas, yakni mulai dari formulasi program, implementasi program, evaluasi program, dan sampai kepada perbaikan program Lembaga Pendidikan Tinggi Keagamaan Swasta di wilayah Kopertais Jawa Barat, khususnya di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar.

METODE

Adapun jenis penelitian tentang Model Manajemen Mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta berbasis Manajemen Strategik dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat (UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar), diolah dengan menggunakan metode penelitian kualitatif. Penelitian ini akan dilakukan di Wilayah Kopertais II Jawa Barat yakni meliputi UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar, dengan menggunakan tiga teknik pengumpulan data yaitu observasi, wawancara, dan dokumentasi sehingga nantinya dapat disimpulkan bahwa secara keseluruhan Model Manajemen Mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta *berbasis Manajemen Strataegik* dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0 di Wilayah Kopertais II Jawa Barat yang memiliki implikasi yang positif dalam menjawab tantangan Era 4.0 bagi Perguruan tinggi islam di lingkungan Kopertais Wilayah II Jawa Barat, khususnya di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar. Sedangkan sumber data primer, diantaranya Teori-teori tentang Model Manajemen Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta, Pihak Kopertais II Jawa Barat, para Pimpinan Lembaga Pendidikan Tinggi Islam Swasta di bahwa naungan Kopertais II Jawa Barat meliputi UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar.

Adapun kerangka pemikiran dalam penelitian ini yakni menggunakan beberapa teori meliputi : 1) Teori Prinsip Manajemen Pendidikan Islam (Munir al-Husary Sarhan) sebagai Grand Theory; 2) Teori Trilogi Juran sebagai Middle Theory; dan 3) teori Manajemen Strategik sebagai Applied Theory. **Grand Theory** (Teori Prinsip Manajemen Pendidikan Islam Ramayulis), dimana mengenai prinsip-prinsip manajemen pendidikan Islam banyak para pakar pendidikan Islam yang berbeda pendapat, diantaranya Ramayulis. berpendapat bahwa prinsip manajemen pendidikan Islam ada delapan prinsip diantaranya : ikhlas, jujur, amanah, adil, tanggung jawab, dinamis, praktis, dan fleksibel (Ramayulis, 2002, p. 262). Sedangkan menurut Munir al-Husary Sarhan, dalam bukunya “Fi Ijtima’iyah al-Tarbiyah”, terbitan Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, tahun 1978. Menjelaskan bahwa prinsip manajemen Islami itu diantaranya ; (1) Ikhlas; (2) Kejujuran; (3) Amanah; (4) Adil; (5) Tanggung Jawab; (6) Dinamis; (7) Praktis; dan (8) Fleksibel (Sarhan, 1978, p. 69). Berikut penjelasannya :

1. Keikhlasan adalah sebuah prinsip yang akan mendorong kita untuk berbuat yang terbaik meski apa yang kita peroleh tidak sebanding dengan materi duniawi yang didapatkan, sebab kita yakin bahwa apa yang kita lakukan semata-mata sebagai wujud ibadah dan semata-mata mengharap keridhoan Allah Swt.
2. Jujur salah satu sifat yang dimiliki Rasulullah SAW yang dibawa sejak sebelum masa kenabian. Jujur menjadi identitas Muhammad SAW yang menjadikannya dikenal dan dipercaya oleh seluruh masyarakat Arab pada waktu itu. Tentu hal ini menjadi uswah bagi kita sebagai umatnya, betapa kejujuran kemudian menjadi modal untuk memimpin umat.
3. Amanah artinya kepercayaan, maka seseorang yang diberi amanah adalah orang yang mendapatkan kepercayaan untuk memegang suatu tugas tertentu.
4. Keadilan adalah istilah yang digunakan untuk menunjukkan pada persamaan atau bersikap tengah-tengah atas dua perkara. Keadilan ini terjadi berdasarkan keputusan akal yang dikonsultasikan dengan agama.
5. Adil sering diartikan sebagai sikap moderat, obyektif terhadap orang lain dalam memberikan hukuman, sering diartikan pula dengan persamaan dan keseimbangan dalam memberikan hak orang lain tanpa ada yang dilebihkan atau dikurangi.
6. Tanggungjawab terhadap amanah yang diembankan merupakan salah satu prinsip penting dalam membangun manajemen yang positif.
7. Dinamis berasal dari kata dynamic artinya: bergerak. Dalam istilah Alquran dinamis itu identik dengan al-insan yang artinya manusia yang diambil dari kata unasun artinya jinak dan harmonis atau dari kata nasiya artinya lupa, atau dari kata na’sun artinya pergerakan atau dinamis. Makna tersebut paling tidak memberikan gambaran semangat bahwa manusia mempunyai potensi untuk lupa, hidup harmonis, dan kemampuan untuk bergerak yang melahirkan dinamisme. Secara istilah dinamis adalah: sifat yang hidup penuh semangat, terus bergerak, untuk menghasilkan perubahan yang membawa kemajuan.
8. Prinsip fleksibel, yaitu bersifat lentur, dinamis dan responsif terhadap perkembangan atau perubahan kehidupan di masyarakat. Hal ini penting, karena hakikat layanan pendidikan kepada peserta didik adalah menyiapkan siswa untuk mampu menghadapi perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (IPTEK) dan beragam tantangan kehidupan terkini seperti era 4.0, 5.0, dan masa yang akan mendatang.

Adapun *Middle Theory* yang digunakan adalah teori Trilogi Juran, dimana hal ini digunakan untuk memperbaiki kualitas sebuah organisasi, Juran memberikan beberapa langkah yang harus dilakukan, yakni: a) Membentuk kesadaran akan pentingnya perbaikan kualitas dan peluang-peluang untuk melakukan perbaikan; b) Menetapkan tujuan perbaikan; c) Membuat pengorganisasian anggota; d) Mengadakan pelatihan; e) Mengimplementasikan perencanaan program untuk memecahkan masalah; f) Melaporkan perkembangan; g) Memberikan penghargaan; h) Menginformasikan hasil yang telah dicapai; i) Menyimpan dan mempertahankan hasil yang dicapai; j) Melakukan perbaikan dalam sistem reguler perusahaan. Trilogi kualitas menurut Juran yang terdiri

dari a) perencanaan kualitas, b) peningkatan kualitas, dan c) pengendalian kualitas. Pemikiran Juran lainnya yaitu ia percaya bahwa kualitas berhubungan dengan kepuasan dan ketidakpuasan pelanggan terhadap produk. Ia menekankan perlunya peningkatan kualitas berkelanjutan melalui perbaikan pada hal-hal yang kecil, yang dilakukan di seluruh organisasi. Menurut Juran, terdapat sepuluh langkah untuk peningkatan kualitas, yaitu : a) Membangun kesadaran akan kebutuhan dan peluang perbaikan; b) Menetapkan tujuan perbaikan; c) Mengorganisir untuk mencapai tujuan; d) Memberikan pelatihan; e) Melaksanakan proyek untuk memecahkan masalah; f) Melaporkan kemajuan; g) Memberikan pengakuan atau penghargaan; h) Mengkomunikasikan hasil; i) Mencatat skor atau nilai; dan j) Mempertahankan momentum dengan menjadikan perbaikan tahunan sebagai bagian dari proses reguler perusahaan (Juran & Gryna, 1988).

Adapun *Applied Theory* dalam penelitian ini adalah Teori Manajemen Strategik, dimana (Suwarsono, 2000) menjelaskan bahwa Manajemen Strategik yaitu usaha manajerial menumbuhkembangkan kekuatan perusahaan untuk mengeksploitasi peluang bisnis yang muncul guna mencapai tujuan perusahaan yang telah ditetapkan sesuai dengan misi yang telah ditentukan. Manajemen Strategi adalah merupakan suatu proses pengambilan keputusan untuk memanfaatkan sumberdaya perusahaan secara efektif dan efisien dalam kondisi lingkungan perusahaan yang selalu berubah-ubah. Definisi Manajemen Strategik yaitu manajemen strategis terdiri dari analisis, keputusan dan aksi yang diambil organisasi untuk menciptakan dan mempertahankan keunggulan kompetitif. Manajemen Strategik adalah seni dan ilmu penyusunan, penerapan, dan pengevaluasian keputusan-keputusan, manajemen strategis berfokus pada proses penetapan tujuan organisasi, pengembangan kebijakan dan perencanaan untuk mencapai sasaran, serta mengalokasikan sumber daya untuk menerapkan kebijakan dan merencanakan pencapaian tujuan organisasi. Inti manajemen strategis adalah mengidentifikasi tujuan organisasi, sumber dayanya, dan bagaimana sumber daya yang ada tersebut dapat digunakan secara paling efektif untuk memenuhi tujuan strategis. Ada tiga tingkatan strategi dibuat dalam organisasi yang lebih besar, yakni meliputi strategi perusahaan, bisnis, dan fungsional (operasional). Strategi perusahaan akan menentukan bisnis apakah yang perusahaan akan benar-benar beroperasi di sana, strategi bisnis akan menentukan bagaimana perusahaan akan bersaing di masing-masing bisnis yang telah dipilih. Strategi tingkat operasional akan menentukan bagaimana masing-masing bidang fungsional (seperti sumber daya manusia atau akuntansi) benar-benar akan mendukung strategi-strategi bisnis dan korporasi. Semua strategi ini harus berkaitan erat untuk memastikan bahwa organisasi bergerak ke arah yang menyatu (Budiman & Ujang Cepi Barlian, 2020).

Dari uraian diatas Strategi Manajemen adalah suatu rencana yang telah ditetapkan oleh perusahaan untuk mengembangkan perusahaan yang memanfaatkan sumberdaya perusahaan secara efektif dan efisien untuk mencapai visi perusahaan yang tidak dapat diketahui oleh orang lain serta yang berbeda dari perusahaan lainnya. Setelah dilakukan Observasi Pendahuluan oleh Peneliti maka hasil Observasi dirangkum secara mendalam tentang beberapa point diantaranya sebagai berikut:

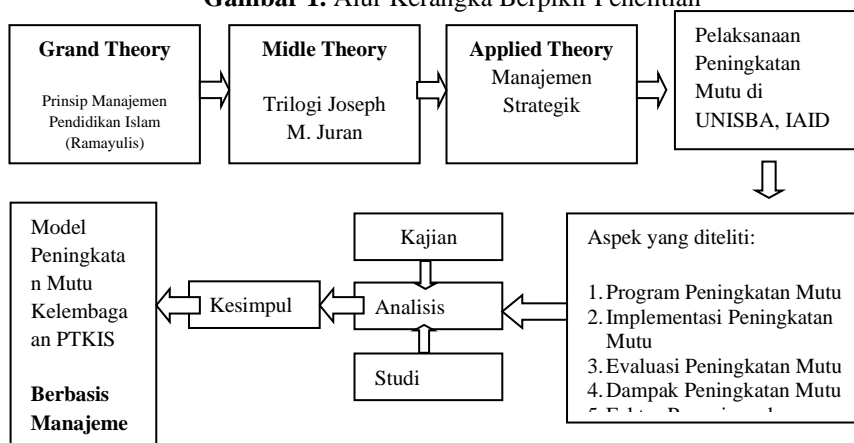
Model manajemen mutu kelembagaan pendidikan tinggi islam swasta berbasis manajemen strategis, dimana Tantangan dan Manajemen Lembaga Pendidikan Islam Revolusi telah terjadi sepanjang sejarah ketika teknologi baru dan cara baru untuk memahami dunia memicu perubahan besar dalam sistem ekonomi dan struktur sosial. Revolusi Industri 4.0 tidak hanya mesin dan sistem cerdas, cakupannya jauh lebih luas karena terjadi bersamaan, yaitu berupa gelombang terobosan di berbagai bidang, sekuensing gen hingga nanoteknologi, dari energi terbarukan hingga komputasi kuantum. Di mana saja manusia membaca saat ini, sulit untuk menghindari dari informasi atau tulisan tentang teknologi informasi (information technology atau TI) dan internet. Hal ini tidak saja terjadi di negara asalnya yaitu Amerika, tetapi juga di Indonesia.

Sedangkan Marquardt menyebut terdapat 3 (tiga) subsistem teknologi, yaitu: information technology, technology-based learning, dan electronic performance support system (EPSS). Information Technology (teknologi informasi) diartikan sebagai teknologi berbasis komputer yang digunakan untuk pengumpulan, pengkodean, pemrosesan, penyimpanan, transfer, dan penggunaan

data di antara mesin, orang, dan organisasi. Sedangkan *technology-based learning* (pembelajaran berbasis teknologi) menunjuk kepada video, audi, dan pelatihan multimedia berbasis komputer untuk pengiriman dan tukar informasi, pengetahuan, dan keterampilan. Sedangkan *electronic performance support system* (Sistem dukungan kinerja elektronik) diartikan sebagai penggunaan database (teks, visual, atau audio) dan basis pengetahuan untuk memperoleh, menyimpan dan mendistribusikan informasi melalui organisasi. Melihat kenyataan bahwa TI dan internet tidak sekedar sebagai alat pelengkap (sekunder) manusia saja tetapi sudah menjadi bagian dari kehidupan (primer) manusia, serta urgensinya bagi pendidikan Islam, maka tulisan ini perlu memaparkan tantangan dan manajemen lembaga pendidikan, khususnya bagi pengelola lembaga pendidikan Islam, bagaimana para kepala sekolah/ madrasah atau pimpinan pondok pesantren dapat menavigasi perubahan ini, dengan mengintegrasikan teknologi digital dan fisik di semua bidang bisnis, produksi, mobilitas, dan komunikasi, revolusi industri keempat mewakili pergeseran luas dan menyeluruh yang harus ditangani secara komprehensif jika sekolah/ madrasah/ pondok pesantren ingin berkembang (Haris, 2019, p. 0).

Era Revolusi Industri 4.0, yang terdiri dari dua (2) kata yaitu revolusi dan industri. Revolusi, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), berarti perubahan yang bersifat sangat cepat, sedangkan pengertian industri adalah usaha pelaksanaan proses produksi. Sehingga jika dua (2) kata tersebut dipadukan bermakna suatu perubahan dalam proses produksi yang berlangsung cepat. Perubahan cepat ini tidak hanya bertujuan memperbanyak barang yang diproduksi (kuantitas), namun juga meningkatkan mutu hasil produksi (kualitas). Istilah "Revolusi Industri" diperkenalkan oleh Friedrich Engels dan Louis-Auguste Blanqui di pertengahan abad ke-19. Revolusi industri ini pun sedang berjalan dari masa ke masa. Dekade terakhir ini sudah dapat disebut memasuki fase keempat 4.0. Perubahan fase ke fase memberi perbedaan artikulatif pada sisi kegunaannya. Fase pertama (1.0) bertempuh pada penemuan mesin yang menitikberatkan (*stressing*) pada mekanisasi produksi. Fase kedua (2.0) sudah beranjak pada etape produksi massal yang terintegrasi dengan *quality control* dan standarisasi. Fase ketiga (3.0) memasuki tahapan keseragaman secara massal yang bertumpu pada integrasi komputerisasi, hal inilah yang menjadi Tantangan tersendiri di Era Revolusi Industri 4.0 bagi perguruan tinggi di bawah naungan Wilayah Kopertais II Jawa Barat khususnya dalam Bidang kelembagaan. Adapun kerangka berpikir disertasi ini sebagai berikut:

Gambar 1. Alur Kerangka Berpikir Penelitian



Penelitian ini difokuskan pada manajemen strategi perguruan tinggi islam swasta, yang diaktualisasikan melalui Rencana Induk Pengembangan (RIP) Perguruan Tinggi islam Swasta meliputi kampus UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar, dimana kampus tersebut harus mampu menyusun strategi pelaksanaan kerja perguruan tinggi swasta pada tingkat Perguruan Tinggi sebagai landasan dalam setiap langkah peningkatan mutu. Terkait dengan *frame of thinking*

penelitian, terdapat beberapa asumsi yang mendasari, di antaranya: 1) Manajemen strategi merupakan langkah awal untuk peningkatan mutu; 2) kualitas lulusan dan lembaga pendidikan tinggi swasta dapat diukur melalui landasan strategi yang disusun; dan 3) semua pihak, mulai Rektor/Ketua Perguruan Tinggi Islam Swasta dan sumber daya yang ada di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar khususnya, harus memikirkan bersama apa visi, misi, dan tujuan dari pada ketiga kampus tersebut di masa mendatang.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Manajemen Strategik sebagai Langkah Awal Peningkatan Mutu Kampus di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, dan STAIMA Banjar

Manajemen Strategi merupakan langkah awal untuk peningkatan mutu kampus di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar, hal ini sebagaimana pendapat (Parihat, personal communication, 2022) selaku Kepala Bagian Pendidikan Agama Islam, Pesantren dan Mata Kuliah Pengembangan Kepribadian, Universitas Islam Bandung (UNISBA), bahwa Strategi Dasar untuk mencapai manajemen mutu pendidikan adalah: 1). Mengidentifikasi kekurangan dan masalah yang ada di lembaga. 2). Selain itu rector IAID Ciamis (N. H. Herlina, personal communication, 2022) juga mengungkapkan bahwa langkah awal dalam manajemen strategic adalah Mengadopsi filosofis mutu. 3) Sementara itu ketua STAIMA Banjar (M. Abdurrohim, personal communication, 2022) juga mengungkap bahwa dalam hal manajemen strategic yang perlu dikedepankan adalah perbaikan terus menerus up to date secara berkelanjutan melalui rapat, monitoring dan evaluasi. Dimana dalam hal pengawasan oleh pembina yayasan juga menjadi kegiatan rutinitas yang dilakukan secara terus-menerus dengan melakukan usaha-usaha perbaikan mutu. 4). Melibatkan semua orang yang bersangkutan dengan pendidikan (E. Setiadi, personal communication, 2022). Sementara itu Manajemen Strategik adalah sekumpulan keputusan manajerial dan aksi pengambilan keputusan jangka panjang didalam perusahaan. Hal ini termasuk analisis lingkungan (lingkungan eksternal dan internal), formulasi strategi, implementasi strategi, dan evaluasi dan kontrol (Wheelen & Hunger, 2006, p. 53).

