

PENDIDIKAN ISLAM

Basis Epistemologi & Isu Kontemporer

Nurmaidah, M.Pd.I

PENDIDIKAN ISLAM

Basis Epistemologi & Isu Kontemporer

 Sanabil

PENDIDIKAN ISLAM
Basis Epistemologi & Isu Kontemporer
© Sanabil 2020

Penulis : Nurmaidah, M.Pd.I
Editor : Dr. Abdul Quddus, MA
Layout : Muhammad Amalahanif
Desain Cover : Sanabil Creative

All rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang Undang
Dilarang memperbanyak dan menyebarkan sebagian
atau keseluruhan isi buku dengan media cetak, digital
atau elektronik untuk tujuan komersil tanpa izin tertulis
dari penulis dan penerbit.

ISBN : 978-623-7881-66-7
Cetakan 1 : Oktober

Penerbit:
Sanabil
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370- 7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
www.sanabil.web.id



Daftar Isi

Daftar Isi.....	v
Pengantar Dekan.....	1
Prakata Penulis	5

BAB I

PERSPEKTIF FILSAFAT PENDIDIKAN ISLAM TENTANG ALAM DAN LINGKUNGAN DAN IMPLIKASI FILOSOFISNYA.....

A. Pendahuluan.....	7
B. Pembahasan.....	10
1. Perspektif tentang Alam.....	10
2. Perspektif tentang Lingkungan	16
3. Implikasi Konsep Alam dan Lingkungan Terhadap Pendidikan Islam.....	21
C. Penutup.....	25
D. Daftar Pustaka.....	26

BAB II

INSIDER-OUTSIDER DALAM STUDI AGAMA; ANALISIS

PEMIKIRAN KIM KNOTT.....	29
A. Pendahuluan.....	29
B. Pembahasan.....	30
1. Biografi Intelektual.....	30
2. Perspektif Kim Knott tentang <i>Insider Outsider</i>	31
3. Kontribusi dan Urgensi Perspektif <i>Insider Outsider</i> Kim Knott dalam Studi Agama.....	38
4. <i>Rapprochement</i> ; Mengurai Objektivitas dalam Studi Agama	38
C. Kesimpulan.....	40
D. Daftar Pustaka.....	41

BAB III

IMPLEMENTASI GROUNDED THEORY DALAM

PENELITIAN PENDIDIKAN ISLAM	43
A. Pendahuluan.....	43
B. Pembahasan.....	45
1. Mendefinisikan Ulang <i>Grounded Theory</i>	45
2. Ciri-Ciri Utama Penelitian <i>Grounded Theory</i>	50
3. Langkah-Langkah <i>Grounded Theory</i>	54
4. Kekuatan dan Kelemahan <i>Grounded Theory</i>	56
5. Implementasi <i>Grounded Theory</i> dalam Penelitian Pendidikan Islam.....	57
C. Penutup.....	59
D. Daftar Pustaka.....	60

BAB IV

TASAWUF PROGRESIF DAN PEMBELAJARAN

EFEKTIF DALAM PENDIDIKAN ISLAM	63
A. Pendahuluan.....	63
B. Pembahasan.....	64
1. Dualisme Sistem Pendidikan Islam	64
2. Signifikansi Integrasi Agama dan Sains.....	67
3. Tasawuf Progresif dan Tantangan Pendidikan Islam	73

4. Implementasi Tasawuf dalam Pendidikan Islam	77
C. Penutup	82
D. Daftar Pustaka.....	83

BAB V

NILAI-NILAI PENDIDIKAN ISLAM DALAM RITUAL

MUSLIM PESISIR SASAK LOMBOK.....	87
A. Pendahuluan	87
B. Pembahasan.....	89
1. Dialektika Islam dan Budaya Lokal	89
2. Islam Pesisir dan Ritual Nelayan Muslim	92
3. Pendidikan Islam dalam Ritual Masyarakat Pesisir Lombok	93
4. Nilai Pendidikan Islam dalam Tradisi <i>Roah Segare</i> (Ruwatan Luat) Masyarakat Nelayan Lombok	99
C. Penutup	102
D. Daftar Pustaka.....	102

BAB VI

INTEGRASI STUDI ISLAM DAN SAINS DI PTKIN;

PENGALAMAN UIN MATARAM	105
A. Pendahuluan	105
B. Pembahasan.....	108
1. Sejarah dan Perkembangan UIN Mataram Sebagai Lembaga Pendidikan Tinggi Islam	108
2. Posisi Strategis UIN Mataram Sebagai Pusat <i>Islamic Studies</i> di Kawasan Indonesia Timur	114
3. Integrasi Ilmu Pengetahuan Umum dan Islam sebagai Mandat UIN Mataram.....	119
4. Kontribusi UIN Mataram Dalam Intelektualisasi dan Modernisasi Sumber Daya Manusia di Indonesia Timur	127
C. Penutup	133
D. Daftar Pustaka.....	134

BAB VII

TRADISIONALISME DAN SALAFISME MADRASAH

DI INDONESIA	137
A. Pendahuluan	137
B. Pembahasan.....	138
1. Pesantren Tradisional; Geneologi dan Perkembangnya.....	138
2. Reformasi Pesantren Tradisional.....	142
3. Pesantren Tradisional dalam Sistem Pendidikan Nasional	143
4. Madrasah Salafi di Indonesia; Definisi, Sejarah, dan Perkembangannya	145
5. Tiga Pesantren Kontroversial: Ngruki, Hidayatullah dan Al-Zaytun	149
C. Penutup.....	154
D. Daftar Pustaka.....	155

BAB VIII

HERMENEUTIKA NEGOSIATIF KHALED M. ABOU EL-FADL; (KRITIK TERHADAP FATWA CRLO TENTANG FIQIH PEREMPUAN)

.....	159
A. Pendahuluan	159
B. Pembahasan.....	162
1. Biografi Intelektual.....	162
2. Profil Buku <i>Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman</i>	164
3. Hermeneutika Negosiatif; antara <i>Author, Text, Reader</i>	166
4. Anatomi Diskursus Otoriter.....	167
5. Telaah Khaled Abu El Fadl terhadap Hadis Misoginis dalam Fatwa CRLO	169
6. Catatan Kritis terhadap pemikiran Khaled Abou El-Fadl.....	176
C. Penutup.....	177
D. Daftar Pustaka.....	178

BAB IX

KEPEMIMPINAN KEPALA SEKOLAH DI ERA

TEKNOLOGI INDUSTRI 4.0 (ANALISIS PERSPEKTIF

PENDIDIKAN ISLAM)	181
A. Pendahuluan	181
B. Pembahasan.....	185
1. Mendefinisikan Ulang Kepemimpinan	185
2. Teori-Teori Kepemimpinan	190
3. Tipe dan Gaya Kepemimpinan	195
4. Kepemimpinan dalam Perspektif Al-Quran dan Hadis	200
5. Tantangan Kepemimpinan Pendidikan Islam Era Teknologi Industri 4.0	205
6. Kepemimpinan Kepala Sekolah Menghadapi Era Teknologi Industri 4.0	206
C. Penutup	212
D. Daftar Pustaka.....	213

BAB X

PEMBELAJARAN DALAM JARINGAN (DARING);

ANALISIS KEBIJAKAN KEMENTERIAN AGAMA RI

TERHADAP PTKI MASA PANDEMI COVID-19.....	215
A. Pendahuluan	215
B. Pembahasan.....	217
1. Wabah COVID-19 Menjangkiti 210 Negara	217
2. Kebijakan Kementerian Agama Republik Indonesia	218
3. Pembelajaran Dalam Jaringan (DARING).....	220
4. Penundaan Dana Penelitian dan Pengabdian.....	222
5. Analisis Kebijakan Pendidikan Kementerian di Masa Tanggap Darurat Covid-19.....	223
C. Penutup	225
D. Daftar Pustaka.....	226

BAGIAN XI

ANALISIS KEBIJAKAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM

DALAM UU NO. 4 TAHUN 1950, UU NO.12 TAHUN 1954,

UU NO 2 TAHUN 1989, DAN UU NO. 20 TAHUN 2003 229

A. Pendahuluan 229

B. Pembahasan..... 232

1. Undang-Undang No. 4 Tahun 1950 232

2. Undang-Undang No.12 Tahun 1954 233

3. Undang-Undang No 2 Tahun 1989 234

4. Undang-Undang No 20 Tahun 2003 235

C. Analisis Pendidikan Islam Sebagai Subsistem Pendidikan

Nasional 238

D. Penutup 242

E. Daftar Pustaka..... 243

Biografi Penulis 229



PENGANTAR DEKAN

Alhamdulillah, segala puji hanya milik Allah SWT. Shalawat & Salam semoga senantiasa terlimpah pada teladan agung Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga, sahabat dan pengikutnya sampai hari kebangkitan kelak. Berkat rahmat dan hidayah Allah SWT, program penulisan buku ajar dan referensi telah dapat dirampungkan.

Kewajiban dosen untuk menulis dan memproduksi buku, baik buku ajar maupun buku referensi sejatinya sudah diatur dalam UU Nomor 12 tahun 2012 tentang perguruan tinggi dan UU Nomor 14 tahun 2005 tentang Guru dan Dosen dan sejumlah regulasi lainnya. Pasal 12 UU No.12 tahun 2012 dengan tegas menyebutkan bahwa dosen secara perseorangan atau kelompok wajib menulis buku ajar atau buku teks yang diterbitkan oleh perguruan tinggi sebagai salah satu sumber belajar.

Kompetisi Buku Ajar dan Referensi (KOBAR) Fakultas Tarbiyah dan Keguruan (FTK) UIN Mataram tahun 2020 adalah upaya Fakultas untuk berkontribusi dalam implementasi undang-undang di atas, dimana secara kuantitatif, grafik riset dan publikasi dosen PTKI

masih harus terus ditingkatkan. Tujuan lainnya adalah meningkatkan mutu pembelajaran dengan mewujudkan suasana akademik yang kondusif dan proses pembelajaran yang efektif, efisien dengan kemudahan akses sumber belajar bagi dosen dan mahasiswa. Publikasi ini juga diharapkan men-*support* peningkatan karir dosen dalam konteks kenaikan jabatan fungsional dosen yang ujungnya berdampak pada peningkatan status dan peringkat akreditasi program studi dan perguruan tinggi.

Secara bertahap, Fakultas terus berikhtiar meningkatkan kuantitas dan kualitas penerbitan buku. Pada tahun 2019 berjumlah 10 judul buku dan meningkat cukup signifikan tahun 2020 menjadi 100 judul yang terdistribusi dalam 50 judul buku ajar dan 50 judul buku referensi. Ikhtiar Fakultas tidak berhenti pada level publikasi, namun berlanjut pada pendaftaran Hak Kekayaan Intelektual (HKI) dosen di Direktorat Jenderal Kekayaan Intelektual (DJKI) Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia RI, sehingga tahun 2020 menghasilkan 100 HKI dosen.

Kompetisi buku ajar dan referensi tahun 2020 berorientasi interkoneksi-integrasi antara agama dan sains, berspirit Horizon Ilmu UIN Mataram dengan inter-multi-transdisiplin ilmu yang mendialogkan metode dalam *Islamic studies* konvensional berkarakteristik deduktif-normatif-teologis dengan metode *humanities studies* kontemporer seperti sosiologi, antropologi, psikologi, ekonomi, hermeneutik, fenomenologi dan juga dengan metode ilmu eksakta (*natural scincies*) yang berkarakter induktif-rasional. Dari 100 judul buku, terdapat 10 judul tematik yang menjawab problem epistemologis pendidikan Islam, terutama terkait misi Kementerian Agama RI seperti moderasi Islam (*Islam washathiyah*), pendidikan inklusi, pendidikan anti korupsi, pendidikan karakter, pendidikan multikultural, etno-pedagogik, pembelajaran DARING (dalam jaringan), pendidikan & isu gender, ragam pesantren (pesisir, enterprenuer), dan tema teraktual yaitu merdeka belajar dan kampus merdeka.

Mewakili Fakultas, saya berterima kasih atas kebijakan dan dukungan Rektor UIN Mataram Prof. Dr. H Mutawali, M.Ag dan jajarannya, kepada 100 penulis yang telah berkontribusi dalam tahapan kompetisi buku tahun 2020, dan tak terlupakan juga editor dari dosen sebidang dan penerbit yang tanpa sentuhan *zauqnya*, *perfomance* buku tak akan semenarik ini. Tak ada gading yang tak retak; tentu masih ada kurang, baik dari substansi maupun teknis penulisan, di 'ruang' inilah kami harapkan saran kritis dari khalayak pembaca. Semoga agenda ini menjadi *amal jariyah* dan hadirkan keberkahan bagi sivitas akademika UIN Mataram dan ummat pada umumnya.

Mataram, 29 Oktober 2020 M

12 Rabi'ul Awal 1442 H

Dekan



Dr. Hj. Lubna, M.Pd.

NIP. 196812311993032008



PRAKATA PENULIS

Alhamdulillah wa syukurulillah, shalawat dan salam kepada Nabi Muhammad SAW, bersama keluarga sahabat, pengikut beliau *ila yaumil akhir*. Dengan Inayah Allah SWT, penulisan buku berjudul *Pendidikan Islam; Basis Epistemologi & Isu Kontemporer* ini dapat dirampungkan.

Sejatinya, menghubungkan riset dengan isu tentu suatu hal yang mungkin aneh bahkan bertolak belakang, namun disinilah pentingnya makna dan posisi riset pendidikan, dimana isu-isu pendidikan Islam idealnya dibingkai-ditindakanjuti dalam sebuah model riset ilmiah, sehingga akan ber-*ending* pada hadirnya solusi alternatif atas berbagai problem epistemologi dan isu kontemporer pendidikan Islam.

Berbagai tema dan isu kontemporer pendidikan Islam disajikan dalam buku ini; mulai dari problem filosofis epistemologis dan aksiologis seperti model pendekatan studi Islam antara *outsider* dan *insider*, integrasi agama dan sains, tradisionalisme dan salafisme madrasah Indonesia, pembelajaran efektif dengan model pendekatan tasawuf, dialektika Islam dan budaya lokal, digitalisasi pendidikan di

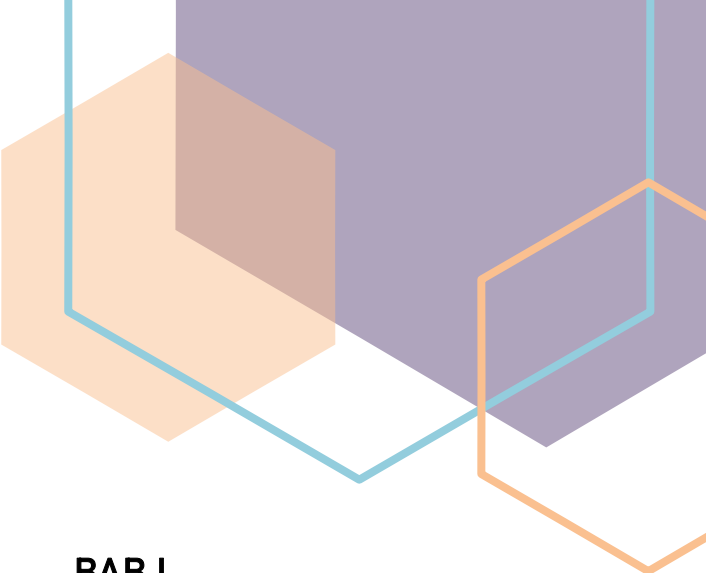
era industri 4.0, fatwa-fatwa kontemporer dan kontroversial dari berbagai lembaga fatwa internasional sampai dengan analisis kebijakan pendidikan Islam.

Kehadiran buku ini dihajatkan dapat ikut berkontribusi mengisi ruang-ruang diskursus pendidikan Islam sembari menawarkan model riset pendidikan Islam, dan memperkuat basis epistemologis yang diharapkan menjadi alternatif solusi terkait berbagai isu kontemporer pendidikan Islam.

Penulis berterima kasih kepada Dekan Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Mataram (Dr. Hj. Lubna, M.Pd) yang telah memberikan ruang kreasi dalam program Kompetisi Buku Ajar dan Referensi (KOBAR) FTK tahun 2020. Adalah sebuah kewajaran, jika dalam penulisan buku ini ditemukan hal yang perlu disempurnakan baik sifatnya substantif maupun teknis, oleh sebab itu, saran kritis dari pembaca sangat diharapkan untuk kesempurnaan buku ini.

Mataram, 21 Oktober 2020

Nurmaidah, M.Pd.I



BAB I

PERSPEKTIF FILSAFAT PENDIDIKAN ISLAM TENTANG ALAM DAN LINGKUNGAN DAN IMPLIKASI FILOSOFISNYA

A. Pendahuluan

Tuhan, Manusia dan Alam adalah merupakan tiga komponen yang memiliki keterkaitan yang sangat penting dan tidak dapat dipisahkan antara yang satu dengan yang lainnya.¹ Bencana atau ketidakselarasan alam akan terjadi apabila interaksi antara ketiganya tidak terhubung dengan baik, Konsep keselarasan ini ditawarkan oleh Islam untuk diterima oleh mahluk-Nya.

Alam diciptakan Tuhan hakikatnya adalah untuk menjadi sarana dan prasarana manusia untuk mencapai tujuan akhir. Manusia, dalam Al-Qur'an adalah makhluk yang dipercaya Tuhan sebagai pemegang

¹Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan; Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 77

hak pengelola (khalifah) alam. Sarana alam ini dipergunakan manusia untuk mengasah dan mengembangkan potensi yang dimilikinya. Bersamaan diciptakannya alam manusia dapat belajar dari fenomena alam sehingga memunculkan berbagai macam nama-nama alam (sains). Di sisi lain, Tuhan menciptakan alam mempunyai peran dan tujuan sebagai tanda kebesaran kekuasaan-Nya. Hal ini untuk menunjukkan bahwa alam mempunyai peran petunjuk adanya Tuhan

Alam semesta adalah media pendidikan sekaligus sebagai sarana yang digunakan oleh manusia untuk melangsungkan proses pendidikan. Di dalam alam semesta ini manusia tidak dapat hidup dan “mandiri” dengan sesungguhnya. Karena antara manusia dan alam semesta saling membutuhkan dan saling melengkapi antara satu dengan yang lainnya. Dimana alam semesta ini butuh manusia untuk merawat dan memeliharanya sedangkan manusia butuh alam semesta sebagai sarana berinteraksi dengan manusia lainnya.

Pada kenyataannya saat ini manusia sudah tidak lagi memperhatikan keseimbangan alam dalam pengeksploitasinya. Saat ini manusia sudah dikuasai nafsu untuk meraup keuntungan sebanyak-banyaknya sehingga dalam memanfaatkan alam tak lagi memperdulikan dampak buruk terhadap keseimbangan ekosistem alam di bumi ini. Allah Swt telah memperingatkan dalam al-Qur’an Surat Arrum (30): ayat 41:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ
الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾

41. Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).

Timbulnya kerusakan baik di darat maupun di laut, adalah sebagai akibat dari perbuatan manusia itu sendiri. Karena merekalah yang

ditugaskan Tuhan untuk mengurus bumi ini. Dalam menganalisis penyebab krisis lingkungan global tersebut, Fritjof Capra berpendapat bahwa krisis tersebut merupakan akibat dari cara pandang (*worldview*) dan keserakahan manusia terhadap alam, baik keserakahan karena kemiskinan, kebodohan atau keserakahan untuk menghimpun kekayaan yang banyak. Demikian pula tidak difungsikannya perangkat nilai transendental dalam diri manusia untuk dijadikan sebagai acuan moral dalam hidup. Secara lebih khusus ia mengatakan bahwa musibah Bumi terjadi akibat pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang minus wawasan spiritual.²

Dalam kaitannya dengan dunia pendidikan, khususnya pendidikan Islam, alam dan lingkungan adalah faktor yang sungguh-sungguh tak boleh terabaikan. Pendidik Muslim dan orang-orang yang cenderung dengan falsafah pendidikan Islam, hendaklah membina pendiriannya berdasarkan pandangan dari inti pengajaran Islam tentang seluruh aspek yang terkait dengan pendidikan.³ Dalam konteks inilah diskusi mengenai alam lingkungan memiliki relevansi-signifikansi. Sesuai dengan latar belakang dalam penelitian ini, maka penulis membahas tentang beberapa pertanyaan berikut; Bagaimana perspektif Filsafat Pendidikan Islam tentang Alam?, Bagaimana perspektif Filsafat Pendidikan Islam tentang Lingkungan ? dan Bagaimana Implikasi konsep Alam dan lingkungan tersebut terhadap Pendidikan Islam ?

²Banyak karya Fritjof Capra yang menjelaskan hal tersebut di atas, diantaranya Fritjof Capra, *The Web of Life*, (London; Harper Collins, 1996), dan Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society and The Rising Culture*, (London; Flamingo, 1984). Lihat juga *The Tao of Physics; An Exploration of the parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, (London: Flamingo, 1982), h. 21

³Muhammad Taufik, *Studi Interdisipliner Pemikiran Pendidikan Islam*, (Mataram: LKIM, 2007), h.281

B. Pembahasan

1. Perspektif tentang Alam

Secara etimologis kata ‘alam’ berasal dari bahasa Arab ‘*alam*’ satu akar kata dengan ‘*ilm*’ (pengetahuan) dan ‘*alamah*’ (pertanda). Disebut demikian, karena alam ini adalah pertanda adanya sang Maha Pencipta, yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Dalam bahasa Yunani alam jagad raya ini disebut *cosmos* yang berarti serasi, harmonis.⁴

Dalam perspektif Islam, alam semesta adalah segala sesuatu selain Allah SWT. Oleh karenanya, alam semesta bukan hanya langit dan bumi, tetapi meliputi segala sesuatu yang ada dan berada diantara keduanya. Secara umum, alam itu bisa dibedakan ke dalam dua jenis, yaitu alam *syahadah* dan alam ghaib. Alam *syahadah* adalah wujud yang konkrit dan dapat diinderakan dan dapat dijangkau oleh akal seperti halnya langit dan bumi beserta benda-benda yang berada di sekitarnya, dimana alam *syahadah* tunduk kepada hukum evolusi, yang berkembang dan berubah-ubah. Sedangkan alam ghaib adalah wujud yang tidak dapat diinderakan.⁵ Alam ghaib ini dapat dipahami dengan keterbukaan ruhani/hati terhadap informasi wahyu yang dibawa para Nabi, seperti halnya malaikat, jin, syaithan dan sebagainya.⁶

Ketika berbicara tentang alam, al-Qur’an menggunakan beberapa term diantaranya *al-‘alamiin* (seluruh spesies), *al-sama’* (ruang dan waktu), *al-Ard* (bumi), dan *al-bi’ah* (lingkungan). Dalam al-Qur’an kata *al-‘alamin* disebut sebanyak 71 kali dalam bentuk frase atau gabungan. Penggunaan kata *al-sama’* sebanyak 387 kali (210 bentuk *jama’* dan 177 bentuk tunggal), adapun kata ‘*ard*’ disebut sebanyak 463 kali, sedangkan kata *al-bi’ah* terdapat sebanyak 15 kali.⁷

⁴Muhammad Taufik, *Studi Interdisipliner Pemikiran Pendidikan Islam, ...* h. 281

⁵Omar Mohd. Al-Thoumiy al-Syaibani, *Filsafat Pendidikan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 58

⁶Muhammad Taufik, *Studi Interdisipliner Pemikiran Pendidikan Islam, ...* h. 282

⁷Nadjamudin Ramly, *Islam Ramah Lingkungan; Konsep dan Strategi Islam Dalam Pengelolaan, Pemeliharaan, Dan Penyelamatan Lingkungan*, (Grafindo, 2007), h.24

Menurut al-Qur'an, alam bukan hanya benda yang tidak berarti selain dimanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan manusia. Alam dalam Islam adalah *ayat* (tanda) 'keberadaan' Allah. Alam memberikan jalan kepada manusia untuk sampai kepada Allah. Firman Allah dalam al-Qur'an Surat ad-Zariyat (51) ayat 20 dan QS. Al-Fushilat (41) ayat 53.

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾

20. Dan di bumi itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang yakin.

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

53. Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa Sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?

Pembicaraan tentang alam dalam al-Qur'an selalu dilanjutkan dengan anjuran untuk berpikir, memahami, mengingat, bersyukur dan ber-*tafakkur*. Semua ini akan mengantarkan manusia pada yang Maha Mutlak yang menciptakan alam dengan keharmonisan hukum-hukum yang mengaturnya.

Dalam hubungan itu, menurut Muhammad Taufik, salah satu *mode of thought* yang banyak digunakan oleh al-Qur'an adalah "bertanya atau berpikir inkuisis". Cara tersebut mendorong perkembangan baru dalam jaringan saraf otak dan pada gilirannya melahirkan gagasan dan konsep baru. Pertanyaan provokatif merupakan cara umum al-Qur'an untuk mengajak orang berpikir. Lebih dari 1200 pertanyaan muncul dalam al-Qur'an dan terkelompok dalam tiga jenis: *pertama*, pertanyaan dengan jawaban untuk memberi informasi baru; *kedua*, pertanyaan dengan jawaban jelas dan gamblang sarannya mengingatkan atau mempertegas

fakta; *ketiga*, pertanyaan tanpa jawaban karena menuntut pemikiran refleksi agar sampai pada jawaban.⁸

Proses penciptaan alam oleh Tuhan dapat ditemukan dalam ayat-ayat al-Qur'an walaupun tidak ditemukan secara berurutan namun disajikan dalam riwayat yang saling sambung menyambung yang berada dalam beberapa tempat dalam al-Qur'an yang menunjukkan aspek-aspek tertentu penciptaan dan memberikan perincian mengenai kejadian-kejadian secara berurutan. Secara khusus penciptaan alam oleh Tuhan pertama kali ditemukan dalam surat al-A'raf : 54

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ
عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ
مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾

54. *Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy[548]. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha suci Allah, Tuhan semesta alam.*

Ayat selanjutnya dipertegas dalam ayat lainnya seperti surat as-Sajadah: 5 dan al-Ma'arij: 4. Menjelaskan bahwa Al-Qur'an menunjukkan jarak waktu yang panjang dalam penciptaan alam. Argumentasi yang dapat menguatkan penjelasan ayat tersebut dapat dicermati dalam al-Quran surat Fushhilat: 9-12. Pemaparan ayat ini menunjukkan beberapa aspek dalam penciptaan alam, yakni bentuk gas sebagai bentuk pertama dari bahan samawi serta pembatasan secara simbolis bilangan langit sampai tujuh. Hal ini menunjukkan adanya proses fundamental dari pembentukan kosmos dan kesudahannya dengan penyusunan alam.

⁸Muhammad Taufik, *Kreatifitas; Jalan Baru Pendidikan Islam*, (Mataram; LEPPIM IAIN Mataram, 2012), h.76

Allah menegaskan bahwa Dia tidak menciptakan langit, bumi dan apa yang ada diantara keduanya secara main-main (*la'ab*), kecuali dengan *al-haq*. Itu berarti bahwa tidak ada ciptaan Allah, sekecil apapun ciptaan itu, yang tidak memiliki arti dan makna, apa lagi alam semesta yang terbentang luas ini. Dalam perspektif Islam, tujuan penciptaan alam semesta ini pada dasarnya adalah sarana untuk menghantarkan manusia pada pengetahuan dan pembuktian tentang keberadaan dan kemahakuasaan Allah.⁹ Allah Swt berfirman dalam QS. Shad (38) ayat 27:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ
فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴿٣٨﴾

27. Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya tanpa hikmah. yang demikian itu adalah anggapan orang-orang kafir, Maka celakalah orang-orang kafir itu karena mereka akan masuk neraka.

Secara ontologis, adanya alam semesta ini mewajibkan adanya zat yang mewujudkannya. Keberadaan langit dan bumi mewajibkan adanya sang pencipta yang menciptakan keduanya. Keberadaan alam semesta merupakan petunjuk yang sangat jelas, tentang adanya keberadaan Allah sebagai Tuhan Maha Pencipta. Karenanya, dengan mempelajari alam semesta manusia akan sampai pada pengetahuan bahwa Allah adalah zat yang menciptakan Alam semesta. Alquran secara tegas menyatakan bahwa tujuan penciptaan Alam semesta adalah untuk memperlihatkan kepada manusia tanda-tanda keberadaan kekuasaan Allah. Disamping sebagai sarana untuk menghantarkan manusia akan keberadaan dan keMaha kekuasaan Allah, dalam perspektif Islam, alam semesta beserta segala sesuatu yang berada di dalamnya diciptakan untuk manusia. Dan fungsi konkret alam semesta adalah

⁹Mehdi Golsani, *Melacak Jejak Tuhan Dalam Sains; Tafsir Islami atas Sains*, (Yogyakarta: CRCS dan Mizan, 2004), h.30

fungsi *rubbubiyah* yang diciptakan Allah kepada manusia, sehingga alam ini akan marah manakala manusia bertindak serakah dan tidak bertanggung jawab.¹⁰

An-Nahlawi menyimpulkan pandangan Islam terhadap alam ini pada enam prinsip:

- 1) Seluruh alam adalah makhluk Allah dan diciptakan dengan punya tujuan hidup, penciptaanya atas dasar kebenaran (*al haqq*), sama sekali tidak di dorong oleh perbuatan main-main atau sia-sia (QS. Adh-Dukhan: 38-39 dan QS. Al-Ahqaf: 3)
- 2) Alam tunduk kepada *sunnatullah* sesuai ukuran yang telah ditentukan-Nya (QS. Yasin: 30-40 dan QS. Al-Hijr ayat 19-21).
- 3) Alam ini diciptakan dengan penuh keteraturan dan atas kekuasaan Allah menjalankanya (QS. Al-Hajj: 65 dan QS. Al-Fatir: 41).
- 4) Kehidupan manusia tunduk pada sunnah kemasyarakatan. atas dasar ini maka Allah mengutus para rasul, menyiksa umat, membinasakan sebagian mereka mengatur ajal dan mengubah keadaan mereka. (QS: Ar-Rad ayat 10-11 dan QS. Ali Imran: 137)
- 5) Seluruh alam ini tunduk kepada Allah baik pengaturan perintah dan kehendak-Nya (QS. al baqarah 116 dan al isra ayat 44)
- 6) Alam ini merupakan nikmat Allah bagi manusia. Salah satu yang membedakan Islam dengan yang lain ialah manusia mampu mempergunakan berbagai daya alam sekitarnya. Namun demikian diingatkannya bahwa manusia mampu menundukan alam itu dengan izin Allah dan bahwa Allah

¹⁰Hasan Basri, *Filsafat pendidikan Islam*, (Bandung: Pustaka setia, 2009), h. 21

telah menundukan baginya (QS. Ibrahim: 32 dan QS. Al-Baqarah 29).¹¹

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa perspektif filsafat pendidikan Islam tentang alam tidak sama dengan perspektif kaum idealis ataupun materialis. Kaum idealis menganggap alam sebagai suatu yang maya, palsu berupa tipuan dan nyata adalah yang ada dalam alam idea. Alam dipandang sebagai sesuatu yang bersifat rohani. Sementara kaum materialis berpandangan bahwa apa saja yang ada sekaligus bersifat kealaman dan bersifat kebendaan mati.

Menurut Muhammad Taufik, filsafat pendidikan Islam bahwa alam semesta diciptakan oleh sang Maha Pencipta sesuai sunnah-Nya, yang sebagiannya sudah dapat dipahami manusia melalui penemuan-penemuan rasionya. Alam ini merupakan kenyataan yang sebenarnya, bukan suatu yang maya atau hampa. Karenanya dapat dimanfaatkan sebagai fasilitas oleh manusia untuk memenuhi kebutuhannya sebagai manusia terbaik.¹²

Dalam pandangan Islam, alam tidak pernah dilihat sebagai sebuah realitas independen yang tidak punya hubungan apapun dengan realitas-realitas lain yang lebih tinggi, sebaliknya Islam memandang alam sebagai ayat (tanda-tanda kekuasaan) Tuhan. Jika manusia modern cenderung melihat alam dari aspek fisiologis dan kuantitatif, maka Islam melihatnya sebagai simbol yang mengisyaratkan pada realitas-realitas yang lebih tinggi.¹³

Dari berbagai ulasan di atas dapat diringkas mengenai pandangan islam tentang alam. Pada beberapa prinsip: *Pertama*, alam ini

¹¹Selanjutnya lihat Abdurrahman an-Nahlawi, *Prinsip-Prinsip Dan Metode Pendidikan Islam*, (terj.) Herry Noer Ali, dari judul asli *Ushulut Tarbiyatil Islamiyah Wa Asalibuha*. Lihat buku An-Nahlawi lainnya; *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah, dan Masyarakat*, (terj.) Shihabuddin, dari judul asli *Ushulut Tarbiyah Islamiyah Wa Asalibiha Fil Baiti Wal Madrasati Wal Mujtama'*

¹²Muhammad Taufik, *Studi Interdisipliner Pemikiran Pendidikan Islam*, ... h. 285

¹³Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar; Sebuah Respon terhadap Modernitas*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h.163

diciptakan Allah dengan seluruh isi kandungan dan juga sistemnya (*sunatullah*). *Kedua*, Alam ini diciptakan dengan penuh keteraturan dan sifatnya pasti. *Ketiga*, sifat alam atau (*sunatullah*) ini adalah tetap tidak pernah berubah. *Keempat*, Alam ini dengan segala *sunnatullah* dan sistemnya yang diciptakan Allah untuk dipelajari secara teliti maupun individu maupun kolektif. Melalui kemampuan yang dimiliki manusia dan rekayasanya dan kemudian digunakan sesuai aturan yang mengatur. *Kelima* perjalanan alam ini berdasar pada undang-undang kausal (sebab akibat). *Keenam*, oleh karena alam ini sifatnya pasti dan tidak pernah berubah maka objektif artinya sunatullah ini berlaku sama bagi semua individu dan kelompok tidak peduli muslim atau non muslim asalkan menjalankan atau tidak menjalankan maka pasti akan terjadi atau tidak terjadi dengan kata lain setiap profesi apapun, baik muslim atau non muslim dapat memperkirakan dengan penuh kepastian setiap fenomena alam yang akan terjadi serta memanfaatkan fenomena itu baik positif atau negatif. *Ketujuh*, Dalam mempelajari, memanfaatkan mengolah alam ini haruslah dengan ilmu yang benar disertai dengan iman. *Kedelapan*, hubungan manusia dengan alam adalah hubungan *taskbir* (pengelolaan dan penggunaan sumber daya alam dengan ilmu dan tanggung jawab serta kemakmuran dan generasi yang akan datang) bukan hubungan eksploitasi.¹⁴

2. Perspektif tentang Lingkungan

Istilah lingkungan mempunyai banyak padanan kata antara lain: lingkungan hidup, alam semesta, planet, bumi. Dalam bahasa Arab disebut dengan *bi'ah*, *environment* (Inggris), *L'environment* (Perancis), *Milliu* (Belanda), *umwelt* (Jerman), alam sekitar (Malaysia). Adapun ilmu yang mempelajari lingkungan disebut dengan istilah *ecology*. Dalam bahasa Yunani kata ini terdiri dari dua suku kata, yaitu *oikos* (rumah tangga) bumi, *logos* (ilmu) jadi secara etimologis *ecologi* adalah

¹⁴Maragustam, *Mencetak Insan Pembelajar Menjadi Insan Paripurna, Falsafah Pendidikan Islam*, ... h. 50

ilmu yang mempelajari seluk-beluk hidup di rumah tangga bumi termasuk proses dan pelaksanaan fungsi dan hubungan antar komponen secara keseluruhan. Sedangkan secara terminologis *ecology* berarti ilmu yang mengkaji tentang proses *interrelasi* dan *interdependensi* antar organisme dalam satu wadah lingkungan tertentu secara keseluruhan. Ilmu ekologi muncul dari aliran biologi organismik pada abad 9, ketika para biologawan mempelajari komunitas makhluk hidup. Kata *ecology* pertama kali dilontarkan oleh biologawan Jerman bernama Ernst Haeckel tahun 1866 yang mendefinisikannya sebagai ilmu tentang hubungan antara satu makhluk hidup dengan makhluk hidup lain serta hubungannya dengan lingkungan sekitar.¹⁵

Dalam literatur pendidikan, lingkungan biasanya disamakan dengan institusi atau lembaga pendidikan. Meskipun kajian ini tidak dijelaskan dalam al-Qur'an secara eksplisit, akan tetapi terdapat beberapa isyarat yang menunjukkan adanya lingkungan pendidikan tersebut. Oleh karenanya, dalam kajian pendidikan Islam pun, lingkungan pendidikan mendapat perhatian. Pengaruh lingkungan ini tentu dianalisis dengan menggunakan paradigma pendidikan Islam. Lingkungan dalam perspektif pendidikan Islam harus menunjang tercapainya tujuan pendidikan Islam. Jika lingkungan tidak sinergis dengan pencapaian tujuan pendidikan, maka ketercapaian tujuan pendidikan Islam sangat sulit dilakukan. Kihajar Dewantara mengartikan lingkungan dengan makna yang lebih simple dan spesifik. Ia mengatakan bahwa apa yang dimaksud dengan lingkungan pendidikan berada dalam 3 pusat lembaga pendidikan yaitu:

- 1) Lingkungan keluarga
- 2) Lingkungan Sekolah
- 3) Lingkungan Organisasi pemuda atau kemasyarakatan.¹⁶

¹⁵William Chang, *Moral Lingkungan Hidup*, (Yogyakarta: Kanisus, 2000), h. 13, lihat juga Fachrudin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam Dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), h.8

¹⁶Sama'un Bakry, *Menggagas Konsep Ilmu Pendidikan Islam*, (Bandung, Pustaka bani quraisy, 2005) h.97

Lingkungan merupakan salah satu faktor pendidikan yang ikut serta menentukan corak pendidikan Islam, yang tidak sedikit pengaruhnya terhadap anak didik. Lingkungan yang dimaksud disini adalah lingkungan yang berupa keadaan alam sekitar yang dapat mempengaruhi pendidikan anak. Anak didik akan untung apabila mendapat pengaruh yang baik, sebaliknya anak didik akan rugi apabila mendapat pengaruh yang kurang baik.