Penyusunan Landasan Strategi di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar untuk Meningkatkan Kualitas Kelembagaan dan Lulusan

Kualitas Lulusan dan Lembaga Pendidikan Tinggi Swasta dapat diukur melalui landasan strategi yang disusun. Hal ini sebagaimana dituangkan dalam renstra Universitas Islam Bandung, Institut Agama Islam Darussalam (IAID) Ciamis, dan STAI Miftahul Huda Al Azhar (STAIMA) Kota Banjar sebagai berikut :

Adapun landasan strategi di Unisba mengacu pada Target Mutu Unisba 2021, dimana dalam hal standar nasional pendidikan, penelitian dan pengabdian kepada masyarakat (Tri Dharma perguruan tinggi) Unisba memiliki berbagai target capaian yang ditentukan oleh pihak Badan Penjaminan Mutu Universitas Islam Bandung (SPM-PT Unisba) yang mana hal ini bertujuan menjamin pemenuhan Standar Pendidikan Tinggi secara sistemik dan berkelanjutan, sehingga tumbuh dan berkembang budaya mutu. SPM-PT berfungsi mengendalikan penyelenggaraan pendidikan tinggi oleh perguruan tinggi untuk mewujudkan pendidikan tinggi yang bermutu.

Selain itu dalam perkembangan zaman mengharuskan Institut Agama Islam Darussalam (IAID) Ciamis untuk mengembangkan paradigma akademik baru dalam bentuk kebijakan akademik yang mampu mengantisipasi perubahan global yang sedang terjadi. Berbagai pandangan, dasar berpikir, pembuatan keputusan, dan upaya pengembangan secara sistematis, perlu diperhatikan dalam merumuskan arah kebijakan akademik IAID, hal ini tertuang dalam kebijakan akademik institut agama islam darussalam (IAID) ciamis Jawa Barat tahun 2010. Dimana dalam bidang Pendidikan misi dan tujuan IAID Ciamis adalah: 1) Mempercepat pengakuan terhadap IAID sebagai perguruan

tinggi yang berkualitas dengan menyusun dan mengembangkan Standar Akademik ke arah Standar Nasional. 2). Meningkatkan daya saing semua produk pendidikan dengan mengembangkan sistem penjaminan mutu pendidikan tinggi yang terstruktur dan berkesinambungan. 3). Mengembangkan kehidupan akademik yang dilandasi nilai-nilai budaya bangsa dan jati diri IAID dalam upaya menciptakan masyarakat madani. 4). Berpartisipasi aktif dalam pencapaian masyarakat madani melalui penyiapan sumber daya manusia yang berakhlak mulia dengan standar ilmiah dalam pembangunan masyarakat pengetahuan dan masyarakat pembelajaran. 5). Menghasilkan lulusan yang dapat memenuhi khittah Pesantren Darussalam yang meliputi muslim moderat, mukmin demokrat dan muhsin diplomat, serta mengamalkan Prasetya Alumni IAID.

Selanjutnya landasan strategi yang dilakukan pihak STAI Miftahul Huda Al Azhar (STAIMA) Kota Banjar mengacu pada Rencana Strategis (renstra) tahun 2020, dimana renstra ini disusun dengan memperhatikan pelaksanaan Rencana Strategis STAI Miftahul Huda Al Azhar Banjar dan hasil analisis SWOT. Selanjutnya dalam renstra ini dikembangkan kebijakan, sasaran, strategi, program kerja, dan indikator kinerja dengan standar mutu nasional. Keseluruhan upaya mengembangkan prodi ekonomi Syariah bertumpu pada wawasan kebangsaan dan penghayatan terhadap kemajemukan budaya pluralism, dan landasan falsafah kehidupan kampus yang ilmiah dan professional. Renstra tersebut selanjutnya dijabarkan ke dalam Rencana Operasional (Renop) sebagai rujukan dalam penyusunan kegiatan prodi yang ada di lingkungan STAIMA Banjar dengan-indicator kinerja sebagai dasar untuk mengevaluasi keberhasilan pelaksanaan program. Berhasilnya implementasi Renstra ini sangat tergantung pada pemahaman, kesadaran, keterlibatan dan upaya segenap unsur di lingkungan Prodi serta dukungan dari STAI Miftahul Huda Al Azhar Banjar dan pihak terkait. Renstra kampus di STAIMA Banjar dapat diimplementasikan dalam mengembangkan kegiatan, menjadi dasar dalam penyusunan rencana kerja, dan memberikan kontribusi positif di masa yang akan datang dalam mewujudkan kualitas Tridarma Perguruan tinggi yang lebih baik (M. Abdurrohimi, personal communication, 2022).

Konseptualisasi Model Manajemen Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar

Konseptualisasi Model Manajemen Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta yakni di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar adalah konsep manajemen yang mengedepankan pendekatan, kurikulum, metode, dan waktu dalam menyongsong tantangan era revolusi industri 4.0, hal ini sebagaimana pendapat (E. Setiadi, personal communication, 2022), (N. H. Herlina, personal communication, 2022), dan (M. Abdurrohimi, personal communication, 2022) bahwa dengan mengedepankan pendekatan, kurikulum, metode, dan waktu dalam menyongsong tantangan era revolusi industri 4.0, maka hal tersebut dapat dijadikan sebagai manajemen strategic yang jitu menuju persaingan global.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa konseptualisasi model manajemen kelembagaan pendidikan tinggi islam swasta yakni di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar adalah konsep manajemen yang mengedepankan pendekatan, kurikulum, metode, dan waktu dalam menyongsong tantangan era revolusi industri 4.0 dimana ketiga kampus tersebut harus mampu mengimplementasikan fungsi-fungsi manajemen mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta berbasis manajemen strategik dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0, hal ini dimaksudkan agar ketiga kampus swasta khususnya di provinsi Jawa Barat dapat mampu berdaya saing dengan baik. Dimana daya saing ditentukan pada keunggulan kompetitif yang terbentuk dari tiga unsur, yaitu: modal manusia, kemampuan organisasi, dan penguasaan kompetensi. Artinya UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar harus mampu dalam cara mengelola sumber daya dan membangun kapasitas organisasi, serta melibatkan *external stakeholder* dalam menciptakan dan memelihara sinergi antara perguruan tinggi dan pihak-pihak lain.

Implementasi Manajemen Strategik di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar

Penerapan Manajemen strategi di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar dilakukan oleh Rektor/Ketua Perguruan Tinggi Islam Swasta, dimana dalam hal ini Rektor UNISBA Bandung melakukan Manajemen strategi melalui peraturan-peraturan rector dalam bentuk keputusan bersama, atau keputusan rector secara pribadi dari hasil analisis lingkungan yang telah dilakukan, selain itu penerapan tahapan manajemen strategi dapat dilakukan melalui formulasi, implementasi, pengendalian dan evaluasi strategis. Semisal dalam hal penetapan Visi, Misi dan Tujuan Universitas Islam Bandung dimana Visi : “Menjadi Perguruan Tinggi Islam yang Mandiri, Maju, dan Terkemuka di Asia pada Tahun 2025” dan misi : 1) Menyelenggarakan pendidikan dan pengajaran yang menghasilkan sumber daya manusia yang beriman, bertakwa, dan berakhlakul karimah sebagai mujahid, mujtahid, dan mujaddid. 2). Menyelenggarakan penelitian yang menghasilkan pemikiran, konsep, dan teori-teori baru bagi kemaslahatan umat. 3). Menyelenggarakan pengabdian kepada masyarakat untuk peningkatan kesejahteraan. 4). Mengelola Perguruan Tinggi yang mengedepankan good university governance berlandaskan nilai-nilai Islam. Sedangkan Tujuan Unisba Bandung meliputi: 1). Mewujudkan sumber daya manusia unggul yang menjunjung tinggi nilai-nilai Islam. 2). Menghasilkan lulusan yang berakhlak karimah dan kompeten di bidang iptek serta mempunyai jiwa kewirausahaan. 3). Menghasilkan temuan-temuan ilmiah dan menerapkannya untuk memperbaiki kesejahteraan manusia. 4). Menjadikan Unisba sebagai lembaga pendidikan tinggi yang mampu menegakan nilai-nilai Islam dan budaya Islami di tengah-tengah masyarakat. 5. Membangun sistem tata pamong Perguruan Tinggi yang memenuhi prinsip good university governance dan bernafaskan nilai-nilai Islam.

Selanjutnya Rektor IAID Ciamis melakukan Manajemen strategi dengan mengacu pada Pedoman-Pedoman Akademik dan Non-Akademik di Lingkungan Institut Agama Islam Darussalam (IAID) Ciamis Jawa Barat seperti 1) Statuta IAID, 2) Kebijakan Sistem Penjaminan Mutu Internal IAID, 3) Manual Mutu Sistem Penjaminan Mutu Internal IAID, 4) Standar Mutu Sistem Penjaminan Mutu Internal IAID, 5) Peraturan Akademik, 6) Pedoman Penerimaan Mahasiswa Baru, 7) Pedoman Penerimaan Dosen, Tenaga Kependidikan, dan Staf Pendukung, 8) Pedoman Penyusunan dan Pengembangan Kurikulum Program S1 dan S2, 9) Pedoman Penulisan Skripsi, 10) Pedoman Akademik Program Pascasarjana IAID, 11) Pedoman Penulisan Tesis, 12) Pedoman Ujian Komprehensif PPs-IAID, 13) Pedoman Penilaian Kinerja Dosen dan Tenaga Kependidikan, 14) Pedoman Pelaksanaan Tracer Study Alumni dan Pengguna Alumni, 15) Pedoman Penelitian Dosen, 16) Pedoman Pengabdian kepada Masyarakat, 17) Pedoman Layanan Bimbingan Karir Mahasiswa, 18) Pedoman Kerjasama, dan lain sebagainya.

Selanjutnya Ketua STAIMA Banjar melakukan dengan mengacu pada Dokumen Sistem Penjaminan Mutu Internal (SPMI) yang berlaku di STAIMA Banjar meliputi : 1) Standar Kebijakan Mutu STAIMA Banjar, 2) Standar sistem penjaminan mutu internal (SPMI) STAIMA Banjar meliputi 3 standar mutu yakni a) standar mutu pendidikan, penelitian, pengabdian kepada masyarakat, 3) SPMI Kemahasiswaan, dan 4) Laporan Kegiatan Benchmarking SPMI STAIMA Banjar, dimana Penjaminan mutu STAIMA dilakukan secara berkelanjutan dengan siklus yang terdiri tahapan penetapan standar, pelaksanaan standar, evaluasi pelaksanaan standar, pengendalian standar, dan peningkatan standar pendidikan tinggi (PPEPP). Hal ini sebagaimana pendapat ketua lembaga penjamin mutu (LPM) STAIMA Banjar bapak (A. B. Syafiq, personal communication, 2022) bahwa Siklus penjaminan mutu internal Perguruan Tinggi diawali dengan penetapan standar mutu yang ingin dicapai dalam jangka waktu tertentu. Standar yang sudah ditetapkan kemudian dilaksanakan dengan mengerahkan semua sumberdaya yang dimiliki untuk merealisasikannya. Evaluasi pelaksanaan standar diperlukan untuk melihat kemajuan pelaksanaan standar dan untuk memastikan bahwa arah pelaksanaan ini sesuai dengan rencana, Evaluasi diri dilakukan terutama untuk melihat kemampuan dan kelemahan pelaksana standar terkait dengan upaya pemenuhan standar. Tahapan selanjutnya adalah Audit Mutu Akademik Internal untuk melihat kepatuhan terhadap pemenuhan standar mutu yang telah ditetapkan. Apabila dari hasil evaluasi pelaksanaan isi standar telah memenuhi, maka perlu dilakukan tahapan berikutnya berupa peningkatan dan pengembangan standar

mutu yang baru. Hasil- hasil yang diperoleh dari tahapan monitoring dan evaluasi pelaksanaan standar, evaluasi diri, audit mutu internal dan dengan mempertimbangkan masukan dari pemangku kepentingan dan kemampuan internal STAIMA Kota Banjar digunakan sebagai pertimbangan di dalam peningkatan dan pengembangan standar mutu yang baru.

KESIMPULAN

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Penerapan manajemen strategi perguruan tinggi islam swasta oleh pihak kampus yakni UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar pelaksanaannya diaktualisasikan melalui Rencana Induk Pengembangan (RIP) Perguruan Tinggi islam Swasta yang telah dibuat melalui kebijakan tersendiri dari ketiga kampus tersebut. Dimana ketiga kampus tersebut harus mampu menyusun strategi pelaksanaan kerja perguruan tinggi swasta pada tingkat Perguruan Tinggi sebagai landasan dalam setiap langkah peningkatan mutu. Terkait dengan *frame of thinking* penelitian, terdapat beberapa asumsi yang mendasari, di antaranya: 1) Manajemen strategi merupakan langkah awal untuk peningkatan mutu kampus; 2) kualitas lulusan dan lembaga pendidikan tinggi swasta dapat diukur melalui landasan strategi yang disusun; dan 3) dalam penerapan Manajemen strategi Rektor/Ketua Perguruan Tinggi Islam Swasta (UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar) bersama-sama dengan seluruh civitas akademika perlu memikirkan bersama apa visi, misi, dan tujuan dari pada ketiga kampus tersebut di masa mendatang. 4) Konseptualisasi model manajemen kelembagaan pendidikan tinggi islam swasta yakni di UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar adalah konsep manajemen yang mengedepankan pendekatan, kurikulum, metode, dan waktu dalam menyongsong tantangan era revolusi industri 4.0 dimana ketiga kampus tersebut harus mampu mengimplementasikan fungsi-fungsi manajemen mutu Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam Swasta berbasis manajemen strategik dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0, hal ini dimaksudkan agar ketiga kampus swasta khususnya di provinsi Jawa Barat dapat mampu berdaya saing dengan baik. Dimana daya saing ditentukan pada keunggulan kompetitif yang terbentuk dari tiga unsur, yaitu: modal manusia, kemampuan organisasi, dan penguasaan kompetensi. Artinya UNISBA Bandung, IAID Ciamis, STAIMA Banjar harus mampu dalam cara mengelola sumber daya dan membangun kapasitas organisasi, serta melibatkan *external stakeholder* dalam menciptakan dan memelihara sinergi antara perguruan tinggi dan pihak-pihak lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrohim, M. (2022). Wawancara bersama KH. Muharir Abdurrohim, S.H, M.Pd.I, Ketua STAI Miftahul Huda Al Azhar (STAIMA) Kota Banjar, Senin 4 Juli 2022 [Personal communication].
- Agung, B. (2022). Modernisasi pendidikan pesantren berbasis ormas Islam: Penelitian di Pesantren Darul Arqam Garut, Pesantren PERSIS Tarogong Garut dan Pesantren Al-Falah Bandung [Doctoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/51001/>
- Ahyar, A. (2015). Manajemen inovasi pembelajaran pada kelas unggulan: Studi multisitius di MTsN Model Praya dan MTsN 1 Model Mataram [Doctoral, Universitas Negeri Islam Maulana Malik Ibrahim]. <http://etheses.uin-malang.ac.id/3587/>
- Arief, M. (2020). Penguatan Pendidikan Karakter (PPK) berbasis pembiasaan akhlak mulia di sekolah: Penelitian di Sekolah Dasar Negeri Cimahi Mandiri 1 dan Sekolah Dasar Plus Nurul Aulia Cimahi [Doctoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/36979/>
- Budiman, B., & Ujang Cepi Barlian, C. (2020). Manajemen Strategik (R. Raymondus Angwarmase, Ed.). CV. PUTRANA JAYA MANDIRI. <http://digilib.uinsgd.ac.id/39945/>
- Dedi, A. (2020). Manajemen Peningkatan Mutu Madrasah Aliyah Berbasis Pesantren [Doctoral, Universitas Islam Negeri Raden Fatah]. <http://repository.radenfatah.ac.id/5599/>
- Faisal, F. (2022). Optimalisasi kinerja pengawas dalam meningkatkan kinerja guru Pendidikan Agama Islam: Penelitian di SMAN 3, SMAN 24, dan SMAN 26 Kota Bandung [Doctoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/49263/>

- Gunawan, H. (2022). Pendidikan moderasi beragama di pesantren: Penelitian di pesantren Darussalam Ciamis dan pesantren Cipasung Tasikmalaya [Doctoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/50608/>
- Haris, M. (2019). Manajemen Lembaga Pendidikan Islam dalam Menghadapi Revolusi Industri 4.0. *Mudir : Jurnal Manajemen Pendidikan*, 1(1), Article 1. <https://doi.org/10.36835/mudir.v1i1.26>
- Hendra, H. (2020). Contextual teaching and learning berbasis multimedia pada mata pelajaran Sejarah Kebudayaan Islam untuk menanamkan nilai-nilai kesejarahan Islam: Penelitian di Madrasah Aliyah se-KKM MAN 3 Cianjur [Doctoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/33834/>
- Herlina, N. H. (2022). Wawancara bersama Dr. Hj. N. Hani Herlina, S.Ag., M.Pd.I, Rektor Institut Agama Islam Darussalam Ciamis, 7 Juli 2022 [Personal communication].
- Iim, I. (2021). Inovasi pendidikan dalam mengembangkan mutu pembinaan siswa: Penelitian di SD Muhammadiyah 1 Kabupaten Bandung, dan SD Muhammadiyah 7 Kota Bandung [Doctoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/38988/>
- Juran, J. M., & Gryna, F. M. (1988). *Juran's Quality Control Handbook*. McGraw-Hill.
- Mahmud. (2019). *Manajemen Pendidikan Tinggi Berbasis Nilai-Nilai Spiritualitas*. Remaja Rosda Karya.
- Maryati, S. (2022). Integrasi pendidikan seks dalam pembelajaran Agama Islam untuk mencegah perilaku seksual pra nikah: Penelitian di SMAN 1, SMAN 7 dan SMAN 8 Kota Cirebon [Doctoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/50801/>
- Mubarok, M. P. (2021). Manajemen pengembangan mutu pendidikan Pesantren Modern Muhammadiyah Boarding School (MBS) di Daerah Istimewa Yogyakarta. [Doctoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/48896/>
- Muchtar, K., & Herdiana, D. (2016). Peran dan Strategi Humas Perguruan Tinggi Islam di Kota Bandung. *Anida (Aktualisasi Nuansa Ilmu Dakwah)*, 15(2), Article 2. <https://doi.org/10.15575/anida.v15i2.1174>
- Nurhasanah, S. (2017). Akuntabilitas Manajerial (Analisis Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Akuntabilitas Manajerial di PTAIS Kopertais Wilayah 1 Jakarta) [PhD, UIN Raden Intan Lampung]. <http://repository.radenintan.ac.id/2104/>
- Parihat. (2022). Wawancara bersama Ibu Dra. Parihat, M.Si. Kepala Bagian Pendidikan Agama Islam, Pesantren dan Mata Kuliah Pengembangan Kepribadian, Universitas Islam Bandung (UNISBA), Senin 4 Juli 2022 [Personal communication].
- Pewangi, M., Ferdinan, F., Alamsyah, A., & Pratama, S. (2022). Evaluasi Program Penjaminan Mutu Standar Isi Pembelajaran Pada Tahapan Masukan (antecedents) (suatu Pendekatan Model Stake's Countenance Evaluatif Di Universitas Muhammadiyah Makassar). *Tadbir: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam*, 10(1), Article 1.
- Prayitno, T. (2022). Kurikulum PPKn berbasis nilai-nilai Islami: Studi pada SMPN 1 Cileunyi, SMPN 2 Cimendan dan SMPN 1 Cilengkrang di Gugus 5 Kab Bandung [Doctoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/49299/>
- Ramayulis. (2002). *Ilmu pendidikan islam*. Kalam Mulia.
- Sanusi, H. P. (2020). Peningkatan mutu madrasah berbasis manajemen strategik: Penelitian di Madrasah Aliyah Negeri 1 dan Madrasah Aliyah Negeri 2 Kota Bandung [Doctoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/36036/>
- Sarhan, M. al-Hursy. (1978). *Fi Ijtima'iyah al-Tarbiyah*. Maktabah alAnglo al-Mishriyyah.
- Setiadi, E. (2022). Wawancara bersama Bapak Prof. Dr. H. Edi Setiadi, SH., MH selaku Rektor Universitas Islam Bandung (UNISBA), Senin 4 Juli 2022 [Personal communication].
- Sonedi, S. (2018). Strategi Pengembangan Manajemen Perguruan Tinggi Swasta: Management Development Strategy of Private Colleges. *Anterior Jurnal*, 17(2), Article 2. <https://doi.org/10.33084/anterior.v17i2.1>

- Sonedi, S., Sholihah, T., & Dihasbi, D. (2018). Peran Kepemimpinan Kepala Sekolah dalam Meningkatkan Kinerja Guru: The Role of Principal Leadership in Improving Teacher Performance. *Anterior Jurnal*, 18(1), Article 1. <https://doi.org/10.33084/anterior.v18i1.436>
- Subekhan, M. (2021). Sistem penjaminan mutu pendidikan pesantren modern: Penelitian di Pesantren Modern Manahijussadat Kabupaten Lebak dan Ardaniyah Kota Serang Provinsi Banten [Doctoral, UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/44807/>
- Sugiri, R. A. H., Syarifudin, E., & Fauzi, A. (2022). Peran Gaya Kepemimpinan Dalam Meningkatkan Mutu Pendidikan Madrasah Di Provinsi Banten. *Tadbir: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam*, 10(1), Article 1.
- Suruali, H. (2022). Kepemimpinan Kyai dalam meningkatkan kompetensi guru: Penelitian di Pondok Pesantren Darul Muttaqien Parung Bogor dan Pondok Pesantren Ummul Quro Al Islami Leuwiliang Bogor [Doctoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/49220/>
- Suwarsono, M. (2000). *Manajemen Strategik: Konsep dan Kasus*. UPP AMP YKPN.
- Syaefulloh, S. (2021). Upaya peningkatan profesionalisme guru dan dampaknya terhadap mutu pembelajaran Al-Qur'an: Penelitian di SDIT Al-Izzah Serang dan SDIT Al-Hanif Cilegon [Doctoral, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/41870/>
- Syafiq, A. B. (2022). Wawancara bersama KH. Ahmad Bananu Syafiq, M.Pd., Ketua LPM STAI Miftahul Huda Al Azhar (STAIMA) Kota Banjar, Rabu 6 Juli 2022 [Personal communication].
- Wheelen, T. L., & Hunger, J. D. (2006). *Strategic Management and Business Policy: Cases*. Pearson/Prentice Hall.
- Yuliah, E. (2020). Meningkatkan kinerja guru melalui pengembangan keprofesian berkelanjutan: Penelitian pada guru PAI sekolah dasar di Kota Sukabumi [Doctoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/36974/>
- Yusuf, H. (2021). Pengaruh komunikasi interpersonal dan kompetensi guru terhadap kualitas pendidikan karakter dan prestasi belajar siswa: Penelitian di MTsN 01 Kota Gorontalo dan MTsN 01 Bone Bolango [Doctoral, Uin sunan gunung djati bandung]. <http://digilib.uinsgd.ac.id/42480/>

Manajemen Supervisi Kepala Madrasah dalam Meningkatkan Mutu Mengajar Guru di MA Al Mu'awanah Kabupaten Bandung, Jawa Barat

Hakin Najili

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

hakinnajili35@gmail.com

ABSTRAK

Penelitian ini terkait super visi kepala madrasah dalam meningkatkan mutu mengajar guru. Jenis penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian secara holistik, dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode ilmiah. Hasil temuan menunjukkan bahwa ada Kebijakan Kepala MA Al Muawanah mengoptimalkan mutu mengajar guru dengan melakukan diklat perencanaan pembelajaran juga melengkapi fasilitas yang dibutuhkan guru; mengiktsertakan guru dalam diklat pelaksanaan pembelajaran serta memfasilitasi sarana prasarana yang dibutuhkan oleh guru untuk kepentingan mengajar. Kemudian menyediakan sumber-sumber belajar yang memadai secara konsisten. Kepala madrasah melakukan evaluasi kinerja guru secara rutin baik secara formal maupun tidak formal. Kepala sekolah kemudian melakukan bimbingan terhadap guru guru terkait dengan proses belajar mengajar. Teknik dan pelaksanaan supervisi yang dilakukan kepala madrasah terhadap guru antara lain menerapkan model supervisi yang sesuai dengan situasi dan kondisi guru maupun kepala madrasah agar dapat mengendalikan dan meningkatkan kinerja professional guru yaitu dengan menerapkan supervisi akademik dengan model supervisi klinis. Hasil observasi mutu mengajar guru di MA Al Muawanah secara umum mutu mengajar guru dalam keadaan yang baik. Hal ini terlihat dari pencapaian pelaksanaan pembelajaran yakni pada kisaran 66,01% terlaksana, sedangkan yang belum terlaksana dengan sempurna sebanyak 33,99%. Kepala madrasah selalu mengadakan pertemuan atau rapat untuk membicarakan terkait tentang kurikulum, pada saat akan ujian nasional, rapat semester, atau rapat-rapat penting lainnya. Upaya lainnya dalam meningkatkan mutu mengajar guru antara lain dengan cara mengadakan kunjungan kelas, mengadakan kunjungan observasi. Kunjungan observasi yang dilakukan oleh kepala madrasah terhadap proses pembelajaran yang sedang berlangsung membimbing guru tentang cara mempelajari pribadi siswa dan atau mengatasi problem yang dialami siswa. Kepala madrasah selalu mengiktsertakan guru-guru untuk penataran-penataran, untuk menambah wawasan dan meningkatkan profesionalisme para guru.

Kata Kunci: *guru, supervisi, kepala madrasah.*

ABSTRACT

This research is related to the super vision of the Head of Madrasah in Improving the Quality of Teacher Teaching. This type of research uses a qualitative approach by understanding the phenomenon of what is experienced by the research subject holistically, and by means of description in the form of words and language, in a special natural context and by utilizing various scientific methods. The findings show that there is a policy by the Head of MA Al Muawanah to optimize the quality of teaching teachers by conducting lesson planning training and also completing the facilities needed by teachers; involve teachers in the training and implementation of learning and facilitate the infrastructure needed by teachers for teaching purposes. Then provide adequate learning resources consistently. The principal of the madrasah evaluates teacher performance regularly, both formally and informally. The principal then provides guidance to teachers related to the teaching and learning process. The technique and implementation of supervision carried out by the principal of the madrasa to the teacher includes applying a supervision model that is in accordance with the situation and condition of the teacher and the principal in order to control and improve the

professional performance of the teacher, namely by applying academic supervision with a clinical supervision model. The results of observations on the quality of teaching teachers at MA Al Muawanah in general, the quality of teaching teachers in good condition. This can be seen from the achievement of the implementation of learning which is in the range of 66.01% carried out, while those that have not been implemented perfectly are 33.99%. The head of the madrasah always holds a meeting or meeting to discuss related to the curriculum, at the time of national exams, semester meetings, or other important meetings. Other efforts to improve the quality of teacher teaching include conducting class visits, conducting observation visits. Observation visits conducted by the principal of the madrasa on the ongoing learning process guide teachers on how to study students' personal and or overcome problems experienced by students. The head of the madrasa always includes teachers for upgrading, to add insight and increase the professionalism of the teachers.

Keywords: *teacher, supervision, madrasa head.*

PENDAHULUAN

Sekolah sebagai organisasi yang menjalankan proses pendidikan dengan segala fungsi dan hasilnya, mempunyai perangkat yang mewujudkan fungsi dan tugasnya melalui manajemen pendidikan yang digunakan. Sebagai pelaksana manajerial sekaligus leader dalam organisasi sekolah, adalah kepala sekolah. Kepala sekolah adalah kunci sukses dalam terlaksananya proses pendidikan. Di era globalisasi sekarang ini, sekolah harus mampu eksis dengan segala konsekuensinya melalui proses yang dilakukan. Kepala sekolah harus mampu memahami fungsi dan tugas serta tanggung jawab baik, fungsinya sebagai *leader, manager, educator, supervisor, administrator, inovator, dan monitor*. Keberadaan kepala sekolah dalam menjalankan fungsi, tugas dan tanggung jawabnya dalam manajemen tidak bisa terlepas dari peran pembantunya. Sebagaimana dikemukakan oleh Jackson dan Musselman (1989:104) manajemen adalah sarana seorang manajer untuk mencapai sesuatu dengan memanfaatkan orang lain.

Seorang manajer berperan sebagai pemimpin, perencana, koordinator, pembimbing serta pengawas. Seorang manajer harus berperan sebagai fasilitator untuk meningkatkan kinerja bawahan sesuai dengan tingkat yang berbeda-beda. Manajemen sebagai proses dikemukakan oleh Gibson, Ivancevich dan Donelly Jr (1985:37) bahwa manajemen merupakan suatu proses, rangkaian tindakan, aktivitas atau pekerjaan yang menunjukkan hasil akhir. Manajemen dikerjakan lebih dari satu orang di dalam organisasi. Seluruh aktivitas yang dilakukan kepala sekolah tidak dapat dilakukan sendiri. Kepala sekolah membutuhkan bantuan dari kolega yang ada dalam organisasi sekolah, tanpa adanya kerjasama antara kepala sekolah dan pembantu-pembantunya (wakil kepala sekolah, guru, staf tata usaha) tidak akan dapat menjalankan fungsi manajerial dengan baik, bahkan akan gagal dalam menjalankan fungsi manajerial.

Untuk mewujudkan program organisasi, kepala sekolah harus mempunyai kemampuan jiwa kepemimpinan. Sebagai leader kepala sekolah dalam mewujudkan kinerja yang maksimal dengan hasil yang optimal, mempunyai salah satu peran yang melekat pada dirinya adalah mensupervisi perjalanan kegiatan organisasi baik individu (guru), staf. Yang dilakukan untuk mencapai tujuan-tujuan organisasi. Purwanto (2009: 76) menyatakan supervisi ialah suatu aktivitas yang direncanakan untuk membantu para guru dan pegawai sekolah lainnya dalam melakukan pekerjaan mereka secara efektif. Supervisi dilakukan untuk membangkitkan semangat dan merangsang guru-guru dan staf sekolah lainnya untuk menjalankan tugas dengan baik, berusaha mengadakan dan melengkapi kebutuhan sekolah untuk kelancaran proses belajar mengajar, bersama guru-guru berusaha mengembangkan, mencari dan menggunakan metode –metode baru dalam proses belajar mengajar yang lebih baik, membina kerja sama yang baik dan harmonis antara, guru, murid dan staf sekolah lainnya, serta berusaha mempertinggi mutu dan pengetahuan guru-guru dan staf sekolah.

METODE

Ditinjau dari jenis datanya pendekatan penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Adapun yang dimaksud dengan penelitian kualitatif yaitu penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian secara holistik, dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode ilmiah (Moleong, 2007: 6) Adapun jenis pendekatan penelitian ini adalah deskriptif. Penelitian deskriptif yaitu penelitian yang berusaha untuk menuturkan pemecahan masalah yang ada sekarang berdasarkan data.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Urgensi Super Visi

Terkait dengan urgensi supervisi kepala madrasah, merujuk pada hasil penelitian yang dilakukan Fitriani pada tahun 2015, yang pada salah satu kesimpulannya menyebutkan bahwa supervisi yang efektif dilakukan untuk mengatasi permasalahan 5 guru ketika mengajar ialah dengan menggunakan model supervisi klinis *face to face*. Dengan model ini, guru lebih maksimal mengikuti kegiatan supervisi yang dilakukan oleh kepala madrasah. (jurnal.uinbanten.ac.id). Merujuk pada hasil penelitian yang dilakukan oleh Muhamad Yayat Ruhayat pada tahun 2012, pada salah satu kesimpulannya menyebutkan bahwa secara simultan kepemimpinan kepala madrasah dan supervisi pengawas madrasah berpengaruh secara positif dan signifikan terhadap kinerja guru dalam mewujudkan mutu pendidikan di madrasah.

Untuk mewujudkan mutu pendidikan di madrasah secara baik dapat dilakukan dengan meningkatkan kinerja guru, melaksanakan fungsi kepemimpinan kepala madrasah dan melaksanakan supervisi pengawas madrasah (journal.uniga.ac.id). Selain merujuk pada hasil penelitian yang sudah dilakukan, penulis juga melakukan studi pendahuluan ke lokasi penelitian untuk melakukan wawancara dengan guru PAI. Bapak AK adalah salah satu guru pengajar mata pelajaran Fikih di kelas X dan XI. Menurut pengakuan bapak AK tersebut, sejak dahulu ia mengajar selalu menggunakan metode ceramah dengan menggunakan buku pelajaran yang tersedia di sekolah dan jarang menggunakan media yang variatif untuk pembelajaran Fikih. Dalam hal ini menurut penulis perlu ada perhatian dari kepala sekolah agar guru tersebut melakukan inovasi dalam pembelajaran apalagi pada mata pelajaran Fikih yang sebaiknya banyak dilakukan diskusi dan atau demonstrasi untuk mempertajam pemahaman siswa.

Berdasarkan hasil studi pendahuluan kepada 11 guru PAI di di MA Al Mu'awanah dan MA Al Gozali, dapat diketahui bahwa 7 dari 11 guru PAI mengajar tanpa mengacu pada RPP atau Silabus pembelajaran. Sebanyak 8 dari 11 guru PAI tidak menggunakan rujukan lain selain buku paket yang tersedia. Sebanyak 8 dari 11 guru jarang menggunakan media pembelajaran atau alat peraga untuk mata pelajaran kelompok PAI. Sebanyak 6 dari 11 guru PAI jarang melakukan tanya jawab dan diskusi dua arah dengan siswa terkait permasalahan dalam pembelajaran. Dari 11 guru tersebut pun diketahui bahwa mereka kurang menguasai TIK atau komputer kecuali hanya sebatas mengetik saja, tetapi tidak bisa menggunakan TIK untuk pembelajaran yang lebih komprehensif. Berdasarkan studi pendahuluan tersebut, dapat disimpulkan bahwa mutu mengajar guru bidang PAI di pada MA Al Mu'awanah dan MA Al Gozali Kabupaten Bandung masih belum maksimal terutama yang berkaitan dengan kompetensi pedagogik.