Lingkungan adalah sesuatu yang berada diluar diri anak dan mempengaruhi perkembangannya. Menurut Sartain (Ahli psikolog dari Amerika) mengatakan bahwa yang dimaksud lingkungan sekitar adalah meliputi semua kondisi dalam dunia ini yang dengan cara-cara tertentu mempengaruhi tingkah laku manusia, pertumbuhan, perkembangan, kecuali gen-gen.¹⁷

Secara fisiologis, lingkungan meliputi segala kondisi dan material jasmaniah di dalam tubuh anak, seperti gizi, vitamin, air, zat asam, suhu, sistem syaraf, peredaran darah, pernafasan, pencernaan makanan, kelenjar-kelenjar indoktrin, sel-sel pertumbuhan dan kesehatan jasmani. Sedangkan secara Psikologis, lingkungan mencakup segala stimulasi yang diterima oleh individu mulai sejak dalam konsepsi, kelahiran, sampai matinya. Stimulasi itu misalnya, berupa sifat genus, interaksi genus, selera, keinginan, perasaan, tujuan-tujuan, minat, kebutuhan, kemauan, emosi, dan kapasitas intelektual. Adapun Secara sosio kultural, lingkungan mencakup segenap stimulasi, interaksi, dan kondisi eksternal dalam hubungannya dengan perlakuan ataupun karya orang lain. Pola hidup keluarga, pergaulan kelompok, pola hidup masyarakat, latihan, pendidikan, belajar, pengajaran, bimbingan dan penyuluhan adalah termasuk lingkungan ini.¹⁸

Dari berbagai definisi lingkungan di atas, penulis lebih cenderung dan setuju dengan pernyataan Muhammad Taufik yang memfokuskan

¹⁷Nur Uhbiyati dan Abu Ahmadi, *Ilmu Pendidikan Islam I (IPI)*, (Bandung, CV. Pustaka Setia, 1997), h.234

¹⁸Nur Uhbiyati dan Abu Ahmadi, *Ilmu Pendidikan Islam I (IPI)*, ...

definisi lingkungan pada term *environment* dan *ekology*. *Environment* diartikan sebagai keadaan sekelitaran, kondisi lingkungan yang dapat memberikan pengaruh bagi makhluk hidup, termasuk sumber daya alam, iklim dan kondisi social. Sedangkan *ekology* adalah membicarakan tentang struktur dan model hubungan antara berbagai makhluk hidup dengan lingkungannya.¹⁹

Dunia sekarang telah dilanda oleh sebuah krisis global karena menyangkut hidup seluruh penghuni bumi tanpa kecuali, melewati batas negara, etnis, ideologi, budaya dan agama. Krisis itu adalah krisis lingkungan (*environmental crisis*) atau krisis ekologi (*ecological crisis*).²⁰

Munculnya berbagai permasalahan lingkungan baik lokal, nasional maupun global dewasa ini semakin mengkhawatirkan. Perubahan iklim, akibat dari *global warming* menyebabkan bumi tidak lagi seimbang yang berdampak pada musim tidak lagi dapat diprediksi. Dibelahan bumi yang lain curah hujan begitu tinggi hingga mengakibatkan banjir dan erosi sementara dibelahan lainnya terjadi kekeringan yang berkepanjangan. Kerusakan sumber daya alam (tanah, air, udara), *deforestasi*, *degradasi* hutan dan kebakaran hutanpun makin sering terjadi, musnahnya berbagai spesies hayati, naiknya permukaan air laut dan tenggelamnya beberapa pulau, serta merebaknya berbagai jenis penyakit adalah beberapa bentuk masalah lingkungan yang menuntut perlunya solusi dengan segera.

Dampak negatif lingkungan tersebut secara dominan dan signifikan bersumber dan berakar pada perilaku eksploitatif dan konsumtif manusia yang berparadigma antroposentris dengan menempatkan manusia sebagai *centre of the universe*, bahkan *paradigma*

¹⁹Muhammad Taufik, *Studi Interdisipliner Pemikiran Pendidikan Islam*, ... h. 285

²⁰Pada tingkat global, masalah krisis lingkungan dapat dikategorikan menjadi beberapa hal seperti *global warming* dengan *climate change*, menipisnya lapisan ozon, *Acid Rain*, dan pencemaran di darat, udara, air, berkurangnya sumber daya alam dan energi baik itu *renewable resources*, *non renewable resources*, maupun *common property resources*. Lihat Fahrudin M. Mangunjaya, *Hidup Harmonis Dengan Alam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), h. 176

tersebut telah melabirakan sains dan teknologi yang berdampak negative terhadap lingkungan.

Seyyed Hossein Nasr menegaskan tentang perlunya merengkuh kembali spiritualitas bagi manusia modern untuk mengatasi krisis lingkungan. Nasr mengatakan bahwa krisis ekologis dan pelbagai jenis kerusakan bumi yang telah berlangsung sejak dua abad yang lalu berakar pada krisis spiritual dan eksistensial manusia modern Karena menangnya *humanisme-antroposentris* yang memutlakkan manusia.²¹ Nasr menjelaskan sebab-sebab utama munculnya krisis lingkungan pada peradaban modern seraya menekankan pentingnya perumusan kembali hubungan manusia, alam dan Tuhan yang harmonis berdasarkan spritualitas dan kearipan perenial.

Nasr kemudian menjadi tokoh bagi berkembangnya integrasi sains dan agama. Ia menawarkan *scientie sacra* yang menurut Nasr adalah suatu karakteristik sains yang secara konseptual masih terkait erat dan terintegrasi dengan wahyu ilahi. Nilai-nilai dan etik wahyu mendasari bangunan sains secara paradigmatik. Sehingga tujuan akhir sains bermuara pada pengungkapan kebesaran Tuhan sebagai sumber segala kehidupan. Sebagai lawan dari *scientie sacra* adalah *scientie profan* atau *profan knowledge*, yakni sebuah bangunan sains yang semata-mata hanya berpusat dan bersumber pada aktifitas pikir manusia, tanpa mencoba menghubungkan dengan realitas lain yang memiliki dimensi transendensi atas alam ini.²²

²¹Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa Barat telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya telah tereduksi dan terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak manusiawi. Dalam konteks ini, Nasr menggunakan dua istilah pokok yaitu *axis* dan *rim* atau *center* dan *periphery*. Menurutny manusia modern telah berada di pinggiran (*rim/periphery*) eksistensinya dan bergerak menjauhi pusat (*center/axis*) eksistensinya. Selanjutnya lihat, *Islam and Plight of Modern Man*, (London and New York, Longman, 1975), h.4

²²Berbagai artikel tentang integrasi-interkoneksi keilmuan, selanjutya lihat, Muhammad Taufik (ed.), *Horison Ilmu; Merajut Paradigma Keilmuan berbasis Internalisasi-Integrasi-Interkoneksi*, (Mataram; LEPPIM IAIN Mataram, 2013).

3. Implikasi Konsep Alam dan Lingkungan Terhadap Pendidikan Islam

Menurut Islam, alam semesta tercipta difungsikan untuk menggerakkan emosi dan perasaan manusia terhadap keagungan *al-Khaliq*, kekerdilan manusia dihadapan-Nya, dan pentingnya ketundukan kepada-Nya. Artinya, alam semesta dipandang sebagai dalil *qath'i* yang menunjukkan keesaan dan ketuhanan Allah. Perenungan terhadap alam semesta hendaknya dilakukan secara logis dan ilmiah.²³

Al-Qur'an mendorong manusia untuk mengadakan *rihlah* keilmuan di atas bumi ini dengan mengamati makhluk-makhluk yang ada di alam semesta, serta mengkaji dan memikirkan ciptaan-ciptaan Allah yang ada di bumi dan langit ataupun diantara keduanya serta berbagai model interaksinya, sehingga dengan mengetahui semuanya itu akan dapat memperoleh keyakinan akan keagungan Sang Maha Pencipta dan manusia dapat mengambil manfaat darinya. Diantara ayat-ayat al-Qur'an yang dimasukkan itu adalah QS. Al-Ankabut /29: ayat 20, QS. Al-A'raf (7) ayat 185, QS. Yunus (10) ayat 101, QS. Qaf (50) ayat 6.²⁴

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ

Maka Apakah mereka tidak melihat akan langit yang ada di atas mereka, bagaimana Kami meninggikannya dan menghiasinya dan langit itu tidak mempunyai retak-retak sedikitpun ? QS. Qaf (50) ayat 6

Ayat-ayat tersebut di atas dapat dipandang sebagai tuntunan untuk manusia hendaknya bahkan seharusnya peduli alam lingkungannya, baik alam yang terbentang disekitarnya maupun alam yang ada pada dirinya sendiri serta lingkungan sosialnya. Wujud dari kepedulian itu dapat beragam, Diantaranya dengan mengapresiasi alam dan lingkungan ke dalam dunia pendidikan, melalui upaya memasukannya ke dalam kurikulum pendidikan pada semua jenis, jenjang dan jalur pendidikan. Pendidikan lingkungan kemudian dapat

²³Abdurrahman an-Nahlawi, *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah, dan Masyarakat*, Tarj. (Jakarta: GIP, 1995), h. 46

²⁴Muhammad Taufik, *Studi Interdisipliner Pemikiran Pendidikan Islam*, ... h. 298

ditawarkan pada lembaga-lembaga pendidikan seperti keluarga, sekolah dan masyarakat.²⁵

Tuhan yang telah mengamanahkan alam semesta ini kepada manusia. Memang, sebagai khalifah Allah telah memberikan mandat kepada manusia untuk mengatur bumi dan segala isinya. Demikian pun, kekuasaan seorang khalifah tidaklah bersifat mutlak, sebab kekuasaannya dibatasi oleh pemberi amanah kekhalfahan itu, yakni Allah.²⁶

Dalam perspektif pendidikan Islam, alam adalah guru manusia. Kita semua wajib belajar dari sikap alam semesta yang tunduk mutlak pada hukum-hukum yang telah ditetapkan Allah. Tidak terbayangkan oleh kita semua manakala alam berperilaku diluar hukum-hukum Allah, alam melanggar sunahnya. misalnya Gunung meletus menyemburkan api, matahari terbit dan turun ke bumi, bintang-bintang berjatuhan, pohon-pohon tumbang, lautan meluap, ombak menghantam, terjadi badai, dan bumi berhenti berputar. Pelajaran apa yang dapat diambil dari kejadian demikian ? Demikian pula, manusia yang tidak mau belajar dari konsistensi kehidupan alam, sifatnya berubah bagaikan binatang, saling menipu dan lain-lain. Rusaknya kehidupan alam disebabkan oleh perilaku manusia yang tidak mau belajar dari alam semesta. Alam semesta ini dapat dijadikan guru yang bijaksana. Belajar dari alam semesta adalah tujuan hidup manusia dan secara filosofis, dimana kedudukan alam semesta bagaikan guru dengan muridnya. Jadi, dapat disimpulkan bahwa kedudukan alam semesta dalam perspektif filsafat pendidikan Islam adalah sebagai guru yang mengajar kepada manusia untuk bertindak sesuai dengan hukum yang telah digariskan Tuhan.

Secara lebih detail, dampak perspektif Islam tentang alam terhadap pendidikan Islam antara lain:

²⁵Muhammad Taufik, *Studi Interdisipliner Pemikiran Pendidikan Islam*, ... h. 299

²⁶Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman*, (Bandung: Mizan, 1994), h.48

- 1) Bahwasannya manusia kalau ingin maju dan sukses, termasuk bidang pendidikan, ia harus menyesuaikan diri dengan hukum alam menempuh serta memanfaatkannya. Menolak hukum alam hanya dapat dilakukan dengan menggunakan hukum alam yang lain dan yang demikian itu hakikatnya rekayasa bukan menolak. Menentang sunnatullah atau hukum berarti menentang takdir, pasti gagal, hancur, atau rugi. Karena hukum alam/sunnatullah hakikatnya rekayasa adalah kehendak-Nya dan Dia selalu berperan.
- 2) Pandangan Islam tentang alam dapat memberikan kontribusi sangat penting dan mendasar terhadap materi pendidikan Islam. Yaitu materi harus ilmiah (logis, sesuai dengan hukum alam dan wahyu), tidak sekedar fanatisme buta atau mitos.
- 3) Terhadap cara berpikir para pendidik, peserta didik dan semua orang yang terlibat dalam pendidikan, mereka harus banyak belajar dari hukum alam yang memberi pelajaran bagaimana Allah mendidik alam semesta ini. Betapa obyektif, adil, pengasih, tegas, disiplin, aktif, menghargai waktu, beretos kerja tinggi, tidak malas, dan sebagainya. Dengan ungkapan lain, manusia mesti meneladani sifat Allah dalam mendidik alam semesta. Tentu saja menurut kapasitas dan kemampuan manusiawi mereka.
- 4) Terhadap penyusunan kurikulum dan pembuat kebijakan pendidikan (Islam) agar secara keseluruhan mempertimbangkan dan mengindahkan karakteristik hukum alam atau sunnatullah, termasuk realitas psikologi perkembangan manusia. Sebab, menentangnya merupakan tindakan yang sia-sia dan merugikan dan pada gilirannya akan membuahkan kegagalan.
- 5) Terhadap segenap pembuat kebijakan pendidikan agar mempertimbangkan sifat-sifat alamiah/hukum alam dan wahyu, serta menyikapinya secara tepat dan konsisten.

Di samping itu, untuk menentukan dan mengembangkan meteri pendidikan Islam tentunya bertolak dari pandangan dasar Islam tentang manusia, alam, dan masyarakat, karena pendidikan itu ditujukan kepada manusia, pendidikan itu harus mampu menyingkap rahasia alam dan memanfaatkannya untuk kepentingan dan kemajuan kehidupan manusia, dan pendidikan itu berlangsung di dalam masyarakat sekolah maupun di luar sekolah.

Dalam kaitannya dengan alam, menurut Al-Syaibani terdapat beberapa prinsip Filsafat Pendidikan Islam tentang alam dan kontribusi terhadap konseptualisasi pendidikan Islam, antara lain yakni:

- 1) Filsafat Pendidikan Islam percaya bahwa pendidikan Islam sebagai proses pembentukan pengalaman dan perubahan tingkah laku, baik individu maupun masyarakat hanya akan berhasil apabila terjadi interaksi antara peserta didik dengan lingkungan alam sekitarnya tempat mereka hidup. Seluruh makhluk, baik benda ataupun alam sekitar, dipandang sebagai bagian alam semesta. Oleh karena itu, proses pendidikan manusia dan peningkatan mutu akhlaknya, bukan sekedar terjadi dalam lingkungan sosial (sesama manusia) semata, tapi juga dalam lingkungan alam yang bersifat material.
- 2) Filsafat Pendidikan Islam percaya bahwa alam semesta atau *universe*, baik yang materi maupun bukan, memiliki hukumnya sendiri-sendiri. Hal ini harus diteliti dan dipelajari dalam pendidikan Islam agar peserta didik mampu mengenali hukum-hukum yang mengendalikan alam semesta ini sehingga memiliki keteraturan dan keharmonisan dalam kehidupan.
- 3) Filsafat Pendidikan Islam percaya bahwa alam semesta yang terbagi dalam dua kategori (*alam materi* dan *alam ruh*), harus dipandang sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Oleh sebab itu pendidikan Islam harus memperhatikan kedua hal ini secara seimbang, karena kehidupan manusia yang

sempurna tidak akan terwujud hanya dengan memperhatikan salah satunya.

- 4) Filsafat Pendidikan Islam percaya bahwa alam semesta yang berjalan dengan teratur ini, harus dipahami sebagai keajaiban dan keagungan Sang Pencipta. Oleh karena itu, dari sikap ini diharapkan akan menambah iman atau keyakinan bahwa manusia tidak berdaya dihadapan Allah yang telah membuat dan mengatur alam ini sedemikian harmonis dan teraturnya.
- 5) Filsafat Pendidikan Islam percaya bahwa alam semesta ini bukanlah musuh bagi manusia, dan bukan penghalang bagi kemajuan peradaban manusia, melainkan alam merupakan teman dan alat bagi kemajuan manusia. Oleh karena itu, pendidikan Islam harus senantiasa diarahkan agar dapat menanamkan pemahaman kepada peserta didik tentang bagaimana mengelola alam dan memanfaatkannya secara bijaksana demi kepentingan umat manusia.
- 6) Filsafat Pendidikan Islam percaya bahwa alam semesta dan seisinya ini bersifat baru (tidak kekal). Prinsip ini dapat dijadikan sebagai pegangan pendidikan Islam bahwa hanya Allah-lah yang bersifat kekal dan abadi.²⁷

C. Penutup

Dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an dan hadis sebagai landasan pendidikan Islam, sebenarnya cukup banyak memuat isyarat tentang alam dan lingkungan. Alam adalah segala sesuatu selain Allah, yang diciptakan dalam *qudrat*-Nya. Dalam menjalankan fungsinya sebagai *abd'* dan khalifah Allah, manusia harus menjaga keharmonisan, keseimbangan dan kelestarian alam, sehingga tidak merusak ekosistem lingkungan yang merupakan kondisi kesekitaran yang berangkat dari konsep tentang alam tersebut.

²⁷Omar Mohd. Al-Thoumiy al-Syaibani, *Filsafat Pendidikan Islam* ...h.58

Implikasi perspektif tentang alam dan lingkungan di atas memotivasi dan mewajibkan manusia memiliki sikap bertanggungjawab dalam memelihara *equilibritas* sikap rasional materialistik dengan nilai etika, moral dan spiritual karena alam dan lingkungan *syahadah* tidak berdiri sendiri, melainkan berhubungan dengan Allah Swt sebagai pemelihara sekaligus sumber dari segalanya.

D. Daftar Pustaka

- Al-Saibani, Omar Mohd. Al-Thoumiy, *Filsafat Pendidikan Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1979)
- An-Nahlawi, Abdurrahman, *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah, dan Masyarakat*, Tarj. (Jakarta: GIP, 1995)
- _____, *Prinsip-Prinsip Dan Metode Pendidikan Islam*, (terj.) Herry Noer Ali, dari judul asli *Ushulut Tarbiyatil Islamiyah Wa Asalibuha*.
- Bakry, Sama'un, *Menggagas Konsep Ilmu Pendidikan Islam*, (Bandung, Pustaka bani quraisy, 2005)
- Basri, Hasan, *Filsafat pendidikan Islam*, (Bandung : Pustaka setia, 2009)
- Basyir, Ahmad Azhar, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman*, (Bandung: Mizan, 1994)
- Capra, Frithjof, *The Web of Life*, (London; Harper Collins, 1996),
- Chang, William, *Moral Lingkungan Hidup*, (Yogyakarta: Kanisus, 2000),
- Golsani, Mehdi, *Melacak Jejak Tuhan Dalam Sains; Tafsir Islami atas Sains*, (Yogyakarta: CRCS dan Mizan, 2004)
- Kartanegara, Mulyadhi, *Gerbang Kearifan; Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006)
- _____, *Mengislamkan Nalar; Sebuah Respon terhadap Modernitas*, (Jakarta: Erlangga, 2007)
- Mangunjaya, Fachrudin M., *Hidup Harmonis Dengan Alam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006),

- _____, *Konservasi Alam Dalam Islam*, (Jakarta; Yayasan Obor Indonesia, 2005)
- Maragustam, *Mencetak Insan Pembelajar Menjadi Insan Paripurna, Falsafah Pendidikan Islam*
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islam and Plight of Modern Man*, (London and New York, Longman, 1975)
- Ramly, Nadjamudin, *Islam Ramah Lingkungan; Konsep dan Strategi Islam Dalam Pengelolaan, Pemeliharaan, Dan Penyelamatan Lingkungan*, (Grafindo, 2007)
- Taufik, Muhammad, *Kreatifitas; Jalan Baru Pendidikan Islam*, (Mataram; LEPPIM IAIN Mataram, 2012)
- _____, *Studi Interdisipliner Pemikiran Pendidikan Islam*, (Mataram: LKIM, 2007)
- _____, *Horison Ilmu; Merajut Paradigma Keilmuan berbasis Internalisasi-Integrasi-Interkoneksi*, (Mataram; LEPPIM IAIN Mataram, 2013).
- Uhbiyati, Nur, dan Abu Ahmadi, *Ilmu Pendidikan Islam I (IPI)*, (Bandung, CV. Pustaka Setia, 1997)



BAB II

***INSIDER-OUTSIDER* DALAM STUDI AGAMA; ANALISIS PEMIKIRAN KIM KNOTT**

A. Pendahuluan

Mengkaji dan mendekati Islam, tidak lagi mungkin hanya dari satu aspek. Islam tidak cukup dipelajari, dipahami hanya dalam pengertian historis dan doktriner, tetapi telah menjadi fenomena yang kompleks. Islam tidak hanya terdiri dari rangkaian petunjuk formal. Islam telah menjadi sebuah sistem budaya, peradaban, komunitas politik, ekonomi.

Wacana studi agama kontemporer menunjukkan banyak ragam pendekatan dan metodologi dalam memahami agama. Perspektif *Outsider* dan *Insider* juga menjadi bahasa akademik tentang agama. Siapa yang paling kompeten untuk bicara pada orang lain mengenai Islam, sarjana muslim sendiri (*Insider*) atau sarjana Barat dan para orientalis (*Outsider*)?

Melihat betapa rumitnya studi agama, Kim Knott memetakannya menjadi dua pendekatan keagamaan. Pertama adalah situasi kesulitan untuk membuat kesenjangan yang jelas antara wilayah agama dan bukan-agama dan kedua adalah masalah rumit dalam kaitannya dengan agama sebagai tradisi dan agama sebagai agama.

Penelitian ini menjelaskan sudut pandang Kim Knott sebagai model baru studi agama. Knott berupaya menghilangkan niat subyektif dengan menggunakan dua perspektif dasar metodologi: orang dalam dan orang luar. Dia telah mengklasifikasikan konsep keterkaitan antara peran sosial dan agama menjadi empat elemen: peserta murni, peneliti sebagai peserta, peserta sebagai peneliti dan peneliti murni. Namun, konsep ini tetap menjadi masalah penting terkait standar objektivitas. Pendekatan Knott mencoba menempatkan peneliti pada batas penghargaan sebagai garis batas antara orang dalam-orang luar.

B. Pembahasan

1. Biografi Intelektual

Kim Knott merupakan sosok peneliti yang memfokuskan diri pada pengembangan metodologi spasial dalam studi agama untuk mencari keterlibatan sirkuler antar agama, baik sosial, budaya, politik, ekonomi dan lainnya. Dalam *The Location of Religion: A Spatial Analysis*¹ ia menyatakan bahwa penerapan teori sosio-spasial dalam studi agama, mempunyai korelasi positif dalam tataran implementasi ajaran agama. Penelitian lain difokuskan pada lokus agama dan nilai-nilai universal dalam lanskap sosio kultural masyarakat dan hubungannya dengan fenomenologi agama. Bersama Thomas A. Tweed, ia bekerja pada sebuah perpustakaan induk untuk geografi agama. Di University of Leeds, Knott adalah Direktur Riset, Seni dan Humaniora pada

¹Kim Knott, *The Location of Religion, a Spatial Analysis* (London, UK: Equinox Publishing, 2005), h.57.

program Dewan Diaspora, Migrasi dan Identitas Agama.² Ia juga *co-editor* (bersama Sean McLoughlin) dalam sebuah jurnal *Diaspora*. Di tingkat regional, Knott duduk sebagai Sekretaris Jenderal Asosiasi Eropa untuk Studi Agama. Ia juga merupakan dosen senior pada Studi Agama di University of Leeds, Inggris. Posisi inilah yang membawanya menjadi peneliti garda depan tentang agama-agama dan mengantarkannya sebagai penulis produktif pada sejumlah jurnal tentang gerakan-gerakan agama kontemporer di London.

Sebagai Profesor Studi Agama dan Direktur Komunitas Antar Agama, Knott menulis tentang agama di Inggris, yang meliputi identitas agama-agama modern dan isu-isu metodologis tentang studi agama. Kegiatan akademiknya termasuk membantu mahasiswa menjadi peneliti yang kompeten dengan mengangkat isu-isu agama yang lebih luas. Saat ini ia memfokuskan penelitiannya pada agama di dua organisasi publik: institusi universitas dan kelompok masyarakat.

2. Perspektif Kim Knott tentang Insider Outsider

Setelah melacak teori seputar *insider* dan *outsider*, Knott lebih lanjut ingin mengimplementasikannya ke dalam metodologi studi agama. Dalam upaya ini, Knott kembali meminjam praktek penelitian antropologi yang hanya menawarkan dua posisi yaitu *as observer* dan *as participant* (peneliti dan yang diteliti/subjek dan objek dengan metode *participant observation*,³ kemudian digabungkan dengan paraktek penelitian sosiologi -diperkenalkan oleh Junker dan Gold pada tahun

²Sean McLoughlin, "Migration, Diaspora and Transnationalism: Transformations of Religion and Culture in a Globalising Age", dalam John R. Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London: Routledge Taylor and Fancis Group, 2005), h.527

³Knott mengutip pendapat Davies (antropolog) Istilah *participant observation* umum digunakan dalam antropologi yaitu untuk merujuk ke sebuah proses penelitian dengan hidup bersama masyarakat untuk waktu tertentu; berpartisipasi dalam hidup komunitas, mengamati aktivitasnya, menggunakan beberapa simbol, yang bertujuan untuk membangun sebuah pemahaman tentang arti dalam struktur dari komunitas itu.

1950an- yang membagi posisi peneliti dalam empat peran, yaitu: (1) *complete participant*, (2) *participant as observer*, (3) *observer as participant* dan, (4) *complete observer*. Bagi Knott, peran peneliti sebagai *complete observer* dan *observer as participant* dalam penelitian sosiologi dan antropologi disamakan dengan posisi *outsider* dalam studi agama. Sedangkan posisi sebagai *complete participant* dan *participant as observer* disamakan dengan posisi *insider*. Hal ini digambarkan oleh Knott dalam diagram berikut :

O U T S I D E R		I N S I D E R	
<i>Complete Observer</i>	<i>Observer as Participant</i>	<i>Participant as Observer</i>	<i>Complete Participant</i>

Dalam konteks studi agama, Knott mencoba membangun pengertian dan kriteria yang disertai dengan contoh-contoh kajian agama yang pernah dilakukan oleh beberapa tokoh. Tetapi ini adalah upaya awal yang dilakukan Knott untuk menjembatani penerjemahan perspektif *outsider* dan *insider* dalam studi agama dari teori ke metodologi. Namun, setelah langkah awal ini, Knott juga akan melakukan kajian ulang soal kelayakan pengadopsian posisi *insider* dan *outsider* dalam studi agama ke dalam empat peran peneliti dalam penelitian sosiologi.

a) Partisipan Murni (*complete participant*)

Knott mengemukakan contoh Fatima Mernissi sebagai gambaran sosok partisipan murni, terutama gagasannya ketika menulis *an Historical and Theological Enquiry* (1991) tentang perempuan dalam Islam.⁴ Sebagai seorang sosiolog feminis Muslim, ia hampir tidak punya pilihan yang jelas. Mernissi sendiri mengutip sebuah kasus di mana ia dikecam oleh editor jurnal Islam sebagai pendusta dan sosok yang tidak merepresentasikan tradisi Islam. Dia tentu bukan

⁴Sujiat Zubaidi Saleh – *Perspektif Kim Knott tentang Insider-Outsider dalam Studi Agama*

pemimpin Islam ataupun seorang teolog yang mempunyai otoritas, tetapi sebagai salah satu penulis Muslim yang bermaksud mendeskripsikan esensi ajaran Islam dengan mengeksplorasi khazanah keislaman untuk memahami hak-hak perempuan.

Dalam kata pengantar bukunya, Mernissi yang dikenal sebagai pegiat feminisme yang banyak mengkritisi sejumlah hadis misoginis menulis, “Sebagai wanita Muslimah kita harus mampu memasuki dunia modern dengan bangga dan kepala tegak, guna mengembalikan harkat, demokrasi dan hak asasi manusia. Untuk berpartisipasi penuh dalam urusan politik dan sosial, kita harus mampu menepikan nilai-nilai Barat dan mengambil yang benar-benar dari tradisi Islam”.⁵

Mernissi adalah prototipe sebuah emik, meski dinilai oleh banyak kalangan sebagai sosok yang kurang kritis. Alih-alih menggunakan parameter pendekatan studi agama atau sosiologi, ia hanya menggunakan pengalaman pribadi dengan bahasa Islam, khususnya, sentralisasi konsep jilbab untuk memahami kebudayaan Islam yang eksklusif dan menyoroti posisi wanita dalam kungkungan tradisi domestik. Walaupun bukunya tidak diarahkan secara eksplisit untuk komunitas non-Muslim, Mernissi jelas menyadari adanya kritik Barat yang dominan dan cenderung melihat Islam sebagai tidak demokratis dan menindas perempuan.

b) Perspektif Partisipan sebagai Peneliti (*Participant as Observer*)

Dari tataran emik yang berlandaskan konsep pengalaman dekat menuju tataran etik di mana bahasa ilmu sosial digunakan untuk menjelaskan aspek psikologis dan perilaku keyakinan agama. Pada saat mereka melakukan studi agama, maka yang dimunculkan adalah prinsip-prinsip kunci penelitian ilmiah sosial: objektivitas, netralitas dan mutual konsultasi untuk membuktikan kebenaran hasil dari generalisasi mereka. Banyak sosiolog dan psikolog yang menggunakan

⁵Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry* (Oxford: Blackwell, 1987), h.iii.

pendekatan kuantitatif, misalnya, dengan mengembangkan dan mengelola sebuah kuesioner.⁶ Festinger memutuskan bahwa pendekatan semacam itu tidak dapat digunakan untuk mengkaji perilaku keberagamaan seseorang.

Pada kenyataannya, apa yang mereka lakukan adalah menunggu tanda-tanda dari kegiatan kelompok keberagamaan, kemudian mengamati perilaku komunitasnya dari dalam. Mereka mengadopsi peran *insider* untuk observasi sebagai pencari realitas tak langsung, sehingga akan didapat hasil yang lebih akurat. Dengan demikian, mereka menyadari adanya kebutuhan untuk memenuhi kondisi sosial, meskipun mereka menemukan diri mereka berangkat dari ortodoksi ilmu sosial dalam beberapa hal, khususnya ketika tidak mampu tampil sebagai subjek anggota kelompok dengan menggunakan alat ukur yang standar.

Penggunaan beberapa istilah internal, semisal persoalan yang bersifat rahasia, stigma, anasir detektif peneliti, justru mempertajam distingsi antara pengamat *outsider* (dalam kontrol, tak terlihat, menyelidiki) dan *insider* sebagai objek yang diamati (pasif, sangat terlihat, terkena penyelidikan secara rinci). Hal ini akan menaikkan suhu pembeda dan isu superioritas dalam penelitian ilmiah dan presentasi komunitas suatu agama. Dapat dikatakan, kasus ini gagal untuk melakukan penelitian secara berimbang dan objektif karena peran peneliti dan tuntutan penelitian yang diperlukan untuk mengompromikan posisi mereka sebagai *outsider* demikian kuat. Meski demikian, terbukti betapa sulitnya bagi peneliti untuk tidak terlibat dan tidak memihak ketika melakukan penelitian pada subjek agama apa pun.

⁶M. Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h.67.

c) Perspektif Peneliti sebagai Partisipan (*Observer as Participant*)

Sejak awal, Eileen Barker menolak melakukan penelitian tentang Gereja Unifikasi baik secara praktis maupun etis, disebabkan dia bukan seorang *Moonie* (non sektarian) dan tidak mau berpura-pura sebagai penganut salah satu sekte. Menurutnya, dalam menyelidiki Moonies, ia harus mengidentifikasi, membaur dan masuk menjadi penganut Moonies. Untuk kontekstualisasi ilmu-ilmu sosial, ia memiliki banyak kesamaan dengan pendekatan empati yang sering dipakai oleh peneliti⁷ fenomenologi agama sebelumnya semacam Kristensen, van der Leeuw dan Ninian Smart. Bahkan, Smart menggunakan metode agnostisisme yang mengisyaratkan perlunya netralitas dan keluar dari *truth claim* dalam penelitian agama.⁸ Metode tersebut diidentifikasi oleh Smart dan dilanjutkan oleh Barker ini mendominasi studi agama pada era 1970-an dan 1980-an. Menurutnya, cara tersebut untuk mendekatkan adanya gap dikotomi antara *insider-outsider* menjadi dua sisi yang integral dalam perspektif sehingga menjadi netral. Netralitas yang diinginkan dalam arti tidak mudah terkooptasi untuk mendukung kepentingan tertentu yang bersifat empiris pragmatis.

Senada dengan Smart, Cornelius Tiele memberikan polarisasi, meski masih rancu dan cenderung *debatable* dalam “*Elements of the Science of Religion* (1897)”. Ia membedakan antara *private religious subjectivity of individual* (keberagamaan individu yang subjektif) dengan *outward impartiality as a scholar of religion* (peneliti kajian agama yang netral) sebagai instrumen mendasar untuk studi agama menuju pada hasil yang objektif. Meski dua tipologi itu memberi penegasan karakter, namun justifikasi dari keduanya masih memicu kontroversi,

⁷Sujiat Zubaidi Saleh – *Perspektif Kim Knott tentang Insider-Outsider dalam Studi Agama*

⁸Raymond Firth, “*An Anthropological Approach to the Study of Religion*”, dalam Russell T. McCutcheon (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: a Reader* (London: The Bath Press, 1999), 64. Lihat Sujiat Zubaidi Saleh – *Perspektif Kim Knott tentang Insider-Outsider dalam Studi Agama antara insider-outsider* 137 Volume 4, No.1, Maret 2014

seakan ia telah menjustifikasi bahwa *insider* cenderung melihat persoalan keberagaman secara subjektif sedangkan peneliti *outsider* memandangnya secara objektif imparial.

d) Perspektif Peneliti Murni (*complete participant*)

Knott memberi ilustrasi bagaimana seorang peneliti yang mencoba membedakan antara proses kompartementalisasi dan elaborasi nilai. Adalah seorang Samuel Heilman yang merasa tidak dapat mengatasi jarak: tidak dapat melarikan diri dari penghalang biografi yang tercermin dalam penggunaan pengalamannya baik yang dekat maupun jauh. Ia juga tidak dapat menghindar untuk menggunakan istilah Ibrani, tetapi dia juga sering menggunakan bahasa studi agama dan ilmu-ilmu sosial guna menggeser perspektifnya. Berulang kali ia menggunakan istilah-istilah seperti tradisi, budaya, liturgi dan teks suci daripada istilah dari Yahudi Ortodoks.⁹

Pengalaman keberagaman Heilman memang subjektif. Namun, ia melampaui deskripsi pengalaman partisipan yang menggambarkan perannya sebagai sosiolog modernis Yahudi Ortodoks. Dia menyarankan bahwa proses observasi (orang lain dan diri sendiri) mampu membuat pemisahan. Ia juga berulang kali mencoba mengurai adanya perbatasan, hambatan dan sekat-sekat primordial yang menjadi persoalan krusial dalam dirinya. Hal itu bisa dibaca dalam otobiografinya, "*the Gate Behind the Wall*".

Dalam buku tersebut Heilman menggambarkan kondisi dirinya sebagai seorang yang menghadapi ambiguitas dalam keberagaman, yang harus terelaborasi dan terintegrasi dalam satu entitas yang sama sehingga sulit untuk keluar dari tarikan kooptasi kedua sisi tersebut. Heilman menegaskan bahwa ia telah berulang kali berusaha menutup batas antara dua dunia tersebut dan menemukan cara untuk membuat dirinya utuh dan terbebas dari *religious split personality*.

⁹Kim Knott, "*Insider/Outsider Perspectives*", h.179.

Ia meneliti keberagaman masyarakatnya di dalam sinagoge. Namun, ia tetap berambisi untuk terlibat dalam *lernen*, istilah Yiddish untuk praktik Ortodoks Yahudi yang menafsirkan teks suci. Dari posisinya sebagai peneliti ini ia menggunakan metode spasial dengan memasuki wilayah tradisi keagamaan esoteris. Itu sebabnya mengapa ia sering menggunakan istilah-istilah non-Yahudi.

Heilman menulis tentang ketegangan yang belum terselesaikan antara dua dunianya baik sebagai seorang Yahudi dan kapasitasnya sebagai sosiolog peneliti. Sedangkan Pearson menegaskan bahwa, apa pun kesulitannya, kedua posisi tersebut harus disikapi secara reflektif rasional. Collins juga menekankan bahwa perbedaan antara *insider-outsider* menjadi tidak relevan ketika kita mengakui bahwa semua orang yang berpartisipasi, apakah beriman atau tidak, memberikan kontribusi pada pembangunan kemitraan secara sama. Sedangkan adanya dikotomi merupakan konsekuensi yang tidak kondusif untuk berpikir progresif. Pandangan ini serupa dengan yang diungkapkan oleh Mandair.¹⁰

Mandair sendiri tidak sekadar mendeskripsikan, namun mengurai persoalan krusial ini berdasarkan pada klausa kasuistik. Dalam penjelasannya, seorang peneliti perlu mengungkap jargon netralitas, imparial, objektivitas dan reduksionisme. Menurutnya, dalam melakukan kajian ilmiah baik *insider* maupun *outsider* selalu mengartikulasikan posisi mereka dalam istilah-istilah tersebut. Baik Collins dan Mandair sama-sama mengundang kita untuk menggunakan pendekatan negosiatif, dengan sedikit penekanan yang berbeda. Collins menawarkan wacana modernisme dengan meninggalkan pandangan dikotomi *insider-outsider* untuk meraih hasil yang lebih dinamis di mana setiap orang adalah partisipan aktif dalam merumuskan narasi tentang agama. Mandair lebih menikmati studi agama tentang bentuk penemuan diri. Pada umumnya ilmuwan

¹⁰Lihat Sujat Zubaidi Saleh, *Perspektif Kim Knott tentang Insider-Outsider dalam Studi Agama antara insider-outsider* 137 Volume 4, No.1, Maret 2014

memang menyoroti persoalan subyektivitas dan objektivitas, perspektif emik dan etik, serta implikasi epistemologis dan metodologis tentang studi agama. Mereka mencoba mengkomparasikan antara iman dan dunia, sakral dan profan, *faith* dan *tradition* atau antara *transcendentally oriented* dan *historical aspect*, antara teologi dan studi agama.

3. Kontribusi dan Urgensi Perspektif *Insider Outsider* Kim Knott dalam Studi Agama

Perspektif Kim Knott menemukan titik urgensinya dalam studi agama, terutama karena 2 (dua) hal, yaitu: *pertama*, tulisan Knott merupakan karya luar biasa, karena mampu melakukan penelusuran secara detail dan komprehensif tentang pergulatan wacana dan teori *insider* dan *outsider* dalam studi agama sepanjang sejarahnya. Sehingga tulisan Knott soal ini sangat kontributif bagi pengayaan perspektif dan wacana sekaligus penambahan referensi --yang masih kosong dan tercerai-berai-- soal asal-usul dan makna serta posisi teori *insider* dan *outsider* dalam studi agama; *kedua*, Knott juga mampu mengadopsi posisi *insider* dan *outsider* dalam empat peran peneliti dalam teori penelitian antropologi dan sosiologi yang diperkenalkan oleh Dives, Junker, dan Gold. Inilah upaya dan kontribusi luar biasa Knott dalam pengayaan perspektif *insider* dan *outsider* dalam studi agama, yaitu mengkaji seluk beluk teoritik soal *insider* dan *outsider* kemudian diwujudkan dalam bentuk metodologi yang praktis.

4. *Rapprochement*; Mengurai Objektivitas dalam Studi Agama

Apabila mengacu pada tulisan Kim Knott tentang *insider/outsider perspective* dalam buku *The Routledge Companion of The Study of Religion* yang editorinya oleh John R. Hinnells, maka kita belum bisa menemukan jawaban atas pertanyaan siapa yang paling objektif dalam studi agama? Sebab, Knott lebih banyak mengurai pergulatan wacana seputar eksistensi *outsider* dan *insider* dan bahkan dia sendiri mengakhiri

tulisannya dengan satu statemen “bahwa term *insider* dan *outsider* dalam studi agama harus dipandang sebagai sentral pergulatan wacana yang menjadi basis pengembangan teori dan metodologi bagi studi agama sebagai sebuah disiplin ilmu mandiri”. Dan untuk mendapatkan jawaban pertanyaan tadi, maka mau tidak mau harus membuka pikiran Kim Knott pada buku yang lain, terutama soal teori ruang atau *spacial theory and method in religion study*.

Spacial theory atau teori ruang mensyaratkan adanya keterlibatan subjektif manusia dalam menciptakan ruang. Tuhan sebagai sesuatu yang gaib atau abstrak, maka akan sulit dijangkau atau didayagunakan oleh manusia yang serba terbatas oleh ruang ini, dan karenanya Tuhan pun harus ditubuhkan atau diruangkan dalam bentuk agama, ibadah, ritual, kitab suci, dan sebagainya. Dimana ruang, menurut Kim Knott, mensyaratkan pada dirinya empat unsur, yaitu ada dimensi, sifat, aspek, dan dinamika. Jika dalam ruang ‘agama’ Tuhan ditubuhkan oleh manusia, maka pasti masing-masing manusia akan membatasinya menurut batasan ruang yang dibangunnya, juga akan memiliki banyak sifat, banyak aspek dan tentunya akan bersifat dinamis sesuai dengan manusia menubuhkannya ‘meruangkannya’. Sehingga dalam dunia sebagai ruang besar ini juga akan sangat memungkinkan untuk membuat ruang-ruang baru di dalamnya berupa agama-agama. Sehingga dengan teori ini, semua dipandang subjektif dalam studi agama.

Oleh karena itu, teori Knott ini juga harus dilengkapi dengan teori *rapprochement*nya Richard J. Bernstein yaitu sebuah upaya solutif-intersubjektif guna memposisikan peneliti pada *margin of appreciation* sebagai tapal batas (*border line*) antara *insider-outsider*. Dalam pendekatan tersebut, tidak ada tuntutan untuk meleburkan diri dalam dua pribadi yang berbeda, namun dari keduanya masih dimungkinkan untuk dicari titik temu meski kecil. Dengan teori ruang yang digabungkan dengan teori *rapprochement* ini, maka untuk mengklasifikasi posisi empat tipe peneliti dalam studi agama – sebagaimana dielaborasi Kim Knott diatas--, dapat dilihat dalam

triadik yang terdiri dari *firstness* atau objektif, *secondness* atau *subjectif* dan *thirdness* atau *inter-subjectif*. Dimana hal yang paling objektif dalam studi agama, baik oleh *insider* maupun *outsider* adalah masing-masing memiliki rasa keberagamaan (*religiocity*). Sedangkan *complete participant* dan *complete observer* masuk kategori subjektif dan *participant as observer* dan *observer as participant* masuk kategori intersubjektif. Hal yang bisa dirapromchment adalah antara yang subjektif dan intersubjektif, sedangkan yang objektif adalah *religiocity*nya.

C. Kesimpulan

Kajian Knott ini memberi tawaran baru dalam studi agama, karena beberapa universitas (baik di Barat maupun di Timur) masih menyimpan sejumlah masalah seputar studi Islam dengan menggunakan pendekatan ilmiah. Selain itu, terjadinya stagnasi metodologis dan pendekatan di kalangan akademisi maupun praktisi ketika mempelajari studi agama. Di satu pihak, mereka dituntut agar dapat memahami agama dalam orientasi akademik, dan di pihak lain, mereka harus menjaga nilai transendensi agama.

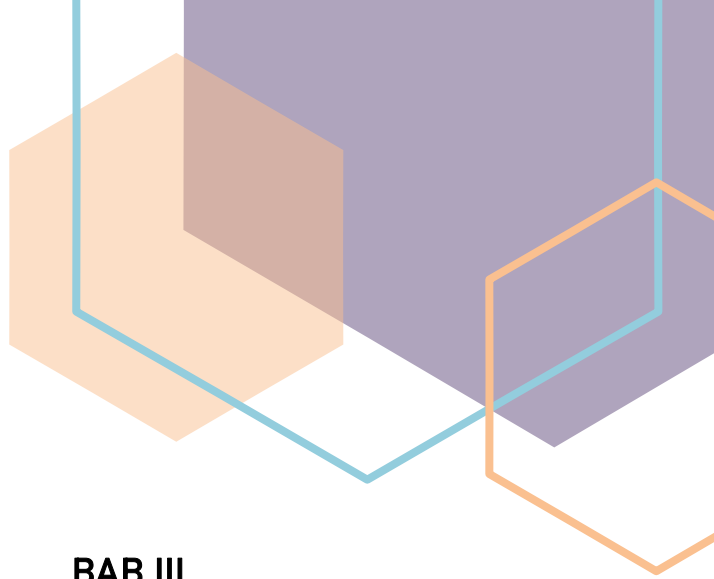
Kim Knott membagi posisi peneliti dalam empat peran, yaitu: (1) *complete participant*, (2) *participant as observer*, (3) *observer as participant* dan, (4) *complete observer*. Bagi Knott, peran peneliti sebagai *complete observer* dan *observer as participant* dalam penelitian sosiologi dan antropologi disamakan dengan posisi *outsider* dalam studi agama. Sedangkan posisi sebagai *complete participant* dan *participant as observer* disamakan dengan posisi *insider*

Terlepas dari perdebatan dan problem dari perspektif Kim Knott, ia telah berkontributif bagi kajian keislaman untuk dijadikan landasan pijak dalam pengembangan teori, pendekatan dan metodologi dan sekaligus pembelajaran bahwa siapapun yang melakukan studi terhadap Islam, selama menggunakan metode ilmiah yang objektif dan penuh kejujuran, maka harus diterima sebagai sebuah karya

ilmiah guna dibaca secara kritis; teliti, cermat, dan jujur, bahkan untuk dibantah melalui studi ilmiah baru (*inquiry*)

D. Daftar Pustaka

- Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry* (Oxford: Blackwell, 1987)
- Kim Knott, *The Location of Religion, a Spatial Analysis* (London, UK: Equinox Publishing, 2005)
- M. Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004),
- Raymond Firth, "An Anthropological Approach to the Study of Religion", dalam Russell T. McCutcheon (ed.), *The Insider/ Outsider Problem in the Study of Religion: a Reader* (London: The Bath Press, 1999),
- Sujiat Zubaidi Saleh, Perspektif Kim Knott tentang Insider-Outsider dalam Studi Agama antara *insider-outsider* 137 Volume 4, No.1, Maret 2014
- Sean McLoughlin, "Migration, Diaspora and Transnationalism: Transformations of Religion and Culture in a Globalising Age", dalam John R. Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London: Routledge Taylor and Fancis Group, 2005)



BAB III

IMPLEMENTASI *GROUNDLED THEORY* DALAM PENELITIAN PENDIDIKAN ISLAM

A. Pendahuluan

Penelitian merupakan suatu bentuk kegiatan ilmiah untuk mendapatkan pengetahuan atau kebenaran. Untuk menemukan kebenaran yang logis dan didukung oleh fakta, maka harus dilakukan penelitian terlebih dahulu. Inilah hakikat penelitian sebagai kegiatan ilmiah atau sebagai proses *the acquisition of knowledge*. Termasuk di dalamnya penelitian pendidikan.¹

¹Penelitian pendidikan adalah cara yang digunakan dan dapat dipertanggungjawabkan mengenai proses pendidikan. Penelitian pendidikan merupakan suatu kegiatan yang diarahkan kepada pengembangan pengetahuan ilmiah tentang kejadian-kejadian yang menarik perhatian pendidikan. Tujuannya ialah menemukan prinsip-prinsip umum, atau penafsiran tingkah laku yang dapat dipakai untuk menerangkan, meramalkan, dan mengendalikan kejadian-kejadian dalam lingkungan pendidikan. Lihat S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*,

Sebuah riset dikatakan memenuhi kriteria riset ilmiah apabila dalam kegiatan riset dilakukan berdasarkan metodologi tertentu sebagai bentuk apresiasi terhadap suatu pengetahuan. Suatu aktivitas riset, baik bersifat empiris maupun eksplorasi membutuhkan suatu metodologi dalam kegiatannya. Pemilihan metodologi tersebut merupakan bagian terpenting dalam sebuah penelitian karena pemilihan metodologi yang sesuai mempengaruhi kualitas pengetahuan yang diperoleh.

Dalam perkembangannya, terdapat beragam pendekatan, jenis serta metode penelitian sesuai dengan paradigma keilmuan serta realitas gejala yang hendak diungkap. Untuk dapat memilih pendekatan dan atau metode yang tepat, seseorang dituntut memahami substansi keilmuan dan bidang kajian serta metodologi penelitian.

Metode penelitian kualitatif merupakan salah satu metode penelitian yang dianggap dapat menjawab permasalahan penelitian terutama pada disiplin ilmu sosial. Penelitian kualitatif lebih menekankan pada proses penelitian daripada hasil, artinya bila proses penelitian telah sesuai maka hasil dengan sendirinya akan valid. Sehingga tujuan utama penelitian kualitatif adalah untuk memberikan pemahaman (*to understand*) terhadap fenomena atau gejala sosial yang sedang diteliti.

Setidaknya ada delapan jenis penelitian kualitatif, yakni etnografi (*ethnography*), studi kasus (*case studies*), studi dokumen/teks (*document studies*), observasi alami (*natural observation*), wawancara terpusat (*focused interviews*), fenomenologi (*phenomenology*), *grounded theory*, studi sejarah (*historical research*).²

Riset kualitatif dapat memberikan banyak pilihan cara untuk melihat, menafsirkan, dan memaknai suatu fenomena yang

(Jakarta: Rineka Cipta, 2010), h 18, lihat juga Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009), h. 15

²Mudjia Rahardjo. *Jenis dan Metode Penelitian*, Tahun 2010 <http://mudjiarahardjo.com/artikel/215.html?task=view>.

sesungguhnya terjadi di lingkungan sekitar manusia, seperti dengan menggunakan pendekatan *grounded theory*.

Penelitian ini akan fokus pada salah satu jenis penelitian kualitatif yaitu penelitian *grounded theory*. *Grounded Theory* adalah metode penelitian kualitatif yang menggunakan sejumlah prosedur sistematis guna mengembangkan teori dari kancah. Pendekatan ini pertama kali disusun oleh dua orang sosiolog; Barney Glaser dan Anselm Strauss. Menurut kedua ilmuwan ini, pendekatan *Grounded Theory* merupakan metode ilmiah, karena prosedur kerjanya yang dirancang secara cermat sehingga memenuhi kriteria metode ilmiah. Kriteria dimaksud adalah adanya signifikansi, kesesuaian antara teori dan observasi, dapat digeneralisasikan, dapat diteliti ulang, adanya ketepatan dan ketelitian, serta bisa dibuktikan. Penelitian ini merumuskan beberapa pertanyaan antara lain: 1) Apakah definisi *Grounded Theory* ?, b) Apa ciri utama *Grounded Theory* ?, c) Bagaimana langkah Implementasi *Grounded Theory* ?, d) Apa kekuatan dan kelemahan *Grounded Theory* ? e) Bagaimanakah Impelementasi *Grounded Theory* dalam penelitian Pendidikan Islam?

B. Pembahasan

1. Mendefinisikan Ulang *Grounded Theory*

*Grounded Theory*³ adalah metode penelitian sosial yang bertujuan untuk menemukan teori melalui data yang diperoleh secara sistematis dengan menggunakan metode analisis komparatif konstan.⁴

Sesuai dengan nama yang disandangnya, tujuan dari *Grounded Theory Approach* adalah teoritisasi data. Teoritisasi adalah sebuah

³Ada berbagai perbedaan redaksional dalam menterjemahkan arti *Grounded Theory*. Moleong (2005) mengartikannya dengan istilah *Teori Dari Bawah*, Salim (2006) menyebutnya *Teori Beralas*, Muhadjir (2002) menterjemahkan dengan nama *Teori Berdasar Data*, dan hampir serupa, Bungin (2007) mengistilahkannya: *Teori Berdasarkan Data*. Dalam buku ini, penulis lebih setuju dengan istilah Teori Berbasis Data

⁴HM.Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h.47

metode penyusunan teori yang berorientasi tindakan/interaksi, karena itu cocok digunakan untuk penelitian terhadap perilaku. Penelitian ini tidak bertolak dari suatu teori atau untuk menguji teori (seperti paradigma penelitian kuantitatif), melainkan bertolak dari data menuju suatu teori. Untuk maksud itu, yang diperlukan dalam proses menuju teori itu adalah prosedur yang terencana dan teratur (sistematis). Selanjutnya, metode analisis yang ditawarkan *Grounded Theory Approach* adalah teoritisasi data (*Grounded Theory*)

Pendekatan ini pertama kali disusun oleh dua orang sosiolog; *Barney Glaser dan Anselm Strauss*.⁵ Glaser adalah seorang sosiolog sekaligus dosen di Columbia University dan University of California School of Nursing. Sedangkan Strauss juga seorang sosiolog yang bekerja sebagai Direktur Social Science Research, Institute for Psychiatric and Psychosomatic Research and Training. Mereka melakukan penelitian pada pasien-pasien berpenyakit akut di Rumah Sakit Universitas California, San Francisco. Catatan-catatan dan metode penelitian yang digunakan dipublikasikan dan menarik minat banyak orang untuk mempelajarinya. Sebagai respon, Glaser dan Strauss menerbitkan *The Discovery of Grounded Theory* (1967), buku yang menjelaskan prosedur metode *Grounded Theory* secara terperinci. Setelah penerbitan buku tersebut, baik Glaser maupun Strauss menulis berbagai buku masing-masing untuk mengembangkan metode *Grounded Theory*

Menurut kedua ilmuwan ini, pendekatan *Grounded Theory* merupakan metode ilmiah, karena prosedur kerjanya yang dirancang secara cermat sehingga memenuhi kriteria metode ilmiah. Kriteria dimaksud adalah adanya signifikansi, kesesuaian antara teori dan observasi, dapat digeneralisasikan, dapat diteliti ulang, adanya

⁵Untuk maksud ini keduanya telah menulis 4 (empat) buah buku, yaitu; “*The Discovery of Grounded Theory*” (1967), *Theoretical Sensitivity* (1978), *Qualitative Analysis for Social Scientists* (1987), dan *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques* (1990). Lihat John Creswell, *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Qualitative and Quantitative Research*: (USA: Pearson Education, Inc., 2012), h.423

ketepatan dan ketelitian, serta bisa dibuktikan. Dan mereka juga mengatakan bahwa, penelitian seharusnya memunculkan konsep-konsep (variabel) dan hipotesis berdasarkan data-data nyata yang ada di lapangan:

“de-emphasis on the prior step of discovering what concepts and hypotheses are relevant for the area one wished to research. ...In social research generating theory goes hand in hand with verifying it; but many sociologists have diverted from this truism in their zeal to test either existing theories or a theory that they have barely started to generate”.

pada penekanan pada langkah sebelumnya menemukan apa konsep dan hipotesis relevan untuk satu bidang yang ingin diteliti.... dalam teori yang menghasilkan penelitian sosial yang sejalan dengan membuktikannya, tapi banyak peneliti sosial yang mengalihkan dari kebenaran yang mungkin tidak dapat disangkal kedalam semangat mereka untuk menguji teori yang telah ada maupun yang baru saja mereka mulai untuk generasi teori selanjutnya.

Dalam buku “Metodologi Penelitian” yang ditulis, Emzir, Secara Terperinci, Strauss dan Corbin mendefinisikan *Grounded Theory* sebagai berikut :⁶

A Grounded Theory is one of that is inductively derived from the study of phenomenon it represents. That is, it is discovered, developed, and provisionally verified through systematic data collection, analysis of data pertaining to that phenomenon. Therefore, data collection, analysis, and theory stand in reciprocal relationship with each other. One does not begin with a theory, then prove it. Rather one begins with an area of study and what is relevant to that area as allowed to emerge.

Sesuai dengan uraian di atas bahwa teori dasar (*Grounded Theory*) adalah suatu teori yang secara induktif di peroleh dari pengkajian fenomena yang mewakilinya. Teori tersebut ditemukan, dikembangkan, dan untuk sementara waktu dibuktikan melalui pengumpulan data yang sistematis, analisis data yang menyinggung fenomena tersebut. Oleh karena itu, pengumpulan data, analisis data,

⁶Emzir, *Metode penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Jakarta: Rajawali Press, 2014)

dan teori berada di dalam hubungan timbal balik satu dengan lainnya. Orang tidak mulai dengan teori, orang mulai dengan suatu area kasus dan apa yang berkaitan dengan area tersebut dibiarkan muncul.

Cresswell dalam bukunya *Educational Research* menuliskan :

A Grounded Theory design is a systematic, qualitative procedure used to generate a theory that explains, at a broad conceptual level, a process, an action, or an interaction about a substantive topic. In Grounded Theory research, this is a “process” theory_ it explains an educational process of events, activities, actions, and interactions that occur over time. Also, grounded theorist proceed through systematic procedure of collecting data, identifying categories (used synonymously with themes), connecting these categories, and forming a theory that explains the process.⁷

Seperti yang telah dikemukakan oleh Creswell di atas bahwa *Grounded Theory* merupakan teori yang diperoleh secara induktif dari penelitian tentang fenomena sebuah prosedur peneliti kualitatif yang sistematis. Pendekatan *Grunded theory* merupakan suatu cara yang terdiri dari serangkaian tahap yang dilakukan secara cermat yang dianggap memberi jaminan suatu teori yang baik sebagai hasil atau secara kualitas dianggap baik.

Pada dasarnya *Grounded Theory* dapat diterapkan pada berbagai disiplin ilmu-ilmu sosial, namun demikian seorang peneliti tidak perlu ahli dalam bidang ilmu yang sedang ditelitinya. Hal yang lebih penting adalah bahwa dari awal peneliti telah memiliki pengetahuan dasar dalam bidang ilmu yang ditelitinya, supaya ia paham jenis dan format data yang dikumpulkannya.

Glaser and Strauss (1967) juga menegaskan bahwa, “*One property of an applied Grounded Theory must be clearly understood: The theory can be developed only by professionally trained sociologists. . .*”⁸ Salah satu sifat

⁷John Creswell, *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Qualitative and Quantitative Research*: (USA: Pearson Education, Inc., 2012), h.422

⁸Glaser, B.G. & Strauss, A.L. *The Discovery of Grounded Theory*, (Aldine Publishing Co., New York NY. 1967), h. 249

penerapan dari *Grounded Theory* adalah hanya dapat dikembangkan oleh sosiolog-sosiolog yang telah terlatih secara profesional.

Pendapat Glaser and Strauss yang pada awalnya menyatakan *Grounded Theory* hanya dapat dikembangkan oleh para sosiolog profesional tidak bertahan lama. Lalu beberapa tahun kemudian pada tahun 1978, Glaser memperluas posisi penerapan *Grounded Theory* untuk pedoman disertasi pada ilmu politik, kesejahteraan sosial, pendidikan, pendidikan kesehatan, sosiologi pendidikan, kesehatan masyarakat, bisnis dan administrasi, keperawatan, perencanaan kota dan perencanaan wilayah, dan antropologi. Jadi *Grounded Theory* telah disadari penerapannya tidak terbatas hanya untuk bidang-bidang sosiologi tetapi bisa untuk bidang-bidang ilmu sosial lainnya termasuk ilmu pendidikan.

Grounded theory merupakan suatu metode riset yang berupaya untuk mengembangkan teori tersembunyi di balik data dimana data ini dikumpulkan dan dianalisis secara sistematis. *Grounded theory* menurut Martin dan Turner (1986) adalah:

“an inductive, theory discovery methodology that allows the researcher to develop a theoretical account of the general features of a topic while simultaneously grounding the account in empirical observations of data”,⁹ Yaitu: sebuah penemuan teori metodologi induktif yang memungkinkan peneliti untuk mengembangkan kajian teoritis yang umum dari suatu topik sekaligus sebagai landasan kajian pada pengamatan data empiris.

Grounded Theory merupakan metodologi penelitian kualitatif yang berakar pada konstruktivisme, atau paradigma keilmuan yang mencoba mengkontruksi atau merekontruksi teori atas suatu fakta yang terjadi di lapangan berdasarkan pada data empirik. Kontruksi atau rekontruksi teori itu diperoleh melalui analisis induktif atas seperangkat data diperoleh berdasarkan pengamatan lapangan.¹⁰

⁹Martin Turner, Patricia Yancey and Barry A. (1986). *Grounded Theory and Organizational Research*. The Journal of Applied Behavioral Science, Vol. 22, No.2

¹⁰Maya Panorama, dan Muhajirin, *Pendekatan Praktis Metode Penelitian Kualitatif Dan Kuantitatif*. (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2017), cet.1. h 182

Dari berbagai definisi di atas, Penelitian ini dapat menyimpulkan bahwa *Grounded Theory* adalah metode penelitian kualitatif yang berusaha membangun teori berdasarkan data sistematis yang dikumpulkan dan dianalisis. Teori yang dibangun dikembangkan dari data, bukan sebaliknya data dikembangkan dari teori yang ada.

2. Ciri-Ciri Utama Penelitian *Grounded Theory*

Menurut Creswell, ada enam karakteristik dari penelitian *Grounded Theory*. Enam karakteristik tersebut adalah: Process approach, Theoretical sampling, Constant comparative data analysis, a core category, theory generalization, and memos.¹¹

a) Process Approach

Dalam penelitian *Grounded Theory*, proses merujuk pada urutan tindakan-tindakan dan interaksi antar manusia dan peristiwa-peristiwa yang berhubungan dengan sebuah topik, seperti pengalihbahasaan novel *Animal Farm* ke dalam bahasa Indonesia. Dalam topik seperti ini, berdasarkan transkrip wawancara atau catatan pengamatan yang dilakukan pada partisipan, peneliti *Grounded Theory* dapat mengidentifikasi dan mengisolasi tindakan-tindakan dan interaksi antar manusia, seperti interaksi antara penerbit dan penterjemah pada saat negoisasi, tindakan-tindakan yang dilakukan penterjemah selama proses pengalihbahasaan, dan sebagainya. Aspek-aspek yang diisolasi ini disebut kategori-kategori, yang digunakan sebagai tema-tema informasi dasar dalam rangka memahami suatu proses.

b) Theoretical Sampling

Sebagaimana lazimnya dalam penelitian kualitatif, instrumen pengumpul data penelitian *Grounded Theory* adalah peneliti sendiri. Data-data yang dikumpulkan dapat berbentuk transkrip wawancara, percakapan, catatan wawancara, dokumen-dokumen publik, buku

¹¹John Creswell, *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Qualitative and Quantitative Research*. (USA: Pearson Education, Inc., 2012), h.440

harian dan jurnal responden, dan catatan reflektif peneliti. Proses pengumpulan data itu dilaksanakan dengan menggunakan dua metode secara simultan, yaitu observasi dan wawancara mendalam (*depth interview*). Bentuk data yang paling sering digunakan berbagai peneliti adalah hasil wawancara karena data seperti ini lebih mampu mengungkapkan pengalaman informan dalam kata-kata mereka sendiri. Hal yang spesifik yang membedakan pengumpulan data pada penelitian *Grounded Theory* dari pendekatan kualitatif lainnya adalah pada pemilihan fenomena yang dikumpulkan. Paling tidak, pada *Grounded Theory* sangat ditekankan untuk menggali data perilaku yang sedang berlangsung (*life history*) untuk melihat prosesnya serta ditujukan untuk menangkap hal-hal yang bersifat kausalitas. Seorang peneliti *Grounded Theory* selalu mempertanyakan “*Mengapa suatu kondisi terjadi?*”, “*Apa konsekwensi yang timbul dari suatu tindakan/reaksi?*”, dan “*Seperti apa tahap-tahap kondisi, tindakan/reaksi, dan konsekwensi itu berlangsung?*”

Dalam *Grounded Theory*, masalah sampel penelitian tidak didasarkan pada jumlah populasi, melainkan pada keterwakilan konsep dalam beragam bentuknya. Teknik pengambilan sampel dilakukan dengan cara penyampelan teoritik. Penyampelan teoritik merupakan pengambilan sampel yang dilakukan peneliti dengan cara memilih data-data atau konsep-konsep yang terbukti berhubungan dengan dan mendukung secara teoritik teori yang sedang disusun. Tujuannya adalah mengambil sampel peristiwa/fenomena yang menunjukkan kategori, sifat, dan ukuran yang secara langsung menjawab masalah penelitian. Sebagai contoh, jika peneliti sedang meneliti “*tingginya kecenderungan penerbitan novel-novel horror terjemahan*”, penikmat (pembaca) novel-novel horor merupakan kandidat yang paling sesuai untuk diwawancarai. Penterjemah, penerbit, dan kritisi sastra memang dapat dijadikan sumber informasi yang relevan, namun peran mereka tidak begitu sentral karena penerbitan bahan bacaan sangat ditentukan oleh konsumen (pembaca).

Paparan ini mengungkapkan bahwa pada dasarnya yang di sampel dalam penelitian *Grounded Theory* bukan *obyek formal* penelitian (orang atau benda-benda), melainkan *obyek material* yang berupa fenomena-fenomena yang sudah dikonsepskan. Akan tetapi, karena fenomena itu melekat dengan subyek (orang atau benda), maka dengan sendirinya obyek formal juga ikut disampel dalam perses pengumpulan atau penggalian fenomena.. Subyek-subyek yang diteliti secara berproses ditentukan di lapangan, ketika pengumpulan data berlangsung. Cara penyampelan inilah yang disebut dalam penelitian kualitatif sebagai *snow bowl sampling*.

Aktivitas pengumpulan data di lapangan dalam riset kualitatif *grounded theory* berlangsung secara bertahap dalam kurun waktu cukup lama, dimana proses pengambilan sampelnya juga berlangsung secara terus-menerus pada saat dilakukan pengumpulan data. Jumlah sampel juga bisa terus bertambah sesuai dengan bertambahnya jumlah data yang dibutuhkan dalam riset tersebut.¹²

c) **Constant Comparative Data Analysis**¹³

Dalam penelitian *Grounded Theory*, peneliti terlibat dalam proses pengumpulan data, pengelompokan data ke dalam kategori-kategori, pengumpulan data tambahan, dan perbandingan informasi yang baru itu dengan kategori-kategori yang muncul. Proses pengembangan kategori-kategori informasi yang berlangsung secara perlahan-lahan ini dinamai prosedur perbandingan konstan (*constant comparative procedure*). Perbandingan konstan ini merupakan prosedur analisis data induktif yang digunakan untuk memunculkan dan menghubungkan kategori-kategori dengan cara membandingkan satu

¹²I Gusti Ayu Nyoman Budiasih, *Metode Grounded Theory Dalam Riset Kualitatif*, Jurnal Ilmiah Akuntansi dan Bisnis, Vol. 9 No. 1, Januari 2014, h. 25

¹³Menurut Atho Mudzhar ada 3 Ciri *Grounded Theory*: tujuan menemukan teori, data sistematis, dan analisis komparatif konstan. HM.Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*, ... h.47

peristiwa dengan peristiwa lainnya, satu peristiwa dengan satu kategori, dan satu kategori dengan kategori lainnya.

d) A Core Category

Dari seluruh kategori utama yang diperoleh dari data, peneliti memilih satu kategori sebagai inti fenomena dalam rangka merumuskan teori. Setelah mengidentifikasi beberapa kategori (misalnya, 8 hingga 10—tergantung pada besarnya data, peneliti memilih satu kategori inti sebagai basis penulisan teori.

Berikut ini adalah enam kriteria untuk menentukan kategori inti (Strauss and Corbin),¹⁴

- 1) *It must be central; that is, all other major categories can relate to it.*
- 2) *It must appear frequently in the data. This mean that within all or almost all cases, there are indicators pointing to the concept.*
- 3) *The explanation that evolves by relating the categories is logical and consistent, there is no forcing of data.*
- 4) *The name or phrase used to describe the central category should be sufficiently abstract.*
- 5) *As the concept is refined, the theory grows in depth and explanatory power.*
- 6) *When conditions vary, the explanation still holds, although the way in which a phenomenon is expressed might look somewhat different.*

Pemaparan di atas memperlihatkan bahwa memilih kategori inti terlalu awal adalah sangat riskan. Akan tetapi, bila terlihat bahwa salah satu kategori muncul dengan frekuensi tinggi dan terhubung dengan jelas pada kategori-kategori lain, kategori itu dapat dipilih sebagai kategori inti.

¹⁴John Creswell, *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Qualitative and Quantitative Research...* h. 444

e) **Theory Generation (Penurunan Teori)**

Dalam penelitian *Grounded Theory*, yang dimaksud dengan teori adalah penjelasan atau pemahaman yang abstrak tentang suatu proses mengenai sebuah topik substantif yang didasarkan pada data. Teori ini disusun oleh peneliti sewaktu mengidentifikasi kategori inti dan kategori-kategori proses yang menjelaskannya. Karena teori ini dilandaskan pada fenomena yang spesifik, teori ini tidak dapat diaplikasikan digeneralisasikan secara meluas pada fenomena lain. Oleh karena itu, Charmaz dalam Creswell mengatakan teori ini bersifat “*middle range*”, ditarik dari beberapa individual atau sumber data dan memberi penjelasan yang akurat hanya pada sebuah topik yang substantif.

f) **Memos**

Dalam penelitian *Grounded Theory*, memo merupakan catatan-catatan yang dibuat peneliti untuk mengelaborasi ide-ide yang berhubungan dengan data dan kategori-kategori yang dikodekan. Dengan kata lain, memo merupakan catatan yang dibuat peneliti bagi dirinya sendiri dalam rangka menyusun hipotesis tentang sebuah kategori, khususnya tentang hubungan-hubungan antara kategori-kategori yang ditemukan

3. **Langkah-Langkah *Grounded Theory***

Langkah-langkah yang dilakukan dalam *Grounded Theory*. Prosedur penelitian atas dasar metode grounded secara singkat dapat disebutkan dalam lima langkah sebagai berikut:

- a. Menentukan sasaran studi dan memilih kelompok-kelompok social yang hendak diperbandingkan yang sekaligus akan menjadi sumber data, biasanya termasuk penentuan informan pangkal (key informan).
- b. Data yang diperoleh (melalui teknik-teknik data yang digunakan) diklasifikasikan dengan cara mencari persamaan

dan perbedaannya sehingga melahirkan kategori-kategori. Kategori adalah hasil dari data setelah diklasifikasikan, tetapi ia bukan data itu sendiri.¹⁵

- c. Kategori-kategori itu kemudian dicari ciri-ciri pokoknya untuk dapat diketahui sifatnya.
- d. Kategori-kategori tersebut (setelah diketahui sifat-sifatnya) kemudian dihubungkan satu sama lain sehingga melahirkan hipotesis-hipotesis.
- e. Hipotesis-hipotesis itu kemudian dihubungkan lagi satu sama lain sehingga melahirkan jalur-jalur kecenderungan yang lebih umum yang akan menjadi inti dari teori yang akan muncul.

Langkah-langkah tersebut pada hakikatnya tidak datang satu demi satu pada saat yang berbeda, melainkan merupakan satu kesatuan. Tiga langkah pertama lebih merupakan aspek deskriptif dari penelitian dan dua langkah lainnya lebih bersifat analitik. Langkah-langkah itu juga mempengaruhi sistematika laporan penelitian yang akan disusun.

Laporan penelitian atas dasar metode grounded dimulai dengan deskripsi tentang permasalahan yang akan diteliti, baru kemudian diikuti dengan analisis-analisis dan akhirnya dengan pemunculan hipotesis atau teori. Penilaian terhadap suatu hasil metode grounded akan sangat ditentukan oleh kualitas deskripsi dan validitas hubungan deskripsi dengan teori yang dimunculkannya.