2. Temuan di MA Al Muawanah

a. Kebijakan Kepala Madrasah

Dalam Mengoptimalkan Mutu Mengajar Guru Berdasarkan hasil wawancara dengan kepala MA Al Muawanah, dapat diketahui bahwa kepala madrasah mengambil beberapa kebijakan dalam rangka mengoptimalkan mutu mengajar guru, yaitu sebagai berikut:

1) Melakukan Diklat perencanaan pembelajaran Kepala madrasah mengikut sertakan guru dalam diklat perencanaan pembelajaran. Hal tersebut sesuai dengan ungkapan Kepala madrasah. Menurutnya bahwa “Dari sisi SDM guru diikuti sertakan diklat perencanaan. Ketika ada program diklat ya tinggal diikuti saja”. Diklat tersebut biasanya tidak tentu, sebab diklat dilaksanakan ketika ada pihak yang mengadakan kegiatan diklat. Materi yang dibahas tentunya berupa kerja guru seperti misalnya bagaimana guru harus membuat silabus/ RPP, tugas mengajar dan kurikulum. Hal tersebut sesuai dengan ungkapan guru kelas XII yang menyatakan bahwa “*Ya tidak tentu. Biasanya ya membahas tentang kerja guru misalnya kita buat RPP/ silabus ya semuanya*”. Diklat ini tentunya akan sangat membantu guru dalam penyusunan silabus/ RPP, sehingga guru dapat membuat perencanaan pembelajaran dengan baik.

2) Melengkapi fasilitas yang dibutuhkan guru Fasilitas juga berperan untuk kelancaran dalam pembuatan perencanaan pembelajaran oleh guru. Untuk itulah Kepala madrasah melengkapi fasilitas yang dibutuhkan guru untuk pembelajaran termasuk pembuatan perencanaan pembelajaran. Kepala madrasah melengkapi fasilitas yang mendukung pembelajaran berupa buku-buku, alat-alat, media pembelajaran, layanan internet dan lain-lain sesuai dengan kebutuhan guru. Pemenuhan fasilitas tersebut tentunya dengan memperhatikan ketersediaan dana yang dimiliki sekolah yaitu dari dana sumbangan orang tua. Hal tersebut sesuai dengan yang diungkapkan guru AR yang mengatakan bahwa “*Memenuhi semua kebutuhan buku, peralatan, perlengkapan belajar dan lain-lain dengan dana yang ada. Memfasilitasi internet dalam ruangan untuk mencari media pembelajaran bagi guru*”.

3) Mengikutsertakan guru dalam diklat pelaksanaan pembelajaran saat ada lembaga yang mengundang atau mengadakan diklat, kalau memang dibutuhkan guru diikuti sertakan dalam diklat tersebut. Diharapkan setelah mengikuti diklat tersebut bisa memberikan pengetahuan bagi guru tentang pengelolaan kelas yang baik dan dapat mengaplikasikannya dalam pembelajaran di kelas. Hal tersebut seperti yang diungkapkan Kepala madrasah yang menyatakan bahwa “*Guru diikuti sertakan diklat pelaksanaan kegiatan pembelajaran*”.

4) Memfasilitasi sarana prasarana yang dibutuhkan Kepala madrasah menyediakan fasilitas yang dapat digunakan guru sebagai media pembelajaran. Meskipun di MA Al Muawanah jumlahnya terbatas hanya tersedia di laboratorium saja, guru tetap bisa menggunakannya. Kepala sekolah juga melengkapi buku-buku maupun peralatan lain yang bisa dijadikan sebagai media pembelajaran. Hal tersebut seperti yang diungkapkan kepala sekolah yang menyatakan bahwa “*Melengkapi sarana dan prasarana kegiatan pembelajaran dengan buku, alat atau media pembelajaran. Ya biasanya saya menghimbau ketika briefing agar guru menggunakan Lab. Untuk pembelajaran*”.

Supervisi Yang Dilakukan Kepala Madrasah Terhadap Guru Dalam meningkatkan mutu mengajar guru di MA Al Muawanah, kepala madrasah melakukan beberapa kegiatan supervisi. Secara garis besar supervisi yang dilakukan adalah model konvensional, model ilmiah, model klinis, dan model artistik. Penerapan supervisi di MA Al Muawanah berdasarkan kenyataan menunjukkan bahwa kecenderungan kinerja profesional guru saat ini sudah baik akan tetapi belum optimal. beberapa faktor yang mempengaruhi adalah rendahnya kemampuan IT dari guru, sarpras yang masih kurang dan kondisi guru. Dengan demikian pertimbangan yang rasional yang menjadi keinginan dan harapan kepala, guru dan staf madrasah.

MA Al Muawanah menerapkan Model supervisi yang sesuai dengan situasi dan kondisi guru maupun kepala madrasah agar dapat mengendalikan dan meningkatkan kinerja profesional guru yaitu dengan menerapkan supervisi akademik dengan model supervisi klinis, hal ini di karenakan model supervisi klinis sangat ekonomis, dan efisien dan sesuai kebutuhan. Dikatakan supervisi klinis karena prosedur pelaksanaannya lebih di tekankan kepada mencari sebab-sebab atau kelemahan yang terjadi di dalam proses belajar, dan kemudian secara langsung pula di usahakan bagaimana cara memperbaikinya. Dalam supervisi klinis cara “*memberikan obatnya*” dilakukan setelah supervisor mengadakan pengamatan secara langsung terhadap cara guru mengajar dan mengadakan diskusi.

Menurut kepala MA Al Muawanah Adapun pelaksanaan supervisi klinis terdiri dari tiga tahap yaitu :

- a. Tahap pertemuan awal dalam percakapan awal, seorang guru mengeluh bahwa pada saat dia mengajar ada 3 orang siswa yang selalu mengganggu ketertiban kelas, guru sudah berusaha memperbaiki tapi ke tiga siswa itu tetap membandel. Melalui percakapan awal ini guru mengharapkan agar supervisor sendiri melihat situasi pada saat dia mengajar. Dan guru sudah melakukan, supervisor setuju untuk mengikuti guru waktu mengajar.
- b. Tahap observasi pembelajaran pada saat observasi supervisor menggunakan alat observasi cek list.
- c. tahap pertemuan akhir atau pertemuan balikan. Percakapan sesudah analisis antara supervisor dengan guru dan dilakukandiskusi bagaimana cara memperbaikinya.

Dengan pendapat di atas sasaran supervisi klinis sering kali dipusatkan kepada kepercayaan pribadi dalam melaksanakan tugas mengajar, ketrampilan dasar yang diperlukan dalam mengajar yang meliputi ketrampilan dalam menggunakan variasi dalam mengajar dan menggunakan stimulasi, ketrampilan melibatkan siswa dalam proses belajar, ketrampilan dalam mengelola kelas dandisiplin kelas. Agar kinerja profesional guru berjalan dengan mulus maka dalam melaksanakan fungsi tugasnya sebagai seorang pendidik dan pengajar amat memicu maju dan mundurnya sebuah pendidikan.

b. Evaluasi Pelaksanaan Supervisi Yang Dilakukan Kepala Madrasah Terhadap Guru

Yang dimaksud evaluasi disini adalah mengkaji mengenai bagaimana kepala madrasah memantau perkembangan serta tindak lanjut dari kegiatan supervisi yang telah dilaksanakan di MA Al Muawanah. Untuk mendapatkan data ini penulis melakukan wawancara dengan kepala MA Al Muawanah. Adapun hasilnya adalah sebagai berikut ;

Menurut kepala MA Al Muawanah supervisi yang telah dilakukan oleh kepala madrasah perlu ditindak lanjuti. Hasil penilaian supervisi dan catatan-catatan tentang perform guru dikelas akan menjadi bahan perbaikan yang akan dikomunikasikan kepada guru yang disupervisi” Adapun evaluasi dan tindak lanjut program supervisi adalah sebagai berikut:

1) Menganalisis hasil rekomendasi Kepala madrasah menganalisis hasil rekomendasi yang bertujuan untuk mencari solusi dari masalah yang ditemukan dalam pelaksanaan supervisi sehingga masalah tersebut di selesaikan dengan cepat dan tepat dan kinerja guru dapat ditingkatkan.

2) Membuat lanjutan analisis supervisi Setelah melakukan analisis rekomendasi kepala madrasah sebagai supervisor membuat lanjutan analisis supervisi yang digunakan sebagai pedoman dalam membina dan mengarahkan guru dalam pembelajaran. Hasil supervisi yang dilakukan kepala madrasah harus diidentifikasi dandideskripsikan melalui penjabaran. Hasil analisis itu juga harus dikomunikasikan kepada guru yang disupervisi agar guru tersebut dapat memperbaiki kekurangannya yang tercatat dalam lembar penilaian. Dari data yang ditemukan peneliti bahwa setelah melaksanakan supervisi, kepala madrasah menganalisis tidak secara menyeluruh kekurangan yang dimiliki oleh guru yang disupervisi. Padahal seharusnya hasil supervisi dianalisis dankemudian dikomunikasikan kepada guru yang disupervisi agar guru tersebut melakukan perbaikan.

c. Mutu Mengajar Guru Di MA Al Mu'awanah

Guru-guru di MA Al Muawanah untuk dapat mengajar secara profesional dan sesuai dengan teori yang disampaikan dan memiliki jumlah 26 guru diantaranya berlatar pendidikan S1. Pelaksanaan observasi oleh peneliti merujuk ke aspek-aspek yang harus dimiliki seorang guru yaitu aspek pedagogik, aspek kepribadian, aspek sosial, dan aspek profesional. Berdasarkan hasil observasi, mutu mengajar guru di Madrasah Aliyah Al Muawanah yang dilaksanakan oleh guru yang dilakukan pada waktu kegiatan pembelajaran. dalam membuka pelajaran di kelas guru mengaitkan materi yang disampaikan dengan pengetahuan yang dimiliki peserta didik, disamping itu beberapa

pertanyaan (pre-test) juga dilontarkan guru kepada peserta didik pada awal pembelajaran. Hal ini dilakukan untuk menarik peserta didik agar memusatkan perhatiannya pada mata pelajaran.

Guru pada waktu pra pembelajaran melakukan hal-hal sebagai berikut:

1) Membuka pelajaran dengan metode yang sesuai Pada awal pembelajaran guru membuka pelajaran dengan mengucapkan salam dan berdo'a bersama-sama dengan peserta didik sebelum materi pembelajaran diberikan guru. kemudian guru mengecek kehadiran peserta didik yang ada dikelas untuk mengetahui apakah ada peserta didik yang tidak hadir atau hadir semua dalam pembelajaran. Selain itu guru mengemukakan tujuan pembelajaran kepada peserta didik dan mengajukan pertanyaan-pertanyaan kepada peserta didik tentang materi sebelumnya untuk merangsang daya ingat peserta didik terkait dengan pembelajaran yang akan diberikan.

2) Menyajikan materi pelajaran secara sistematis Guru dalam menyajikan materi pembelajaran kepada peserta didik dengan sangat mengena, karena guru dalam menyampaikan materi dengan memberikan kaitan antara tema pembelajaran dengan pengetahuan yang dimiliki oleh peserta didik. Selain itu cara guru menyampaikan materi dengan urut dan berkesinambungan dengan materi yang lain sesuai dengan rencana yang sudah dibuat dalam RPP, maka peserta didik lebih mudah memahami apa yang diajarkan oleh guru pada saat pembelajaran. guru juga memberikan penjelasan dengan mengaitkan kehidupan sehari-hari yang sudah dilakukan peserta didik. Dalam menyampaikan materi guru melakukannya saat dimulai pelajaran dan juga di akhir pelajaran guru akan mengulas kembali materi yang sudah diberikan.

3. Kendala Kepala Madrasah Dalam Melakukan Supervisi di MA Al Mu'awanah

Hasil wawancara dengan kepala Madrasah MA Al Muawanah, kendala dan upaya dalam supervisi oleh kepala sekolah. Kendala-kendala yang dihadapi dalam pelaksanaan supervisi akademik oleh kepala sekolah diantaranya adalah sebagai berikut.

1) Guru mempunyai pekerjaan yang padat dalam mengajar di kelas sehingga guru kurang perhatian terhadap supervisi yang dilakukan oleh kepala sekolah.

2) Waktu pelaksanaan supervisi kadang-kadang kurang dan tidak terjadwal yang disebabkan oleh kesibukan kepala sekolah dalam mengikuti acara-acara dinas dan pertemuan-pertemuan di luar sekolah.

3) Sebagian kepala sekolah merangkap tugas mengajar di kelas sehingga kepala sekolah belum melaksanakan supervisi akademik secara rutin yang mengakibatkan pelaksanaan supervisi akademik belum sepenuhnya berjalan secara baik dan belum ada agenda khusus dalam pelaksanaan supervisi akademik.

4) Masalah yang menyangkut faktor disiplin. hal ini sering dilakukan oleh beberapa tenaga pengajar terutama disiplin waktu hal ini menimbulkan kelas menjadi tidak kondusif sehingga siswa tidak tau apa yang harus dilakukan selain bermain di dalam kelas sambil menunggu guru yang memiliki jadwal pada hari itu ia akan datang atau karena tidak belum ada kejelasan. Dari beberapa pendapat diatas bahwa evaluasi dan tindak lanjut supervisi akademik yang dilakukan oleh kepala sekolah masih menemui berbagai kendala, tetapi pada dasarnya supervisi yang dilakukan oleh kepala sekolah sudah cukup baik, namun karena kesibukan dari kepala sekolah dan beban kerja kepala sekolah yang terlalu berat menyebabkan pelaksanaan supervisi belum dilaksanakan secara maksimal sesuai prosedur yang ada sehingga ada sebagian guru yang disupervisi bila ada permasalahan saja. Hal ini menyebabkan tingkat kualitas guru kurang merata.

4. Upaya Peningkatan Mutu Mengajar Guru Melalui Kegiatan Supervisi di MA Al Mu'awanah

Peran kepala sekolah sebagai seorang pemimpin harus mampu memberikan petunjuk dan pengawasan guna meningkatkan kemampuan tenaga kependidikan, membuka komunikasi dua arah, dan mendelegasikan wewenang, maka sehubungan dengan ini kepala mdrasah telah melakukan komunikasi dan pendelegasian kemampuan pendidik. Evaluasi hasil adalah peningkatan situasi

belajar-mengajar dan sasarannya adalah siswa. Evaluasi proses adalah usaha supervisor untuk membantu guru meningkatkan cara mengajarnya. Dan evaluasi pelaksanaannya adalah evaluasi supervisor itu sendiri sampai dimana tugasnya sebagai supervisor dapat dilaksanakan.

Sehubungan dengan itu maka supervisor di MA Al Muawanah sudah berperan sebagai evaluator yang optimal. Ini terlihat bahwa evaluasi hanya dilakukan berdasarkan kriteria yang ada. Supervisor juga bisa mengidentifikasi secara baik kelemahan-kelemahan guru dalam mengajar. Apalagi sebagai evaluator sangat diperlukanketerampilan komunikasi yang baik.

KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan penelitian ini, penulis mengambil beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Kebijakan Kepala MA Al Muawanah mengoptimalkan mutu mengajar guru dengan melakukan diklat perencanaan pembelajaran juga melengkapi fasilitas yang dibutuhkan guru; mengikutsertakan guru dalam diklat pelaksanaan pembelajaran serta memfasilitasi sarana prasarana yang dibutuhkan oleh guru untuk kepentingan mengajar. Kemudian menyediakan sumber-sumber belajar yang memadai secara konsisten. Kepala madrasah melakukan evaluasi kinerja guru secara rutin baik secara formal maupun tidak formal. Kepala sekolah kemudian melakukan bimbingan terhadap guru-guru terkait dengan proses belajar mengajar
2. Teknik dan pelaksanaan supervisi yang dilakukan kepala madrasah terhadap guru antara lain menerapkan model supervisi yang sesuai dengan situasi dan kondisi guru maupun kepala madrasah agar dapat mengendalikan dan meningkatkan kinerja profesional guru yaitu dengan menerapkan supervisi akademik dengan model supervisi klinis.
3. Hasil observasi mutu mengajar guru di MA Al Muawanah secara umum mutu mengajar guru dalam keadaan yang baik. Hal ini terlihat dari pencapaian pelaksanaan pembelajaran yakni pada kisaran 66,01% terlaksana, sedangkan yang belum terlaksana dengan sempurna sebanyak 33,99%.
4. Kepala madrasah selalu mengadakan pertemuan atau rapat untuk membicarakan terkait tentang kurikulum, pada saat akan ujian nasional, rapat semester, atau rapat-rapat penting lainnya.
5. Upaya lainnya dalam meningkatkan mutu mengajar guru antara lain dengan cara mengadakan kunjungan kelas, mengadakan kunjungan observasi. Kunjungan observasi yang dilakukan oleh kepala madrasah terhadap proses pembelajaran yang sedang berlangsung Membimbing guru tentang cara mempelajari pribadi siswa dan atau mengatasi problem yang dialami siswa.
6. Kepala madrasah selalu mengikutsertakan guru-guru untuk penataran-penataran, untuk menambah wawasan dan meningkatkan profesionalisme para guru.

REFERENSI

- A.M. Sardiman. 2004. *Interaksi dan Motivasi Belajar Mengajar*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Binti Maunah, 2009. *Supervisi pendidikan (teori dan praktek)*, Yogyakarta: Terras.
- Burhanuddin, Yusak., 2005. *Administrasi Pendidikan Untuk Fakultas Tarbiyah Komponen MKDK*, Bandung: Pustaka Setia.
- Danim, Sudarwan. 1995. *Transformasi Sumber Daya Manusia*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Fattah, Nanang., 2001. *Landasan Manajemen Pendidikan*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Gaspersz, Vincent. 2001. *Total Quality Manajemen*. PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta.
- Hamalik, Oemar. 2005. *Kurikulum dan Pembelajaran*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Hariwung Edit Sagala, 2005. *Administrasi pendidikan kontemporer*. Bandung: Allfa

- Beta Hasan, Yusuf A, et al., *Pedoman Pengawasan untuk Madrasah dan Sekolah*, Jakarta, CV Mekar Jaya.
- Hitt, Michael A, R. Duane Ireland dan Robert E. Hoskisson. 2001. *Manajemen Strategis: Daya Saing dan Globalisasi*. Salemba Empat, Jakarta.
- Ibrahim, Buddy. 2000. *TQM (Total Quality Management) : Panduan Menghadapi Persaingan Global*. Djembatan, Jakarta.
- Kotler, Philip. 2004. *Manajemen Pemasaran*. PT Indeks, Jakarta
- Kunandar. 2007. *Guru Profesional Implementasi Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) dan Sukses dalam Sertifikasi Guru*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Luk-luk Nur Mufidah, 2009. *Supervisi Pendidikan*, Yogyakarta: Teras Manan,
- Imran, 1989. *Antropologi Pendidikan Suatu Pengantar*, Departemen. Pendidikan dan Kebudayaan
- Martinis Yamin dan Maisah, 2010. *Standarisasi Kinerja Guru*. Jakarta: Persada Pers.
- Moh Uzer Usman, 1996. *Menjadi Guru Profesional*, Bandung: Rosda Karya
- Muhammad Nurdin, 2008. *Kiat Menjadi Guru Profesional*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media
- Mulyasa, E., 2003. *Manajemen Berbasis Sekolah Konsep, Strategi, dan Implementasi*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Nasution, M.N. 2004. *Manajemen Mutu Terpadu (Total Quality Management)*. Ghalia Indonesia, Jakarta.
- Nawawi Hadari., *Organisasi Sekolah dan Pengelolaan Kelas*, Jakarta: Gunung Agung.
- Neagle Edit Bafadal, 2012. *Supervisi Pengajaran: Teori Dan Aplikasinya Dalam Membina Profesional Guru*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Purnama, Nursya'bani. 2006. *Manajemen Kualitas Perspektif Global*. Ekonisia, Yogyakarta.
- Rifai, Moh., 1987. *Administrasi dan Supervisi Pendidikan 2*, Bandung.
- Jemmar Roestiyah. 1982. *Strategi Belajar Mengajar*. Jakarta: Depdikbud

Analisis Implementasi Fatwa 123/DSN-MUI/XI/2018 Tentang Penggunaan Dana Non Halal Dalam Menjaga Stabilitas Produk Syariah Lembaga Keuangan Syariah: Studi Kasus Pada “Bank Bjb Syariah”

Endah Robiatul Adawiyah¹, Dadang Rohandi², Ikin Ainul Yakin³, Mahmud Syukri⁴

¹STAI Darussalam Kunir- Subang-Indonesia, ²UIN Sunan Gunung Djati Bandung-Indonesia, ³UIN SMH Banten-Indonesia, ⁴STAI KH Abdul Kabier- Banten-Indonesia

¹endah@staidarussalam.ac.id, ²drohandi@gmail.com, ³ikin.ainul@uinbanten.ac.id,
⁴ukiubaid@gmail.com

ABSTRACT

Islam does not only regulate matters of worship, but also regulate all aspects of human life, including economic issues. Do muamalah in accordance with the sharia, that is, in accordance with the Qur'an and Hadith and the results of Ijtihad on how to do muamalah properly and correctly, including to avoid the problems of haram and usury. Do muamalah will not be separated from the participation of financial institutions both conventional and Islamic financial institutions. The development and growth of Islamic financial institutions are going along with the Islamic economic growth in Indonesia. This research is considered important because it identifies the compliance of sharia financial institutions with sharia law contained in financial fatwas. The purpose of this study is to analyze the implementation of fatwa 123/DSN-MUI/XI/2018 regarding the use of non-halal funds, which was carried out in sharia bjb in maintaining its sharia stability. The results of the study show that there is a compatibility between fatwa No. 123 and financial statements, namely recording and distributing separately between non-halal fund revenues and sharia bjb profits, and the conformity with PSAK 101 in terms of the income reports and the use of non-halal funds, among TBDSF obtained other than conventional bank interest, ta'jir or fines, found funds, as well as TBDSF from other sources, namely cash errors, penalties, and ATM errors. The income other than interest and tazir refers to the opinions of DPS DSN-MUI issued by DPS in 2014. TBDSF distribution is channeled through CSR programs with social activities, such as the construction of toilets and buildings in several schools, Islamic boarding schools, and mosques, donation for the poor, and donation for those affected by disasters.

Keywords: Implementation of DSN MUI Fatwa, Non-Halal Funds, Sharia Stability, Sharia Financial Institution Product

PENDAHULUAN

Perkembangan Ekonomi Syari'ah di Indonesia baik secara teori maupun praktik merupakan wujud dari implementasi visi ajaran islam yang *rahmatan lil 'aalamiin*. Ajaran Islam tidak hanya mengajarkan tentang ibadah ritual saja, permasalahan ekonomi pun diatur dalam ajaran Islam, seperti yang tertuang dalam al-qur'an seperti adanya larangan riba dalam Q.S. Al-imron ayat 130 (Munawwaroh 1990)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفًا مَصًّا عَفْةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَطَمَكُمْ تَفْلَحُونَ (ال عمران: 130)

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.”

Ayat ini dijelaskan tentang larangan melakukan muamalah yang mengandung unsur riba, riba dalam hal ini termasuk dalam riba jahiliyah yang merugikan salah satu pihak. Selain itu Allah juga telah menjelaskan hukuman bagi para pemakan riba, yaitu:

1. Pertama adalah *at takhabbuth* yaitu orang yang memakan riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila.

2. Kedua adalah kekal dalam neraka; “*Barang siapa kembali memakan riba (setelah jelas keharamannya) maka meraka itulah penduduk neraka yang kekal didalamnya*” Q.S. Al-baqarah ayat 275 (Munawwaroh 1990)

Selain adanya larangan riba, dalam islam juga dilarang bermuamalah dengan cara bathil, seperti yang tercantum dalam surat an-nisa ayat 29, perbuatan bathil dalam hal ini menunjukan perbuatan yang merugikan salah satu pihak, diantaranya transaksi yang mengandung unsur penipuan, mengandung unsur gharar, maisyir, dan mengandung unsur haram.

Peraktik ekonomi syari’ah sudah ada sejak jaman Rosullah dan sahabat dengan gelar Al-aminnya banyak orang percaya dalam segala hal bukan hanya masalah keimanan, dalam ekonomi pun dipercaya sehingga beliau diamanahi untuk menyimpan berbagai barang simpanan. Prinsip inilah secara teori harusmendasar dalam bemuamalah dan perakteknya dalam realitas. Baik praktek di lembaga bisnis maupun praktek dalam sebuah lembaga keuangan dalam memenuhi kebutuhan hidup manusia.

Kegiatan masyarakat terhadap pemenuhan dan peningkatan kebutuhan hidup baik secara konsumtif maupun produktif tidak akan terlepas dari lembaga keuangan. Diakui atau tidak, lembaga keuangan dalam hal ini perbankan syari’ah telah memelopori pengembangan ekonomi syari’ah (S. Antonio and Nugraha 2013, 124). Adanya kebutuhan masyarakat untuk terhindar dari dana haram dan riba menjadikan lembaga keuangan syari’ah sebagai alternatif mayarakat untuk terbebas dari bunga dan riba dalam *funding dan financing*.

Adanya lembaga keuangan syari’ah harus mampu menjawab persoalan – persoalan masyarakat terkait dengan *funding dan financing* yang terbebas dari bunga dan riba, sehingga dalam rangka menghindari ketidakhalalan dan riba, perkembangan lembaga keuangan syari’ah Indonesia mendapat sambutan yang hangat dari masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim. Secara regulasi pemerintah menyambut dan mendukung dengan terbitnya UU No. 7 tahun 1992 untuk mengakomodasi kebutuhan masyarakat terhadap lembaga keungan dengan prinsip bagi hasil.

Keberadan lembaga keuangan syari’ah semakin menguat setelah terbitnya regulasi kesyari’ahan di Indonesia dengan adanya fatwa-fatwa terkait dengan prodak- prodak dan standar oprasional fatwa di lembaga keuangn syari’ah, regulasi ini dalam prakteknya memiliki pengawasan yang di lakukan oleh Dewan Syari’ah Nasional. Bank umum Syari’ah maupun Unit Usaha syari’ah secara prinsip oprasional berdasarkan pada prinsip bagi hasil dalam akad *Natural Uncertainty Contract (NUC)* yang Ghair Lazim seperti mudharabah dan musyarakah serta *Natural Certainty Contrats (NCC)* yang lazim seperti jual beli dan ijarah. Potensi ketidak patuhan terhadap pemenuhan akad oleh nasabah, diantisipasi oleh lembaga keuangan dengan tazir berupa denda keterlaambatan yang diatur salah satunya dalam fatwa No 77/DSN-MUI/V/2010, tentang denda jual beli Murabahah pada emas, dalam hal ini adanya denda pada nasabah yang sengaja menunda-nunda pembayaran tapi mampu dan potensi pendapatan atau perolehan hasil dari akad-akad yang cacat atau tidak sesuai dengan syari’ah, tidak luput dari perhatian lembaga pengawas, sehingga dalam pengolahan dana tersebut diatur dalam fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia terkait dengan penggunaan dana tidak halal yaitu fatwa 123/DSN-MUI/XI/2018.

Fatwa ini sebagai standarisasi penggunaan TBDSP dari bunga dan denda atau pendapatan yang lainnya, agar tetap di gunakan sebagai dana sosial untuk kemaslahatan umat dan mendapat persetujuan atau opini dari DPS lembaga keuangan tersebut, agar Lembaga Keuangan Syari’ah secara terperinci dan jelas tidak menggunakan pendapatan tidak halal tersebut sebagai pendapatan atau profit bagi lembaga keuangan syari’ah, akan tetapi menjadi salah satu sumber dana kebajikan yang dikelola oleh CSR sebagai dana kebajikan. Hal tersebut sesuai dengan tujuan perbankan syari’ah seperti yang diungkapkan oleh (Kazarian 1993, 54 dalam Sjahdeini 2015, 32), bahwa tujuan dasar perbankan syari’ah adalah menyediakan fasilitas keuangan dengan cara mengupayakan instrument keuangan yang sesuai dengan ketentuan dan norma syari’ah, dalam mengupayakan keuntungan sosio ekonomi bagi umat muslim.

Penggunaan dana TBDSP yang bersumber dari pendapatan tidak halal yang disalurkan dalam kegiatan CSR di lembaga keuangan Syari'ah BJBS Bandung, disangka sudah sesuai dengan ketentuan fatwa No 123, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis implementasi dari fatwa 123 tersebut terutama penerapannya di lembaga keuangan syari'ah BJBS Bandung setelah tahun dikeluarkannya fatwa yakni antara tahun 2019-2020, serta menganalisis kendala-kendala di lapangan dalam pelaksanaan.

Akar permasalahan dalam penelitian ini adalah karena masyarakat yang lebih memilih lembaga keuangan konvensional dari pada lembaga keuangan syari'ah dengan menganggap bahwa lembaga keuangan syari'ah belum syari'ah, dan adanya pendapatan tidak halal tersebut sehingga masyarakat masih merasakan akibatnya dari dana tidak halal dan riba dalam kurun waktu yang panjang. Dengan demikian rumusan masalah untuk menjawab permasalahan di atas adalah: Bagaimana implementasi fatwa 123 di Bank BJB Syari'ah Bandung?

Dari beberapa hasil penelusuran yang penulis lakukan ditemukan beberapa penelitian yang dapat di jadikan rujukan dan pembeda dengan penelitian yang penulis lakukan. Penelitian (Suwanda, 2018), yang berjudul Analisis implementasi Fatwa DSN-MUI No 77/DSN-MUI/V/2010 tentang jual beli emas secara tidak tunai, pada PT penggadaian syari'ah UPS Way Halim Bandar Lampung. Akad yang digunakan dalam transaksi jual beli emas secara tidak tunai PT. Penggadaian Syari'ah menggunakan akad murabahah dan akad rahn, akan tetapi akad tersebut bukan akad gabungan melainkan akad yang terpisah atau berdiri sendiri. Dalam penelitian ini ditemukan penggunaan denda sebesar 4 % bagi nasabah yang terlambat membayar angsuran, sebagai bentuk pendisiplinan terhadap nasabah dan tidak dijadikan sebagai pendapatan, akan tetapi menjadi sumber dana kebajikan. Yang membedakan dari penelitian ini adalah focus implementasi fatwanya pada nomor yang berbeda, akan tetapi terdapat temuan yang mengarah pada kesamaan bahasan dalam pendapatan dana tidak halal salah satunya ta'zir atau denda.

Penelitian (Fatmawati 2021), penelitian ini dilakukan pada BMT dalam penentuan keuntungan dari akad murabahah masih mengacu pada tingkat suku bunga dan menggunakan perhitungan bank konvensional. Hal ini menjadi tidak relevan terhadap pelaksanaan fatwa No 84 dan menjadi sumber pendapatan dana non-halal. Perbedaan dalam penelitian ini adalah dalam hal objek lembaga keuangan ditingkat mikro dan focus kajian fatwa dengan nomor yang berbeda, tetapi ditemukan pendapatan dana tidak halal dari transaksi murabahah yang masih mengacu pada suku bunga dan ta'zir sebagai pendapatan.

Penelitian (Wulandari 2020), fokus penelitian pada implementasi fatwa no 123 pada BMT, menjelaskan sebelum dikeluarkannya fatwa nomor 123/DSN-MUI/XI/2018, penggunaan TBDSP dari bunga dan denda seharusnya tetap di gunakan sebagai dana sosial untuk kemaslahatan umat dan mendapat persetujuan atau opini dari DPS lembaga keuangan tersebut, dilapangan masih ditemukan ketidaksesuaian dengan fatwa No 123 dalam penempatan TBDSP. Penelitian (Sube'ah 2018) yang berfokus pada implementasi fatwa 17 tahun 2000 tentang sanksi yang seharusnya di berikan pada nasabah yang mampu tapi menunda-nunda pembayaran, dengan adanya ta'zir untuk tujuan mendisiplinkan nasabah dengan tahapan sanksi dari ta'zir, black list sampai pada penyitaan agunan.

Penelitian (Ariswanto 2021) menjelaskan bahwa LKS secara yuridis membutuhkan suatu pedoman untuk mengatur penggunaan dana TBDSP, keberadaan fatwa no 123 tersebut menjadi acuan dan batasan yang jelas dalam penggunaan dana non-halal. Masih pada penelitian (Ariswanto, 2021), tentang pertimbangannya Dewan Syari'ah Nasional terhadap kebutuhan pentingnya ketentuan dan batasan dalam pengelolaan dana pendapatan non-halal yang dikenal dengan istilah TBDSP sehingga dirumuskan fatwa nomor 123/DSN-MUI/XI/2018, perumusan fatwa ini dinilai sudah berdasarkan pengaruh sosial, ekonomi dan ilmu pengetahuan dari sudut pandang sosiologi hukum. Perolehan dana ini tidak masuk dalam pendapatan atau profit melainkan harus disalurkan untuk kegiatan sosial dan terpisah dari rekening pendapatan bank.

Fatwa no 123 tahun 2018, hal ini menjadi batasan bagi lembaga keuangan dalam mengelola pendapatan agar tidak tercampur dengan pendapatan yang tidak halal, dari sekian penelitian belum

ditemukan penelitian yang dilakukan pada lembaga keuangan BUS, yang berkaitan dengan pengelolaan pendapatan tidak halal tersebut dari berbagai sumber pendapatan, yakni dari denda, bunga, pendapatan lain yang tidak sesuai syari'ah.