¹⁵Tahap analisis data dalam metode *grounded theory* ini dilakukan dalam bentuk pengkodean, yang merupakan proses penguraian data, pembuatan konsep dan penyusunan kembali dengan cara yang baru. Analisis data merupakan upaya mencari dan menata secara sistematis catatan hasil observasi, wawancara, dan lainnya untuk meningkatkan pemahaman peneliti tentang kasus yang diteliti dan menyajikannya sebagai temuan kepada orang lain. Adapun untuk meningkatkan pemahaman tersebut analisis perlu dilanjutkan dengan berupaya mencari makna (meaning). Lihat N. Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Positivisme, Postpositivisme, dan Postmodernisme*. (Yogyakarta: Reka Sarasin, 2002), h.142

4. Kekuatan Dan Kelemahan *Grounded Theory*

Kekuatan dan kelemahan *Grounded Theory*

- a. Kekuatan penelitian *Grounded Theory* adalah data bisa lebih lengkap dan lebih mendalam karena langsung dianalisis, sehingga sesuatu yang dianggap sebagai lowongan data segera akan dapat diketahui dan disempurnakan. Teori yang akan munculpun terbuka dari kemungkinan yang lebih banyak, dibanding dengan penelitian verifikatif yang hanya terbatas pada satu kemungkinan, yaitu menerima atau menolak hipotesis atau teori yang diuji.
- b. Kelemahan *Grounded Theory* terletak pada sulitnya menentukan saat yang tepat kapan penelitian harus berhenti, karena hipotesis yang telah dibangun dapat jatuh kembali berhubungan dengan datangnya data baru yang membatalkannya, dan dapat bangun kembali bila datang lagi data baru yang menyokongnya. Demikianlah hipotesis jatuh bangun karena datangnya data baru, sehingga sulit menentukan mana hipotesis yang final. Akan tetapi, menurut Glaser dan Strauss, justru disini pula letak perbedaan metode ini dengan metode penelitian lain. Metode penelitian verifikatif cenderung melihat suatu hasil penelitian sebagai suatu yang final, sedangkan metode grounded melihat suatu hasil penelitian hanyalah sebagai suatu jeda (*pause*) dari suatu proses merumuskan teori yang sebenarnya tidak pernah berakhir. Untuk inilah metode grounded menawarkan suatu prosedur yang disebut *theoretical saturation* (kejenuhan teoritis), yaitu kriteria untuk menetapkan kapan harus mengakhiri pencarian data dari setiap kategori.

Kelemahan lain dari *Grounded Theory* terletak pada pandangan dasarnya, bahwa untuk memahami suatu data tidak perlu digunakan suatu teori tertentu, melainkan semata-mata menurut kepekaan dan keluasan wawasan (*theoretical insight*) peneliti. Pandangan ini agaknya

didasarkan atas asumsi bahwa seorang peneliti social sudah barang tentu sebelumnya telah mempelajari dan menguasai berbagai teori social, khususnya mengenai masalah yang bersangkutan.

Penelitian grounded juga selalu bertujuan akhir untuk membangun teori, padahal menurut para pengkritiknya tidak semua social harus berakhir dengan menghasilkan suatu teori. Suatu penelitian social kadang-kadang juga cukup sampai pada suatu tingkat pemahaman tertentu suatu struktur dan hubungan-hubungan social tertentu, tanpa harus ada keperluan untuk membuat teori.

5. Implementasi *Grounded Theory* dalam Penelitian Pendidikan Islam

Sebagai contoh penelitian agama sebagai gejala sosial yang menggunakan metode grounded adalah sebuah hasil penelitian yang berjudul:

- 1) “*Masjid dan Bakul Keramat: Konflik dan Integrasi dalam Masyarakat Bugis Amparita*”.¹⁶

Penelitian ini mempelajari bagaimana tiga kelompok keagamaan dimana orang-orang Islam, orang-orang Towano Tolitang (Kepercayaan lokal masyarakat Sulawesi selatan), dan orang-orang Tolitang Benteng (Komunitas Hindu tanpa pure) di desa Amparita, Sulawesi selatan, berinteraksi satu sama lain, kadang-kadang dalam bentuk konflik dan kadang-kadang dalam bentuk kerjasama atau bahkan integrasi, pada aspek kehidupan apa saja konflik dan integrasi antara ketiga kelompok agama ini terjadi? Factor-faktor apa saja yang mendorong konflik dan integrasi itu?

Penelitian itu menemukan bahwa konflik antara ketiga kelompok itu bermula dari soal keagamaan kemudian bertambah intensitas dan kompleksitasnya setelah kemasukan unsur politik. Setelah itu berbagai

¹⁶HM.Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*, ... h.57

pranata social seperti perkawinan, pendidikan agama, aturan tentang makanan dan lain-lain berfungsi melestarikan konflik tersebut.

Adapun kerjasama dan integrasi antara ketiga kelompok keagamaan itu terjadi terutama melalui jalur pemilikan bersama warisan kebudayaan lama, kekerabatan, pertanian, pendidikan nasional, lembaga-lembaga pemerintahan, pemilihan umum dan lain-lain. Sekali lagi factor politik berperan penting dalam meningkatkan intensitas kerjasama dengan integrasi itu.

Demikian dengan metode *grounded* penelitian itu telah mencoba memahami integrasi tiga kelompok keagamaan yang masing-masing pimpinan dan system kepemimpinannya sendiri sebagai gejala social. Dengan bertolak pada batasan pengertian yang diuraikan dimuka, penelitian ini dapat dikategorikan sebagai penelitian keagamaan.¹⁷

2) Clifford Geertz, *the Religion of Java* (Agama Jawa, Abangan, Santri, Priyai Dalam Kebudayaan Jawa)

Contoh penelitian *Grounded* lainnya adalah penelitian yang dilakukan oleh Gertz. Clifford Geertz pernah membangun teori trikotomi masyarakat muslim Jawa yang terbagi menjadi kelas *priyai*, *santri* dan *abangan* pada dekade 1960-an di Mojokuto (Pare), Jawa timur.

Clifford Geertz membagi masyarakat Jawa dalam 3 tipe kategori/varian, yaitu *Abangan*, *Santri* dan *priyai*. Kategori masyarakat tersebut bisa dilihat dalam bentuk upacara, ritual dan peribadatannya. Varian pertama ialah struktur kehidupan sosial, orientasi serta perilaku yang menggambarkan hubungan keagamaan dari kelompok sosial dari suasana dan tata kehidupan pedesaan, yaitu **Abangan**. Varian kedua adalah yang biasa dikatakan menguasai pasar dan mereka dikatakan taat mengerjakan ajaran Islam, yaitu **Santri**. Varian

¹⁷Clifford Geertz, *Agama Jawa, Abangan, Santri, Priyai Dalam Kebudayaan Jawa*, Terjemahan Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto, (Depok: Komunitas Bambu, 2014), Cet. II, h. 89

ketiga adalah golongan pegawai pemerintahan dan yang dianggap sebagai mewakili tradisi besar Jawa yang bermuara di Kraton, yang kecenderungan bernuansa Hinduistis, yaitu **Priyayi**.¹⁸

Ketika saat ini kita ingin melakukan penelitian *grounded* tentang masyarakat muslim di suatu desa di Jawa, kita tidak perlu menerapkan klasifikasi yang dibuat oleh Geertz tersebut. Melainkan, kita harus melihat data lalu memunculkan konsep sebagaimana data tersebut berbicara.

C. Penutup

Grounded Theory adalah metode penelitian kualitatif yang berusaha membangun teori berdasarkan data yang dikumpulkan dan dianalisis. *Grounded theory* adalah teori yang dikembangkan dari data, bukan sebaliknya data dikembangkan dari teori yang ada. Hal ini sesuai dengan pendekatan induktif, yang berarti bahwa bergerak dari khusus ke lebih umum. Pendekatan ini pertama kali disusun oleh dua orang sosiolog; Barney Glaser dan Anselm Strauss.

Karakteristik atau ciri utama *Grounded Theory* ada enam yaitu: *Process approach*, *Theoretical sampling*, *Constant comparative data analysis*, *a core category*, *theory generalization*, and *memos*. Adapun Langkah-langkah dimulai dengan melakukan penjelajahan, selanjutnya melakukan pengumpulan data yang mendalam sehingga dapat ditemukan hipotesis yang berupa hubungan antar gejala. Hipotesis tersebut selanjutnya diverifikasi dengan pengumpulan data yang lebih mendalam. Bila hipotesis terbukti, maka akan menjadi tesis atau teori.

Kelemahan penggunaan model *Grounded Theory* terlalu memakan waktu yang lama. Banyak orang yang kesulitan mempraktikannya, kecuali dalam kondisi yang longgar, tidak kakuk, dan tidak terlalu

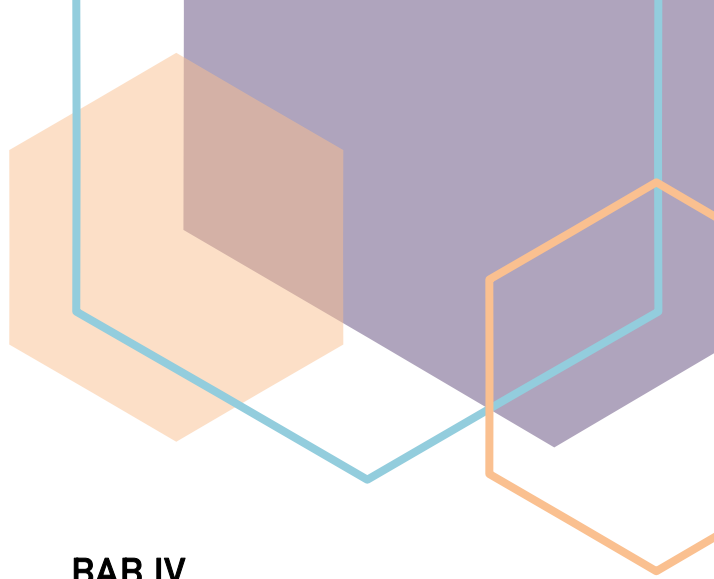
¹⁸Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: ACADEMIA dan TAZZAFA, 2007), h. 146-147; Dede Ahmad Ghazali, Heri Gunawan, *Studi Islam, Suatu Pengantar dengan Pendekatan Interdisipliner* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2015), h.64.

dispesifikasi. Kelebihan model *Grounded Theory* yaitu kualitas *Grounded Theory* sama seperti pada penelitian lain, dan juga ditentukan oleh proses penelitian di mana teori menghasilkan serta berbalasan empiris dari temuan atau teori yang dihasilkan. *Grounded Theory* sangat ditekankan untuk menggali data perilaku yang sedang berlangsung (*life history*) untuk melihat prosesnya serta ditunjukkan untuk menangkap hal-hal yang bersifat kausalitas (perihal sebab akibat).

D. Daftar Pustaka

- Clifford Geertz, *Agama Jawa, Abangan, Santri, Priyai Dalam Kebudayaan Jawa*, Terjemahan Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto, (Depok: Komunitas Bambu, 2014), Cet. II
- Dede Ahmad Ghazali, Heri Gunawan, *Studi Islam, Suatu Pengantar dengan Pendekatan Interdisipliner* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2015)
- Emzir, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Jakarta: Rajawali Press, 2014),
- Glaser, B.G. & Strauss, A.L. *The Discovery of Grounded Theory*, (Aldine Publishing Co., New York NY. 1967)
- HM.Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998)
- I Gusti Ayu Nyoman Budiasih, *Metode Grounded Theory Dalam Riset Kualitatif*, Jurnal Ilmiah Akuntansi dan Bisnis, Vol. 9 No. 1, Januari 2014
- John Creswell, *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Qualitative and Quantitative Research*: (USA: Pearson Education, Inc., 2012)
- Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: ACAdemia dan TAZZAFa, 2007)

- Martin Turner, Patricia Yancey and Barry A. (1986). *Grounded Theory and Organizational Research*. The Journal of Applied Behavioral Science, Vol. 22, No.2
- Maya Panorama, dan Muhajirin, *Pendekatan Praktis Metode Penelitian Kualitatif Dan Kuantitatif*. (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2017).
- Mudjia Rahardjo. *Jenis dan Metode Penelitian*, Tahun 2010 <http://mudjiarahardjo.com/artikel/215.html?task=view>.
- N.Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Positivisme, Postpositivisme, dan Postmodernisme*. (Yogyakarta: Reka Sarasin, 2002).
- Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, (bandung: Remaja Rosdakarya, 2009)
- S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, (Jakarta, Rineka Cipta, 2010)



BAB IV

TASAWUF PROGRESIF DAN PEMBELAJARAN EFEKTIF DALAM PENDIDIKAN ISLAM

A. Pendahuluan

Dalam beberapa pemahaman masyarakat Islam, agama dan ilmu adalah dua entitas yang tidak bisa dipertemukan. Keduanya mempunyai wilayah sendiri-sendiri, terpisah antara satu dan lainnya, baik dari segi objek formal-material, metode penelitian, kriteria kebenaran, peran yang dimainkan oleh ilmuwan maupun status teori masing-masing bahkan sampai ke institusi penyelenggaranya. Dengan ungkapan lain, ilmu tidak peduli agama dan agama tidak peduli ilmu. Begitulah sebuah gambaran praktik kependidikan dan aktivitas keilmuan di tanah air selama ini dengan berbagai dampak negatif yang ditimbulkan dan dirasakan oleh masyarakat luas.¹

¹M. Amin Abdullah, dkk., *Integrasi Sains-Islam: Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains*, Cet. 1 (Yogyakarta: Pilar Religia, 2004), h.3-4

Dalam tradisi Eropa telah terjadi polarisasi dan bentuk-bentuk yang terus berkembang antara dua wilayah tersebut. Ian G. Barbour menunjukkan empat pilihan yang dapat digunakan dalam memetakan hubungan sains dan agama, yaitu: konflik, independensi, dialog dan integrasi.² John F. Haught juga menawarkan empat tipologi, yaitu: konflik, kontras, kontak dan konfirmasi.³ Dalam konteks Islam, hubungan dua wilayah tersebut menjelma dalam isu-isu Islamisasi sains dengan perdebatan tokoh seperti Naquib al-Attas, Ismail Raj al-Faruqi, Ziauddin Sardar, Seyyed Hossein Nasr, Fazlurrahman dan Basam Tibi serta tokoh lainnya.⁴

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis hubungan dan implementasi tasawuf progresif sebagai solusi alternatif mengatasi aneka problem pendidikan Islam baik yang bersifat filosofis-historis maupun pada tataran teknis-praktisnya. Diantara problem tersebut adalah permasalahan dikotomi ilmu dan agama dengan segala dampaknya, rekonstruksi paradigma pendidikan Islam mulai dari tujuan, materi kurikulum, strategi serta desain pembelajaran efektif agama Islam dalam menjawab tantangan modernitas.

B. Pembahasan

1. Dualisme Sistem Pendidikan Islam

Pendidikan Islam masih menyisakan berbagai problem, mulai dari pengertian, tujuan, materi dan strategi pendidikan-pengajarannya

²Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, (Harper SanPransisco, 2000), h.94.

³John F. Haught, *Science and Religion; From Conflict to Conversation*, (New York, Paulist Press, 1995), h. 9 Lihat Juga Abdul Aziz, *Paradigma Integrasi Sains Dan Agama Upaya Transformasi Iain Lampung Kearah UIN*, Al-Adyan/Vol.VIII, N0.2/Juli-Desember /2013, h.72

⁴Lebih detil lihat Abdul Quddus, *Rekonstruksi Model Integrasi Keilmuan Pendidikan Islam Melalui Islamization of Knowledge Berbasis Taubid*, dalam HM Taufik dkk, *Horizon Ilmu, Merajut Paradigm Keilmuan Berbasis Internalisasi Integrasi Interkoneksi*, (LEPPIM UIN Mataram, 2013), h. 137

hingga dualisme lembaga penyelenggara pendidikan Islam. Para intelektual Islam telah berusaha mencari solusi permasalahan tersebut. Namun demikian, pendidikan Islam hingga kini masih berada dalam posisi problematik antara ‘determinisme historis’ dan ‘realisme praktis’. Di satu sisi pendidikan Islam belum sepenuhnya bisa keluar dari idealisme kejayaan pemikiran dan peradaban Islam masa lampau yang hegomonik; sementara di sisi lain, ia juga ‘dipaksa’ untuk mau menerima tuntutan-tuntutan masa kini, khususnya yang datang dari Barat, dengan orientasi yang sangat praktis. Dalam dataran historis empiris, kenyataan tersebut acap kali menimbulkan dualisme dan polarisasi sistem pendidikan di tengah-tengah masyarakat muslim sehingga agenda transformasi sosial yang digulirkan seakan berfungsi hanya sekedar ‘tambal sulam’ saja. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila di satu sisi kita masih saja mendapatkan tampilan ‘sistem pendidikan Islam’ yang sangat tradisional karena tetap memakai ‘baju lama’.⁵

Dualisme dapat diartikan sebagai dua prinsip atau paham yang berbeda dan saling bertentangan.⁶ Dalam konteks pendidikan, Marwan Sarijo menyatakan bahwa istilah dualisme dan dikotomi memiliki makna yang sama yaitu pemisahan antara pendidikan umum dari pendidikan agama.⁷ Dengan pemaknaan di atas, dualisme dan dikotomi pendidikan adalah pemisahan sistem pendidikan antara

⁵Armai Arief, *Reformulasi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), h. 110

⁶Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, "Dualisme", *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), cet. 2, h. 214. Term dualisme mempunyai makna yang hampir sama dikotomi. Dikotomi (Inggris: *dichotomy*) adalah pembagian dua bagian, pembelahan dua, bercabang dua bagian. Secara terminologis, dikotomi dipahami sebagai pemisahan antara ilmu dan agama yang kemudian berkembang menjadi fenomena dikotomik-dikotomik lainnya, seperti dikotomi ulama dan intelektual, dikotomi dalam dunia pendidikan Islam. Selanjutnya lihat Muslih Musa (Ed.), *Pendidikan Islam di Indonesia Antara Cita dan Fakta* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), h. 104.

⁷Marwan Saridjo, *Bunga Rampai Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: Amissco, 1996), h. 22

pendidikan agama Islam dan pendidikan umum yang memisahkan kesadaran keagamaan dan ilmu pengetahuan atau ilmu umum.

Di Indonesia, bidang pendidikan ditangani oleh dua kementerian yakni Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan serta Kementerian Agama. Dalam pelaksanaannya, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan membawahi lembaga pendidikan umum mulai TK, SD, SMP, SMA, hingga Perguruan Tinggi Umum (PTU/PTUN). Sedangkan Kementerian Agama mengurus lembaga pendidikan agama dari RA, MI, MTs, MA, hingga Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI/PTAIN).⁸

Dalam sejarahnya, dualisme maupun dikotomi dari sistem pendidikan di Indonesia, adalah merupakan warisan dari zaman kolonial Belanda. Pemisahan ilmu-ilmu *profane* (ilmu-ilmu keduniaan) dengan ilmu-ilmu sakral (ilmu-ilmu agama). Di dalam sejarah Indonesia, dikenal dengan istilah *historical accident* (kecelakaan sejarah).⁹

Dewasa ini upaya-upaya untuk mengintegrasikan¹⁰ sains dan agama dalam satu sistem pendidikan yang terpadu telah banyak

⁸UU No. 2 Tahun 1989 dan UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional

⁹Abdul Munir Mulkhan, dkk., *Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren Religiusitas IPTEK* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 77. Dalam mengawasi Pendidikan Islam tersebut, pemerintah Hindia Belanda memberlakukan penerbitan Ordonansi Guru. Kebijakan ini mewajibkan guru-guru agama untuk memiliki surat izin dari pemerintah. Tidak setiap orang, meskipun ahli ilmu agama, dapat mengajar di Lembaga-lembaga pendidikan. Peraturan ini mungkin disebabkan oleh adanya gerakan organisasi pendidikan Islam yang sudah tampak tumbuh seperti Muhammadiyah, Partai Syarikat Islam, Al-Irsyad, Nahdatul Watan dan lain-lain. Pada tahun-tahun itu memang sudah terasa adanya ketakutan dari pemerintah Belanda terhadap kebangkitan pribumi. Zuhairini dkk., *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta, Bumi Aksara, 2008), cet. IX, h. 149

¹⁰Secara etimologi ada tiga jenis kata yang merujuk pada kata *integrasi*. Pertama: sebagai kata kerja, yakni *to integrate*, yang berarti: *mengintegrasikan, menyatupadukan, menggabungkan, mempersatukan* (dua hal atau lebih menjadi satu). Kedua: sebagai kata benda, yakni *integration*, yang berarti: *integrasi, pengintegrasian atau penggabungan*; atau *integrity* yang berarti *ketulusan hati, kejujuran dan keutuhan*. Jika berkaitan dengan bilangan, integrasi merujuk pada kata *integer* yang berarti *bilangan bulat/utuh*. Dari

dilakukan. Transformasi IAIN/STAIN menjadi UIN pada dasarnya adalah upaya memadukan atau mengintegrasikan sains dan agama dalam satu sistem pendidikan.¹¹ Merekonstruksi sebuah model integrasi keilmuan membutuhkan persiapan yang cukup matang, dan bukanlah perkara mudah. Upaya yang selama ini dilakukan oleh beberapa perguruan tinggi Islam, terutama di Indonesia dengan cara memasukkan beberapa program studi ke-Islam-an dapat diklaim sebagai bagian dari proses integrasi keilmuan. Dalam praktek kependidikan di beberapa negara, termasuk di Indonesia, integrasi keilmuan juga memiliki corak dan jenis yang beragam.

2. Signifikansi Integrasi Agama dan Sains

Menurut Mulyadi Kartanegara integrasi sains dan agama dalam suatu lembaga pendidikan, tidak mungkin tercapai, jika hanya mensandingkan saja kedua macam ilmu, yaitu ilmu agama dan ilmu umum sekuler, seperti yang sedang berjalan selama ini baik di PTKIS maupun di IAIN. Karena itu ilmu agama dan ilmu umum berjalan sendiri-sendiri seperti tidak ada hubungannya. Untuk mencapai tingkat integrasi epistemologis ilmu agama dan ilmu umum

kata ini dijumpai kata *integrationist* yang bermakna *penyokong paham integrasi, pemersatu*. Ketiga: sebagai kata sifat, kata ini merujuk pada kata *integral* yang bermakna *bitungan integral, bulat, utuh*, yang perlu untuk melengkapi seperti dalam kalimat: *reading is integral part of the course* (membaca merupakan bagian pelengkap bagi kursus itu). Bentuk kata sifat lainnya adalah *integrated* yang berarti *yang digabungkan, yang terbuka untuk siapa saja* seperti *integrated school* (sekolah terpadu), atau *integrated society* (masyarakat yang utuh, masyarakat tanpa perbedaan warna kulit). John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), h. 326 atau, sebagai bandingan, dapat dilihat Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 4th edition, 1989), h. 651.

¹¹Nanat Fatah Natsir, "Merumuskan Landasan Epistemologi Pengintegrasian Ilmu Qur'aniyyah dan Kawaniyyah" dalam Konsorsium Bidang Ilmu Universitas Islam Negeri Sunan gunung Djati Bandung, *Pandangan Keilmuan UIN Wabuyu Memandu Ilmu* (Bandung: Gunung Djati Press, 2006), h.11.

menurutnya, integrasi harus dilakukan pada level: *integrasi ontologis, integrasi klasifikasi ilmu dan integrasi metodologis*.¹²

Berbagai tokoh pemikir Muslim telah melakukan upaya integrasi misalnya Ismail Raj Al-Faruqi, Naquib Al Attas dan Seyyed Hossein Nasr. Dalam proyek Islamisasi Ilmunya, Ismail Raj Al-Faruqi meletakkan pondasi epistemologi pada prinsip tauhid. Pemaknaan tauhid harus melampaui pembicaraan logis-rasional yang sering hanya mengambang pada tataran teori tanpa nilai dan tanpa diikuti eksistensi pelaksanaan praktis. Pemaknaan tauhid-pun tidak hanya terbatas pada definisi serta perdebatan golongan *fuqoha*, filosof dan teolog mengenai inti pokok ketuhanan dalam Islam, tetapi tauhid lebih kepada keyakinan serta pengalaman religius yang mampu melingkupi wilayah transenden dan praktis sekaligus secara bersamaan tanpa adanya kontradiksi pada wilayah sosial, politik, dan sains.

Tauhid sebagai prinsip dasar islamisasi yang terdiri lima macam kesatuan.¹³

- 1) Keesaan (kesatuan) Tuhan, bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, yang menciptakan, memelihara semesta, islamisasi ilmu mengarahkan pengetahuan pada kondisi analisa dan sintesa tentang hubungan realitas yang dikaji dengan hukum Tuhan.
- 2) Kesatuan ciptaan, bahwa semesta ini baik yang material, psikis, spasial (ruang) biologis, sosial maupun estetis adalah kesatuan yang integral. Masing-masing saling kait dan menyempurnakan untuk mencapai tujuan akhir tertinggi Tuhan. Dalam kaitannya dengan islamisasi ilmu, maka setiap penelitian dan usaha pengembangan keilmuan harus diarahkan sebagai refleksi dari keimanan dan realisasi ibadah kepada-Nya.

¹²Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi ilmu Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005).

¹³Ismail Raji al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications For Thought And Life* (Kuala Lumpur: International Islamic Federation of Students' Organization, 1983)

- 3) Kesatuan kebenaran dan pengetahuan kebenaran bersumber pada realitas, dan jika semua realitas berasal dari sumbu yang sama. Tuhan maka kebenaran tidak mungkin lebih dari satu. Al-Faruqi merumuskan kesatuan kebenaran sebagai berikut; (a) Berdasarkan wahyu, (b) Dengan tidak adanya kontradiksi antara nalar dan wahyu, (c) Pengamatan dan penyelidikan terhadap semesta dengan bagian-bagiannya tidak akan pernah berakhir.
- 4) Kesatuan hidup. Menurut al-Faruqi, kehendak Tuhan terdiri atas 2 macam: (a) Berupa hukum alam (*Sunnatullah*) dengan segala regularitasnya, (b) Berupa hukum moral yang harus dipatuhi agama.
- 5) Kesatuan manusia, menurut Faruqi adalah universitas mencakup seluruh umat manusia tanpa terkecuali. Kelompok muslim tidak disebut bangsa, suku atau kaum melainkan umat. Kaitan dengan islamisasi ilmu, mengajarkan bahwa setiap pengembangan ilmu harus berdasar dan bertujuan untuk kepentingan kemanusiaan, bukan hanya kepentingan golongan, ras dan etnis tertentu.

Kerangka kerja dan langkah Islamisasi pengetahuan Al-Faruqi pada prinsipnya adalah mengadakan sintesis kreatif antara khazanah Islam dan khazanah dari Barat. Dalam Dua belas langkah Kerja Islamisasi Ilmu yang ditawarkan, al-Faruqi mempunyai tiga poin penting, yaitu kepastian kaum muslimin menguasai khazanah klasik, mencermati khazanah Barat dengan cara menelaah secara kritis melalui prespektif Al-Qur'an, dan mengakomodasi kedua khazanah tersebut menjadi sintesis kreatif, sehingga menampilkan bentuk disiplin pengajaran Islam yang utuh, terpadu, tidak dikotomis, di bawah pancaran nilai-nilai tauhid.

Sayyid Qutub juga mengatakan bahwa pemahaman terhadap Tauhid tidak boleh berhenti pada makna generiknya saja (dalam bingkai *aqidah*), yaitu mengesakan Allah (*unity of Goebead/ wahdaniyat*), melainkan harus berderivasi pada konsep kesatuan penciptaan (*unity of creation/ wahdat al-Khaliq al-Mudabbir*), kesatuan kemanusiaan (*unity of*

minkind/ wabdat al-insaniyat), kesatuan tuntunan hidup (*unity of purpose of life/ wabdat nihatul hayat*).¹⁴

Senada dengan al-Faruqi, Al-Attas mengatakan bahwa Islam tidak menerima epistemologi dan etika Barat Sekuler yang berbasis pada skeptisisme dan subjektivisme. Menurut Al-Attas, pengetahuan Barat telah membawa kebingungan (*confusion*) dan skeptisisme (*skepticism*). Bagi Al-Attas, Islamisasi Ilmu Pengetahuan mengacu kepada upaya mengeliminir unsur-unsur serta konsep-konsep pokok yang membentuk kebudayaan dan peradaban Barat, khususnya dalam ilmu-ilmu kemanusiaan. Tercakup dalam unsur-unsur dan konsep ini adalah cara pandang terhadap realitas yang dualistik, doktrin humanisme, serta tekanan kepada drama dan tragedi dalam kehidupan rohani sekaligus penguasaan terhadapnya. Setelah proses ini dilalui, langkah berikutnya adalah menanamkan unsur-unsur dan konsep pokok keislaman. Sehingga dengan demikian akan terbentuk ilmu pengetahuan yang benar; ilmu pengetahuan yang selaras dengan fitrah. Al-Attas Mengatakan:

*It will not do to accept present-day knowledge as it is, then hope to 'Islamize' it merely by "grafting" or "transplanting" into it Islamic sciences and principles; this method will but produce conflicting results not altogether beneficial nor desirable. Neither 'grafting' nor 'transplant' can produce the desired result when the 'body' is already possessed by foreign elements and consumed in disease. The foreign elements and disease will have first to be drawn out and neutralized before the body of knowledge can be remoulded in the crucible of Islam.*¹⁵

Sedangkan dalam prosesnya, islamisasi yang dicanangkan oleh al-Attas mempunyai beberapa langkah yaitu:

- 1) Mengisolir unsur-unsur dan konsep-konsep kunci yang membentuk budaya dan peradaban Barat. Unsur-unsur tersebut terdiri dari: a. Akal diandalkan untuk membimbing kehidupan

¹⁴Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*, (Beirut: Ihya al-Turats al-Arabi, 1971), Jilid VII, h. 153

¹⁵S.M.N. Al-Attas, *Islam and secularism*, 2d ed. (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), h. 156

manusia. b. Bersikap dualistik terhadap realitas dan kebenaran (*The concept of dualism which involved of reality and truth*). c. Menegaskan aspek eksistensi yang memproyeksikan pandangan hidup sekuler (*secular worldview*). d. Membela doktrin humanism (*the doctrine of humanism*). e. Menjadikan drama dan tragedi sebagai unsur-unsur yang dominan dalam fitrah dan eksistensi kemanusiaan.¹⁶ Unsur-unsur tersebut harus dihilangkan dari setiap bidang ilmu pengetahuan modern saat ini, khususnya dalam ilmu pengetahuan humaniora. Bagaimanapun, ilmu-ilmu alam, fisika, dan aplikasi harus diislamkan juga. Selain itu, ilmu-ilmu modern harus diperiksa dengan teliti. Ini mencakup metode, konsep, praduga, simbol, dari ilmu modern, beserta aspek-aspek empiris dan rasional, dan yang berdampak kepada nilai dan etika, penafsiran historitas ilmu tersebut, bangunan teori ilmunya, praduganya berkaitan dengan dunia, rasionalitas proses-proses ilmiah, teori tersebut tentang alam semesta, klasifikasinya, batasannya, keterkaitannya dengan ilmu-ilmu lainnya serta hubungannya dengan sosial harus diperiksa dengan teliti.

- 2) Memasukkan unsur-unsur Islam beserta konsep-konsep kunci dalam setiap bidang dari ilmu pengetahuan saat ini yang relevan.¹⁷ Al-Attas menyarankan, agar unsur dan konsep utama Islam mengambil alih unsur-unsur dan konsep-konsep asing tersebut. Konsep utama Islam tersebut yaitu: a. Konsep Agama (*ad-din*), b. Konsep Manusia (*al-insan*). c. Konsep Pengetahuan (*al-'ilm dan al-ma'rifah*), d. Konsep kearifan (*al-hikmah*), e. Konsep keadilan (*al-'adl*), f. Konsep perbuatan yang benar (*al-'amal*), g. Konsep universitas (*kuulliyah jami'ah*).

Jadi menurut al-Attas, proses islamisasi ilmu melibatkan dua langkah utama yang saling berhubungan: *pertama*, proses

¹⁶S.M.N al-Attas, *Islam and Secularism ...*, h. 38 dan juga al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), h. 88

¹⁷Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy...*, h. 313

mengeluarkan unsur-unsur dan konsep-konsep penting Barat dari suatu ilmu, dan *kedua*, memasukkan unsur-unsur dan konsep-konsep utama Islam ke dalamnya. Dan untuk memulai kedua proses di atas, al-Attas menegaskan bahwa islamisasi diawali dengan islamisasi bahasa dan ini dibuktikan oleh al-Qur'an.

Dengan paradigma Tradisionalisme dan perenialnya yang tersebar dalam berbagai karyanya, Seyyed Hossein Nasr tampil sebagai juru bicara baik kepada masyarakat Barat maupun dunia Timur.¹⁸ Kepada dunia Barat ia menyarankan pemikiran Islam yang ia tawarkan sebagai alternatif nilai (*value*) dan *way of life*, sementara kepada dunia Timur ia memberitahukan bahwa Barat tengah mengalami kebangkrutan spiritual. Oleh sebab itu Nasr menyarankan agar Timur menjadikan Barat sebagai *case study* untuk mengambil hikmahnya.¹⁹

Nasr menegaskan bahwa konsep utama dalam al-Qur'an adalah *haqq* yang berarti kebenaran tunggal, kenyataan, hak dan hukum, bahkan juga merupakan nama Tuhan.²⁰ Konsep inilah yang sangat penting untuk dapat memahami sudut pandang Islam atas manusia dan hubungannya dengan alam dan makhluk ciptaan-Nya. Berdasarkan konsep tersebut segala sesuatu di alam ini ada dengan kebaikan dan kebenaran (*haqq*) dan juga memiliki haknya (*haqq*) masing-masing sesuai dengan asalnya. Nasr mengkritik sains Barat terutama yang

¹⁸Azyumardi Azra menyebut Nasr sebagai pemikir Muslim kontemporer dan pengkritik Epistemologi Sains Barat yang sangat vokal. Selanjutnya lihat Azyumardi Azra, *Memperkenalkan Pemikiran Hossein Nasr*, makalah dalam seminar sehari “*spiritualitas, Krisis Manusia Modern dan Agama Masa Depan*, (Jakarta, Paramadina,) h.35

¹⁹Dua kritik Nasr terhadap Barat dan Timur selanjutnya lihat, Nasr, *Islam and Plight of Modern Man*, (London and New York, Longman , 1975), h.12. Hal ini juga dapat dibandingkan dengan Kritik tokoh perenial lainnya Rene Guenon, yang mengkritik Barat dan Timur. Ia menyebut telah terjadi dua dekadensi yang sangat berbeda. *Pertama* yang terjadi di Barat yang mirip penyakit demam, dan *kedua* yang terjadi di Timur (tergolong dunia ketiga) yang mulai terjangkit penyakit demam Barat tersebut. Selanjutnya lihat Rene Guenon, *The Crisis of Modern World*, trans. M. Pallis and R. Nicholson, (London: t.p. 1975).

²⁰Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam; Enduring Values for Humanity*, (New York: HarperSanfransisco, 2002), h. 281

dikampanyekan oleh Francis Bacon (1561-1626), yang telah memposisikan sains dengan alat untuk menundukkan dan mengeksploitasi alam, bahkan rasionalisme dan humanisme telah memunculkan revolusi sains dengan ciri desakralisasi terhadap kosmos.²¹ Nasr menegaskan tentang perlunya merengkuh kembali spiritualitas bagi manusia modern. Nasr mengatakan bahwa krisis ekologis dan pelbagai jenis kerusakan bumi yang telah berlangsung sejak dua abad yang lalu berakar pada krisis spiritual dan eksistensial manusia modern. Karena menangnya *humanisme-antroposentris* yang memutlakkan manusia.²²

3. Tasawuf Progresif dan Tantangan Pendidikan Islam

Tasawuf merupakan tradisi keislaman yang memperkenalkan manusia dengan Tuhan, melalui zikir hingga mencapai tingkat yang tinggi. Dalam perkembangannya, ajaran tasawuf makin diminati intelektual klasik khususnya abad kedua Hijriah, dan sudah populer di kalangan masyarakat Islam. Sebenarnya ajaran ini tidak hanya muncul begitu saja melainkan telah dipengaruhi beberapa faktor: *Pertama*, adanya gaya kehidupan yang glamour, profanistik dan corak kehidupan materialis-konsumeris yang diperagakan oleh sebagian besar penguasa negeri. *Kedua*, timbulnya sikap apatis sebagai reaksi maksimal terhadap radikalisme kaum Khawarij dan polarisasi politik

²¹Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature, The spiritual Crisis of Modern Man* (George Allen & Unwin, Ltd. London, 1976), h.6

²²Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa Barat telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya telah tereduksi dan terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak manusiawi. Dalam konteks ini, Nasr menggunakan dua istilah pokok yaitu *axis* dan *rim* atau *center* dan *periphery*. Menurutnya manusia modern telah berada di pinggiran (*rim/periphery*) eksistensinya dan bergerak menjauhi pusat (*center/axis*) eksistensinya. Selanjutnya lihat, *Islam and Plight of Modern Man*, (London and New York, Longman, 1975), h.4 Dalam kesempatan lain, Nasr mengkritik epistemologi Barat Modern yang hanya mengandalkan akal yang lepas dari yang sakral, Selanjutnya lihat Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (Albany: State University of New York Press, 1989), h. 84

yang ditimbulkannya. *Ketiga*, karena faktor kodifikasi hukum Islam (fiqh) dan perumusan ilmu kalam (teologi) yang dialektis rasional, sehingga kurang bermotivasi etikal yang menyebabkan kehilangan nilai spiritualnya, menjadi semacam wahana tiada isi, semacam bentuk tanpa wajah. Tiga faktor di atas, menunjukkan terjadi pergolakan pemikiran di kalangan umat Islam, terutama bagi penguasa dan pembesar kerajaan. Arogansi, ambisi, nafsu, dan keserakahan terhadap kekuasaan, membuat hati mereka jauh dari nilai-nilai spiritual, sehingga mereka mencari ketenangan di luar istana memilih hidup.