KAJIAN PUSTAKA

Fatwa DSN MUI

MUI berdiri pada tanggal 26 Juli pada tahun 1975, dari hasil musyawarah para ulama dari berbagai unsur organisasi seperti NU, Muhammadiyah, Serikat Islam, Perti al-washiliyah, Mathlaul anwar, GUPPI, PTDI, dan Ittihadiyah, 4 orang dari Dinas kerohanian Islam, Angkatan darat, angkatan laut, dan POLRI serta 13 orang dari cendikiawan, dalam musyawarah tersebut melahirkan Piagam berdirinya MUI hasil Musyawarah Nasional Ulama (MUI 2021). Berdirinya MUI merupakan tuntutan atas kebutuhan umat dalam menghadapi permasalahan-permasalahan yang harus disinkronisasi antara keagamaan di masyarakat Indonesia dengan nilai-nilai sosio budaya, termasuk didalamnya dalam hal sosio ekonomi.

Umat islam di Indonesia yang mayoritas, dengan adanya perbedaan dalam organisasi keagamaan seperti NU, Muhammadiyah, Persis, dan yang lainnya, hal ini tentu memiliki cara yang berbeda dalam beristibat hukum sesuai dengan manhaj yang dianutnya. Perbedaan pendapat ini dapat disatukan dalam satu wadah naungan yakni Majelis Ulama Indonesia (MUI), selain itu MUI juga berperan untuk mengarahkan umat islam dalam berinteraksi dengan umat yang lainnya. Menurut Abdulah Jaidi dalam (Nasrullah 2019), MUI memiliki peran penting yang harus dijalankan oleh semua anggota MUI dari pusat sampai daerah, yakni peran sebagai pelayan, penuntun, dan sebagai penjaga akidah umat dari perbuatan yang tidak sesuai dengan syari'ah Islam. Sebagai pelayan umat, MUI dengan program-programnya harus menjawab permasalahan-permasalahan yang sedang dihadapi oleh umat, salah satu program yang dibutuhkan masyarakat adalah Fatwa-fatwa atas jawaban permasalahan umat yang belum ada ketetapan hukumnya. Untuk melaksanakan

Keberadaan Pembentukan Dewan Syari'ah Nasional atau DSN MUI, dengan SK pembentukan No.Kep-754/MUI/II/99, dan dipertegas dengan pedoman dasar DSN MUI (Sjahdeini 2015, 109), sebagai lembaga yang mengkaji ketetapan fatwa dengan menggunakan intinbat hukum yang dilakukan oleh para mufti pada sidang pleno, menurut (Soemitra 2017, 39) DSN MUI merupakan lembaga yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia pada tahun 1999. yang berfungsi sebagai pelaksana MUI dalam memajukan ekonomi umat baik sektor riil maupun sektor keuangan dengan mengkaji, mengali dan merumuskan nilai dan prinsi-prinsip hukum islam dalam bentuk fatwa untuk dijadikan pedoman dalam kegiatan ekonomi.

Tugas dan kewenangan DSN MUI menurut pedoman dasar DSN No.01 tahun 2000 dalam (Sjahdeini 2015, 110-111) adalah:

Dewan Syari'ah Nasional bertugas:

- a. Menumbuh kembangkan penerapan nilai-nilai syari'ah dalam kegiatan perekonomian pada umumnya dan keuangan pada khususnya.
- b. Mengeluarkan fatwa atas jenis-jenis kegiatan keuangan
- c. Mengeluarkan fatwa atas produk jasa dan keuangan syari'ah
- d. Mengawasi penerapan fatwa yang telah dikeluarkan

Dewan Syari'ah Nasional memiliki kewenangan

- a. Mengeluarkan fatwa yang mengikat Dewan Pengawas syari'ah dimasing-masing lembaga keuangan syari'ah, dan menjadi dasar tindakan hukum pihak terkait.
- b. Mengeluarkan fatwa yang menjadi landasan bagi ketentuan/peraturan yang dikeluarkan oleh instansi yang berwenang, seperti departemen keuangan dan bank Indonesia.
- c. Memberikan rekomendasi dan/atau mencabut rekomendasi nama-nama yang akan duduk sebagai Dewan Pengawas Syari'ah atau ASPM pada suatu lembaga keuangan syari'ah.
- d. Mengundang para ahli untuk menjelaskan suatu masalah yang diperlukan dalam pembahasan ekonomi syari'ah, termasuk otoritas moneter/ lembaga keuangan dalam maupun luar negeri.

- e. Memberikan peringatan kepada lembaga keuangan syari'ah untuk menghentikan penyimpangan dari fatwa yang telah dikeluarkan oleh Dewan Syari'ah Nasional.
- f. Mengusulkan kepada instansi yang berwenang untuk mengambil tindakan apabila tindakan tidak diindahkan, atau mengeluarkan surat edaran ta'limat.

Tugas dan kewenangan ini sebagai bentuk kuasa yang dapat dilakukan oleh DSN dalam memaksimalkan pelaksanaan program dan perannya di masyarakat secara umum dalam sektor riil dan secara khusus pada lembaga keuangan syari'ah. dalam menjalankan tugas dan kewenangannya

Menurut (DSN-MUI 2018,4-6) terdapat beberapa tambahan tugas dan kewenangan DSN MUI diantaranya, menerbitkan pernyataan dan sertifikat kesesuaian syari'ah, menyusun pedoman penetapan fatwa dan menyelenggarakan program sertifikasi keahlian, melakukan sosialisasi dan edukasi dalam rangka meningkatkan literasi keuangan syari'ah dan ekonomi syari'ah, dan menumbuh kembangkan penerapan nilai-nilai syari'ah dalam kegiatan perekonomian pada umumnya dan keuangan pada khususnya dengan menjalin kemitraan dan kerjasama dengan berbagai pihak

Tugas dan wewenang DSN MUI dalam pengembangan ekonomi syari'ah di Indonesia dilakukan dengan penataan organisasi dengan adanya badan pleno dan badan pelaksana harian, dengan kewenangan memberikan atau mencabut rekomendasi Dewan Pengawas Syari'ah atau DPS pada LKS, LBS, dan LPS. DPS merupakan perangkat DSN MUI yang terafiliasi dengan LKS, LBS, dan LPS. Menurut (M. S. Antonio 2001, 27), DPS memiliki tugas meneliti dan membuat rekomendasi produk baru dari lembaga keuangan yang diawasinya, penyaringan ini dilakukan sebelum suatu ketetapan yang diusulkan untuk difatwakan pada DSN, selain itu DPS harus membuat laporan secara berkala pada DSN, berkenaan dengan hasil pengawasannya dilapangan pada lembaga keuangan syari'ah tentang kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip syari'ah. Selain itu DSP memiliki kewenangan mengeluarkan opini atas permintaan dan pernyataan dan/atau temuan dilembaga yang diawasinya (DSN-MUI 2018, 11).

Usulan yang dilakukan oleh DPS atas pengajuan dari pihak lembaga keuangan, akan diajukan pada BPH dan di bahas serta di kaji secara intensif dan seksama berdasarkan kitab-kitab fikih klasik maupun kontemporer pada rapat pleno para mufti, dan ditetapkan menjadi fatwa oleh DSN-MUI. Salah satu fungsi DSN adalah mengeluarkan dan mengawasi pelaksanaan fatwa dalam LKS, LBS, dan LPS. Menurut Ibnu Manzur dalam (Amin 2008, 132), secara bahasa, kata fatwa berasal dari masdar fatwa, yang bermakna penjelasan atau penerangan secara etimologi menurut Yusuf kordowi, fatwa menjelaskan hukum syara terhadap suatu permasalahan yang belum ada ketetapan hukumnya. Fatwa berhubungan dengan permasalahan fikih atau ketetapan hukum suatu perbuatan manusia melalui metode istinbat hukum yang dilakukan oleh para mufti, menurut (Habibaty 2018, 449), mengungkapkan bahwa fatwa merupakan jawaban atas permasalahan yang belum ada ketetapan hukumnya dalam al-qur'an dan hadis sebagai jawaban atas permasalahan tersebut. Menurut (Mubarok 2013, 132), pengkajian ini berdasar pada Al-qur'an, hadist, Ijtihad, Ijma, dan qias.

Fatwa banyak dipergunakan setelah Nabi wafat, walaupun secara konsep sudah dilakukan pada jama'an nabi, dengan mengutus para hakim di wilayah tertentu, para sahabat yang menjadi hakim pada tersebut menjadi sumber rujukan dalam mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan masyarakat seputar permasalahan hidup yang belum ditemukan ketetapan hukumnya. Menurut Mudzhar, 1992 dan Rachman 1994 dalam (Mubarok 2013, 2), secara generiknya fatwa bersifat dinamis sebagai bagian respon dari permasalahan yang ada di masyarakat secara nyata (waqi'iyah), hal ini tentunya juga dipengaruhi oleh permasalahan masyarakat yang dinamis dan pelik, dan tentunya membutuhkan solusi yang sesuai dengan tuntunan ajaran agama.

Selain bersifat rensensif, fatwa juga bersifat mengikat bagi lembaga LKS, LBS, dan LKS, menurut (Sjahdeini 2015, 126) hal ini dituangkan dalam Undang-undang No 21, pasal 24 ayat 1 huruf a, ayat 2 huruf a dan pasal 25 huruf a tentang perbankan syari'ah, dijelaskan bahwa bank syari'ah dilarang melakukan kegiatan usaha yang bertentangan dengan prinsip syari'ah. Dan didalam asas hukum perjanjian dalam undang-undang hukum perdata tidak boleh bertentangan dengan undang-undang.

Permasalahan sosio-ekonomi yang terus berkembang banyak dipengaruhi oleh banyak faktor yang berbeda diantaranya perubahan ilmu, teknologi, globalisasi, penambahan penduduk, perubahan alam, dan juga kebijakan pemerintah. Perubahan ini juga berpengaruh pada kebijakan MUI dalam menetapkan fatwa yang, sehingga pada tahun 2021 (MUI, 2021) jumlah fatwa MUI yang berkaitan dengan permasalahan ekonomi dalam keuangan syari'ah berjumlah 143 buah fatwa dalam menjawab permasalahan-permasalahan yang ada dimasyarakat. Tahun 2021 terdapat 5 fatwa yang berkaitan dengan problematika keuangan, diantaranya pemasaran produk asuransi berdasarkan prinsip syari'ah, pedoman pendirian dan oprasional koprasia syari'ah, dan penawaran efek syari'ah melalui layanan iuran dana berbasis teknologi informasi berdasarkan prinsip syari'ah, pembiayaan personal dan pendapatan lembaga keuangan syari'ah selama kontruksi.

Dana tidak Halal

Dana tidak halal merupakan penerimaan atau uang masuk pada bank syari'ah yang berasal dari transaksi non halal (Harkaneri and Reflisa 2018, 105). Dana tidak halal dalam lembaga keuangan Syari'ah disebut juga dengan dana kebajikan, penggunaan TBDSP dari bunga dan denda atau pendapatan yang lainnya, agar tetap di gunakan sebagai dana sosial untuk kemaslahatan umat dan mendapat persetujuan atau opini dari DPS lembaga keuangan tersebut, agar Lembaga Keuangan Syari'ah secara terperinci dan jelas tidak menggunakan pendapatan tidak halal tersebut sebagai pendapatan atau profit bagi lembaga keuangan syari'ah, akan tetapi menjadi salah satu sumber dana kebajikan yang dikelola oleh CSR sebagai dana kebajikan dan qordul hasan.

Fatwa yang menegaskan bahwa penggunaan dana yang tidak boleh diakui sebagai pendapatan bagi lembaga keuangan Syari'ah, lembaga bisnis syari'ah, dan lembaga perekonomian syari'ah, dimuat dalam fatwa No. 123/DSN-MUI/XI/2018 (DSN-MUI 2021, 2). Terdapat beberapa sumber dana di LKS, LBS, dan LPS yang tidak boleh diakui sebagai pendapatan yang di singkat dengan TBDSP yang berkaaitan dengan ketetapan fatwa sebelumnya pada No.17/DSN-MUI/IX/2000 tentang sanksi atas nasabah mampu yang menunda-nunda pembayaran dan fatwa No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksa dana syari'ah.

Sumber pendapatan ta'zir merupakan dikatagorikan sebagai riba nasi'ah, karena adanya kelipatan pembayaran dari jumlah asal pembiayaan, sesuai dengan ketentuan OKI dalam Fatwa Majma' Al fiqh Al islami, No 51(2/6) tahun 1990, yang berbunyi “ *Apabila pembeli (barang secara tidak tunai), terlambat membayar angsuran pada tempo yang telah ditentukan, maka tidak boleh menentukan sanksi berupa penambahan utang, baik hal ini disyari'atkan sebelumnya pada akad maupun tidak, karena ini merupakan riba yang diharamkan*” (Baktiar and Aedy 2017, 20). Selain itu sumber pendapatan tidak halal dalam lembaga keuangan syari'ah bersumber dari bunga bank konpensional yang dikatagorikan sebagai riba, dan riba dalam Islam dilarang sesuai dengan nash al-qur'an dan hadist.

Lembaga Keuangan Syari'ah

Secara konsep pelaksanaan pengelolaan keuangan sudah dicontohkan pada jamaan Nabi Muhammad S.A.W, pada saat memimpin Madinah dengan membentuk lembaga Baitul mal wa tamwil sebagai lembaga pengelola keuangan Negara. Secar generic ini memiliki kesamaan dalam system keuangan yakni adanya penghimpunan dan pengelolaan dan keuangan untuk disalurkan sesuai dengan pengklasifikasiannya. Lembaga keuangan syari'ah, memiliki peran penghimpuna atau *Funding* dan penyaluran atau *Financing* dalam istilah lembaga keuangan disebut dengan pembiayaan. Mengutip beberapa pendapat tentang lembaga keuangan, diantaranya:

Menurut (Kasmir 2008, 2), melihat lembaga keuangan sebagai perusahaan yang bergerak dibidang keuangan dengan penghimpun dan menyalurkan dana atau kedua-duanya. Selain itu dalam SK Menkue RI No 792 tahun 1990 dalam (Y Sri Sulilo 2000, 2–3), menyatakan bahwa lembaga keuangan adalah semua lembaga yang kegiatannya dibidang keuangan dengan melakukan

penghimpunan dan penyaluran dana pada masyarakat terutama untuk membiayai investasi perusahaan.

Menurut (Soemitra 2017, 26), lembaga keuangan merupakan setiap perusahaan yang kegiatan usahanya yang berkaitan dengan bidang keuangan, dengan kegiatan usaha menghimpun dan menyalurkan dana atau kedua-duanya dengan berbagai skema, yang diperuntukan konsumsi, produksi dan investasi. Menurut (Tatiana, Igor, and Liliya 2015,479), lembaga keuangan syari'ah sebagai bagian dari ekonomi dunia modern dan tunduk pada hukum ekonomi yang sama dengan pelaku pasar keuangan tradisional lainnya, yang dipandu pada aturan hukum dan juga aturan al-qur'an dan sunnah.

Demikian dapat dipahami bahwa lembaga keuangan syarii'ah merupakan semua lembaga yang bergerak dalam bidang keuangan baik, penghimpunan, penyaluran maupun kedua-duanya, dalam upaya pemenuhan kebutuhan konsumsi, produksi dan investasi masyarakat, sesuai dengan skema dan prinsip-prinsip syari'ah.

Lembaga Keuangan Syari'ah mengeluarkan produk-produk yang pelaksanaan kesyari'ahan berkoordinasi dan diawasi oleh Dewan Pengawas Syari'ah-Dewan Syari'ah Nasional-Majlis Ulama Indonesia. Pengawasan terhadap pelaksanaan fatwa yang dilakukan dalam hal pelaksanaan skema penghimpunan dan pembiayaan yang dilakukan lembaga keuangan syari'ah. Bentuk skema penghimpunan dan pembiayaan secara umum menggunakan akad tabarru dan tijarri. Berdasarkan UU No 10 1998 dalam (Sjahdeini 2015, 180), produk bank syari'ah dalam bentuk mudharabah, musyarakah, murabahah, ijarah, dan ijarah waiqna, sedangkan dalam UU No 21 tahun 2008 terdapat penambahan produk bank syari'ah yakni wadi'ah, salam, istisna, qardh, ijarah muntahiyah bitamlik, kafalah, hawalah, latter of credit syari'ah, bank garansi syari'ah, kegiatan perbankan dibidang sosial berdasarkan prinsip syari'ah.

Secara umum lembaga keuangan di Indonesia menurut (Soemitra 2017, 43–48) dijalankan oleh dua lembaga yakni pertama, lembaga keuangan Bank syari'ah yakni BUS dan BPRS, kedua, lembaga keuangan non bank diantaranya pasar modal, pasar uang, asuransi, dana pensiun, modal ventura, lembaga pembiayaan, (anjak pitang, perusahaan kartu plastik, pembiayaan konsumen), penggadaian, lembaga keuangan syari'ah mikro (BAZ, LAZ, BMT, Pengelolaan wakaf).

Menurut Kammer et al.,2015 dalam (Tatiana, Igor, and Liliya 2015, 481), dari berbagai macam produk keuangan yang tersedia, terdapat persamaan tetapi memiliki tujuan yang berbeda. Persamaan dalam bentuk pembiayaan untuk pemenuhan kebutuhan masyarakat dengan tujuan praktis yang tidak sama.

Stabilitas Keuangan Syari'ah

Sistem keuangan syari'ah yang berbasis pada bagi hasil dalam pembagian keuntungan pada beberapa skema pembiayaan di pengaruhi oleh konsep *Economic value of time*, dengan arti bahwa waktu memiliki nilai sehingga pembagian hasil atas penghargaan terhadap waktu yang sangat berharga, akibatnya system bunga tidak relevan dalam konteks system keuangan syari'ah, hal ini dipengaruhi oleh sudut pandang dalam menilai konsep uang.