Junayd al-Baghdadi, mendefinisikan tasawuf sebagai membersihkan hati dari apa yang mengganggu perasaan kebanyakan makhluk, berjuang meninggikan budi pekerti, memadamkan sifat-sifat kelemahan manusia, menjauhi segala seruan dari hawa nafsu, menghendaki sifat-sifat suci keruhanian, dan bergantung pada ilmu-ilmu hakikat, memakai barang yang terlebih penting dan terlebih kekal, menaburkan nasihat kepada sesama umat, memegang teguh janji dengan Allah dalam segala hakikat, dan mengikuti contoh Rasulullah dalam segala syari'at.²³ Pengertian lainnya mengatakan bahwa tasawuf adalah akhlak.

ليس التصوف رسماً ولا علماً، ولكنه خلق، لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة، ولو كان علماً لحصل بالتعليم، ولكنه تخلق بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم

“Tasawuf bukan hanya sekedar tulisan dan ilmu, tetapi ia adalah akhlak. Sekiranya ia adalah tulisan maka ia akan didapatkan dengan bersungguh-sungguh dan seandainya ia adalah ilmu maka akan diperoleh dengan belajar.

²³M. Zain Abdullah, *Dzikir dan Tasawuf* (Solo: Qaula, 2007), 11-12; Alan Godlas, *Sufism's Many Paths* (USA Georgia: University of Georgia, 2009), 2; Zubair Fattani, *The Meaning of Tasawuf* (Northeast Ohio: Islamic Academy, 2008), h.3.

Tetapi tasawuf adalah berakhlak dengan akhlak Allah, sekali-kali tidak akan dapat dicapai dengan ilmu dan tulisan.”²⁴

Sedangkan Menurut Hamka, tasawuf adalah akhlak yang luhur (ihsan) yang merupakan refleksi penghayatan keagamaan esoterik yang mendalam, tetapi tidak dengan serta merta melakukan pengasingan diri (*uzlah*). Tasawuf ini menekankan perlunya keterlibatan diri dalam masyarakat dan menanamkan kembali sikap positif terhadap kehidupan²⁵

Dalam pandangan kaum sufi, *ibsan* didefinisikan sebagai kondisi keruhanian seseorang. Kondisi keruhanian yang dimaksudkan di sini adalah, suatu kondisi yang jiwa merasakan silah (ketersambungan) dengan Allah, sehingga yang bersangkutan betul-betul merasakan kehadiran Allah dan seolah-olah melihat Allah. *Ibsan* inilah yang diistilahkan dengan *ma'rifat*. *Ma'rifat* itu melihat Allah bukan dengan mata kepala (bashar) tetapi dengan mata hati (basirah). Sebagaimana kenikmatan ukhrawi yang terbesar itu adalah melihat Allah, begitu pula kenikmatan duniawi yang terbesar adalah melihat Allah.²⁶

Di zaman modern ini lahir kesadaran akan pentingnya membangkitkan kembali jati diri sufisme yang lebih menekankan dimensi moral umat dengan merekonstruksi sejarah awal dan substansi sufisme. Kesadaran ini sebagaimana yang diungkapkan Fazlur Rahman dipelopori oleh Ibn Taimiyah, yang diikuti oleh muridnya Ibn Qayyim al-Jauziyah dan dikembangkan oleh Fazlur Rahman dengan nama Neo-Sufisme atau sufisme baru. Sebelum Fazlur Rahman, Hamka telah memperkenalkan istilah tasawuf modern dalam bukunya *Tasawuf Modern*. Namun dalam karyanya ini tidak ditemui istilah “neo-sufisme” yang dimaksudkan di sini.

²⁴Ibrahim Basiyuni, *Nasha'at al-Tasawwuf al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 132.

²⁵Hamka, *Tasawuf Tasawuf Moderen*. (Jakarta: Panji Masyarakat, 1983), h.3; Nurcholis Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), h. 94.

²⁶Sa'id Hawwa, *Jalan Rubani*, Cet. 7 (Bandung: Mizan, 1999), h. 47

Dari berbagai uraian di atas, dalam konteks ini penulis mendefinisikan Tasawuf Progresif senada dengan definis Fazlurrahman dan Hamka. Dengan formulasi wacana tasawuf tersebut maka tasawuf dalam term progresif adalah tasawuf Salafi, yang secara lebih khusus memiliki ciri khas puritanis, aktifis dan populis.

Problem solving terhadap problematika pendidikan Islam harus mampu masuk pada ranah ontologi, epistemologi dan aksiologi. Problem ontologi pendidikan Islam berkaitan erat dengan tiga masalah, yaitu: *pertama, foundation problems* yang menyangkut *religious and philosophic foundational problems, empiric foundational*; *kedua, structural problems*; dan *ketiga, operational problem* berkaitan dengan hubungan interaktif komponen pendidikan Islam. Problem pada ranah epistemology, berkaitan dengan perspektif terhadap pendidikan Islam yang tradisional-konservatif serta proses pengajaran yang bersifat statis indoktrinatif-doktriner, dan secara aksiologi sebagai *the theory of value*, problem pendidikan Islam terletak pada muatan nilai spiritual dikesampingkan daripada nilai non spiritual.

Paradigma tasawuf yang ideal, akan menjadi hal yang sangat bermakna apabila dapat diimplementasikan dalam dunia pendidikan khususnya berkaitan dengan proses pendidikan agama Islam. Terlepas dari perdebatan yang terjadi dalam dunia tasawuf, ada dua macam tipologi tasawuf yaitu tasawuf *akblaqi* dan tasawuf *falsafi* yang dalam perkembangan keilmuan muncul istilah-istilah baru seperti tasawuf konvensional, tasawuf tradisional, tasawuf saintifik, tasawuf transformatif dan lainnya. Tasawuf yang dimunculkan sebagai penawar problematika pendidikan Islam yang sedang dihadapi. Cita-cita ideal terbentuknya *insan kamil* dari proses pendidikan agama Islam dapat diwujudkan dengan menjadikan tasawuf sebagai sebuah metode dan strategi pembelajaran.

4. Implementasi Tasawuf dalam Pendidikan Islam

Penjelasan UUD 1945 tentang pendidikan dituangkan dalam Undang-Undang No. 20, Tahun 2003. Pasal 3 menyebutkan:

“Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab.”

Demikian pula dengan rumusan UU Sistem Pendidikan Nasional RI No. 20 tahun 2003 pasal 1:

1. Pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara. 2. Pendidikan nasional adalah pendidikan yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang berakar pada nilai-nilai agama, kebudayaan nasional Indonesia dan tanggap terhadap tuntutan perubahan zaman.²⁷

UU di atas mengisyaratkan tentang integrasi nilai-nilai spiritual dalam pembelajaran. Amanah konstitusi tersebut membuktikan bahwa tujuan pendidikan di Indonesia tidak hanya mengembangkan potensi dan mencerdaskan saja, tetapi juga membentuk manusia yang berkarakter agamis.

Problem pendidikan Islam jika dikaitkan dengan pendidikan keruhanian, tentunya tidak bisa dilepaskan dari peninjauan dan pengkajian terhadap tasawuf. Hal ini didasarkan kepada pemahaman bahwa tasawuflah salah satu disiplin keilmuan Islam yang banyak berbicara tentang jiwa dan bagaimana menghubungkan jiwa dengan

²⁷UUD 1945, *Hasil Amandemen ke-IV Tahun 2002* (Surakarta: al-Hikmah, 2002), h. 24. Dan UU RI No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Jakarta: Sinar Grafika, 2003), h. 2

sumber inspirasi dan energi tanpa batas, yaitu Allah Swt. Persoalan besar yang muncul di dunia pendidikan khususnya di sekolah sekarang ini adalah krisis spiritualitas. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, dominasi rasionalisme, empirisme, dan positivisme, ternyata membawa manusia kepada kehidupan modern di mana sekularisme menjadi mentalitas zaman dan karena itu spiritualisme menjadi suatu tema bagi kehidupan modern. Sayyed Hossein Nasr, sebagaimana dikutip Syafiq A. Mughni, menyayangkan lahirnya keadaan ini sebagai nestapa orang-orang modern (*the plight of modern man*).²⁸

Tantangan pendidikan Islam di era modern, globalisasi dengan *disruption* eranya, menjadi momentum dan titik pijak dalam mengembangkan dan membangun pendidikan Islam yang kompetitif. Pendidikan Islam harus mampu bukan saja sebagai alternatif tetapi menjadi pilihan utama masyarakat. Tantangan globalisasi dengan berbagai derivasinya hendaknya mampu dijawab oleh pendidikan Islam. Kemunculan globalisasi sebagai dinamisator, menuntut kemampuan dalam menakar arusnya sehingga reformasi yang dilakukan tidak menghilangkan entitas dan identitas pendidikan Islam itu sendiri.

Krisis multi dimensi yang dialami masyarakat modern membutuhkan solusi komprehensif. Gagasan jalan keluar yang dipilih harus mampu dianalisis secara rasional dan spiritual sehingga memberikan solusi yang bersifat objektif dan komprehensif. Perkembangan dunia tasawuf dengan berbagai ragamnya, memberikan arah dan pandangan baru dalam proses implementasi Pendidikan Agama Islam (PAI) sebagai salah satu mata pelajaran yang wajib ada dalam struktur kurikulum dari tingkat usia dini hingga perguruan tinggi.

²⁸Syafiq A. Mughni, *Nilai-nilai Islam: Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 95.

Pendidikan agama Islam merupakan landasan fundamental dalam membentuk etika dan estetika manusia,²⁹ bahkan sejalan dengan semangat UU Sisdiknas No. 20 tahun 2003, bahwa pendidikan agama Islam bukan hanya tentang iman, kesalehan dan akhlak mulia sebagai landasan keagamaan, tetapi juga untuk integrasi aspek kognitif, afektif dan psikomotorik yang membutuhkan kemampuan paripurna pendidik dalam implementasi pembelajarannya. Makna pendidikan dalam terminologi Islam bukan hanya pada konsep eskatologis saja tetapi merupakan proses pengembangan dan pembentukan manusia yang dilandasi tauhid/mengesakan Allah. Pengembangan potensi dan kompetensi peserta didik secara komprehensif dan universal namun tetap berlandaskan semangat ketauhidan/keilahan.

Pemahaman terhadap pendidikan Islam harus merujuk pada tiga pengertian, yaitu: *pertama*, pendidikan Islam sebagai institusi; *kedua*, sebagai mata pelajaran/bidang studi; dan *ketiga*, sebagai nilai (*value*). Berkaitan dengan definisi tersebut, istilah pendidikan Islam dan pendidikan agama Islam, ada yang melihat dalam perspektif berbeda, namun pada dasarnya antara pendidikan Islam dan pendidikan agama Islam mempunyai kandungan arti yang sama yaitu: *pertama*, adanya usaha dan proses untuk penanaman (pendidikan) secara kontinue; *kedua*, adanya hubungan timbal balik antara guru kepada siswa, orang dewasa kepada anak-anak; dan *ketiga*, *al-akhlaq al-karimah* sebagai titik akhir tujuan.

Merujuk pada deskripsi tersebut dan dikait dengan konsep *tarbiyah*, *ta'lim* dan *ta'dib*, menegaskan bahwa tujuan akhir dari pendidikan Islam adalah pengembangan potensi dan kompetensi manusia sebagai entitas kosmopolitan berproses sebagai *insan kamil* yang membawa *rahmatan li al-'alamin* dan *uswatun hasanah* sebagai wujud perannya sebagai *khalifah fi al-ardh*.

²⁹Muh Mustakim, *Ontologi Pendidikan Islam (Hakikat Pendidikan Dalam Perspektif Islam)*, At-Tajdid: Jurnal Ilmu Tarbiyah, 2012. Lihat Juga Imam Mawardi, "Pendidikan Agama Islam (PAI) Dan Karakteristiknya," *Jurnal Ilmu Tarbiyah At-Tajdid* Volume 2, No. Nomor 2 (2013).

Fungsi atau aspek aksiologis tasawuf progresif menekankan kegunaan dan manfaat tasawuf yang harus ditujukan untuk pengkayaan penghayatan ajaran Tuhan, yang berimplikasi pada pembentukan moralitas individual dan sosial baik kultural maupun strukturalnya secara inklusif. Pelaksanaan pendidikan agama Islam di sekolah pada khususnya tentu tidak akan lepas dari kebutuhan konsep, teknik, metode, strategi dan model yang sesuai agar efektivitas dan efisiensi pembelajaran dapat diwujudkan. Pembelajaran sebagai ruh proses pendidikan merupakan komponen yang tidak bisa dianggap remeh karena sebaik apapun kurikulum, tujuan pendidikan dan lainnya tanpa proses pembelajaran tidak dapat disebut sebagai pendidikan. Inovasi-inovasi dalam bidang implementasi pembelajaran terus dilakukan untuk menghasilkan kualitas pembelajaran yang paripurna. Perubahan paradigma *teacher centered* ke arah *student centered learning* sebagai bagian untuk menjadikan implementasi pembelajaran menjadi lebih aktif, inovatif, efektif dan menyenangkan yang populer disebut dengan istilah PAIKEM.

Pendidikan agama Islam sebagai sebuah mata pelajaran harus mampu menselaraskan dengan perkembangan dan inovasi dalam bidang pembelajaran. Menjadikan pembelajaran pendidikan agama Islam sebagai proses yang dinamis, kreatif, inovatif dan menyenangkan menjadi sebuah keniscayaan yang harus mampu diwujudkan. Tujuan pendidikan agama Islam sebagai upaya untuk menguatkan, pemahaman, penghayatan dan pengalaman siswa atas keimanan, bertakwa dan berakhlak mulia.

Orientasi tersebut harus didukung oleh pendidikan Islam sebagai sebuah lembaga yang fokus terhadap pendidikan dan pembelajaran untuk menanamkan karakter jujur, tanggung jawab, cerdas dan berintegritas atau disebut dengan istilah *prophetic character*.

Proses penanaman kepribadian dan akhlak mulia dalam pendidikan saat ini menjadi tema sentral dengan istilah pendidikan karakter. Popularitas paradigma pendidikan karakter tidak lepas dari realita dan fenomena yang terjadi di masyarakat dengan fakta distrust

terhadap proses pendidikan yang berlangsung. Fakta distrust bukan terhadap tingkat intelektualitasnya, namun pada kualitas sumber daya manusia. Pendidikan karakter di Indonesia merupakan bagian dari gerakan masif di seluruh dunia, menemukan popularitasnya pada tahun 2010-an setelah terjadinya sarasehan nasional. Fakta ini merupakan tindak lanjut pada tahun 2009 Depdikbud telah mengidentifikasi 49 kualiatas karakter yang kemudian oleh Kemendiknas diringkaskan menjadi sembilan pilar pendidikan karakter. Pendidikan karakter pada tataran implementasinya berkaitan dengan tiga elemen, yaitu: pemahaman, pembiasaan dan keteladanan yang menjadi satu kesatuan utuh yang saling terintegrasi.³⁰

Reformasi kurikulum pendidikan Islam sebagai sebuah jawaban, dalam tataran implementasinya, harus mampu mensinergikan dan mentransformasi nilai-nilai agama, membimbing siswa kepribadian dan akhlak mulia. Proses penanaman kepribadian dan akhlak mulia dalam pendidikan saat ini menjadi tema sentral dengan istilah pendidikan karakter. Reformasi kurikulum dapat dijadikan alternatif solusi dalam menjawab tiga tantangan globalisasi berkaitan erat dengan kemajuan iptek, demokratisasi dan dekadensi moral.

Materi pendidikan keagamaan yang selama ini tercantum di kurikulum dan terimplementasi dalam proses pembelajaran di sekolah masih dinilai belum bisa memberikan penanaman nilai-nilai spiritual yang baik terhadap perilaku siswa. Pendapat maupun anggapan tentang kelemahan pendidikan, juga didukung melalui suatu hasil studi Litbang Agama dan Diklat Keagamaan tahun 2000, sebagaimana yang dikemukakan Furchan dalam Masnun bahwa merosotnya moral dan akhlak peserta didik disebabkan antara lain akibat kurikulum pendidikan agama yang terlampau padat materi, dan

³⁰Bahar Agus Setiawan, Benny Prasetya, Sofyan Rofi: *Implementasi Tasawuf dalam Pendidikan Agama Islam: Independensi, Dialog, dan Integrasi*, POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam, Vol. 5, No. 1, Januari – Juni 2019, h. 67

materi tersebut lebih mengedepankan aspek pemikiran ketimbang membangun kesadaran keberagaman yang utuh.³¹

C. Penutup

Problem spiritual pendidikan Islam tidak bisa dilepaskan dari pengkajian terhadap tasawuf. Tasawuf adalah disiplin keilmuan Islam yang banyak berbicara tentang jiwa dan bagaimana menghubungkan jiwa dengan sumber inspirasi dan energi tanpa batas, yaitu Allah Swt. Tasawuf secara seimbang memberikan kesejukan batin dan disiplin *shari'ah* sekaligus. Tasawuf bisa dipahami sebagai pembentuk tingkah laku (melalui pendekatan tasawuf *akblâqî*) di tengah hiruk pikuk kehidupan modern dan sekaligus memuaskan dahaga intelektual melalui pendekatan tasawuf *falsafi* di tengah perkembangan ilmu pengetahuan yang ditandai oleh berbagai penemuan dalam bidang IPTEK.

Tujuan akhir dari pendidikan Islam adalah pengembangan potensi dan kompetensi manusia sebagai entitas kosmopolitan berproses sebagai *insan kamil*. Pengalaman spritual para Sufi dalam mempraktikkan ajaran-ajaran tasawuf telah membawa implikasi kesucian perilaku akhlak dan moral yang teruji selama berabad-abad. Dalam konteks inilah spiritualitas yang merupakan bagian penting dari ajaran tasawuf progresif menjadi alternatif sekaligus solusi pendidikan Islam, terutama dalam problem dikotomi keilmuan dan arah tujuan pengembangan pendidikan Islam. Reformasi kurikulum pendidikan Islam dalam tataran implementasinya, harus mampu mensinergikan dan mentransformasi nilai-nilai agama, membimbing siswa kepribadian dan akhlak mulia sebagaimana fokus dan *concern* tasawuf. Reformasi kurikulum dapat dijadikan alternatif solusi dalam menjawab tantangan globalisasi Pendidikan Islam berkaitan erat dengan kemajuan IPTEK, demokratisasi dan dekadensi moral.

³¹Mohammad Masnun, *Pendidikan Agama Islam dalam Sorotan*, Jurnal Pendidikan Islam Lektur, Vol. 13 No. 2 Desember 2007, h. 231

D. Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, dkk., *Integrasi Sains-Islam: Mempertemukan Epistemology Islam dan Sains*, Cet. 1 (Yogyakarta: Pilar Religia, 2004).
- Abdullah, M. Zain, *Dzikir dan Tasawuf* (Solo: Qaula, 2007).
- Al-Attas, S.M.N., *Islam and secularism*, 2d ed. (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993).
- Al-Faruqi, Ismail Raji, *Al Tawhid: Its Implications For Thought And Life* (Kuala Lumpur: International Islamic Federation of Students' Organization, 1983).
- Arief, Armani, *Reformulasi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005).
- Aziz, Abdul, *Paradigma Integrasi Sains Dan Agama Upaya Transformasi Iain Lampung Kearah UIN*, Al-AdYaN/Vol.VIII, N0.2/Juli-Desember /2013.
- Azra, Ayumardi, *Memperkenalkan Pemikiran Hossein Nasr*, Penelitian dalam seminar sehari “*spiritualitas, Krisis Manusia Modern dan Agama Masa Depan*, (Jakarta, Paramadina).
- Barbour, Ian G., *When Science Meets Religion*, (Harper SanPransisco, 2000).
- Fattani, Zubair, *The Meaning of Tasawwuf* (Northeast Ohio: Islamic Academy, 2008).
- Godlas, Alan, *Sufism's Many Paths* (USA Georgia: University of Georgia, 2009).
- Hamka, *Tasawuf Moderen*, (Jakarta: Panji Masyarakat, 1983).
- Hawwa, Sa'id, *Jalan Ruhani*, Cet. 7 (Bandung: Mizan, 1999).
- Kartanegara, Mulyadhi, *Integrasi ilmu Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005).

- Madjid, Nurcholis, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).
- Masnun, Mohammad, *Pendidikan Agama Islam dalam Sorotan*, Jurnal Pendidikan Islam Lektur, Vol. 13 No. 2 Desember 2007.
- Mawardi, Imam, *Pendidikan Agama Islam (PAI) Dan Karakteristiknya*, Jurnal Ilmu Tarbiyah At-Tajdid Volume 2, No. Nomor 2 (2013).
- Mughni, Syafiq A., *Nilai-nilai Islam: Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
- Mulkhan, Abdul Munir, dkk., *Rekontruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren Religiuitas IPTEK* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).
- Musa, Muslih, (Ed.), *Pendidikan Islam di Indonesia Antara Cita dan Fakta* (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1991).
- Mustakim, Muh, *Ontologi Pendidikan Islam (Hakikat Pendidikan Dalam Perspektif Islam)*, At-Tajdid : Jurnal Ilmu Tarbiyah, 2012.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islam and Plight of Modern Man*, (London and New York, Longman, 1975).
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and The Sacred*, (Albany: State University of New York Press, 1989).
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam; Enduring Values for Humanity*, (New York: HarperSanfransisco, 2002).
- Quddus, Abdul, *Rekonstruksi Model Integrasi Keilmuan Pendidikan Islam Melalui Islamization of Knowledge Berbasis Taubid*, dalam HM Taufik dkk, *Horizon Ilmu, Merajut Paradigm Keilmuan Berbasis Internalisasi Integrasi Interkoneksi*, (LEPPIM UIN Mataram, 2013)
- Qutub, Sayyid, *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*, (Beirut: Ihya al-Turats al-Arabi, 1971), Jilid VII.
- Setiawan, Bahar Agus, Benny Prasetya, Sofyan Rofi: *Implementasi Tasawuf dalam Pendidikan Agama Islam: Independensi, Dialog, dan*

Integrasi, POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam, Vol. 5, No. 1, Januari – Juni 2019.

UU No. 2 Tahun 1989 dan UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

UU RI No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Jakarta: Sinar Grafika, 2003).

UUD 1945, Hasil Amandemen ke-IV Tahun 2002 (Surakarta: al-Hikmah, 2002).

Zuhairini dkk, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta, Bumi Aksara, 2008), cet. IX.



BAB V

NILAI-NILAI PENDIDIKAN ISLAM DALAM RITUAL MUSLIM PESISIR SASAK LOMBOK

A. Pendahuluan

Islam dan masyarakat Pesisir adalah tema yang menarik untuk didiskusikan. Hal ini didasarkan kepada kenyataan bahwa corak keberagaman masyarakat pesisir menunjukkan kekhasan tersendiri dibandingkan dengan corak keberagaman masyarakat di daerah-daerah lain. Kajian ini sangat menarik karena dari sejarah, kita tahu bahwa agama Islam masuk bersama dengan datangnya para pedagang muslim dari India, Persia dan Arab yang singgah di Indonesia melalui lintasan laut. Para pedagang asing yang beragama Islam seringkali menghabiskan hari-hari mereka untuk tinggal di sekitar pesisir yang mereka singgahi. Selama itulah diduga terjadi interaksi yang lebih dekat antara penduduk pribumi dengan para pedagang asing muslim. Saat-saat itulah digunakan oleh para pedagang muslim untuk berdakwah dan berdiskusi masalah agama dengan penduduk pribumi

dan al-hasil banyak para penduduk pribumi yang tertarik dengan agama yang dianut oleh para pedagang asing.

Pesisir merupakan daerah pertemuan antara darat dan laut. Dengan demikian yang dimaksud dengan masyarakat pesisir adalah sekumpulan masyarakat yang hidup bersama-sama mendiami wilayah pesisir membentuk dan memiliki kebudayaan yang khas yang terkait dengan ketergantungannya pada pemanfaatan sumber daya pesisir. Masyarakat pesisir sebagian besar penduduknya bermata pencaharian di sektor pemanfaatan sumberdaya kelautan (*marine resource based*) dan menjadi petani. Hubungan-hubungan sosial antar kerabat dalam masyarakat pesisir masih cukup kuat. Perbedaan status sosial ekonomi yang mencolok antar kerabat tidak menjadi penghalang terciptanya hubungan sosial yang akrab di antara mereka.¹

Secara sederhana 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 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.²

Kebudayaan masyarakat pesisir berbeda dengan pedalaman. Di antara yang menonjol, terutama dalam kaitannya dengan Islam adalah ciri masyarakat pesisir yang adaptif terhadap ajaran Islam dibandingkan dengan masyarakat pedalaman yang sinkretik. Budaya adaptif tersebut menurut Nur Syam tampak dalam *performance* tradisi

¹Agus Suprianto & Khoirul Anam, *Kosmologi Islam Pesisir Gunung kidul (Mengungkap Corak, Praktek dan Ritual Keagamaan Asli Masyarakat Islam Pesisir ditinjau dari Nilai-Nilai Islam)*, MUKADDIMAH: Jurnal Studi Islam, Volume 1, No. 1, Desember 2016, h.119

²Mudjahirin Thohir, *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pesisir* (Semarang: Bendera, 1999), h. 260

lokal yang dipandu dan dipedomani oleh Islam dalam coraknya yang mengambil ajaran Islam sebagai kerangka seleksi terhadap budaya lokal bukan mengambil yang relevan sebagaimana budaya pedalaman. Dalam hal ini, bagi masyarakat pesisir, Islam digunakan sebagai kerangka referensi tindakan sehingga seluruh tindakannya merupakan ekspresi ajaran Islam yang telah adaptif dengan budaya lokal.

B. Pembahasan

1. Dialektika Islam dan Budaya Lokal

Studi-studi tentang Islam lokal belakangan ini mendapat perhatian lebih dibanding era sebelumnya. Dari sekian banyak Indonesianis, maka Clifford Geertz adalah orang yang memiliki sumbangan luar biasa dalam kajian masyarakat Indonesia. Berkat kajian-kajian yang dilakukan maka Indonesia bisa menjadi lahan amat penting bagi studi-studi sosiologis-antropologis yang mengedepan. Berkat sumbangan akademisnya itulah maka Geertz dianggap oleh banyak kalangan sebagai pembuka jendela kajian Indonesia.

Penelitian Geertz misalnya, amat populer tetapi sekaligus kontroversial karena cara pandanginya yang dikotomis dalam mendeskripsikan santri dan abangan.³ Penelitian tentang agama dan masyarakat dalam bidang antropologi telah banyak dilakukan oleh para ahli dalam berbagai perspektif dan lokus, sehingga menghasilkan temuan dan teoretisasi yang berbeda. Penelitian ini dianggap penting seiring dengan derasnya arus proses islamisasi baik yang dilakukan oleh Muhammadiyah melalui gerakan pembaharuan keagamaan, maupun NU dalam proses dakwah kultural. Dalam banyak hal, tradisi Islam lokal sering diposisikan sebagai berseberangan secara diametrikal dengan gerakan pembaharuan Islam.

³Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, alih bahasa Aswab Mahasin, Cet. 3, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989) dan Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996)

Ketika Islam bertemu dengan tradisi lokal, wajah Islam berbeda dari tempat satu dengan lainnya. Menyikapi masalah ini ada dua hal yang patut dicatat. *Pertama*, Islam itu sebenarnya lahir sebagai produk lokal yang kemudian diuniversalisasikan dan ditransendensi, sehingga kemudian menjadi universal. Dalam konteks Arab, yang dimaksud dengan Islam sebagai produk lokal adalah Islam yang lahir di Arab, tepatnya daerah Hijaz, dalam situasi Arab dan pada waktu itu ditujukan sebagai jawaban terhadap persoalan-persoalan yang berkembang di sana. Islam Arab tersebut terus berkembang ketika bertemu dengan budaya dan peradaban Persia dan Yunani, sehingga kemudian Islam mengalami proses dinamisasi kebudayaan dan peradaban. *Kedua*, walaupun diyakini bahwa Islam itu wahyu Tuhan yang universal, namun ia dipersepsi oleh para pemeluknya sesuai dengan pengalaman, problem, kapasitas, intelektual, sistem budaya, dan segala keragaman masing-masing di dalam komunitasnya.⁴

Dalam buku Islam Pesisir ini, Nur Syam menjelaskan bahwa pada dasarnya terdapat dua tipologi kajian Islam dalam konteks Islam lokal. *Pertama*, kajian Islam Iawa bercorak *sinkretisme*, yaitu perpaduan antara dua atau lebih budaya (*Islam, Hindu, Buddha, dan Animisme*) menjadi agama Jawa. *Kedua*, tipologi menurut Indonesianis kelahiran *Schenectaday, New York*, yaitu *Mark Woodward*.

Woodward menolak pandangan *sinkretisme*, dan memunculkan corak baru yaitu akulturasi.⁵ Pandangan ini melihat Islam dan budaya lokal sebagai sesuatu yang akulturatif, sesuai dengan prosesnya masing-masing. Islam dan budaya lokal bukanlah sesuatu yang antonim tetapi kompatibel. Bukan sesuatu yang berdiri sendiri tetapi saling berkesinambungan. kedua tipologi di atas telah dijadikan banyak rujukan bagi kalangan akademisi yang menstudi kajian Islam Jawa. Namun, tidak menutup kemungkinan terdapat celah yang

⁴Nurcholish Madjid, “*Islam dan Budaya Lokal: Masalah Akulturasi Timbal Balik*”, dalam *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 542-554

⁵Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, alih bahasa Hairus Salim, (Yogyakarta: LKiS, 1999).

masih membutuhkan revisi. Sebagaimana *tipologi sinkretisme*, kelemahan dari corak ini ialah pengabaian dialog antara Islam dan budaya lokal.⁶

Kehadiran varian Islam lokal sendiri jelas tak terelakkan. Ia imbas lanjut dari ketidakmungkinan Islam sebagai agama hadir dengan melepas diri dari realitas. Agama selalu merupakan hasil dialog antara dirinya dan kenyataan di mana ia muncul. Ketika ia menjumpai varian kultur lokal, maka yang segera berlangsung adalah aneka proses simbiose yang saling memperkaya. Muncullah beragam varian Islam. Ada Islam Melayu, Islam Jawa, Islam Madura, Islam Bugis, dan seterusnya, termasuk Islam Sasak, yang masing-masing mengetengahkan karakter yang khas

Islam dan budaya lokal yang sesungguhnya selalu bertalian, hal ini tidak ada dalam pembahasan *Geertz* dan para penyokong tipologi sinkretisme. Dalam corak *akulturatif Woodward* pun masih menyisakan pertanyaan. Bagaimana Islam dipahami dan dikonstruksi menjadi proses saling menerima? dan bagaimana Islam berkontribusi dalam konteks praktik ritual yang bersifat lokal? Sehingga bisa dikatakan, tulisan Nur Syam ini merevisi corak *sinkretisme Geertz*, dan corak *akulturatif Woodward* dengan mengusung suatu *sintesis*. Prof. Dr. Nur Syam mengusung *tipologi* ketiga, yakni Islam *kolaboratif*. Istilah ini untuk menggambarkan hubungan antara Islam dan budaya lokal yang bercorak *akulturatif-sinkretik*.

Hubungan tersebut merupakan hasil konstruksi bersama antara agen (*elit-elit* lokal) dengan masyarakat dalam membentuk dialektika yang terjadi secara terus menerus. Lebih lanjut Nur Syam juga memberikan ciri dengan bangunan Islam yang bercorak khas. Dengan mengadopsi unsur lokal yang tidak bertentangan dengan Islam, dan melalui proses transformasi secara terus menerus dengan melegitimasi pemahaman atas *interpretasi* teks-teks Islam dan melalui

⁶Ahmad Amir Aziz, *Islam Sasak: Pola Keberagaman Komunitas Islam Lokal Di Lombok*, Millah Vol VIII No 2 Februari 2009, h. 241

konstruksi sosial yang merupakan momen adaptasi diri dengan dunia *sosio-kultural*.

2. Islam Pesisir dan Ritual Nelayan Muslim

Menurut Nur Syam, penyesuaian diri atau adaptasi dengan dunia sosio kultural tersebut dapat digambarkan seperti penyesuaian dengan teks-teks suci dan penyesuaian dengan nilai tradisi lama. Pertama, ungkapan dalam teks-teks suci seperti al-Qur'an dan Hadits dapat dipakai sebagai pijakan untuk memberikan legitimasi tentang “benar” atau “tidaknya” tradisi yang dilakukan oleh para pendahulu yang disebut sebagai ulama salaf yang salih. Dalam hal ini sarana yang digunakan adalah bahasa dan tindakan. Ungkapan-ungkapan tersebut seperti khutbah jum'at, pengajian rutin, *walimah al khitam*, *walimah al arusy*, membaca tahlil, membaca yasin, ziarah kubur. Kedua, penyesuaian dengan nilai tradisi lama. ada dua tindakan yang ditampilkan dalam proses penyesuaian tindakan masyarakat dengan nilai dalam tradisi lama, yaitu penerimaan dan penolakan. Adanya masyarakat yang ikut berpartisipasi dalam ratiban dan khaul di makam suci atau dalam sedekah bumi di sumur wali dan juga dalam upacara lingkaran hidup menandakan bahwa secara umum masyarakat menerima tradisi lama. Walaupun ada juga sebagian masyarakat yang menolak pelestarian nilai dalam tradisi lama tersebut. Penolakan tersebut juga bersandar pada pemahaman mereka terhadap teks-teks suci (al-Qur'an dan Hadits) dengan menggunakan bahasa seperti anggapan bahwa upacara tersebut adalah bentuk takhayul, bid'ah dan khurafat. Dari tulisan hasil penelitian Nur Syam dalam buku “Islam Pesisir” ini, menunjukkan bahwa konsepsi Geertz tentang sinkretisme atau perpaduan antara budaya Islam, Hindu, Budha, dan Animisme menjadi agama Islam Kejawan, tidak serta merta benar karena

ternyata tradisi lokal masyarakat Jawa bisa berubah menjadi tradisi Islam lokal yang dinamis.⁷

3. Pendidikan Islam dalam Ritual Masyarakat Pesisir Lombok

Lombok dan sejarah keberagamaannya memiliki jejak yang panjang. Awal perkembangan Islam di Pulau Lombok diliputi ketidakjelasan, sekabur perkembangan Islam di Nusantara. Akan tetapi, diperkirakan pada abad XVI M Islam di Pulau Lombok dibawa oleh Sunan Prapen, Putera dari Sunan Giri, salah seorang Wali Songo di Jawa. Sebelum Islam datang ke Pulau Lombok terdapat beberapa kepercayaan atau agama yang dianut oleh masyarakat Sasak yaitu Animisme, Dinamisme, Budhisme, Bodaisme dan Hinduisme.⁸

Dalam hal ini, Jhon Ryan Bartholomew melihat ada dua tema penting yang melembari sejarah masuknya Islam ke Lombok. *Pertama*, pulau yang seolah-olah tidur dan terbelakang ini merupakan situs dari bermacam-macam inkursi yang mempengaruhi praktik-praktik dan kepercayaan Sasak. *Kedua*, ada seruan periodik namun konsisten terhadap purifikasi agama. Perubahan-perubahan sosial akibat dari inkursi-inkursi ini memberikan stimulus perasaan akan kebutuhan untuk memperbarui agama.⁹

Kajian yang dilakukan oleh Bartholomew, tentang Islam di Lombok Timur yang dipresentasikan melalui jamaah masjid Al Jibril dan masjid Al-Nur, ternyata juga menggambarkan bagaimana respon sosial jamaah masjid terhadap Islam yang berasal dari tradisi besar tersebut. Pada masyarakat Sasak yang semula bertradisi lokal yang dipengaruhi oleh tradisi-tradisi Hindu, Budha dan animisme, ketika

⁷Nur Syam, *Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman: Tradisi Islam di Tengah Perubahan Sosial*, Makalah non Publikasi.

⁸Untuk informasi mendetail tentang pengaruh agama atau kepercayaan ini terhadap masyarakat Sasak dan sejarah masuknya Islam ke Lombok baca, Ahmad Abd. Syukur, *Islam dan Kebudayaan; Akulturasi Nilai-Nilai Islam dalam Budaya Sasak* (Yogyakarta: Adab Press, 2006), h. 17-42.

⁹Jhon Ryan Bartholomew, *Alij Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, terj. Imron Rosyadi (Yogyakarta: Tiara wacana, 2001), h. 93.

Islam datang kepadanya maka direspon dengan cara yang berbeda meskipun berada dalam konteks lokalitasnya masing-masing. Jamaah masjid Jibril yang dalam kehidupan sehari-harinya kental dengan tradisi Islam yang bersentuhan dengan tradisi lokal dan jamaah masjid Al-Nur yang bertradisi lebih puris, namun demikian tidak menimbulkan polarisasi hubungan keduanya. Mereka menerima perbedaan itu bukan dalam kerangka untuk saling berkonflik, akan tetapi dapat mewujudkan kesinambungan dalam dinamika hubungan yang harmonis. Masyarakat Sasak menerima perbedaan dalam konteks *agree in disagreement*. Itulah yang kemudian dikonsepsikan sebagai kearifan sosial masyarakat Sasak.

Berkembangnya Islam sebagai agama mayoritas orang Sasak, sebenarnya tidak lepas dari peran para da'i yang secara aktif melakukan misi Islamisasi. Mula-mula Islam diperkirakan datang pertama kali pada abad ke 13 atau 14 M. yang dibawa oleh para da'i sufi dari Jawa. Dakwah yang mereka lakukan melalui media 'pewayangan' tampaknya mendapat respon positif dari sebagian masyarakat pribumi Sasak di Bayan. Maka Islam segera menyatu dengan ajaran sufisme Jawa yang penuh nilai mistik. Kemudian pada abad ke-16 M, para da'i dari Makassar juga tiba di Selaparang, Lombok Timur. Ajaran Islam Sunni yang mereka dakwahkan berhasil mengkonversikan hampir seluruh orang Sasak ke dalam Islam, meskipun kebanyakan mereka masih mencampurkan Islam dengan kepercayaan lokal yang non Islam.¹⁰

Dakwah Islam secara lebih intensif baru dilaksanakan pada abad ke-18 M. Peran ini dilakukan oleh para tuan guru yang umumnya telah belajar dan sekaligus menunaikan ibadah haji ke Tanah Suci. Setelah pulang ke kampung halaman, mereka membuka pengajian baik secara terbuka (Pengajian umum) ataupun dengan mendirikan pondok-pondok pesantren. Meskipun Islam sebagai agama adalah satu, namun dari segi penerimaan dan pelaksanaan terhadap ajaran-

¹⁰John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim*:...h 9.

ajaran agama tersebut, orang Sasak biasanya dibedakan menjadi dua, yaitu Islam *Waktu Lima* dan Islam *Wetu Telu* (selanjutnya dalam tulisan ini menggunakan istilah *Wetu Telu* walaupun kadang-kadang masyarakat menyebutnya *Waktu Telu*).

Sebagaimana bervariasinya Islam Indonesia, sekalipun suku bangsa Sasak secara nominal hampir seluruhnya tercatat beragama Islam dan digolongkan sebagai muslim fanatik, namun realitas pemahaman ideologi dan praktek keislaman mereka tampak sangat beragam. Bukti-bukti keragaman itu terlihat dari hasil penelitian ilmuan Barat abad ke-20, seperti Van Erde dan Bousquet yang mengilustrasikan bahwa dikalangan masyarakat Sasak terdapat tiga kelompok keagamaan, yakni *Sasak Boda*, *Waktu Telu (Wetu Telu)*, dan *Waktu Lima*. *Sasak Boda* disebut-sebut sebagai agama asli masyarakat Lombok, meskipun dari penyebutannya mirip dengan kata Budha, mereka bukanlah penganut Budhisme karena mereka tidak mengakui Sidharta Gotama sebagai figur utama pemujaannya dan ajarannya pencerahannya. Mereka menegaskan sebagai keturunan langsung Majapahit yang melarikan diri ketika terjadi penyerangan muslim ke pulau ini dan kadang-kadang menganggap agama mereka sebagai agama Majapahit.¹¹

Menurut Budiwanti, agama *Sasak Boda* ditandai oleh animisme dan panteisme. Pemujaan dan penyemahan roh-roh leluhur dan berbagai dewa lokal lainnya merupakan fokus praktik keagamaan mereka penganut *Boda* merupakan komunitas kecil dan masih di temukan pada awal abad ke-20.¹² Mereka tinggal di bagian utara Gunung Rinjani di Kecamatan Bayan dan Tanjung, serta di beberapa desa di sebelah selatan Gunung Rinjani. Diduga pada masa lalu mereka berasal dari bagian tengah Pulau Lombok dan mengungsi ke

¹¹Albert Leeman, *Internal and External Factors of Socio Cultural and Socio Economic Dynamics in Lombok, Nusa Tenggara Barat* (Schwiiz: Anthropogeographie Universitat Zurich, 1979), h.20-24.

¹²Erni Budiwanti, *Islam Sasak; Wetu Telu Versus Waktu Lima*, Alih bahasa Noor Cholis dan Hairus Salim HS (Yogyakarta: LkiS, 2000), h.11.

wilayah pegunungan untuk menghindari proses Islamisasi. Namun, sejak diberlakukannya Undang-Undang yang mengharuskan semua warga negara Indonesia untuk memeluk salah satu dari lima agama resmi yang diakui pemerintah terutama sejak gagal pemberontakan PKI tahun 1965, maka penganut *Boda* terpaksa mengkonversi kepercayaan mereka ke agama resmi, yakni Budha. Sejak itu praktik kepercayaan dan praktek *Boda* sebagai agama asli Sasak secara politik dinyatakan pemerintah terhapus di Pulau Lombok. Penganut Wetu Telu mengadakan ritual-ritual yang terkait dengan siklus. Adapun ritual-ritual [upacara] yang terkait dengan kehidupan dinamakan gawe urip, yang mencakup seluruh tahapan hidup manusia semenjak dilahirkan hingga menikah. Yang termasuk dalam gawe urip, antara lain:

- 1) *Buang Au* [Upacara Kelahiran], merupakan upacara pembuangan abu dari arang yang dibakar dukun beranak [belian] setelah membantu persalinan. Upacara ini dilaksanakan kira-kira satu minggu setelah melahirkan. Pada saat itu pula orang tua mengumumkan nama anaknya setelah berkonsultasi dengan pemangku atau kyai mengenai nama yang cocok untuk anaknya.
- 2) *Ngurisang* [Pemotongan Rambut], merupakan upacara pemotongan rambut yang dilakukan setelah buang au. Upacara ini diadakan untuk seorang anak yang sudah mencapai usia antara 1 sampai 7 tahun. Ngurisang dianggap penting karena setelah ini anak yang menjalaninya disebut selam [Muslim] sebagai lawan dari Boda, artinya orang yang belum di-Islam-kan.
- 3) *Ngitanang* [Khitanan], yang dilakukan saat anak berusia antara 3 hingga 10 tahun. Seperti buang au dan ngurisang, ngitanang juga dipandang sebagai simbol peng-Islam-an. Seorang anak masih tetap Boda sampai ia dikhitan.
- 4) *Merosok* [Meratakan Gigi], merupakan upacara yang menandai peralihan dari kanak-kanak menjadi dewasa. Dalam upacara

ini pemangku atau kyai menghaluskan gigi bagian depan anak laki-laki dan gadis remaja yang berbaring di berugak.

- 5) *Merari/Mulang* [“mencuri” Gadis] dan *Metikah* [Perkawinan] Sedangkan ritual-ritual yang dilaksanakan berkaitan dengan kematian disebut *gawe pati* [ritual kematian dan pasca kematian]. Upacara ini dilaksanakan mulai dari hari penguburan [nusur tanah], hari ketiga [nelung], hari ketujuh [mituk], hari kesembilan [nyiwak], hari keempat puluh [matang puluh], keseratus [nyatus] hingga hari keseribu [nyiu].¹³

Corak Islam yang berkembang dalam masyarakat Sasak di Pulau Lombok pada praktiknya ada dua, yaitu Islam Wetu Telu dan Islam Waktu Lima. Pembagian itu tidak sepenuhnya bisa diterima oleh karena menurut sebagian orang Sasak, Wetu Telu merupakan tradisi dan bukan merupakan agama. Karena itu term Islam Wetu Telu kurang tepat, lebih tepat diistilahkan dengan komunitas Wetu Telu. Meskipun demikian, sejumlah kepercayaan antara dua kelompok ini banyak yang mirip, dan pada perkembangannya terjadi dialog kultural yang damai, meskipun terkadang diwarnai pertentangan dan saling berebut pengaruh.

Secara ringkas variasi sosial keagamaan masyarakat Sasak dapat digambarkan sebagai berikut:

Tabel
Variasi Identitas Orang Sasak di Pulau Lombok

Kelompok Orang Sasak	Orientasi Ideologi/ Kosmologi	Praktek Keagamaan	Pemegang Otoritas
Boda	Pantheisme, animism dan dewa-dewa local	Pemujaan terhadap kekuatan gaib, dewa-dewa	Tetua adat, Pemangku

¹³Erni Budiwanti, *Islam Sasak*,...h.66. Lihat juga Team Penyusun, *Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977), h.79

Kelompok Orang Sasak	Orientasi Ideologi/ Kosmologi	Praktek Keagamaan	Pemegang Otoritas
		lokal dan roh leluhur	
Wetu Telu	Pantheisme, animism, dewa-dewa lokal, adat dan Islam	Mengagungkan adat, Islam sinkretis	Tetua adat, Pemangku, Kiai
Islam Tarekat (Naqsabandiah dan Qadariah)	Alquran dan Hadis dan tradisi perguruan	Zikir, pembacaan mazab, dan kesalehan pribadi	Guru Tarekat, kakak perguruan senior
Islam Tradisional (NU dan NW)	Alquran, Hadis, dan adat/tradisi setempat	Zikir, pembacaan mazab, ziarah ke tempat keramat untuk memohon berkah, dan masih kukuh pada tradisi	Tuan Guru, dan tokoh masyarakat (Pemangku, Kiai, dan tetua desa)
Islam Modernis (Muhammadiyah dan Wahabiah)	Alquran dan Hadis satu-satunya rujukan	Menerapkan ajaran Islam secara konsekuen, tidak bertoleransi terhadap budaya setempat	Tuan Guru, para Jawah, dan Kiai
Perwangsab/angsawan Sasak	Islam dan adat/tradisi Sasak terutama <i>sorong serah aji karma</i>	Kukuh mempertahankan dan bertoleransi terhadap budaya setempat	Sesepuh adat, Tetua desa/penglingsir, pemangku, pembayun dan penemin
Jajarkarang/orang biasa	Ada sebagian berorientasi modernis dan sebagian ke tradisional	Sebagian kukuh ingin menghapus tradisi, dan sebagian ingin mempertahankan tradisi	Tuan Guru, Kiai, Elit Politik, Birokrat, Guru/Dosen

Meski demikian, terlepas dari corak keberagaman yang dilekatkan pada masyarakat Sasak, harus diakui bahwa semangat untuk melaksanakan ajaran Islam sangat tinggi di kalangan umat Islam Sasak. Ini terlihat dari banyaknya sarana peribadatan yang ada seperti masjid, mushalla dan langgar. Pada tahun 1980-1981 saja tercatat 7.538 buah tempat ibadah dengan rincian 2.402 buah masjid, 1.789 buah musalla dan 3.347 buah langgar. Prestasi gemilang ini tentu tidak terlepas dari peran para tokoh agama (da'i dan tuan guru) yang didukung oleh pemerintah yang secara aktif melakukan dakwah ke seluruh Lombok, termasuk kepada pengikut *Wetu Telu* yang dianggap sebagai Islam abangan karena tidak atau belum melaksanakan ajaran Islam secara benar.

4. Nilai Pendidikan Islam dalam Tradisi *Roah Segare* (Ruwatan Laut) Masyarakat Nelayan Lombok

Masyarakat nelayan Lombok punya tradisi *Roah Segare*. Inilah cara mereka bersyukur kepada Allah atas rezeki dari lautan. *Roah Segare* atau Ruwatan Laut di Lombok merupakan salah satu tradisi rutin yang dilakukan masyarakat sepanjang sebagai bentuk rasa syukur masyarakat nelayan kepada Allah atas hasil laut yang melimpah.¹⁴ *Roah Segara* diselenggarakan setiap bulan Muharram dalam penanggalan hijriah. Biasanya dihadiri oleh seluruh nelayan yang ada di sepanjang pantai. Prosesi *Roah Segara* dimulai dengan pembacaan Barzanji, Selakaran, Zikiran dan doa kepada Allah. Kemudian, dilanjutkan dengan mendoakan *Dulang Penamat* (sesaji) untuk kemudian dibawa ke bibir pantai. Dulang tersebut kemudian dilarung ke laut. Proses larung itu adalah simbol dari rasa syukur masyarakat nelayan dengan hasil laut yang melimpah.

¹⁴Ulfatun Hasanah, *Identifikasi Produk Atraksi dan Segmentasi Pasar Pariwisata Halal*, Jurnal Tata Sejuta STIA Mataram, Vol, 5, 1, 2019 , h. 3

Sebagai bagian dari budaya, maka berbagai macam upacara keagamaan masyarakat pesisir Sasak termasuk *Roab Segare* mempunyai maksud dan tujuan agar mereka selamat dan bahagia. Masyarakat pesisir menyadari bahwa manusia adalah makhluk lemah yang tidak bisa menentukan apa-apa kecuali atas kehendak yang adi kodrati sehingga mereka perlu menjalankan berbagai macam ritual sebagai bentuk ekspresi keagamanya. Secara essensial, terdapat kesamaan antara budaya manusia dengan ajaran agama, yaitu sama-sama bertujuan untuk keselamatan, kebaikan dan kebahagiaan manusia. Karena mempunyai tujuan yang sama, maka antara agama dengan budaya perlu melakukan negoisasi agar keduanya dapat terpadu, harmonis dan dijalankan oleh manusia dengan penuh ketundukan. Agama dapat diibaratkan sebagai ruh yang datang dari langit, sedangkan kebudayaan adalah jasadnya yang akan didiami oleh ruh agama. Tanpa adanya jasad, maka ruh tidak akan mampu beraktifitas dengan baik. Sebaliknya tanpa ruh, maka jasad akan mati sehingga tidak bisa terbang menggapai langit-langit makna ilahi. Keduanya harus saling berinteraksi sehingga muncul peradaban yang maju.

Kegiatan *Roab Segare* itu merupakan salah satu warisan tradisi sebagai ungkapan rasa syukur kepada Allah SWT. Ada beberapa ketentuan adat yang harus dilakukan, nelayan tidak boleh melaut untuk mencari ikan selama tiga hari setelah ritual *Roab Segare* berlangsung. Ini untuk memberi waktu untuk laut memulihkan diri sejenak, setelah selama ini diambil hasilnya oleh nelayan. Jika ini dilanggar, diyakini nelayan akan mendapat bencana. Setelah tiga hari nelayan baru boleh melaut dengan harapan dan semangat baru, yaitu mendapat tangkapan yang melimpah, *Roab Segare* merupakan sarana untuk berdoa kepada Tuhan agar para nelayan selamat dari bahaya saat melaut. Jika ada angin besar, perahu bisa selamat, nyawa pun akan selamat. Di akhir prosesi melarung, masyarakat beserta para tamu pun disuguhkan makan yang telah didoakan. Mereka melakukan tradisi *Begibung* atau makan bersama dalam satu wadah besar atau nampan, sebagai wujud kebersamaan dan kekeluargaan para nelayan.

Islam sasak sesungguhnya Islam juga, hanya dalam coraknya yang khas yang lebih banyak mengadopsi unsur luar Islam yaitu tradisi-tradisi dan keyakinan-keyakinan lokal, sedangkan ajaran Islam hanyalah dijadikan sebagai pigura saja. Islam ini adalah Islam yang benar-benar berbeda dengan Islam Timur Tengah. Jika Islam lainnya menekankan pada unsur keyakinan, ritual dan etika Islam, maka di sini hanya ditekankan pada dimensi yang sangat luar dari Islam, yaitu ritual yang sangat elementer, Islam Wetu Telu. Di tengah arus islamisasi yang terus berlangsung tersebut, maka memunculkan tekanan dari Islam Wetu Limo, yang diprakarsai oleh gerakan dakwah Islam dari Nahdlatul Wathon. Gerakan dakwah ini semakin lama semakin mendesak terhadap Islam tradisi lokal ke titik yang paling rendah, sehingga akan terdapat kemungkinan Islam Wetu Telu akan mengalami kemerosotan dalam jumlah di masa yang akan datang.

Pada komunitas pesisir, ada satu hal yang menarik adalah ketika di suatu wilayah terdapat dua kekuatan hampir seimbang, Islam murni dan Islam lokal, maka terjadilah tarikan ke arah yang lebih Islami terutama yang menyangkut istilah-istilah, seperti slametan yang bernuansa bukan kesedihan berubah menjadi tasyakuran, misalnya slametan kelahiran, pindah rumah, mendapatkan kenikmatan lainnya, maka ungkapan yang digunakan bukan lagi slametan tetapi syukuran. Upacara memperingati kematian atau dulu disebut manganan kuburan sekarang diubah dengan ungkapan khaul. Nyadran di Sumur sekarang berubah menjadi sedekah bumi. Upacara petik laut atau babakan di pantai disebut sedakah laut. Upacara babakan untuk menandai datangnya masa panen bagi para nelayan. Dari sisi substansi juga terdapat perubahan. Jika pada masa lalu upacara nyadran di sumur selalu diikuti dengan acara tayuban, maka sekarang dilakukan kegiatan yasinan, tahlilan dan pengajian. Sama halnya dengan upacara sedekah laut, jika dahulu hanya ada acara tayuban, maka sekarang ada kegiatan yasinan, tahlilan dan pengajian. Secara

simbolik hal ini menggambarkan bahwa ada pergerakan budaya yang terus berlangsung dan semakin mendekati ke arah tradisi Islam.¹⁵

C. Penutup

Pesisir adalah jalur utama yang dilewati oleh para penyebar Islam di awal kedatangannya ke Nusantara. Itulah sebabnya ada anggapan bahwa Islam pesisir itu lebih dekat dengan Islam *genuine* yang disebabkan oleh adanya kontak pertama dengan pembawa Islam. Meskipun Islam yang datang ke wilayah pesisir, sesungguhnya sudah merupakan Islam hasil konstruksi pembawanya, sehingga Islam yang pertama datang adalah Islam yang tidak murni. Terlepas dari teori kedatangan Islam ke Nusantara dari berbagai sumbernya, namun yang jelas bahwa Islam datang ke Nusantara ketika di wilayah ini sudah terdapat budaya yang berciri khas. Islam yang datang ke Nusantara tentunya adalah Islam yang sudah bersentuhan dengan tradisi pembawanya (*da'i*), seperti yang datang dari India Selatan tentunya sudah merupakan Islam hasil penafsiran komunitas Islam di India Selatan dimaksud. Demikian pula yang datang dari Gujarat, Colomander, bahkan yang bertradisi Arab sekalipun.

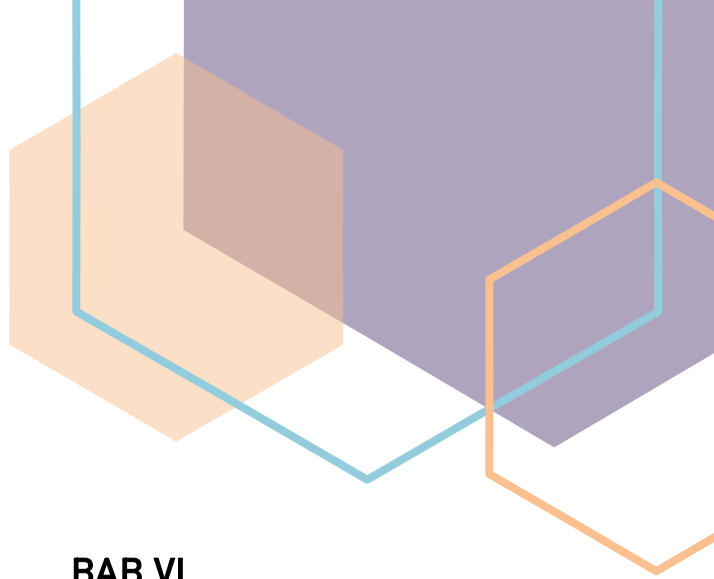
Islam lokal pada dasarnya mencerminkan suatu bentuk Islam kreatif yang dikonstruks melalui proses dialektik. Dalam proses ini terjadi saling mendukung, memberi dan menerima, melalui interaksi secara terus-menerus dengan tidak memandang remeh masuknya unsur lokal. Islam Sasak, termasuk Islam Pesisir dan agama masyarakat nelayan Lombok tidak semata transfer dari Timur Tengah, tetapi sekaligus merupakan kombinasi yang kreatif dengan budaya setempat. Berbagai Ritual Islam Pesisir tersebut mengandung nilai pendidikan Islam seperti ajaran *aqidah* tentang syukur atas nikmat Allah, memperbaiki hubungan sesama manusia, dan melestarikan alam sebagai sumber penghidupan manusia.

¹⁵Nur Syam, "*Islam Pesisir*" (Jogyakarta: LKIS, 2005)

D. Daftar Pustaka

- Ahmad Abd. Syakur, *Islam dan Kebudayaan; Akulturasi Nilai-Nilai Islam dalam Budaya Sasak* (Yogyakarta: Adab Press, 2006)
- Ahmad Amir Aziz, *Islam Sasak: Pola Keberagamaan Komunitas Islam Lokal Di Lombok*, Millah Vol VIII No 2 Februari 2009
- Albert Leeman, *Internal and External Factors of Socio Cultural and Socio Economic Dynamics in Lombok, Nusa Tenggara Barat* (Schwiiz: Anthropogeographie Universitat Zurich, 1979)
- Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, alih bahasa Aswab Mahasin, Cet. 3, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989) dan Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996)
- Erni Budiwanti, *Islam Sasak; Wetu Telu Versus Waktu Lima*, Alih bahasa Noor Cholis dan Hairus Salim HS (Yogyakarta: LkiS, 2000),
- Fahrurrozi Dahlan, *Sejarah Perjuangan dan Pergerakan Dakwah Islamiyah Tuan Guru Haji Muhammad Mutawalli di Pulau Lombok: Pendekatan Kultural dan Sufistik dalam Mengislamisasi Masyarakat Wetu Telu* (Jakarta: Sentra Media, 2007).
- Jhon Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, terj. Imron Rosyadi (Yogyakarta: Tiara wacana, 2001),
- Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, alih bahasa Hairus Salim, (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- Nur Syam, "*Islam Pesisir*" (Jogyakarta: LKIS, 2005)
- _____, *Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman: Tradisi Islam di Tengah Perubahan Sosial*, Penelitian non Publikasi.
- Nurcholish Madjid, "*Islam dan Budaya Lokal: Masalah Akulturasi Timbal Balik*", dalam *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992),

- Suprianto, Agus & Khoirul Anam, *Kosmologi Islam Pesisir Gunung kidul (Mengungkap Corak, Praktek dan Ritual Keagamaan Asli Masyarakat Islam Pesisir ditinjau dari Nilai-Nilai Islam)*, MUKADDIMAH: Jurnal Studi Islam, Volume 1, No. 1, Desember 2016
- Team Penyusun, *Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977)
- Thohir, Mudjahirin, *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pesisir* (Semarang: Bendera, 1999),
- Ulfatun Hasanah, *Identifikasi Produk Atraksi dan Segmentasi Pasar Parivisata Halal*, Jurnal Tata Sejuta STIA Mataram, Vol, 5, 1, 2019
- Zailani, Kamarudin, *Satu Agama Banyak Tuhan* (Mataram: Pantheon Media Pressindo, 2007).



BAB VI

INTEGRASI STUDI ISLAM DAN SAINS DI PTKIN; PENGALAMAN UIN MATARAM

A. Pendahuluan

Memasuki abad ke-21 bangsa Indonesia dihadapkan pada berbagai tantangan besar berskala global. Sebagian besar tantangan itu muncul dari proses globalisasi yang terjadi sejak paruhan kedua abad ke-20 dan diperkirakan semakin intensif pada abad mendatang. Globalisasi tidak hanya mendorong terjadinya transformasi peradaban dunia melalui proses modernisasi, industrialisasi, dan revolusi informasi. Lebih dari itu juga akan menimbulkan perubahan-perubahan dalam struktur kehidupan bangsa-bangsa dunia, termasuk Indonesia. Memasuki abad baru bangsa Indonesia diperkirakan akan mengalami perubahan-perubahan serba cepat dalam berbagai bidang kehidupan, baik sosial, budaya, ekonomi, maupun politik, maupun pendidikan.

Instrumen penting dalam menyiapkan SDM Indonesia adalah melalui penyelenggaraan program *pendidikan* yang bermutu. Pendidikan merupakan salah satu sektor pembangunan yang sangat strategis karena signifikansi perannya dalam upaya menciptakan Sumber Daya Manusia (SDM) Indonesia yang unggul. Pendidikan juga sekaligus merupakan amanat bangsa yang telah diletakkan sejak awal berdirinya Negara Indonesia. Salah satu bentuk jenjang pendidikan di Indonesia adalah Pendidikan Tinggi.

Dalam penyusunan *Higher Education Long Term Strategy* (HELTS) 2003-2010 sebagai garis besar kebijakan pendidikan tinggi di Indonesia didasarkan pada adanya perubahan paradigma dalam pengelolaan pendidikan tinggi, yang semula menggunakan pendekatan *sentralistik* bergeser menjadi pendekatan *desentralistik*, paralel dengan perubahan sifat pemerintahan, dari *sentralistik* menjadi *desentralistik*. Semua perguruan tinggi terikat pada satu tujuan sebagaimana dirumuskan dalam visi 2010 Pendidikan Tinggi Indonesia, yaitu pada tahun 2010 telah dapat diwujudkan sistem pendidikan tinggi yang sehat serta mampu memberi kontribusi pada daya saing bangsa, dengan ciri: (1) berkualitas, (2) Memberi akses dan berkeadilan, (3) otonomi.¹

Dimensi berkualitas berarti pendidikan tinggi berorientasi pada pemenuhan kebutuhan mahasiswa yang mampu mengembangkan kapabilitas intelektual mahasiswa untuk menjadi warganegara yang bertanggungjawab dan mampu berkontribusi pada daya saing bangsa; sistem yang digunakan mampu berkontribusi pada masyarakat demokratik, beradab, terbuka, dan memenuhi kriteria akuntabilitas publik.

Dimensi memberi akses dan berkeadilan berarti sistem pendidikan tinggi harus mampu memberi kesempatan kepada semua warga negara untuk proses pembelajaran yang tak terbatas, serta mampu mengilhami

¹Departemen Pendidikan Nasional Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi-2004, *Strategi Jangka Panjang Pendidikan Tinggi (HELTS) 2003-2010*, h.19

dan memungkinkan individu mengembangkan dirinya sampai peringkat tertinggi.

Dimensi otonomi berarti desentralisasi kekuasaan pusat dan memberi lebih banyak otonomi yang akuntabel pada perguruan tinggi, serta peraturan perundang-undangan, struktur pengelolaan keuangan dan proses manajemen yang mendorong pembaharuan, efisiensi, dan keunggulan.

Tumbuh dan berkembangnya lembaga Pendidikan tinggi Islam di Indonesia berkaitan erat setidaknya dengan tiga hal; kebutuhan pendidikan yang lebih tinggi, dominannya peran sosial politik para lulusan perguruan tinggi ala Barat yang ada di Indonesia maupun di luar negeri, dan semakin tumbuhnya kesadaran dan peranan pendidikan tinggi dalam rekayasa ini.²

Menjawab geliat globalisasi telah menuntut UIN Mataram selaku penyelenggara pendidikan untuk terus mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai bagian yang sentral dalam menjawab segala tuntutan dan tantangan kebutuhan masyarakat. UIN Mataram sebagai lembaga pendidikan Islam di kawasan timur dengan posisi strategisnya dapat berperan dan berkontribusi besar bagi intelektualisasi dan modernisasi pendidikan Islam di sekitarnya.

Mengimplementasi penyelenggaraan pendidikan di UIN Mataram diperlukan infrastruktur yang memadai dalam upaya memenuhi segala kebutuhan pelaksanaan akademik dan penunjang akademik yang mendukung kelancaran dan ketercapaian penyelenggaraan Perguruan Tinggi Islam dan perannya dalam tri dharma Perguruan tinggi. Penelitian ini akan menjawab beberapa permasalahan terkait peran dan kontribusi UIN Mataram dalam intelektualisasi dan modernisasi sumber daya manusia di kawasan Indonesia Timur, diantaranya membahas: Bagaimanakah Sejarah dan Perkembangan

²Abuddin Nata (ed.), *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grasindo, 2001), h. 258. Lihat Juga Moeflich Hasbullah, *Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012).

UIN Mataram sebagai lembaga Pendidikan Tinggi Islam? Bagaimanakah Posisi UIN Mataram di Kawasan Indonesia Timur? Bagaimanakah Strategi UIN Mataram dalam Intelektualisasi dan modernisasi Sumber Daya Manusia di Indonesia Timur? Dan Bagaimanakah proses Integrasi Ilmu Pengetahuan dan Islam di UIN Mataram.

B. Pembahasan

1. Sejarah dan Perkembangan UIN Mataram Sebagai Lembaga Pendidikan Tinggi Islam

UIN Mataram telah berusia lebih dari setengah abad. Keberadaan lembaga Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri pertama dan tertua di kawasan Tenggara Indonesia ini menjadi bagian penting bagi dinamika perkembangan pendidikan masyarakat di kawasan ini. Sejarah pendirian UIN Mataram merupakan perwujudan dari gagasan dan keinginan masyarakat Nusa Tenggara Barat yang merupakan penduduk mayoritas muslim untuk mencetak kader pemimpin dan intelektual muslim bagi keperluan perjuangan bangsa. Embrio pendirian UIN Mataram diawali dengan adanya sekolah persiapan IAIN Al-Jami'ah Yogyakarta yang diresmikan berdirinya berdasarkan SK Menteri Agama No 93 tanggal 16 September 1963. Keberadaan Sekolah Persiapan IAIN (SP-IAIN) tersebut sampai tahun 1965 telah dua kali menamatkan siswanya. Pada tahun yang sama pula tahun 1965 dikeluarkan SK Menteri Agama No. 63 Tahun 1965 tentang Pembentukan Panitia Persiapan Pembukaan Fakultas Tarbiyah IAIN Al-Jami'ah Sunan Ampel Cabang Mataram tanggal 25 Desember 1965 yang di Ketuai oleh Kolonel M. Yusuf Abubakar. Sehingga berdirilah Fakultas Tarbiyah al-Jamiah Sunan Ampel cabang Mataram yang diresmikan oleh Menteri Agama RI Prof. K.H. Saifuddin Zohri, pada Tanggal 24 Oktober 1966 dengan SK Menteri Agama No. 63 Tahun 1966 bertempat di Pendopo Gubernur Nusa Tenggara Barat.

Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel yang didirikan hanya memiliki satu program studi yakni Pendidikan Agama Islam (PAI) dengan program Sarjana Muda. Pada tahun 1982 dirintis pembukaan Program Doktorat (Sarjana Lengkap). Program ini disetujui oleh Dirjen Bimarga Islam Departemen Agama dengan Surat No. F/x/1748, tanggal 06 Mei 1982, dan dimulai pada tahun akademik 1983 s/d 1987. Kemudian pada tahun 1994 seiring dengan perkembangan Fakultas Tarbiyah dan keinginan masyarakat Nusa Tenggara Barat maka diusulkan pembukaan Fakultas baru yakni Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Mataram sekaligus dilakukan merger Sekolah Tinggi Ilmu Syariah (STIS) Mataram ke Fakultas Syariah. Berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama RI, Nomor 27/1994 dengan membuka Jurusan Peradilan Agama, Muamalah dan Jinayah Siyashah. Dengan proses merger ini seluruh mahasiswa Sekolah Tinggi Ilmu Syariah (STIS) Mataram beralih status menjadi mahasiswa Fakultas Syariah IAIN Mataram.³

Kemudian dalam perkembangannya yakni sejalan dengan kebijakan pemerintah di bidang pendidikan, bahwa seluruh perguruan tinggi negeri yang berada di luar lembaga induk (cabang) harus berdiri sendiri, tidak lagi menjadi cabang dari lembaga induk, seperti status Fakultas Tarbiyah, Syariah IAIN Sunan Ampel cabang Mataram, diharuskan untuk berdiri sendiri, tidak lagi bergabung dengan IAIN Sunan Ampel Surabaya. Atas dasar kebijakan tersebut dan sesuai Keputusan Menteri Pendidikan Nasional No. B/589/I/1997 tentang persetujuan pendirian Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri, maka Fakultas Tarbiyah dan Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Cabang Mataram beralih status menjadi STAIN Mataram sesuai dengan KEPRES RI, Nomor 11 tahun 1997. Fakultas Tarbiyah berubah menjadi Jurusan Tarbiyah dan Fakultas Syariah berubah menjadi Jurusan Syariah. Selanjutnya merespons keinginan masyarakat dan civitas akademika di bidang pengembangan dakwah Islamiyah,

³Dokumentasi, *Naskah Akademik Penataan Unit Organisasi dari IAIN menuju UIN Mataram*, tanggal 27 Nopember 2019.

didirikan satu jurusan baru yakni jurusan Dakwah. Keberadaan jurusan Dakwah semakin menambah kontribusi STAIN Mataram di tengah masyarakat. Dengan tiga jurusan yang ada, perkembangan STAIN Mataram selanjutnya mengalami tren positif dan memperoleh dukungan besar dari masyarakat. Dengan dukungan penuh dari pemerintah provinsi NTB, Perguruan Tinggi se-NTB, Tokoh Agama dan Tokoh Masyarakat, serta Organisasi Kemasyarakatan Islam, maka STAIN Mataram melakukan alih status menjadi IAIN Mataram. Alih status ini dikukuhkan oleh Menteri Agama RI pada hari Senin tanggal 11 Juli 2005, berdasarkan Surat Keputusan Presiden RI. Nomor 91 Tahun 2004, Tanggal 18 Oktober 2004 tentang “Perubahan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) menjadi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Mataram menjadi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram”.⁴

Tabel 1

Dinamika perubahan kelembagaan UIN Mataram⁵

Tahapan	Bentuk Kelembagaan	Dasar Hukum
Tahap I	Sekolah Persiapan IAIN (SP-IAIN) cabang Al-Jami'ah Yogyakarta	SK Menteri Agama No 93 tahun 1963 tgl 16 September 1963
Tahap II	Pembukaan Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Cabang Mataram	SK Menteri Agama No. 63 Tahun 1966 tgl 24 Oktober 1966
Tahap III	Program Doktoral (Sarjana Lengkap)	SK Dirjen Bimbaga Islam Departemen Agama

⁴Dokumentasi, *Naskah Akademik Penataan Unit Organisasi dari IAIN menuju UIN Mataram*, tanggal 27 Nopember 2019.