Menurut (Mansur 2009, 79) uang dalam konsep islam merupakan milik publik bukan milik pribadi, sehingga harus tetap berputar dan produktif. Perbedaan konsep dalam memandang uang sebagai komoditas bagi keuangan konvensional dan memandang konsep uang sebagai pengukur nilai dan alat tukar bagi keuangan syari'ah,

Selain itu dalam system keuangan syari'ah yang di bangun adalah keadilan ekonomi, dengan adanya skema yang berbeda sesuai dengan kebutuhannya, diantaranya adanya produk tabarru untuk tujuan membantu sesama tanpa adanya nisbah bagi hasil dan tijjari untuk tujuan pemenuhan konsumsi, produksi bahkan investasi dengan adanya nisbah bagi hasil. Menurut Naqvi, 1982 dalam (Khan and Bhatti 2008, 709), menyatakan bahwa system keuangan islam menjamin tingkat formulasi modal yang optimal dan pemanfaatannya yang efisien dengan tujuan keadilan ekonomi yang berkelanjutan bagi masyarakat.

Lembaga keuangan syari'ah sebagai indikator keuangan syari'ah, karna selalu diikuti oleh perkembangan disektor riil, bibit pertumbuhan lembaga keuangan syari'ah di Indonesia sudah ada sejak tahun 1980, menurut Veithzal dalam (Soemitra 2017), hal ini di lihat dari ide dan gagasan lahirnya Baitul Mal watamwil Salman di Bandung dengan koptrasi ridha gusti secara mikro, sedangkan lembaga keuangan secara makro, dengan lahirnya Bank Muamalah Indonesia yang diprakarsai oleh DSN-MUI dan para cendekiawan muslim pada tahun 1992 dan disahkan dan didukung oleh pemerintah dengan regululasi perundang-undangan dalam mengatur system nisbah dengan bagi hasil, dengan di keluarkannya UU No 10 tahun 1998 tentang *dual bankin system*.

Dual banking system merupakan pengakuan BI atas nisbah bagi hasil yakni system tanpa bunga atau *free interest rate system* setelah BI mengeluarkan instrument SWBI (Sertifikat Wadiah Bank Indonesia). Menurut (Bacha 2008, 216) duel banking tidak akan terlepas dari risiko suku bunga dari hasil deposito silang dalam pasar uang antar bank syari'ah (IIMM). Dan adanya risiko tambahan dari aspek asuransi dan risiko kesyari'ahan.

Eksistensi lembaga keuangan syari'ah berjalan menunjukan perannya dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakat yang di perkuat dengan regulasi serta dukungan dari MUI dengan dibentuknya DSN dan DPS DSN MUI pada tahun 1999, sebagai penguatan dan kontrol hukum dalam aspek kesyari'ahan pada berbagai skema yang di keluarkan oleh lembaga keuangan syari'ah.

Menurut Sri Multayani (Kemenkeu. 2021) dalam acara 5th *Annual Islamic finance Conference (AIFC)* pada Rabu, 25 Agustus 2021 mengungkapkan bahwa saat ini porsi keuangan syari'ah diluar dana sosial sekitar 10 % dari total pembiayaan nasional, yang mendukung inklusivitas keuangan dan kelanjutan ekonomi.

METODE

Penelitian yang digunakan merupakan penelitian kualitatif deskriptif sebagai prosedur penelitian yang mendalam, dengan menggunakan pendekatan deskriptif analisis, Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif, menurut Creswell beranggapan bahwa penelitian kualitatif adalah (Creswell 1994, 46). Jenis penelitian dimana peneliti sangat bergantung pada berita dari objek/peserta pada: medan yang luas, pertanyaan yang bersifat umum, pengelompokan data sebagian besar mencakup dari kata/teks dari peserta, menjelaskan dan melakukan analisa terhadap kata-kata dan melakukan penelitian secara subyektif (Cresswell 2010), menguraikan terdapat lima macam penelitian kualitatif yaitu studi fenomenologi, studi etnografi, *grounded theory qualitative research*, *studi biografi*, dan studi kasus (*case study*).

Berdasarkan kelima macam penelitian menurut Cresswell, dalam hal ini penulis menggunakan pendekatan study kasus atau *case study*, dengan teknik pengumpulan data menggunakan wawancara terstruktur dan mendalam serta dengan metode observasi. Menurut (Hennink, Hutter, and Bailey 2020, 10) menganggap bahwa dalam penelitian kualitatif, selain itu dilakukan menggunakan dokumentasi, dan dalam analisis menurut (Al Muhtar 2015, 257) menggunakan analisis tematik. Strategi penelitian menggunakan "*social situation*" atau situasi sosial sewajarnya yang terdiri atas dua elemen yaitu tempat (*place*) yaitu pada Bank BJB Syari'ah Bandung dan pelaku (*actors*) yang terdiri dari informan inti dan informan pendukung dari bagian manajemen dan keuangan.

HASIL PENELITIAN

Bank Jabar Banten Syari'ah (BJBS) Bandung

Bank Jabar Banten Syari'ah didirikan pada tanggal 20 Mei 2000, oleh PT. bank Pembangunan Daerah Jawa Barat dan Banten tbk, dalam devisi/unit usaha syari'ah dengan tujuan pemenuhan kebutuhan masyarakat Jawa Barat yang mulai tumbuh keinginannya untuk menggunakan jasa perbankan syari'ah pada saat itu. Perubahan Devisi/Unit Usaha Syari'ah menjadi bank Umum Syari'ah setelah 10 tahun berjalan, sesuai dengan perkembangan dan pertumbuhan usaha syari'ah atas persetujuan rapat umum pemegang saham PT. Bank pembangunan daerah Jawa Barat dan

Banten. Pertumbuhan BUS telah memiliki 8 kantor cabang, 55 kantor cabang pembantu, dengan jaringan anjungan tunai mandiri (ATM) yang tersebar di daerah propinsi Jawa Barat, dengan kedudukan kantor pusat di Kota Bandung, Jalan Braga No 135. Skema produk yang dimiliki oleh BJBS yaitu penghimpunan, pembiayaan, layanan jasa dan program (BJBS 2021).

1. Penghimpunan dana diantaranya untuk:
 - a. Tabungan IB masalahah, dengan akad wadi'ah yadh-adhomanah dan mudharabah muthlaqoh
 - b. Giro IB masalahah, dengan akad wadi'ah yadh adhomanah
 - c. Deposito IB masalahah dengan mudharabah muthlaqoh
 - d. Tabungan haji IB masalahah, wadi'ah
 - e. Simpanan pelajar IB, dengan akad mudharabah muthlaqoh
 - f. Tabungan Rencana IB masalahah, dengan akad mudharabah muthlaqoh
 - g. Tabungan anak IB masalahah, dengan akad wadi'ah yadh adhomanah
2. Skema produk pembiayaan terdiri dari :
 - a. Pembiayaan produktif
 - a). Untuk modal kerja
 - b). dan investasi
 - b. Pembiayaan konsumtif:
 - a). Pemilikan kendaraan
 - b). Pemilikan rumah
 - c). pemilikan serbaguna
 - d). Mitra emas, dengan akad qardh dan rahn
 - e). Kepemilikan emas
 - f). Kesejahteraan pegawai
 - g). Kesejahteraan pegawai pra kerja
3. Jasa layanan:
 - a. Transfer
 - b. RTGS
 - c. Kliring
 - d. Jemputan masalahah
 - e. PPOB
4. Program untuk :
 - a. Tabungan setara deposito
 - b. cash management system
 - c. mobile masalahah

B. Data Penelitian

Hasil wawancara pada 20, November 2021 dengan bagian keuangan BJS Ibu Siti Zahrah menunjukan beberapa hasil dari pertanyaan:

“Pendapatan BJBS bersumber dari beberapa skema diantaranya dari bagi hasil, keuntungan, jasa, dana kebajikan dan Sumber pendapatan dari zakat, untuk dana kebajikan dan dana zakat tidak masuk ke pendapatan perusahaan, melainkan disalurkan untuk kemaslahatan umat melalui CSR dan LAZ BJS.”

“Dana kebajikan bersumber dari dana yang sudah jelas ditentukan oleh DPS yaitu bunga dari bank konvensional, ta'zir atau denda keterlambatan, dan sumber lain yang dianggap sebagai temuan. Sedangkan zakat diperoleh dari zakat karyawan dan nasabah yang ditawarkan ketika akad sesuai dengan pilihan nasabah, untuk dipotong zakat atau tidak.”

Observasi laporan tahunan BJS pada sumber pendapatan dana tidak halal dari ta'zir dan bunga diantaranya dapat dilihat pada table.1 per 2019-2020.

No	Jenis pendapatan Non halal	Penggunaan	2019	2020
1.	Pendapatan bunga giro dari bank BJB	Digunakan untuk dana kebajikan CSR	15691895,13	9.602.006,00
2.	Pendapatan bunga giro dari bank BCA	Digunakan untuk dana kebajikan CSR	38441432,40	18.712.081,00
3.	Pendapatan bunga giro dari bank BRI	Digunakan untuk dana kebajikan CSR		2.208.883,00
4.	Denda dan lain2	Digunakan untuk dana kebajikan CSR	384393203,22	(22.403.615,27)
5.	Jumlah		438526530,75	52.926.586,25)

Sumber (BJBS 2020, 46)

Sumber pendapatan CSR, sebagian besar bersumber dari dana kebajikan yang diperoleh dari bunga bank BJB, bank BCA, bank BRI, Ta'zir, dana lainnya seperti kelebihan kas, kelebihan kas ATM, kas error, kelebihan kas, biaya pinalti program, kelebihan angsuran, penyelesaian rekening, dll.

Tabel 2. Pengelolaan dana CSR per 2019

No	Nama Penerima	Jenis Kegiatan	Nominal
1	Yayasan darul Mutaqien Cirebon	Sarana Panti Asuhan	Rp. 50.000.000
2	Panti Jompo dan Ta'awun card/Milad bank BJB Syari'ah	Ta'aawun Card untuk kaum Dhuafa	Rp. 129.000.000
3	Santunan Rw/37 Babakan Ciamis	Santunan	Rp. 1.000.000
4	CSR BAZNAS Purwakarta	Santunan	Rp. 3.000.000
5	Masjid Jendral Sudirman	BDP Masjid	Rp. 2.000.000
6	Masjid Ash-Shidiq	BDP Masjid	Rp. 2.000.000
7	Masjid Al- Mu'awanah	BDP Masjid	RP.25.000.000
8	Mushala Al- Falah	BDP Masjid	Rp.2.000.000
9	Masjid Al-Ikhlas	BDP Masjid	Rp.2.000.000
10	Masjid Agung kota Cimahi	BDP Masjid	Rp.20.000.000
11	Mazlis zikir Nurul iman	BDP masjid	Rp. 5.000.000
12	Masjid Baiturahman	BDP Masjid	Rp. 2.000.000

13	Yayasan Al-hayya	Pembelian tanah untuk pendidikan	Rp. 1.000.000
14	Koprasi syari'ah banteng Maja	Pembangunan sanitasi panti Jompo	Rp. 12.000.000
15	Masjid Baiturahim	Perluasan masjid	Rp. 5.000.000
16	Masjid At-toharoh	Perluasan masjid	Rp. 2.000.000
17	BEM UNISBA	Bakti Sosial	Rp. 2.000.000
18	Baznas Purwakarta	Gebyar Ramadhan	Rp. 5.000.000
	Jumlah		Rp220.000.000

PEMBAHASAN

Ketentuan fatwa No 123 DSN-MUI /XI/2018

Fatwa No 123, yang dikeluarkan DSN-MUI pada Tahun 2018 memiliki hubungan terhadap fatwa-fatwa sebelumnya tentang Penggunaan dana yang tidak boleh diakui sebagai pendapatan, bagi lembaga keuangan syari'ah, Lembaga bisnis Syari'ah dan lembaga perekonomian Syari'ah

Dana yang tidak boleh diakui sebagai pendapatan bagi lembaga keuangan syari'ah, lembaga bisnis syari'ah, dan lembaga ekonomi syari'ah yang disingkat dengan TBDSP, merupakan dana yang diterima atau dikuasai oleh LKS, LBS, dan LPS yang tidak boleh diakui sebagai pendapatan atau kekayaan (DSN-MUI 2021, 6). Ketentuan fatwa yang menjadi sumber pendapatan tidak halal, dapat diperoleh dari bunga, ta'zir dan sumber yang tidak jelas pemiliknya.

a. Sumber pendapatan dari bunga

Konsep bunga lahir dari konsep time *value of money*. Menurut (Husen Sobana 2018, 152) teori konpensional menganggap bahwa nilai waktu uang yang dianggap penting. Dalam bisnis yang dibangun dalam konsep ini adalah laba, dan memposisikan uang yang bernilai atau komoditas. Dengan adanya kepastian arus kas, tingkat bunga dapat digunakan untuk menyatakan nilai waktu dari uang (Husen Sobana 2018, 153). Hal inilah yang akan menimbulkan riba hakiki.

Pendapatan bunga pada LBS, LKS, dan LPS bersumber dari bunga bank konpensional. Pada LKS bunga diperoleh dengan berbagai skema seperti dana reksa. Menurut (MUI 2021) Fatwa No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksa dana syari'ah. pada bab v dalam ketentuan dan pembagian bagi hasil investasi di pasal 11 di sebutkan tentang perhitungan hasil investasi harus dipisahkan oleh bank kustodian dan dilaporkan pada DSN-MUI, pemisahan hasil investasi dari dana non halal akan digunakan untuk kemaslahatan umat, yang ketentuannya belum diatur.

b. Sumber pendapatan dari tazir

Salah satu praktek yang masih digunakan oleh lembaga keuangan syari'ah adalah praktek ta'zir atau denda terhadap nasabah yang mampu membayar tapi sengaja menunda-nunda. Ta'zir secara harfiah disamakan dengan perilaku riba Nasi'ah yang berhubungan dengan penambahan tempo angsuran atau penangguhan angsuran.

Ta'zir atau denda keterlambatan untuk nasabah yang mampu, tidak diperbolehkan oleh mayoritas ulama dan fatwa fiqh internasional diantaranya:

- a) Fatwa Majma'Al fiqh Al islami, No 51(2/6) tahun 1990, yang berbunyi “ *Apabila pembeli (barang secara tidak tunai), terlambat membayar angsuran pada tempo yang telah ditentukan, maka tidak boleh menentukan sanksi berupa penambahan utang, baik hal ini disyari'atkan sebelumnya pada akad maupun tidak, karena ini merupakan riba yang diharamkan*” (Baktiar and Aedy 2017, 20), fatwa ini menjadi rujukan OKI dalam larangan adanya ta'zir pada lembaga keuangan, bagi nasabah yang mampu haram hukumnya menunda-nunda kewajiban

pembayaran yang telah jatuh tempo, meski demikian syari'at tidak membolehkan, penjual membuat persyaratan ta'zir atau ganti rugi pada saat nasabah terlanjur melunasi kewajiban pembayaran.

- b) Lembaga Keuangan Syari'ah tidak diperbolehkan mengajukan nasabah yang menunda-nunda pembayaran jatuh tempo ke pengadilan dengan tuntutan ta'zir berupa uang tunai atau barang berharga (AAOIFI : Accounting and auditing Organization for Islamic Financial Institutions 2015, 26).
- c) Fatwa No 1 /DSN-MUI/ 2004 tentang haramnya bunga bank berdasarkan pada Nash Al-qur'an adanya larangan riba dalam surat al- baqarah ayat 275-280, Ali- Imran ayat 130 (MUI 2004), Ar-ruum ayat 39, An-nisa ayat 160-161 (M. S. Antonio 2001, 49)

Mempersamakan hukum ta'zir dengan riba nasi'ah, karena adanya penambahan jumlah pokok pinjaman. Ketetapan fatwa No 123 tahun 2018 sebagai jawaban atas kebutuhan masyarakat dalam lembaga keuangan yang berhubungan dengan pengelolaan dana tidak halal dalam LKS, LBS, dan LPS. Fatwa ini berhubungan dengan fatwa No 17 /DSN-MUI/IX/2000 tentang kebolehan menentukan tazir atau denda bagi nasabah mampu yang menunda-nunda pembayaran. Menurut (Sahroni 2017, 128), ketentuan hukum tersebut berdasarkan dalil-dalil sebagai berikut:

- 1) Menunda-nunda (pembayaran) yang dilakukan oleh orang mampu merupakan suatu kezaliman..., (Hadis nabi riwayat jam'ah Bukhari dari abu Hurairah, Muslim dari Abu Hurairah)
- 2) Menunda-nunda (pembayaran) yang dilakukan oleh orang mampu menghalalkan harga diri dan pemberian sanksi kepadanya (Hadis Nabi riwayat Nasa'I dari syura'id bin suwaid, Abu dawud dari Syura'id bin Suwaid).
- 3) Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh pula membahayakan orang lain, (Haddis Nabi riwayat Ibnu Majah dari Ubadah bin Shamit, riwayat Ahmad dari Ibnu Abbas dan Malik dari Yahya).