⁵Dokumentasi, *Naskah Akademik Penataan Unit Organisasi dari IAIN menuju UIN Mataram*, tanggal 27 Nopember 2019. Lihat Profil lengkap IAIN Mataram dalam Nashuddin, *Kinerja Rektor; IAIN Mataram 2011-2014; Dinamika dan ekspektasi dalam Proses Berkelanjutan*, IAIN Mataram Press 2015

Tahapan	Bentuk Kelembagaan	Dasar Hukum
		dengan Surat No. F/x/1748, tgl 06 Mei 1982
Tahap IV	Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel di Mataram	SK Menteri Agama RI, Nomor 27/1994
Tahap V	STAIN Mataram	KEPRES RI, Nomor 11 tahun 1997.
Tahap VI	IAIN Mataram	SK Presiden RI. No. 91 Tahun 2004, tgl 18 Oktober 2004
Tahap VII	UIN Mataram	KERPRES RI No. 34 Tahun 2017

Adapun para pimpinan UIN Mataram dari sejak berdiri sampai sekarang. Pimpinan Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Cabang Mataram, sejak berdiri pada tahun 1966 hingga menjadi UIN Mataram pada tahun 2017, telah mengalami beberapa kali pergantian. Sejak tahun 1966 s/d 2014, yakni sebagai berikut:⁶

Periode I (Tahun 1966 s/d 1976) SK Menteri Agama No. 66 Tahun 1966 dengan struktur pejabat sebagai berikut: Pj. Dekan : Moh. Syarech, S.H., Pembantu Dekan I : Drs. Lalu Yahya Himny. Pembantu Dekan II : Drs. Mahsun, Pj. Sekretaris: Segep Anshori BA, selanjutnya diganti oleh Drs. H. Saiful Muslim sejak tahun 1973. Periode II (Tahun 1976 s/d 1979) dengan para pejabat Dekan : Drs. Lalu Yahya Himny, Pembantu Dekan I : Drs. Mahsun, Pembantu Dekan II: Drs. H. Muh. Shaleh, Sekretaris: Drs. H. Saiful Muslim. Periode III (Tahun 1979 s/d 1983) dengan para pejabat sebagai berikut: Dekan : Drs. Mahsun, Wakil Dekan I (PJ.): Drs. Abdul Mu'in (Sejak tahun 1982 karena meninggal dunia, selanjutnya diganti oleh Drs. Isra'il), Wakil Dekan II: Drs. H. Muh. Shaleh, Sekretaris: Drs. H. Saiful Muslim. Periode IV (Tahun 1983-1988) dengan pejabat sebagai

⁶Dokumentasi, *Profil IAIN Mataram*, tanggal 29 Nopember 2019.

berikut Dekan : Drs. H. Mahsun (periode II), Wakil Dekan I: Drs. H. Muh. Shaleh, Wakil Dekan II: Drs. H. Saiful Muslim, Wakil Dekan III: Drs. Israil, Pj. Sekretaris: Kamaruddin, BA., Periode V (Tahun 1988-1993) dengan susunan pejabat sebagai berikut: Dekan: Drs. H. Muh. Shaleh, Wakil Dekan I: Drs. H. Saiful Muslim, Wakil Dekan II: Drs. H. Israil, Wakil Dekan III: Drs. H. Lukman Al-Hakim. Karena pada tahun 1990, Drs. H. Muh. Shaleh meninggal dunia, maka jabatan Dekan dilanjutkan oleh Drs. H. Saiful Muslim hingga tahun 1993 dengan susunan pejabat baru sebagai berikut Dekan: Drs. H. Saiful Muslim, Wakil Dekan I: Drs. Lalu Muh. Said, Wakil Dekan II: Drs. H. Israil, Wakil Dekan III: Drs. H. Lukman Al-Hakim, Periode VI (Tahun 1993 s/d 1997) para pejabat sebagai berikut Dekan: Drs. H. Saiful Muslim, Wakil Dekan I: Drs. H. Lalu Muh. Said, Wakil Dekan II: Drs. Achsanuddin, Wakil Dekan III: Drs. H. Lukman Al-Hakim.

Pada tanggal 13 Juni 1997 (berdasarkan surat Menpan No. B-589/I/ 1997 tentang persetujuan pendirian Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri), terjadi Alih Status dari Fakultas Tarbiyah dan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Cabang Mataram menjadi Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Mataram, sesuai Keppres RI Nomor 11 Tahun 1997. Pada masa transisi ini, Drs. H. Saiful Muslim tetap menjabat Ketua STAIN Mataram Sementara (dari bulan Juni-Desember 1997) hingga terpilih Ketua STAIN Mataram definitif.⁷

Pada tanggal 19 Desember 1997, Drs. H. Lukman Al-Hakim diangkat sebagai Ketua STAIN Mataram sesuai dengan Surat Keputusan Menteri Agama RI Nomor B.II/3/16940/1997 atas nama DR. H. Tarmizi Taher.

Para Pembantu Ketua periode I (tahun 1998-2002), yaitu:

- a. Pembantu Ketua I: Drs. H. Noer Hadi, M.A.
- b. Pembantu Ketua II: Drs. Achsanuddin
- c. Pembantu Ketua III: Drs. H. Yusuf

⁷Dokumentasi, *Profil LAIN Mataram*, tanggal 29 Nopember 2019.

Pada periode berikutnya (2002-2006), terpilih kembali Drs. H. Lukman Al-Hakim, M.M. sebagai Ketua STAIN Mataram dengan Para Pembantu Ketua (berdasarkan SK Menteri Agama RI Nomor: 082/KP.07.6/XV/SK/2002) tertanggal 7 Mei 2002, yakni:

- a. Pembantu Ketua I: Drs. H. M. Taufik, M.Ag.
- b. Pembantu Ketua II: Dra. Hj. Warni Djuwita, M.Pd.
- c. Pembantu Ketua III: Drs.M. Fachrir Rahman, M.A.
- d. Pembantu Ketua IV: Dr. H. Asnawi, M.A.

Kemudian untuk periode berikutnya (2006-2010), terpilih Dr. H. Asnawi, MA, sebagai Ketua STAIN Mataram dan pada periode inilah terjadi alih status dari STAIN menjadi IAIN. Periode tersebut Dr. H. Asnawi, MA dibantu oleh Para Pembantu Ketua/Wakil Rektor, yakni:

- a. Pembantu Rektor I : Dra. Hj. Nurjannah, M.Pd.
- b. Pembantu Rektor II: Dr. H. Nashuddin, M.Pd.
- c. Pembantu Rektor III: Dr. Muhammad, M.Pd., MS.

Untuk periode (2010-2014), terpilih Dr. Nashuddin, M.Pd sebagai Rektor IAIN. Periode tersebut Dr. H. Nashuddin, M.Pd. dibantu oleh Para Wakil Rektor, yakni:

- 1) Wakil Rektor I: Prof. H. M. Taufiq, M.Ag.
- 2) Wakil Rektor II: Drs. Achsanuddin, M.Pd.
- 3) Wakil Rektor III : Dr. Suhirman, M.Si.

Pada periode (2015-2018), terpilih Dr. H. Mutawali, M.Ag., sebagai Rektor IAIN Mataram. Periode ini Dr. H. Mutawali, M.Ag didampingi oleh Para Wakil Rektor, yakni:

- 1) Wakil Rektor I: Dr. H. Masnun, M.Ag.
- 2) Wakil Rektor II: Dr. Amir Aziz, M.Ag.
- 3) Wakil Rektor III: Dr. H. Subhan Abdullah Achim, M.Ag.

Pada tanggal 3 April tahun 2017 IAIN Mataram bertransformasi menjadi UIN Mataram berdasarkan PERPRES No. 34 tahun 2017.

Dan masih dipimpin oleh Dr. H. Mutawali, M.Ag sampai sekarang. Adapun para Wakil Rektor, yakni:

- a. Wakil Rektor I: Dr. H. Masnun, M.Ag.
- b. Wakil Rektor II: Dr. Faizah, M.Ag.
- c. Wakil Rektor III: Dr. Hj. Nurul Yakin, M. Pd.⁸

Dari uraian panjang tentang sejarah UIN Mataram di atas dapat disimpulkan bahwa UIN Mataram telah melalui proses dan tahapan transformasi kelembagaan⁹ yang cukup panjang sejak pendiriannya; mulai dari menjadi Cabang IAIN Sunan Ampel Surabaya, STAIN Mataram, IAIN Mataram, dan terakhir UIN Mataram.

Perubahan atau transformasi kelembagaan tentu juga berimplikasi pada perubahan struktur dan penambahan Prodi, Fakultas sesuai dengan regulasi dan peraturan tentang Perubahan kelembagaan tersebut. Sampai dengan Tahun 2019 ini, UIN Mataram telah memiliki Lima Fakultas dan 1 Pascasarjana. Adapun Program studi yang telah eksis berjumlah 30 program studi.

2. Posisi Strategis UIN Mataram Sebagai Pusat *Islamic Studies* di Kawasan Indonesia Timur

Posisi UIN Mataram berada pada kawasan yang diapit oleh dua wilayah yang secara ideologis-kultural sangat berbeda, yakni sebelah Timur Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) dengan masyarakat mayoritas Nasrani dan di sebelah Barat terdapat provinsi Bali dengan masyarakat yang mayoritas memeluk agama Hindu. Dengan pembukaan Program Doktor Pendidikan Agama Islam (PAI) pada Pascasarjana IAIN Mataram akan mewadahi sekaligus representasi Pascasarjana untuk wilayah timur Indonesia yang meliputi NTB, Bali dan NTT. Karena itu, keuntungan yang bisa dijadikan potensi atas

⁸Dokumentasi, *Profil IAIN Mataram*, tanggal 29 Nopember 2019

⁹Beberapa deskripsi transformasi STAIN, IAIN, UIN selanjutnya lihat, Suryadharma Ali, *Mengawal Tradisi Meraih Prestasi; Inovasi dan Aksi Pendidikan Islam*, (Malang: UIN Maliki Press 2013), h.190

kehadiran berbagai program studi termasuk pasacasarijana UIN Mataram akan mempermudah alumni dan lulusan perguruan tinggi agama lainnya untuk mendapatkan kesempatan mengenyam pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi. Selain itu pembukaan program studi di pascasarajana diharapkan menjadi solusi bagi magister dan calon doktor, khususnya dosen PTKI wilayah Indonesia Timur yang karena alasan geografis terkendala dalam mendapatkan Surat Tugas Belajar ke luar daerah.

Kehadiran UIN Mataram di kawasan Indonesia Timur diharapkan nantinya paling tidak (a) mampu menemukan, menciptakan dan/ atau memberikan kontribusi kepada pengembangan, serta pengamalan ilmu pengetahuan dan teknologi melalui penalaran dan penelitian ilmiah; dan (b) mengembangkan dan memantapkan mahasiswa untuk menjadi lebih bijaksana dengan meningkatkan kemampuan dan kemandirian sebagai filosof dan / atau intelektual, ilmuan yang berbudaya dan menghasilkan dan / atau mengembangkan teori melalui penelitian, yang komprehensif dan akurat untuk memajukan peradaban manusia.

Sejarah pendirian UIN Mataram merupakan perwujudan dari gagasan dan hasrat masyarakat Nusa Tenggara Barat yang merupakan penduduk mayoritas umat Islam dan seluruh sivitas akademika dalam rangka untuk mencetak kader pemimpin dan intelektual muslim bagi keperluan perjuangan bangsa dan Agama.

Tabel.1
Sebaran Perguruan Tinggi di Nusa Tenggara Barat

No	Nama Perguruan Tinggi (PT) di NTB	Alamat
1	IAIN Mataram	Mataram
2	STAHN Gede Pudja Mataram	Mataram
3	Universitas Mataram	Mataram
4	UGR Lombok Timur	Lombok Timur
5	Universitas Muhammadiyah Mataram	Mataram
6	Universitas 45 Mataram	Mataram
7	Universitas Cordova Indonesia, Taliwang	Sumbawa
8	Universitas Samawa, Sumbawa Besar	Sumbawa
9	UNIZAR Mataram	Mataram

No	Nama Perguruan Tinggi (PT) di NTB	Alamat
10	Universitas NTB	Mataram
11	UNU NTB	Mataram
12	UNW Mataram	Mataram
13	Universitas Teknologi Sumbawa	Sumbawa
14	IAIH NW Pancor Lombok Timur	Lombok Timur
15	IAIH NW Anjani Lombok Timur	Lombok Timur
16	IAIQ Bagu Loteng	Lombok Tengah
17	IKIP Mataram	Mataram
18	IAI Nurul Hakim Kediri	Lombok Barat
19	IAI Muhammadiyah Bima	Bima
20	Sekolah Tinggi Ilmu Administrasi Selong	Lombok Timur
21	Sekolah Tinggi Ilmu Hukum Muhammadiyah Bima	Bima
22	Sekolah Tinggi Ilmu Sosial dan Politik Mbojo, Bima	Bima
23	STAI Al-Amin Kediri	Lombok Barat
24	STAI Darul Kamal NW Lotim	Lombok Timur
25	STAN Sumbawa Besar	Sumbawa
26	STIE AMM Mataram	Mataram
27	STIE Bima	Bima
28	STIE Yapis Dompu	Dompu
29	STIKES Bagu	Lombok Tengah
30	STIKES Griya Husada Sumbawa Besar	Sumbawa
31	STIKES Hamzar Lotim	Lombok Timur
32	STIKES Mataram	Mataram
33	STIKES Tambora	Sumbawa
34	STIKES YARSI Mataram	Mataram
35	STIT Al-Aziziyah Lombok Barat	Lombok Barat
36	STIT Al-Mahsuni Danger, Masbagik Lombok Timur	Lombok Timur
37	STIT Darussalimin NW Praya	Lombok Tengah
38	STIT Palapa Nusantara Lombok Timur	Lombok Timur
39	STIT Sunan Giri Bima	Bima
40	STIS Al-Ittihad Bima	Bima
41	STIQ Bima	Bima
42	STKIP Bima	Bima
43	STKIP Hamzanwadi Selong	Lombok Timur
44	STKIP Paracendikia NW Sumbawa	Sumbawa
45	STMIC Bumigora Mataram	Mataram

No	Nama Perguruan Tinggi (PT) di NTB	Alamat
46	STMIK Praya, Lombok Tengah	Lombok Tengah
47	STMIK Syaikh Zainuddin NW Lombok Timur	Lombok Timur
48	STT Hamzanwadi Selong	Lombok Timur
49	STTL Mataram	Mataram
50	IPDN NTB	Lombok Tengah
51	Poltekkes Mataram	Mataram
52	Akpar Mataram	Mataram

Data beberapa perguruan tinggi negeri dan swasta (PTN/PTS) yang ada di Nusa Tenggara Barat menunjukkan kecenderungan peningkatan kuantitas yang sangat besar sebagai sumber calon mahasiswa Program Pascasarjana IAIN Mataram untuk masa yang akan datang. Kondisi ini sangat di dorong dengan kondisi pertumbuhan perekonomian di NTB yang semakin membaik. Sumber BPS NTB menyebutkan bahwa laju pertumbuhan ekonomi di NTB menjacapi 6,71%. Peningkatan kondisi ekonomi masyarakat yang baik ini sangat signifikan terhadap minat dan peluang bagi masyarakat untuk meningkatkan jenjang pendidikan pada yang lebih tinggi sampai program doktor. Di samping adanya perhatian pemerintah daerah terhadap peningkatan SDM khususnya tenaga pendidik untuk mendapatkan beasiswa program doktor.

Kondisi di atas, dianalisis dan ditanggapi oleh *stakeholder* IAIN Mataram dengan keinginan mendirikan program Pascasarjana yang mengelola Magister dan Doktor. Prosesnya diawali dengan pemberntukan Panitia Pendirian Program Pascasarjana IAIN Mataram, sesuai SK. Rektor IAIN Mataram Nomor: In.12/HK.00.5/SK/217/2007, tanggal, 19 Nopember 2007 Tentang: Pengangkatan Panitia Pembukaan Program Pascasarjana IAIN Mataram. Berdasarkan studi kelayakan dan kondisi IAIN Mataram saat itu terutama tenaga pengajar yang telah memiliki kualifikasi pendidikan Doktor dan Guru Besar, atas hasil rapat panitia dan persetujuan pimpinan IAIN Mataram, maka disepakati untuk diusulkan pendirian dua program studi yaitu program magister

Pendidikan Agama Islam (PAI) dan program magister Akhwal al Syakhsiyah (AS). Menindaklanjuti keputusan tersebut maka selanjutnya disusunlah proposal untuk kedua program studi tersebut dan baru dapat diajukan permohonan ijin operasionalnya kepada Dirjen Pendidikan Islam, Departemen Agama RI, pada akhir tahun 2008. Dari proposal yang diajukan ada beberapa kali dilaksanakan penyempurnaan untuk mengikuti saran dan petunjuk dari Direktorat Pendidikan Tinggi Islam (DIKTIS) dalam hal ini Kasubdit Kerjasama dan Bantuan Luar Negeri. Kemudian dilanjutkan dengan verifikasi kelayakan oleh tim Kementerian Agama RI (Diktis) ke IAIN Mataram pada Tahun 2009. Selama kurang lebih tiga tahun panitia bekerja mempersiapkan semua persyaratan administrasi dan kelengkapan perangkat yang dibutuhkan. Atas semua upaya tersebut, maka akhirnya terwujud pendirian Program Pascasarjana IAIN Mataram pada pertengahan tahun 2010, dengan keluarnya Ijin operasional dari Direktur Jenderal Pendidikan Islam, Nomor: Dj.I/279/2010 tanggal 25 Mei 2010 yang menyetujui pembukaan 2 (dua) program magister yaitu program studi Pendidikan Agama Islam (PAI) dan program studi Hukum Keluarga (*Ahwal al Syakhsiyah*). Atas dasar terbitnya ijin operasional tersebut yang kemudian menjadi salah satu dasar keluarnya Surat Keputusan Rektor IAIN Mataram, Nomor : No. In.12/HK.00.5/SK/762.A/2010 tanggal 3 Juni 2010, tentang pembukaan dan pendirian Program Pascasarjana IAIN Mataram dengan membuka 2 (dua) program studi, yaitu program studi pendidikan agama Islam (PAI) dan program studi Hukum Keluarga (*Ahwal al Syakhsiyah*).

Secara formal keberadaan program Pascasarjana IAIN Mataram diresmikan oleh Gubernur Nusa Tenggara Barat, Dr. TGH. Zainul Majdi, MA, pada tanggal 21 Juni 2010 di Auditorium Kampus 1 IAIN Mataram, hadir menyaksikan dari unsur tokoh agama, tokoh masyarakat, pimpinan instansi dilingkungan pemerintah daerah, pimpinan organisasi dan lembaga kemasyarakatan, pondok pesantren perguruan tinggi negeri/swasta dan sivitas akademika IAIN Mataram.

Pendirian Program Pascasarjana merupakan tuntutan kemajuan dan dinamika pendidikan Islam di Indonesia. Program Pascasarjana pada awalnya didirikan terutama dengan tujuan untuk meningkatkan dan mengembangkan kualitas akademik dosen pada perguruan tinggi, para guru madrasah, yang ada lingkungan Kementerian Agama Islam di Nusa Tenggara Barat, para guru pendidikan agama Islam di sekolah-sekolah umum dilingkungan Dinas Pendidikan dan Kebudayaan NTB.

Setelah tiga tahun berjalan, tepatnya pada akhir 2013 Program Pascasarjana IAIN Mataram telah terakreditasi sesuai dengan Surat Keputusan BAN-PT Kementerian Pendidikan Nasional. Nomor: 223/SK/BAN-PT/Ak-XI/M/XI/2013, tanggal 1 Nopember 2013 tentang: Akreditasi Program Magister Pendidikan Agama Islam (PAI) kualifikasi Baik (B). Dan Surat Keputusan BAN-PT Kementerian Pendidikan Nasional. Nomor: 218/SK/BAN-PT/Ak-XI/M/X/2013, tanggal 26 Oktober 2013 tentang: Akreditasi Program Magister Hukum Keluarga / *Ahwal al-Syakhsiyah* (AS) kualifikasi Baik (B). Pada tahun 2015, Pascasarjana IAIN Mataram kembali mendapat dua program studi baru, yaitu Manajemen Pendidikan Islam (MPI) dan Ekonomi Syariah (ES) dengan SK Dirjen No. 1773 TAHUN 2015.

Tahun 2019 ini, Pascasarjana UIN Mataram telah memiliki 7 program studi, (6 magister dan 1 doktor). Program Magister yaitu: Pendidikan Agama Islam, Hukum Keluarga Islam, Manajemen Pendidikan Islam, Ekonomi Islam, Komunikasi Penyiaran Islam dan Pendidikan Bahasa Arab. Sedangkan program Doktor memiliki satu prodi yaitu Pendidikan Agama Islam.

3. Integrasi Ilmu Pengetahuan Umum dan Islam sebagai Mandat UIN Mataram

Wacana tentang integrasi ilmu dan agama telah muncul cukup lama. Meski tak selalu menggunakan kata “integrasi” secara eksplisit,

di kalangan muslim modern gagasan perlunya pemaduan ilmu dan agama, atau akal dan wahyu (iman), telah cukup lama beredar. Cukup populer juga di kalangan muslim pandangan bahwa pada masa kejayaan sains dalam peradaban Islam, ilmu dan agama telah *integrated*.¹⁰

Dalam konteks Islam, hubungan dua wilayah tersebut menjelma dalam isu-isu Islamisasi Sains dengan perdebatan tokoh seperti Naquib al-Attas, Ismail Raj al-Faruqi, Ziauddin Sardar, Seyyed Hossein Nasr, Fazlurrahman dan Basam Tibis serta tokoh lainnya. Istilah Islamisasi mengacu pada sebuah identitas Islam sebagai pandangan hidup (*worldview*) yang di dalamnya terdapat pandangan integral terhadap konsep ilmu (*epistemology*) dan konsep Tuhan (*theology*). Bahkan bukan hanya itu, Islam adalah agama yang memiliki pandangan yang fundamental tentang Tuhan, kehidupan, manusia, alam semesta, dan lain sebagainya. Oleh sebab itu, Islam adalah agama sekaligus peradaban.

Para intelektual Islam telah berusaha mencari solusi permasalahan tersebut. Namun demikian, pendidikan Islam hingga kini masih berada dalam posisi problematik. antara ‘determinisme historis’ dan ‘realisme praktis’. Di satu sisi pendidikan Islam belum sepenuhnya bisa keluar dari idealisme kejayaan pemikiran dan peradaban Islam masa lampau yang hegomonik; sementara di sisi lain, ia juga ‘dipaksa’ untuk mau menerima tuntutan-tuntutan masa kini, khususnya yang datang dari Barat, dengan orientasi yang sangat praktis. Dalam dataran historis empiris, kenyataan tersebut acap kali menimbulkan dualisme dan polarisasi sistem pendidikan di tengah-tengah masyarakat muslim sehingga agenda transformasi sosial yang digulirkan seakan berfungsi hanya sekedar ‘tambal sulam’ saja. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila di satu sisi kita masih saja

¹⁰Zainal Abidin Bagir, dkk., (Eds), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: PT Mizan Pustaka Kerjasama dengan UGM dan Suka Press Yogyakarta, 2005), h.20.

mendapatkan tampilan 'sistem pendidikan Islam' yang sangat tradisional karena tetap memakai 'baju lama'.¹¹

Dualisme dapat diartikan sebagai dua prinsip atau paham yang berbeda dan saling bertentangan.¹² Dalam konteks pendidikan, Marwan Sarijo menyatakan bahwa istilah dualisme dan dikotomi memiliki makna yang sama yaitu pemisahan antara pendidikan umum dari pendidikan agama.¹³ Dengan pemaknaan di atas, dualisme dan dikotomi pendidikan adalah pemisahan sistem pendidikan antara pendidikan agama Islam dan pendidikan umum yang memisahkan kesadaran keagamaan dan ilmu pengetahuan atau ilmu umum.

Di Indonesia, bidang pendidikan ditangani oleh dua kementerian yakni Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan serta Kementerian Agama. Dalam pelaksanaannya, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan membawahi lembaga pendidikan umum mulai TK, SD, SMP, SMA, hingga Perguruan Tinggi Umum (PTU/PTUN). Sedangkan Kementerian Agama mengurus lembaga pendidikan agama dari RA, MI, MTs, MA, hingga Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI/PTAIN).¹⁴

Menurut Karel Steenbrink dan CE Beeby, keadaan dualisme di atas cenderung melahirkan hubungan persaingan dan kecemburuan antara kedua kementerian tersebut, yang berkaitan dengan perbedaan

¹¹Armai Arief, *Reformulasi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), h. 110

¹²Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, "Dualisme", *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta : Balai Pustaka, 1989), cet. 2, h. 214. Term dualisme mempunyai makna yang hampir sama dikotomi. Dikotomi (Inggris :*dichotomy*) adalah pembagian dua bagian, pembelahan dua, bercabang dua bagian. Secara terminologis, dikotomi dipahami sebagai pemisahan antara ilmu dan agama yang kemudian berkembang menjadi fenomena dikotomik-dikotomik lainnya, seperti dikotomi ulama dan intelektual, dikotomi dalam dunia pendidikan Islam. Selanjutnya lihat Muslih Musa (Ed.), *Pendidikan Islam di Indonesia Antara Cita dan Fakta* (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1991), h. 104.

¹³Marwan Saridjo, *Bunga Rampai Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: Amissco, 1996), h. 22

¹⁴Lihat UU No. 2 Tahun 1989 dan UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional

latar belakang serta sikap budayanya. ¹⁵Dalam sejarahnya, dualisme maupun dikotomi dari sistem pendidikan di Indonesia, adalah merupakan warisan dari zaman kolonial Belanda. pemisahan ilmu-ilmu *profane* (ilmu-ilmu keduniaan) dengan ilmu-ilmu sakral (ilmu-ilmu agama). Di dalam sejarah Indonesia, dikenal dengan istilah *historical accident* (kecelakaan sejarah).¹⁶

Semenjak abad ke 18 sebetulnya pemerintah kolonial Belanda telah menyadari akan pentingnya peranan dan keberadaan sekolah-sekolah agama sebagai tempat pendidikan bagi anak-anak pribumi. Hal itu dibuktikan bahwa pada tahun 1819 Gubernur Jenderal Van der Capellen telah memerintahkan aparatnya untuk mengadakan penelitian terhadap pendidikan masyarakat Jawa, dengan tujuan meningkatkan kemampuan membaca dan menulis. Dari penelitian itu dilaporkan adanya pendidikan agama Islam (Perguruan Agama Islam) dengan memakai bahasa Arab, yang merupakan lembaga pendidikan paling penting di kalangan orang-orang Jawa (yang beragama Islam).¹⁷

Dalam mengawasi Pendidikan Islam tersebut, pemerintah Hindia Belanda memberlakukan penerbitan Ordonansi Guru. Kebijakan ini mewajibkan guru-guru agama untuk memiliki surat izin dari pemerintah. Tidak setiap orang, meskipun ahli ilmu agama, dapat mengajar di Lembaga-lembaga pendidikan. Peraturan ini mungkin disebabkan oleh adanya gerakan organisasi pendidikan Islam yang sudah tampak tumbuh seperti Muhammadiyah, Partai Syarikat Islam, Al-Irsyad, Nahdatul Watan dan lain-lain. Pada tahun-tahun itu

¹⁵Karel A Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. (Jakarta:LP3ES, 1994). Lihat juga C.E., *Assessment of Indonesian Education: A Guide in Planning* (Wellington, New Zealand Council for Educational Research bekerja sama dengan Oxford University Press, 1979), h. 231

¹⁶Abdul Munir Mulkhan, dkk., *Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren Religiusitas IPTEK* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 77.

¹⁷Karel A Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah...*

memang sudah terasa adanya ketakutan dari pemerintah Belanda terhadap kebangkitan pribumi.¹⁸

Di samping kebijakan Ordonansi Guru, pemerintah Belanda juga mengeluarkan peraturan yang dapat memberantas dan menutup madrasah dan sekolah yang tidak ada izinnya atau memberikan pelajaran yang tidak disukai oleh pemerintah yang disebut Ordonansi Sekolah Liar (*Wilde School Ordonantie*). Pemerintah Belanda sendiri yang melakukan pengawasan terhadap penyelenggaraan pendidikan bagi pribumi, membentuk dua lembaga, yaitu Departemen *van Ondervijst en Eerendinst* untuk mengawasi pengajaran agama di sekolah umum dan Departemen *van Binnenlandsche Zaken* untuk pendidikan Islam dilembaga pendidikan Islam. Kebijakan pemerintah kolonial yang memarjinalkan aspirasi dan kepentingan kalangan muslim menjadi cikal bakal terciptanya dualitas pengaturan negara terhadap berbagai masalah yang berhubungan dengan kepentingan kalangan muslim. Hal tersebut terutama tergambar dari dualitas dalam sistem pendidikan dan sistem peradilan.¹⁹

Kebijakan yang kurang menguntungkan terhadap pendidikan Islam masih berlanjut pada masa penjajahan Jepang. Walaupun diakui, Jepang lebih memberikan kebebasan daripada penjajahan Belanda, tetapi kebijakan dasar pemerintahan penjajahan Jepang berorientasi pada penguatan kekuasaannya di Indonesia dan pendidikan Islam di zaman Jepang adalah sebuah usaha untuk membantu kelangsungan perang Asia Timur Raya, sehingga eksploitasi kemanusiaan benar-benar terjadi.²⁰

¹⁸Zuhairini dkk, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta, Bumi Aksara, 2008), cet. IX, h. 149

¹⁹Husni Rahim, *Arab Baru Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000), h. 57

²⁰Suwito dan Fauzan, *Perkembangan Pendidikan Islam di Nusantara, Studi Perkembangan Sejarah dari Abad 13 hingga Abad 20 M*, (Bandung: Angkasa: 2004), h. 164. Lihat juga Maksum, *Madrasah Sejarah dan Perkembangannya*, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 118

Setelah kemerdekaan Indonesia, dualisme yang diwariskan pemerintah kolonial tetap mengakar dalam dunia pendidikan Indonesia. Pada masa-masa awal kemerdekaan, Indonesia mengembangkan lembaga pendidikan persekolahan sebagai *mainstraim* sistem pendidikan nasional. Secara pragmatis, hal ini dilakukan agaknya karena pengelolaan pendidikan yang diwariskan oleh pemerintah Hindia Belanda. Dengan demikian pergumulan antara sistem pendidikan nasional dengan sistem pendidikan Islam pun terus berlangsung.²¹

Perlu dilakukan upaya-upaya untuk mengintegrasikan²² sains dan agama dalam satu sistem pendidikan yang terpadu. Transformasi IAIN/STAIN menjadi UIN pada dasarnya adalah upaya memadukan atau mengintegrasikan sains dan agama dalam satu sistem pendidikan.²³

Ide tentang integrasi keilmuan Islam di kalangan para pemikir pendidikan Islam di Indonesia selama ini dipandang masih berserakan

²¹Husni Rahim, *Madrasah dalam Politik Pendidikan di Indonesia*, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 2005), h. 59

²²Secara etimologi ada tiga jenis kata yang merujuk pada kata *integrasi*. Perata: sebagai kata kerja, yakni *to integrate*, yang berarti: *mengintegrasikan, menyatupadukan, menggabungkan, mempersatukan* (dua hal atau lebih menjadi satu). *Kedua*: sebagai kata benda, yakni *integration*, yang berarti: *integrasi, pengintegrasian atau penggabungan*; atau *integrity* yang berarti *ketulusan hati, kejujuran dan ketubuhan*. Jika berkaitan dengan bilangan, integrasi merujuk pada kata *integer* yang berarti *bilangan bulat/utuh*. Dari kata ini dijumpai kata *integrationist* yang bermakna *penyokong paham integrasi, pemersatu*. *Ketiga*: sebagai kata sifat, kata ini merujuk pada kata *integral* yang bermakna *bitungan integral, bulat, utuh*, yang perlu untuk melengkapi seperti dalam kalimat: *reading is integral part of the course* (membaca merupakan bagian pelengkap bagi kursus itu). Bentuk kata sifat lainnya adalah *integrated* yang berarti *yang digabungkan, yang terbuka untuk siapa saja seperti integrated school* (sekolah terpadu), atau *integrated society* (masyarakat yang utuh, masyarakat tanpa perbedaan warna kulit). John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), h.326 atau, sebagai bandingan, dapat dilihat Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 4th edition, 1989), h.651-2.

²³Nanat Fatah Natsir, "Merumuskan Landasan Epistemologi Penginte-grasian Ilmu Qur'aniyyah dan Kawniyyah" dalam Konsorsium Bidang Ilmu Uni-versitas Islam Negeri Sunan gunung Djati Bandung, *Pandangan Keilmuan UIN Wabyu Memandu Ilmu* (Bandung: Gunung Djati Press, 2006), h.11.

dan belum dirumuskan dalam suatu tipologi pemikiran yang khas, terstruktur, dan sistematis. Bahkan transformasi beberapa IAIN/STAIN menjadi UIN pun dipandang belum menggambarkan peta pemikiran keilmuan Islam, baik di Indonesia maupun di dunia Islam pada umumnya; baik masa klasik maupun kontemporer.²⁴ Itulah sebabnya berbagai gagasan integrasi keilmuan, termasuk juga kristalisasinya dalam bentuk transformasi IAIN/STAIN menuju UIN menjadi penting untuk membangun suatu tipologi atau model pemikiran tentang integrasi keilmuan Islam.

Rekonstruksi integrasi keilmuan di beberapa perguruan tinggi Islam saat ini masih sekedar penggabungan antara mata kuliah umum dan agama. Sehingga walaupun seolah tampak ada integrasi antara ilmu agama dan ilmu umum, sejatinya masing-masing tidaklah terjadi integrasi. Hal yang ada, bahwa masing-masing berjalan tanpa ada korelasi antara satu dengan yang lain.

IAIN Mataram, sejalan dengan “ke-BARU-annya”, sejak beberapa tahun terakhir sedang berbenah dalam berbagai aspeknya, terutama dalam aspek yang paling strategis yakni aspek akademik-keilmuannya. Dalam hal ini, tentu saja IAIN Mataram tidak boleh menghindar dari arus yang sudah mulai terbangun di berbagai tempat, seperti pada berbagai Universitas Islam Negeri (UIN) di atas.

Berkenaan dengan itu, IAIN Mataram pada dasarnya juga sudah memulai proses ke arah itu, yaitu merintis bangunan konsep model pengembangan keilmuan dengan menggunakan metafora-filosofi yang diberi nama “Horizon Ilmu”, yang sejatinya merupakan konsep yang telah diwacana-bicarakan sejak medio-akhir tahun 2008, difasilitasi oleh LKIM (kini Leppim) IAIN Mataram. Untuk terus dan lebih mempertajam serta memperkaya konsep Horizon Ilmu tersebut, telah diadakan Seminar Nasional bertema “Horizon Ilmu: Desain Paradigma Keilmuan” IAIN Mataram tanggal 14-16 Desember 2012.

²⁴Lihat lebih lengkap Huzni Thoyyar, *Model-Model Integrasi Ilmu Dan Upaya Membangun Landasan Keilmuan Islam*, Artikel di PPs UIN Sunan Gunung Jati Bandung.

Seminar tersebut diikuti 80 orang Dosen IAIN Mataram sebagai peserta aktif yang merupakan representasi dari berbagai disiplin ilmu yang dikembangkan IAIN Mataram. Sebagai Narasumber dalam seminar tersebut adalah Guru Besar dan Doktor yang ada di IAIN Mataram serta dengan melibatkan secara penuh dua orang Guru Besar Filsafat dan Pemikiran Islam, yaitu Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah dari UIN Sunan Kalijaga dan Prof. Dr. Mulyadhi Kartanegara dari UIN Syarif Hidayatullah. Seminar tersebut kemudian ditindak lanjuti dengan workshop yang berlangsung tanggal 15-16 Juli 2013 dengan melibatkan seluruh komponen berkenaan dengan pengelolaan akademik pada IAIN Mataram. Hasil dari berbagai proses yang berujung pada seminar dan lokakarya tersebut itulah yang menjadi buku berjudul Horizon Ilmu ini.

Perubahan status IAIN Mataram menjadi UIN Mataram resmi dengan turunnya Perpres No. 34 tahun 2017. Dalam bagian awal perpres disebutkan bahwa tugas utama UIN Mataram adalah integrasi Ilmu Agama Islam dan berbagai rumpun ilmu pengetahuan. Selengkapnya berbunyi:

bahwa dalam rangka memenuhi tuntutan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dan proses integrasi ilmu Agama Islam dengan berbagai rumpun ilmu pengetahuan serta mewujudkan sumber daya manusia yang berkualitas, perlu menetapkan Peraturan Presiden tentang Universitas Islam Negeri Mataram.²⁵

Banyak kegiatan ilmiah telah dilakukan UIN Mataram, beragam diskusi dan konseptualisasi telah dijalankan dalam rangka rancang-bangun basis yang kuat untuk implementasi paradigma integrasi-interkoneksi yang disebut sebagai Horizon Ilmu.²⁶ Namun apabila melihat betapa umur paradigma ini masih “sangat muda”, tentu saja produk keilmuan, pengaruh serta kontribusi paradigma ini, baik

²⁵Peraturan Presiden RI, No.34 Tahun 2017 tentang Universitas Islam negeri (UIN) Mataram

²⁶HM Taufik dkk, *Horizon Ilmu, Merajut Paradigma Keilmuan Berbasis Internalisasi Integrasi Interkoneksi*, LEPPIM IAIN Mataram, 2013

dalam ranah ilmiah maupun secara institusional masih harus terus disempurnakan dalam bentuk redesain.