Ketentuan sanksi yang diberikan pada nasabah mampu yang menunda-nunda membayar sebagai bentuk kedzoliman karena dapat menimbulkan kerugian salah satu pihak yakni *sohibul mall*, sehingga diperbolehkan diberikan sanksi dengan tujuan edukasi yakni mendisiplinkan dan memberikan efek jera terhadap nasabah. Sanksi ini mengandung unsur masalah dan keadilan diantara kedua belah pihak. Besaran denda dapat disepakati pada awal akad, dan dalam fatwa tersebut ditentukan peruntukan dana hasil ta'zir sebagai dana sosial. sesuai dengan (MUI 2021), bahwa dana yang diperoleh dari dana tazir menjadi sumber dana sosial.

c. Sumber pendapatan lain

Dana tidak halal dalam fatwa 123 salah satunya dikategorikan bersumber dari perolehan yang tidak jelas, diantaranya kas error, sisa ATM, kelebihan, pinalti, harta yang tidak diketahui pemiliknya, harta yang diketahui pemiliknya akan tetapi biaya pengembaliannya lebih besar dari dana tersebut. Hal ini berdasarkan pada opini DSN MUI, untuk menghindari tercampurnya propit bank dari perolehan dana yang subhat.

Implementasi fatwa 123 di BJBS

Pendapatan TBDSP pada lembaga keuangan Bank Jabar Banten Syari'ah Bandung sebagian bersumber dari ta'zir dan pendapatan bunga sesuai dengan fatwa no 17 tahun 2000, dan bersumber dari bunga bank konvensional yang berasal dari bank pusat, sedangkan dalam penyaluran dialokasikan untuk dana sosial yang dikelola oleh CSR dan dana qordul hasan dengan skema yang terpisah dari skema tijarri, berikut adalah hasil observasi pada pengelolaan dan penyaluran TBDSP di BJBS Bandung:

- a. Catatan neraca umum pendapatan dana tidak halal pada BJBS di kategorikan menjadi dua yaitu pendapatan dan penyaluran, pencatatan TBDPS terpisah dari pendapatan propit yang diperoleh dari bunga, ta'zir, pinalti, harta temuan, dan pendapatan lain. Pencatatan dana tidak halal dilakukan dengan pencatatan ED PSAK 101 tentang penyajian laporan keuangan

syari'ah mengenai laporan sumber dan penggunaan dana kebajikan yang bersumber dari penerimaan dalam kegiatan yang tidak sesuai dengan syari'ah (Harkaneri and Reffisa 2018, 105).

- b. Pendapatan dari harta temuan yang dianggap tidak jelas statusnya menjadi TBDPS berdasarkan opini DSN-MUI, untuk menghindari propit perusahaan tercampur dengan pendapatan yang tidak jelas atau harta temuan. Sesuai dengan tugas, wewenang, dan hak DPS dalam PO MUI No.Kep-407/MUI/IV/2016 tentang Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga DSN-MUI, Pasal 3 yaitu membuat opini syari'ah atas permintaan dan pertanyaan dan/atau temuan lembaga yang diawasinya.
- Opini DPS dalam PO pasal 1 adalah pendapat DPS terhadap suatu akad, produk, dan/atau kegiatan LKS, LBS, dan LPS lainnya, baik atas dasar permintaan /pertanyaan dan /atau temuan lembaga yang diawasinya (DSN-MUI 2018, 235).
- c. Pelaksanaan penghimpunan dan penyaluran dana kebajikan berdasarkan pada Surat keputusan direksi No. 074/SK/DIR-SP/2016 pada tanggal 07 Maret 2016 tentang pedoman *Corporate Social Responsibility* (CSR), dalam pengelolaan sumber dan penggunaan dana.
- d. Pencatatan dana tidak halal terpisah dari propit dan zakat, yang diawasi oleh pengawas internal bank dan DPS-DSN-MUI, selain itu DPS membuat pelaporan berkala 6 bulan pada MUI.
- e. Penyaluran TBDSP diserahkan dan dikelola oleh CSR sebagai dana kebajikan, dengan berbagai skema penyaluran dana sosial, menurut fatwa No 123 bahwa:
1. Penyaluran dana TBDPS boleh disalurkan secara langsung oleh LKS dan boleh melalui lembaga lain
 2. Dana TBDPS tidak boleh dimanfaatkan untuk kepentingan LKS seperti promosi produk maupun iklan perusahaan, pendidikan maupun pelatihan karyawan, pembayaran zakat, pajak & wakaf, pembayaran /pelunasan tunggakan nasabah, kegiatan yang bertentangan dengan syari'ah
 - f. Penyaluran dana DBTPS yang disalurkan CSR diantaranya untuk sarana pendidikan, penanggulangan korban bencana, sarana masjid/mushala, dan kegiatan sosial lainnya, sesuai dengan fatwa selain itu diperuntukan bagi pembangunan sarana umum, pendidikan atau literasi ekonomi, keuangan dan bisnis syari'ah untuk masyarakat umum, kegiatan produktif bagi dhuafa, fakir miskin, dan beasiswa.
 - g. Terdapat berbagai fitur penyelesaian ta'zir yang ditawarkan oleh Bank Jabar Banten Syari'ah diantaranya:
 - a) Pembayaran ta'zir dapat dilakukan pada Bank Jabar Banten Syari'ah
 - b) Pembayaran dapat dilakukan pada lembaga Amil Zakat yang dipilih oleh nasabah
 - c) Adanya keringanan pembayaran ta'zir untuk dihapuskan dengan ketentuan adanya keadaan yang menunjukkan kepaillitan.

Transaksi di LKS banyak dipengaruhi oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang selalu berkembang secara dinamis dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip syari'ah. Secara prinsip, islam mengatur bagaimana bermuamalah yang sesuai dengan ajaran agama Islam, seperti salah satunya yang tertuang dalam Q.S. An-Nisa ayat 29.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِإِلْبَاطٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا
نَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Artinya : Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang Berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. dan janganlah kamu membunuh dirimu, Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. Q.S An - Nisa 29 (Munawwaroh 1990).

Ayat tersebut menjelaskan tentang nilai-nilai yang harus dijunjung dalam muamalah, selain mengajarkan untuk bermuamalah dengan baik (tidak dengan cara bathil) Islam juga melarang adanya

Riba (kelebihan) baik dalam pinjam meminjam maupun dalam jual beli. Karena pelaku riba baik meminjam, mencatat maupun yang meminjamkannya mendapat hokum dosa, selain itu riba sangat berbahaya dengan hilangnya keberkahan pada harta pemiliknya, karena riba bisa menjerat peminjam dengan kelebihan yang berlipat-lipat seperti yang terjadi pada lintah darat, tanpa melihat unsur social pada nasabahnya.

Bahaya lainnya juga banyak di gambarkan dalam Al-qur'an seperti dalam Q.S. Al-baqarah ayat 275 yang menerangkan tentang bahaya riba bagi pemakannya yaitu seperti orang yang sedang dalam keadaan mabuk atau kurang waras. Selain itu Tujuan ekonomi islam dalam mencapai falah atau kebahagiaan dunia dan akhirat juga bertujuan untuk tenciptakan keadilan ekonomi sebagai bentuk kebaikan hidup di dunia. Merupakan cita-cita setiap umat muslim, seperti yang tertuang dalam Q.S. An-nahl ayat 30.

وَقِيلَ لَنْدِينَ اتَّقُوا مَا دَأَا نَزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرَ الَّذِيْنَ احْسَبُوْا فِيْ هٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً, وَ لَدَا اِلٰلٰهٍ خَيْرٌ. وَ لِنَعْمَ دَارُ الْمُتَّقِيْنَ

Artinya: Dan kemudian dikatakan kepada orang yang bertakwa, “ apakah yang telah diturunkan oleh Tuhanmu?” Mereka menjawab, “ kebaikan”. Bagi orang yang berbuat baik didunia ini mendapat (balasan) yang baik, dan sesungguhnya negeri akhirat pasti lebih baik dan itulah sebaik-baik tempat bagi orang yang bertakwa (Munawwaroh 1990).

Kebaikan bagi orang yang berbuat baik di dunia sebagai bentuk ketakwaan pada sang pencipta, balasan kebaikan tidak hanya di dunia akan tetapi juga di akhirat yang abadi, balasan akhirat merupakan sebaik-baik balasan. Untuk mendapatkan balasan baik, ketentunya adalah ketakwaan sebagai bentuk kepatuhan dan kepasrahan terhadap segala ketentuan perintah dan larangan-Nya secara hanif atau menyeluruh, seperti yang di tegaskan dalam Q.S. Al- Baqarah ayat 208, yang artinya “ wahai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam secara keseluruhan”(Munawwaroh 1990). Islam sebagai agama keselamatan untuk kesuksesan dunia dan akhirat, untuk itu segala aspek kehidupan harus sesuai dengan syari'at Islam, begitu juga dengan muamalah sebagai bagian dari salah satu nilai-nilai keislaman selain ketauhidan dan akhlak. Ayat tersebut menjelaskan melaksanakan ajaran agama secara menyeluruh dalam setiap lingkup, termasuk bermuamalah.

DAFTAR PUSTAKA

- AAOIFI : Accounting and auditing Organization for Islamic Financial Institutions. 2015. *Shari'ah Standards*. Manama, Kingdom of Bahrain: Dar-Al Maiman.
- Amin, Ma'ruf. 2008. *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*. Jakarta: ELSAS.
- Antonio, Muhammad Syaafi'i. 2001. *Bank Syari'ah: Dari Teori Ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani.
- Antonio, Syafii, and Hilman F Nugraha. 2013. “Peran Intermediasi Sosial Perbankan Syariah Bagi Masyarakat Miskin.” *Tsaqafah* 9 (1): 123–48.
- Ariswanto, Dery. 2021a. “Analisis Fatwa DSN Nomor 123/DSN-MUI/XI/2018 Tentang Dana TBDSF Dalam Perspektif Sosiologi Hukum.” *SAUJANA: Jurnal Perbankan Syariah Dan Ekonomi Syariah* 3 (01): 1–19.
- . 2021b. “Pengelolaan Dana Yang Tidak Boleh Diakui Sebagai Pendapatan Dalam Perspektif Fatwa DSN-MUI: Penelitian Di KSPPS BMT Bina Ummat Sejahtera Cabang Paciran.” UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Bacha, Obiyathulla Ismath. 2008. “The Islamic Inter Bank Money Market and a Dual Banking System: The Malaysian Experience.” *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 1 (3): 210–26.
- Baktiar, Amir, and Hasan Aedy. 2017. “Murabahah Implementation in Islamic Bank (Study at Bank Muamalat Kendari Branch).” *IOSR Journal of Economics and Finance* 8 (5): 13–27.
- BJBS. 2020. “Laporan Pelaksanaan GCG Bank BJBS Tahun 2019.” Bjbysyariah.Co.Id. 2020.

- file:///C:/Users/asus/Downloads/1591704001_Laporan Pelaksanaan Good Corporate Governance bank bjb syariah Tahun 2019_compressed-2.pdf.
- . 2021. “Profil BJBS.” *BJBS.Co.Id*, 2021.
- Cresswell, J.W. 2010. *Research Design Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif,Dan Mixed. Terjemahan Dari Research Design Qualitative, Quantitative ,Dan Mixed Methods Approaches*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Creswell, J. W. 1994. *Research Design: Qualitative and Quantitative Approaches*. London: SAGE Publications .
- DSN-MUI. 2021. “Fatwa No 123/DSN-MUI/XI/2018.” *Dsnmui.or.Id*. 2021. dsnmui.or.id/kategori/fatwa/page/2.
- DSN-MUI, Tim. 2018. *Modul Pelatihan DPS Koprasi Syari’ah*. Jakarta: DSN MUI.
- Fatmawati, Mila. 2021. “Analisis Metode Pengakuan Keuntungan Pembiayaan Murabahah Dalam Fatwa DSN MUI NO. 84 Tahun 2012 Menurut Perspektif Ekonomi Islam. Institut Agama Islam Negeri Kudus Fakultas Ekonomi Dan Bisnis Islam Program Studi Ekonomi Syariah, 2020.” IAIN Kudus.
- Habibaty, Diana Mutia. 2018. “PERANAN FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL-MAJELIS ULAMA INDONESIA-TERHADAP HUKUM POSITIF INDONESIA.” *Jurnal Legislasi Indonesia* 14 (4): 447–53.
- Harkaneri, Harkaneri, and Hana Reffisa. 2018. “Pendapatan Non Halal Sebagai Sumber Dan Penggunaan Qardhul Hasan Dalam Perspektif Islam.” *Syarikat: Jurnal Rumpun Ekonomi Syariah* 1 (2): 102–10.
- Hennink, Monique, Inge Hutter, and Ajay Bailey. 2020. *Qualitative Research Methods*. SAGE Publications Limited.
- Husen Sobana, H Dadang. 2018. “Manajemen Keuangan Syariah.” CV. Pustaka Setia.
- Kasmir. 2008. *Bank Dan Lembaga Keuangan Lainnya*. Revisi. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Kazarian, Elias G. 1993. “Islamic versus Traditional Banking: Financial Innovations in Egypt.” *Westview Press*.
- Kemenkeu.go.id. 2021. “Menkeu:Keuangan Syari’ah Kunci Penting Ciptakan Stabilitas Sektor Keuangan.” *Menkeu.*, 2021. <https://www.kemenkeu.go.id/publikasi/berita/menkeu-keuangan-syariah-kunci-penting-ciptakan-stabilitas-sektor-keuangan/>.
- Khan, M Mansoor, and M Ishaq Bhatti. 2008. “Islamic Banking and Finance: On Its Way to Globalization.” *Managerial Finance*.
- Mansur, Ahmad. 2009. “Konsep Uang Dalam Perspektif Ekonomi Islam Dan Ekonomi Konvensional.” *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan Hukum Islam* 12 (1): 155–79.
- Mubarak, Jaih. 2013. “Dinamika Fatwa Produk Keuangan Syariah.” *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 13 (1): 1–14.
- Muhtar, Suwarma Al. 2015. *Dasar Penelitian Kualitatif. Bandung: Gelar Potensi Mandiri*. Bandung: Gelar potensi mandiri.
- MUI. 2004. “Fatwa No 1 DSN-MUI 2004.” *MUI.or.Id*. 2004.
- . 2021a. “Fatwa No 17 Tahun 2000.” *Mui.or.Id*. 2021.
- . 2021b. “Fatwa No 20 Tahun 2001.” *MUI.or.Id*. 2021.
- . 2021c. “Pengesahan Lima Fatwa Baru DSN MUI, Sebagai Landasan Pelaku Industri.” *MUI.or.Id*. 2021. <https://mui.or.id/berita/31807/pengesan-5-fatwa-baru-dsn-mui-jadi-landasan-pelaku-industri>.
- . 2021d. “Propil Dan Sejarahah MUI.” *MUI.or.Id*. 2021.
- Munawwaroh, Mujammma’almaalik fadh li thiba al-mushaf asy-syarif medinah. 1990. “Al-Qur’an Dan Terjemah.” *Al-Qur’an Dan Terjemahnya*. Jakarta: Yayasan penyelenggara penterjemah Al-qur’an.
- Nasrullah, Nashih. 2019. “Tiga Peran Utama MUI Yang Harus Dilaksanakan Demi Ummat.” *Republika.Co.Id*, 2019.

- Sahroni, Oni. 2017. *Ushul Fikih Muamalah; Kaidah-Kaidah Ijtihad Dan Fatwa Dalam Ekonomi Islam*. 1st ed. Depok: Raja Grafindo Persada.
- Sjahdeini, Sutan Remy. 2015. *Perbankan Syari'ah: Produk-Produk Dan Aspek-Aspek Hukumnya*. 1st ed. Jakarta: Kencana.
- Soemitra, Andri. 2017. *Bank & Lembaga Keuangan Syariah*. 2nd ed. Jakarta: Kencana.
- Sube'ah, Sube'ah. 2018. "Analisis Implementasi Fatwa DSN-MUI No. 17/DSN-MUI/IX/2000, Tentang Sanksi Atas Nasabah Mampu Yang Menunda-Nunda Pembayaran (Studi Kasus Di BTN Syariah Cilegon)." Banten: Universitas Islam Negeri" Sultan Maulana Hasanuddin" Banten.
- SUWANDA, INDRA. 2018. "Analisis Implementasi Fatwa DSN-MUI No 77/DSN/V/2010 Tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai (Studi Pada PT Penggadaian Syari'ah UPS Way Halim Bandar Lampung)." *Respositori*. <http://repository.radenintan.ac.id/4102/>.
- Tatiana, Nikonova, Kokh Igor, and Safina Liliya. 2015. "Principles and Instruments of Islamic Financial Institutions." *Procedia Economics and Finance* 24: 479–84.
- Wulandari, Diah. 2020. "Praktik Penggunaan Dana Yang Tidak Boleh Diakui Sebagai Pendapatan (TBDSP) Di BMT Nurrohman Desa Janti Kecamatan Slahung Kabupaten Ponorogo Dalam Perspektif Fatwa DSN MUI No. 123/DSN-MUI/XI/2018." IAIN Ponorogo.
- Y Sri Sulilo, Dkk. 2000. *Bank Dan Lembaga Keuangan Lain*. Jakarta: Salemba Empat.

ISLAM
— & —
P E R A D A B A N
MELAYU
PASCA COVID-19

PROSPEK DAN TANTANGAN

Buku I Prosiding ICON IMAD XI



Gunung Djati Publishing