4. Kontribusi UIN Mataram Dalam Intelektualisasi dan Modernisasi Sumber Daya Manusia di Indonesia Timur

Berbagai peran dan kontribusi UIN dalam upaya intelektualisasi dan modernisasi Sumberdaya manusia dan lembaga pendidikan Islam di kawasan Indonesia Timur dapat diuraikan sebagai berikut:

a) Pembukaan Proram Studi S.1 (Mahasiswa dan Alumni)

UIN Mataram memiliki lima fakultas dan 1 Pascasarjana. Jumlah total program studi adalah 30 program studi. Jumlah mahasiswa terdaftar dan aktif sampai dengan semester Ganjil Tahun Akademik 2019/2020 adalah 13.604 Mahasiswa, 325 Dosen, 103 tenaga kependidikan. Fakultas tertua dan terbesar adalah Fakultas Tarbiyah dan Keguruan dengan jumlah mengelola 10 program studi dengan total mahasiswa: 7181 orang

Deskripsi	Jumlah Mahasiswa pada Program Studi:										Total Mhsw Fakultas
	PAI	PBA	IPS	IPA	MTK	PGMI	Bhs. Inggris	Fisika	kimia	PIAUD	
Mahasiswa Program reguler											
MBBT	232	130	119	126	158	220	155	33	32	101	1306
MBT	1					2					3
ML	1081	603	684	703	1225	1086	230	72	57	134	5872
TMR	1314	733	803	829	1383	1308	385	105	89	235	7181

Keterangan: Mahasiswa Baru Bukan Transfer (MBBT); Mahasiswa Baru Transfer (MBT); Mahasiswa Lama (ML); Total Mahasiswa Regular (TMR)

Adapun keadaan dosen di sepuluh program studi di Fakultas Tarbiyah dan keguruan adalah sebagai berikut:

No	Hal	Jumlah Dosen Tetap yang Bertugas pada PS										Total di Fakultas
		PAI	PBA	IPS	IPA	MTK	PGMI	FIS	KIM	BIG	PIAUD	
A. Jabatan Fungsional:												
1	Asisten Ahli	1	2	3	9	9	4	5	5	2	3	43
2	Lektor	8	5	10	7	12	9	4	2	9	5	71
3	Lektor Kepala	9	3	6	3	3	5	-	-	2	2	33
4	Guru Besar	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
TOTAL		20	10	19	19	24	18	9	7	13	10	149

b) Program Dual Mode System (DMS) dan Program Kualifikasi S1 Guru PAI dan MI

Program peningkatan kualifikasi sarjana (S1) bagi guru Madrasah MI dan guru PAI pada sekolah adalah suatu program penyelenggaraan pendidikan yang secara khusus diperuntukkan bagi guru dalam jabatan di lingkungan Kementerian Agama Republik Indonesia. Program ini dilaksanakan oleh Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI), yang dalam proses perkuliahannya menggunakan pendekatan *dual mode system* (DMS), melalui pengintegrasian sistem pembelajaran konvensional (tatap muka di kampus) dan sistem pembelajaran mandiri. Penyelenggaraan Program Peningkatan Kualifikasi Sarjana (S1) bagi Guru MI dan Guru PAI pada Sekolah dengan menggunakan *dual mode system* bertujuan untuk: a) menghasilkan lulusan yang berkualifikasi akademik sarjana pendidikan untuk guru MI dan guru PAI pada sekolah; b) memberikan layanan peningkatan kualifikasi sarjana (S1) bagi guru MI dan guru PAI pada Sekolah lulusan PGA (SLTA sederajat) dan Diploma (D-I, D-II, dan D-III) sebagaimana diamanatkan perundang-undangan.

Mahasiswa terdiri dari dua angkatan (2009 dan 2012) dengan total jumlah 485 orang dengan rincian untuk angkatan 2009 berjumlah 150 orang dan angkatan 2012 berjumlah 335 orang. Mahasiswa tersebar pada 11 kelas di tiga propinsi yaitu NTB, Bali dan NTT. Adapun jumlah sebaran disetiap kelas sebagai berikut.

Tabel

Sebaran Mahasiswa DMS²⁷

No Kelas	Program	Total	Angkatan		Jenis		Status		Kualifikasi		
			2009	2012	P	L	PNS	Non PNS	SMA	D2	
1	Mataram	PAI	30	10	20	16	14	8	22	7	23
2		PGMI	50	17	33	34	16	8	42	13	37
3	Loteng	PGMI	69	18	51	38	31	5	64	19	50
4	Lotim	PAI	32	15	17	10	22	7	25	10	22
5		PGMI	62	13	49	32	30	5	57	19	43
6	Sumbawa	PGMI	41	9	32	27	14	5	36	5	36
7	Dompu	PGMI	42	17	25	29	13	7	35	12	30
8	Bima	PGMI	52	20	32	27	25	8	44	19	33
9	NTT	PAI	34	16	18	15	19	10	24	5	29
10		PGMI	40	15	25	16	24	20	20	13	27
11	Bali	PGMI	33		33	23	10	8	25	1	32
Total			485	150	335	267	218	91	394	123	362

c) Program Magister dan Doktor Pascasarjana UIN Mataram

Pendirian Program Pascasarjana merupakan tuntutan kemajuan dan dinamika pendidikan Islam di Indonesia. Program Pascasarjana pada awalnya didirikan terutama dengan tujuan untuk meningkatkan dan mengembangkan kualitas akademik dosen pada perguruan tinggi, para guru madrasah, yang ada lingkungan Kementerian Agama Islam di Nusa Tenggara Barat, para guru pendidikan agama Islam di

²⁷Dokumentasi, *Laporan Pelaksanaan Program Dual Mode System (DMS)*, Fakultas Tarbiyah IAIN Mataram Tahun 2012

sekolah-sekolah umum dilingkungan Dinas Pendidikan dan Kebudayaan NTB.²⁸

Data Mahasiswa Pascasarjana IAIN Mataram Tahun 2010-2016

No	Program studi	Mahasiswa							JML
		2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	
1	Magister PAI	52	75	85	82	68	40	63	465
2	Magister AS	25	27	23	16	14	30	29	164
3	Magister MPI	-	-	-	-	-	42	73	115
4	Magister E.Sy.	-	-	-	-	-	24	28	52
5	Doktor PAI	-	-	-	-	-	-	20	20
Jumlah		77	102	108	98	82	136	213	816

Dalam 5 (Lima) tahun pelaksanaan penerimaan calon mahasiswa baru program magister pascasarjana UIN Mataram, jumlah pendaftar dari tahun ke tahun mengalami peningkatan yang signifikan. Kedepan akan terus mengalami peningkatan sejalan dengan peningkatan layanan dan status akreditasi Program magister.

Tabel Data Alumni Pascasarjana IAIN Mataram 2010-2016

No	Program studi	Alumni					JML
		2010	2011	2012	2013	2014	
1	Magister PAI	50	63	54	32	33	232
2	Magister AS	23	18	10	5	3	59
3	Magister MPI	-	-	-	-	-	-
4	Magister E.Sy.	-	-	-	-	-	-
5	Doktor PAI	-	-	-	-	-	-
Jumlah		73	81	64	37	36	291

²⁸*Pedoman Akademik Pascasarjana UIN Mataram, TA 2019/2020*

d) Program Sertifikasi Guru melalui Pendidikan Profesi Guru (PPG)

UIN Mataram menjadi salah satu pelaksana pendidikan profesi guru sejak tahun 2018, Mahasiswa PPG LPTK UIN Mataram berjumlah 522 Orang guru madrasah. Berikut adalah sebaran mahasiswa berdasarkan asal pendidikan strata satu (S-1) (negeri/swasta), jenis kelamin, usia, status kepegawaian, bidang tugas atau mata pelajaran yang diampu, dan masa kerjanya.²⁹

Tabel Berdasarkan Jenis Kelamin

Jenis Kelamin	Jumlah
Laki Laki	259
Perempuan	263
Total	522

Tabel Mahasiswa PPG tahun 2018 Berdasarkan Kab/Kota Asal

Provinsi / Kabupaten	Jumlah
NUSA TENGGARA BARAT	477
KAB. BIMA	10
Kab. Dompu	8
Kab. Lombok Barat	118
Kab. Lombok Tengah	125
Kab. Lombok Timur	125
Kab. Lombok Utara	35
Kab. Sumbawa	22
Kab. Sumbawa Barat	2
Kota Mataram	32
NUSA TENGGARA TIMUR	45

²⁹Dokumentasi, *Profil Pendidikan profesi Guru (PPG) LPTK UIN Mataram tahun 2018*. Lihat juga Abdul Quddus, *Implementasi Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK) Dalam Pendidikan Profesi Guru (PPG) PAI LPTK UIN Mataram*, Jurnal Tatsqif, 17 (2), h. 213-230

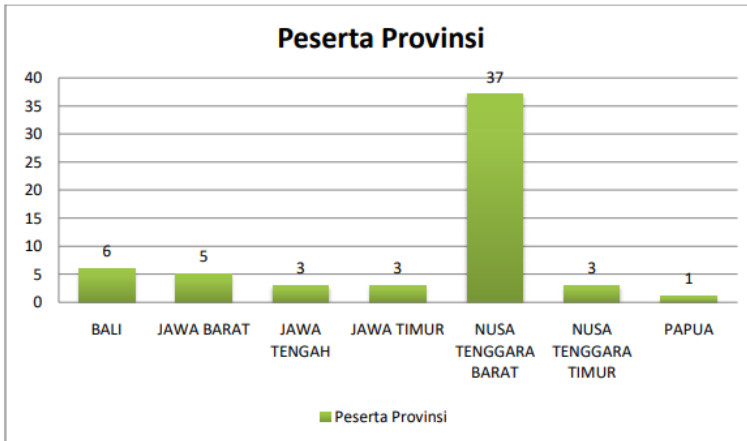
Provinsi / Kabupaten	Jumlah
Kab. Alor	3
Kab. Ende	5
Kab. Flores Timur	8
Kab. Kupang	2
Kab. Lembata	8
Kab. Manggarai	1
Kab. Manggarai Barat	3
Kab. Nagekeo	1
Kab. Ngada	1
Kab. Rote Ndao	1
Kab. Sikka	4
Kab. Sumba Timur	6
Kab. Timor Tengah Selatan	1
Kota Kupang	1
Total	522

Tahun 2019, UIN Mataram dipercaya mengelola pendidikan profesi guru dari dua direktorat di Kementerian agama, yaitu direktorat GTK Madrasah dan direktorat PAI. Total Mahasiswa Pendidikan Profesi Guru (PPG) UIN Mataram Dalam jabatan tahunan 2019 adalah 251 orang.

Tabel Jumlah mahasiswa PPG tahun 2019

No	Mata Pelajaran	Jumlah
1	PAI	58
2	Guru Kelas MI	50
3	Aqidah Akhlak	50
4	Fiqih	59
5	Al-Quran hadis	32
Total		251

Data sebaran Mahasiswa Pendidikan Profesi Guru (PPG) PAI bahkan berasal dari luar 3 provinsi yang sudah biasa menjadi calon mahasiswa UIN, yaitu Jawa, Papua dan beberapa Provinsi lainnya.



Berbagai program UIN Mataram di atas adalah bentuk peran dan kontribusi nyata dalam upaya intelektualisasi dan modernisasi sumberdaya manusia dan lembaga pendidikan Islam di Kawasan Indonesia Timur, khususnya NTB, NTT dan Bali.

C. Penutup

Sejarah pendirian Pascasarjana IAIN Mataram merupakan perwujudan dari gagasan dan hasrat masyarakat Nusa Tenggara Barat yang merupakan penduduk mayoritas umat Islam dan seluruh sivitas akademika dalam rangka untuk mencetak kader pemimpin dan intelektual muslim bagi keperluan perjuangan bangsa dan Agama. Perubahan status IAIN Mataram menjadi UIN Mataram resmi dengan turunnya Perpres No. 34 tahun 2017. Dalam bagian awal perpres disebutkan bahwa tugas utama UIN Mataram adalah integrasi Ilmu Agama Islam dan berbagai rumpun ilmu pengetahuan.

Posisi strategis UIN Mataram yang berada pada kawasan yang diapit oleh dua wilayah yang secara ideologis-kultural sangat berbeda,

yakni sebelah timur Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) dengan masyarakat mayoritas Nasrani dan di sebelah barat terdapat provinsi Bali dengan masyarakat yang mayoritas memeluk agama Hindu. Dengan pembukaan berbagai Prodi Umum Baru, penambahan program Doktor akan mewadahi kajian Islam (Islamic studies) sekaligus representasi Pascasarjana untuk wilayah kawasan timur Indonesia yang meliputi NTB, Bali dan NTT.

Intergrasi Ilmu pengetahuan dan Islam adalah tugas utama dari UIN Mataram. Berbagai upaya menunaikan tugas utama tersebut telah dilakukan, diantaranya dengan transformasi kelembagaan dari IAIN menjadi UIN Mataram. Upaya lanjutan lainnya adalah penambahan Fakultas dan Prodi Umum, sekarang telah dirintis pembukaan Fakultas Sain dan Teknologi dengan rintisan beberapa prodi seperti Kimia, Fisika, Biologi, Teknologi Informasi dan Komunikasi. Selain itu, telah diupayakan penambahan prodi di pascasarjana UIN Mataram, seperti pembukaan prodi Islamic studies dan lainnya.

UIN Mataram dengan pengembangan Fakultas, Program Studi, dan kegiatan lainnya, telah berkontribusi dalam pengembangan intelektualisasi dan modernisasi sumberdaya manusia dan lembaga pendidikan Islam di Kawasan Indonesia Timur, terutama di tiga provinsi yaitu NTB, NTT dan Bali.

D. Daftar Pustaka

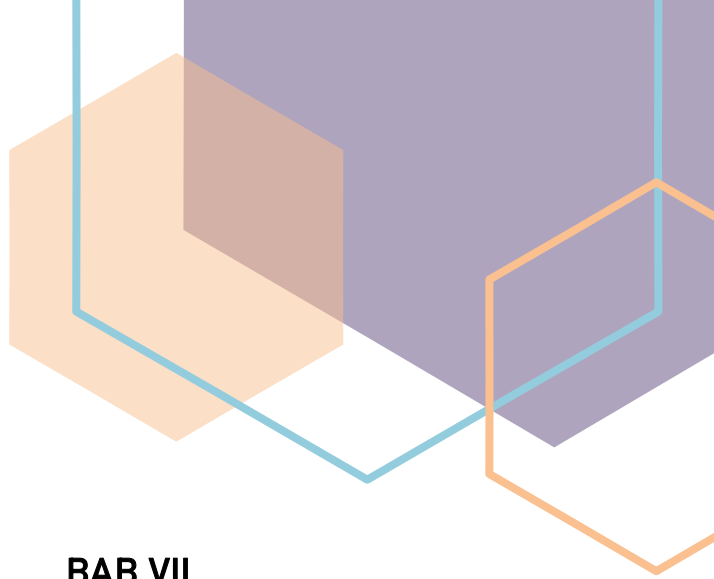
Abdul Munir Mul Khan, Dkk., *Rekonstruksi Pendidikan Dan Tradisi Pesantren Religiusitas IPTEK* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).

Abdul Quddus, *Implementasi Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK) Dalam Pendidikan Profesi Guru (PPG) PAI LPTK UIN Mataram*, Jurnal Tatsqif, 17 (2)

Abuddin Natas (ed.), *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grasindo, 2001)

- Armani Arief, *Reformulasi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005)
- Departemen Pendidikan Nasional Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi– 2004, *Strategi Jangka Panjang Pendidikan Tinggi (HELTS) 2003 – 2010*
- Dokumentasi; Profil UIN Mataram.
- HM Taufik Dkk, *Horizon Ilmu, Merajut Paradigma Keilmuan Berbasis Internalisasi Integrasi Interkoneksi*, LEPPIM IAIN Mataram, 2013
- Husni Rahim, *Arab Baru Pendidikan Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000)
- Husni Rahim, *Madrasah Dalam Politik Pendidikan Di Indonesia*, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 2005)
- Karel A Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. (Jakarta:LP3ES, 1994)).
- LP2M IAIN Mataram, *Manajemen Kelembagaan & Pembelajaran; Dalam Praksis Pendidikan Islam*, Jumarim Editor IAIN Mataram Press
- Maksum, *Madrasah Sejarah Dan Perkembangannya*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999)
- Moeflich Hasbullah, *Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012).
- Nashuddin, *Kinerja Rektor; LAIN Mataram 2011-2014; Dinamika Dan Eksepektasi Dalam Proses Berkelanjutan*, IAIN Mataram Press 2015
- Naskah Akademik Penataan Unit Organisasi Dari IAIN Menuju UIN Mataram,
- Pedoman Akademik Pascasarjana UIN Mataram, TA 2019/2020
- Peraturan Presiden RI, No.34 Tahun 2017 Tentang Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram
- Sulasman Dan Suparman, *Sejarah Islam Di Asia & Eropa; Dari Masa Klasik Hingga Modern*, Bandung Pustaka Setia

- Suryadharma Ali, *Mengawal Tradisi, Meraih Prestasi; Inovasi Dan Aksi Pendidikan Islam* (UIN Maliki Press, 2013)
- Suryadharma Ali, *Mengawal Tradisi Meraih Prestasi; Inovasi dan Aksi Pendidikan Islam*, (Malang; UIN Maliki Press 2013)
- Suwito Dan Fauzan, *Perkembangan Pendidikan Islam Di Nusantara, Studi Perkembangan Sejarah Dari Abad 13 Hingga Abad 20 M*, (Bandung: Angkasa: 2004)
- UU No. 2 Tahun 1989 Dan UU No. 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional
- Zainal Abidin Bagir, Dkk., (Eds)., *Integrasi Ilmu Dan Agama: Intrepretasi Dan Aksi* (Bandung: PT Mizan Pustaka Kerjasama Dengan UGM Dan Suka Press Yogyakarta, 2005)
- Zuhairini Dkk, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta, Bumi Aksara, 2008), Cet. IX



BAB VII

TRADISIONALISME DAN SALAFISME MADRASAH DI INDONESIA

A. Pendahuluan

Pesantren pada awal perkembangannya dikenal lebih banyak mengajarkan agama Islam. Namun sekarang pesantren telah melampaui definisinya yang semula. Aspek-aspek modern bidang teknologi informasi telah menyentuh pesantren. Apa yang tidak berubah dari pesantren adalah kekhasannya sebagai lembaga pendidikan Islam yang menanamkan sikap dan rasa keagamaan yang kuat dan mendalam¹

Pesantren merupakan bagian dari varian pendidikan Islam di Indonesia. Abdurrahman Wahid menyebut pesantren ini sebagai subkultur. Pesantren telah muncul di Jawa diperkirakan sejak abad 13.

¹Irhamni, *Kearifan Lokal Pendidikan Pesantren Tradisional Di Jawa: Kajian Atas Praktek Penerjemahan Jenggotan*, Ulumuna, Volume XV Nomor 1 Juni 2011, h.99

Pesantren merupakan “lembaga pengajaran asli” yang pertama dikenal oleh orang Indonesia.²

Sebelum tahun 1960, pesantren dikenal dengan nama pondok. Istilah pondok barangkali berasal dari pengertian asrama-asrama para santri atau tempat tinggal yang dibuat dari bambu, atau barangkali berasal dari kata Arab, *funduq*, yang artinya hotel atau asrama. Perkataan *pesantren* berasal dari kata *santri*, yang dengan awalan *pe* di depan dan akhiran *an* berarti tempat tinggal para santri. Profesor Johns berpendapat bahwa istilah santri berasal dari bahasa Tamil, yang berarti guru mengaji. Sedangkan C.C. Berg berpendapat bahwa istilah tersebut berasal dari istilah *shastri* yang dalam bahasa India berarti orang yang tahu buku suci agama Hindu, atau seorang ahli kitab suci agama Hindu. Kata *shastri* berasal dari kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan. Dari asal usul kata santri pula banyak sarjana berpendapat bahwa lembaga pesantren pada dasarnya adalah lembaga pendidikan keagamaan bangsa Indonesia pada masa menganut agama Hindu-Budha yang bernama *mandala* yang kemudian diislamkan oleh para kyai.³

B. Pembahasan

1. Pesantren Tradisional; Geneologi dan Perkembangannya

Sebagai model pendidikan yang memiliki karakter khusus dalam perspektif wacana pendidikan nasional, sistem pondok pesantren telah membangkitkan spekulasi tentang asal usulnya. Dalam hal ini, paling tidak terdapat tujuh teori tentang hal tersebut. Pertama, pesantren merupakan bentuk tiruan atau adaptasi terhadap pendidikan Hindu dan Budha sebelum Islam datang ke Indonesia.

²Abdurrahman Wahid, *Pesantren sebagai Subkultur*, dalam Pesantren dan Pembaharuan, ed. M. Dawam Rahardjo (Jakarta: LP3ES, 1988), h.39

³Lihat Zamahsari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, h. 41. 17 dan Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1985), h. 231.

Teori kedua, mengklaim bahwa pesantren berasal dari India, teori ketiga, menyatakan bahwa model pesantren ditemukan di Baghdad. Teori keempat melaporkan bahwa pesantren bersumber dari perpaduan Hindu-Budha (pra Muslim di Indonesia) dan India. Teori kelima, mengungkapkan berasal dari kebudayaan Hindu-Budha dan Arab. Teori keenam menegaskan berasal dari India dan orang Islam Indonesia, dan teori ketujuh menilai dari India, Timur Tengah dan tradisi lokal yang lebih tua.⁴

Pesantren merupakan lembaga pendidikan keislaman yang sudah sangat tua di Indonesia. Menurut Martin Van Bruinessen dalam penelitiannya yang merujuk kepada dokumen catatan pemerintah kolonial Hindia Belanda menyebutkan, bahwa pada tahun 1831 M sudah ditemukan sebuah pesantren yang berlokasi di Tegalsari, Madiun-Ponorogo, Jawa Timur. Saat itu, salafi mungkin masih merupakan sesuatu yang asing.⁵

Menurut Norhaidi Hasan, Pesantren adalah lembaga pendidikan Islam berbasis pedesaan yang mengajarkan mata pelajaran Islam secara eksklusif, menggunakan kitab kuning (klasik Buku-buku Arab), dengan tujuan utama menghasilkan otoritas keagamaan. Pesantren tradisonal sangat identik dengan Nahdlatul Ulama (NU). Pesantren adalah pusat pengajaran Islam yang patut dicontoh di mana kyai, berfungsi sebagai tokoh sentral. Didorong oleh wacana modernis yang muncul pada awal abad kedua puluh, organisasi Muslim lainnya, termasuk Muhammadiyah, Al-Irsyad dan Persis, juga telah

⁴Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), h. 22. Untuk perbandingan teori-teori tersebut lihat Maksum, *Madrasah Sejarah dan Perkembangannya* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 80. Azyumardi Azra, peny. *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), h. 33. Dan lebih lanjut tentang Mohammad Hasan, *Perkembangan Pendidikan Pesantren Di Indonesia*, jurnal Tadrīs Volume 10 Nomor 1 Juni 2015

⁵Martin Van Bruinessen, *Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia*, (2008), Dalam *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Linkages*, Farish A. Noor, Yoginder Sikand & Martin van Bruinessen (eds.), (Amsterdam University Press, Amsterdam 2008), h. 217

mengembangkan pesantren mereka sendiri, yang memunculkan perwujudan modernisme Islam, menggabungkan fitur dari kedua sistem madrasah dan pesantren.⁶

Di Indonesia istilah *Madrasah* digunakan bagi sekolah agama yang menggunakan sistem kelas dan kurikulum yang distandarkan dengan beberapa materi pelajaran umum. Pemerintah mewajibkan 30% pelajaran agama dan 70% pelajaran umum. Banyak madrasah sudah mengadopsi model madrasah dengan lebih menekankan pada model pengajaran tradisonal. Pesantren dengan model inilah yang dikenal dengan *pesantren Salafiyah*, dimana mereka merawat memelihara kurikulum dan metode pengajaran tradisional.

Agak berbeda dengan penjelasan Van Bruinessen, Zamakhsyari Dhofier memandang pesantren dari perspektif keterbukaan terhadap perubahan yang terjadi, sehingga membagi pesantren menjadi *pesantren salafi dan khalafi*. Pesantren salafi tetap mengajarkan pengajaran kitab Islam klasik sebagai inti pendidikannya. Penerapan sistem madrasah untuk memudahkan sistem sorogan yang dipakai dalam lembaga-lembaga pengajian bentuk lama tanpa mengenalkan pengajaran pengetahuan umum. Sedangkan pesantren khalafi telah memasukkan pelajaran umum dalam madrasah-madrasah yang dikembangkan atau membuka tipe-tipe sekolah umum di dalam lingkungan pesantren.⁷

Martin van Bruinessen mengelompokkan pesantren menjadi pesantren paling sederhana yang hanya mengajarkan cara membaca huruf Arab dan menghafal beberapa bagian atau seluruh al-Qur'an, pesantren sedang yang mengajarkan berbagai kitab fiqh, ilmu aqidah,

⁶Merupakan tokoh kunci penyebaran Wahabi di Indonesia. Bahkan Ia menjadi perantara bagi koneksi gerakan radikalisme di Timur Tengah dengan gerakan radikalisme di Indonesia. Norhaidi Hasan, *The Salafi Madrasas of Indonesia*, Dalam *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Linkages*, Farish A. Noor, Yoginder Sikand & Martin van Bruinessen (eds.), (Amsterdam University Press, Amsterdam 2008), h. 247

⁷Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. (Jakarta: LP3ES, 2011), h. 76

tata bahasa arab, terkadang amalan sufi dan pesantren paling maju yang mengajarkan kitab-kitab fiqh, aqidah dan tasawuf yang lebih mendalam dan beberapa mata pelajaran tradisional lainnya.⁸

Cliffordz Geertz misalnya, dalam beberapa tulisannya tidak konsisten, tidak tegas dan saling bertentangan satu sama lain dalam mengungkapkan tentang pesantren. Pada satu pihak, Geertz mengatakan bahwa kehidupan pesantren ditandai oleh suatu tipe etika dan tingkah laku ekonomi yang bersifat agresif, penuh kewiraswastaan dan menganut paham kebebasan berusaha. Dari watak dan tingkah laku kyai semacam itu, banyak sekali para lulusan pesantren yang menjadi pengusaha. Tetapi sebaliknya, Geertz juga menggambarkan kehidupan keagamaan pesantren hanya berkisar pada kehidupan akhirat yang bertujuan untuk memperoleh pahala dan lebih banyak berpikir tentang nasib mereka setelah dikubur. Kehidupan pesantren hanya berkisar kepada —kuburan dan ganjaran⁹

Sebagai lembaga pendidikan, pesantren telah eksis di tengah masyarakat selama enam abad (mulai abad ke 15 hingga sekarang) dan sejak awal berdirinya telah menawarkan pendidikan kepada mereka yang masih buta huruf. Pesantren pernah menjadi satu-satunya institusi pendidikan milik masyarakat pribumi yang memberikan kontribusi sangat besar dalam membentuk masyarakat melek huruf (*literacy*) dan melek budaya (*cultural literacy*).¹⁰

Manfred Ziemek menyatakan bahwa —pesantren sebagai lembaga pergulatan spiritual, pendidikan dan sosialisasi yang kuno dan sangat heterogen menyatakan sejarah pedagogik, kehadiran dan tujuan

⁸Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi Relasi-Relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*. (Yogyakarta: LkiS, 1994), h. 21.

⁹Cliffordz Geertz, *The Javanese Kyai: The Changing Role of A Cultural Broker*, *Comparative Studies in Society and History* Vol. 2 (1959-1960), h. 236-238

¹⁰Mujamil Qomar, *Pesantren Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Insitusi* (Jakarta: Erlangga, tt.), h. xiii

pembangunan sekaligus. Pesantren merupakan pusat perubahan di bidang pendidikan, politik, budaya, sosial dan keagamaan¹¹

2. Reformasi Pesantren Tradisional

Reformis pertama terhadap model pesantren tradisional adalah organisasi Muhammadiyah. Dimana Muhammadiyah dikenal dengan sekolah modernnya, yang lebih banyak memberikan kurikulum mata pelajaran umum dibanding pelajaran agama. Sekolah di Muhammadiyah tidak belajar Arab. Muhammadiyah perjuangankan kembali pada al-Qur'an dan hadis, Muhammadiyah membangun sedikit Madrasah hanya untuk melatih guru agama yang mereka miliki, tapi lebih pada upaya pertahankan internal dari pada diluar organisasi dan institusi mereka.

Upaya yang sangat menarik untuk menjembatani kesenjangan antara sikap keberagaman Muhammadiyah dengan pendidikan pesantren tradisional adalah model pesantren modern Gontor di Jawa Timur yang berdiri tahun 1926. Gontor mengkombinasikan pelajaran teks-teks klasik dengan konsep pendidikan modern dan semangat reformasi. Pesantren mewajibkan santrinya menggunakan bahasa Arab dan Inggris untuk melatih mereka menguasai dua bahasa tersebut. Pembelajaran agama berlanjut dengan memasukkan beberapa teks fiqih klasik seperti kitab *bidayatul mutabid* Ibnu Rusyd yang dikomparasikan dengan berbagai fiqih lainnya. Pesantren Gontor memosisikan ideologi mereka antar Muhammadiyah dan NU; beberapa alumni mereka menjadi guru di Muhammadiyah dan beberapa alumni mereka juga menjadi guru di NU. Beberapa lainnya membangun pesantren sendiri dengan meniru model Gontor, atau dengan mereformasi beberapa hal sesuai pengalaman mereka di Gontor. Sejak tahun 1960an, Gontor telah membangun relasi yang

¹¹Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*. Terj. Burche B. Soendjojo (Jakarta: P3M, 1986), h. 2

cukup dekat dengan Arab Saudi melalui Liga dunia muslim (*rabitah Al-Alam Islami*).¹²

Reformis lainnya yang juga membangun sekolah agama dan punya pengaruh cukup luas adalah Al-Irsyad. Al-Irsyad adalah gerakan sosial keagamaan di kalangan komunitas Hadrami, yang merupakan pecahan dari organisasi pendidikan Arab konservatif yaitu: *Jam'iyatul Khairat*. Madrasah al-Irsyad di Jakarta didirikan tahun 1913, mengajarkan kurikulum agama dan kurikulum pelajaran umum yang sifatnya eksklusif Arab, sehingga sebagian besar pegawai dan gurunya berasal dari timur tengah. Sekolahnya berorientasi reformasi Mesir; yang memasukkan teks fiqh klasik dan menekankan pada al-Qur'an dan hadis, ushul fiqh dan pemikiran reformis Mesir Abduh dan penulis modern lainnya. Di Sekolah tingkat Dasar dimasukkan pelajaran matematika, sejarah Arab dan sejarah Eropa modern. Banyak alumni Al Irsyad menyebar pesan reformasi sebagai guru and pengkhotbah sekitar komunitas Hadrami di Indonesia.

Selanjutnya ada Persatuan Islam (PERSIS) di Bandung yang dikenal sebagai gerakan yang puritan dan model sikap keberagamaannya dekat dengan Salafi Arab Saudi, karena merupakan pengaruh langsung dari Arab. Berbeda dengan Muhammadiyah, PERSIS tidak tertarik pada pekerjaan kesejahteraan sosial, Al Irsyad mengkhususkan upaya mereka pada koreksi iman dan praktiknya. Sekolahnya lebih menekankan pada al-Qur'an dan Hadis pada sistem kelas.

3. Pesantren Tradisional dalam Sistem Pendidikan Nasional

Banyak peantren dewasa ini menggunakan kurikulum pemerintah yang terdiri dari 70% pelajaran umum dan 30% pelajaran agama dan mirip dengan sekolah agama yang dijalankan pemerintah yang **dikenal dengan Madrasah**. Pesantren dapat memberikan alumni mereka ijazah diploma seperti Madrasah. Alumni Madrasah

¹²Martin Van Bruinessen, *Traditionalist and Islamist Pesantrens...* h.223

tidak bisa langsung menjutkan ke jenjang universitas, tapi setelah kemerdekaan Indonesia telah dibangun satu perguruan tinggi Islam yang bisa diakses oleh alumni Madrasah. Sejak tahun 1960an jumlah perguruan tinggi yang dikenal dengan IAIN tersebut telah berkembang dengan cepat, sehingga sekarang ada 1 IAIN untuk setiap provinsi. Sebagai hasil dari kurikulum madrasah dan kesempatan disiapkan oleh IAIN banyak pesantren telah terintegrasi dalam sistem pendidikan Nasional dan dibawah pemerintah.

Indonesia sudah lama mengenal lembaga pendidikan Islam itu disebut madrasah. Dalam konteks Indonesia kontemporer, istilah itu mengacu pada sekolah Islam dasar dan menengah yang mengadopsi sistem pendidikan modern, di mana mata pelajaran Islam diajarkan bersama mata pelajaran umum. Tujuan utama madrasah adalah menghasilkan lulusan seperti mereka sekolah 'sekuler' bergaya modern, yang disebut sekolah, tetapi dibedakan karena memiliki pemahaman yang lebih baik tentang Islam. Saat ini ada lebih dari 37.000 madrasah tersebar di seluruh Indonesia. Beberapa dari mereka milik pribadi Organisasi Islam, dan bagian penting lainnya dikendalikan oleh Departemen Agama pemerintah.¹³

Menurut Bruinessen, beberapa pesantren sengaja menolak untuk mengadopsi kurikulum standar madrasah dengan beberapa alasan, beberapa pesantren lebih suka menawarkan satu paket kurikulum keagamaan yang lebih tinggi dari standar kurikulum madrasah¹⁴ atau kurikulum yang sama sekali berbeda (tanpa mazhab atau teks salafi), Mereka tidak ingin menjadikan alumninya pegawai negeri tapi lebih

¹³ Norhaidi Hasan (2007), *the Salafi Madrasas in Indonesia*,... h.247

¹⁴Tentang kita-kitab yang digunakan pesantren selanjutnya baca L.W.C, van den Berg dalam laporan penelitiannya berjudul "Pesantren Curriculum" pada tahun 1886, ia merinci koleksi "kitab kuning yang berada dan dipelajari di pesantren Jawa dan Madura kisaran 50 judul dan beberapa di antaranya dijelaskan oleh Berg sebagai kitab pokok dalam kurikulum yang diterapkan di pesantren. Sedangkan pada tahun 1990, Martin dalam risetnya menemukan sekurangnya 900 judul kitab kuning yang tersebar dalam klasifikasi keilmuan Islam dan digunakan dalam kurikulum pesantren.

pada penguasaan pengetahuan dan keterampilan teknis. Tahun 1970 dan 1980an beberapa pesantren mengajarkan pertanian dan skill kemampuan teknis disamping pelajaran agama. Pesantren model ini diprakarsai oleh Darul Falah Bogor tahun 1967 dibangun aktivis lokal Masyumi.¹⁵ Pesantren yang sangat populer yang mengajarkan pedesaan dan komunitas adalah pesantren Pabelan (Yogyakarta) yang merupakan milik keluarga Gontor. Pesantren ini mengajarkan kepercayaan diri dan menolak untuk memberikan mereka ijazah untuk mencegah mereka hanya untuk menjadi pegawai negeri.

Integrasi pesantren ke dalam sistem pendidikan nasional juga telah memunculkan konsekuensi menarik lainnya, yaitu munculnya dinamika dan lingkaran pertumbuhan yang cepat terhadap munculnya intelektual muda muslim yang berlatarbelakang pesantren. Para intelektual yang selama mereka di IAIN belajar dan dipengaruhi para intelektual ilmu sosial, filsafat, teologi pembebasan dan Marxisme. Sebagiannya lagi berbaur dengan aktivis LSM yang bergaul dengan kelompok muda dan terkadang mereka dijuluki tradisional progresif, yang merupakan fenomena menarik dan mengejutkan diakhir 1980an dan 1990an.

4. Madrasah Salafi di Indonesia; Definisi, Sejarah, dan Perkembangannya

Indonesia sudah lama mengenal lembaga pendidikan Islam yang disebut sebagai *Madrasah*. Dalam konteks Indonesia kontemporer, istilah itu mengacu pada sekolah Islam dasar dan menengah yang mengadopsi sistem pendidikan modern, di mana mata pelajaran Islam diajarkan bersama mata pelajaran umum. Tujuan utama madrasah adalah menghasilkan lulusan seperti mereka sekolah 'sekuler' bergaya modern, yang disebut sekolah, tetapi dibedakan karena memiliki pemahaman yang lebih baik tentang Islam. Saat ini ada lebih dari 37.000 madrasah tersebar di seluruh Indonesia. Beberapa dari mereka

¹⁵Martin Van Bruinessen, *Traditionalist and Islamist Pesantrens...*, h.227

milik pribadi Organisasi Islam, dan bagian penting lainnya dikendalikan oleh Departemen Agama pemerintah.

Selain itu, madrasah dan pesantren yang lebih tua ini dengan pemahaman Islam moderat, baru-baru ini muncul sejumlah lembaga pendidikan tipe baru yang konservatif, bahkan eksklusif. Beberapa di antaranya telah terlibat dalam pengembangbiakan dan memobilisasi kekerasan yang dilakukan oleh kelompok Islam militan yang bangkit setelah jatuhnya rezim Orde Baru Soeharto pada Mei 1998. Lembaga-lembaga ini umumnya tumbuh dari Indonesia dan semakin dekat hubungannya dengan dinamika politik Muslim transnasional yang terakhir 20 tahun. Salah satu contohnya adalah madrasah Salafi, pusat pengajaran Islam terkait dengan mereka yang secara eksplisit mengidentifikasi diri mereka sebagai Salafi, secara harfiah artinya para pengikut leluhur saleh, *al-salaf al-salih*. Mereka percaya bahwa mengikuti *salaf al-salih* berarti tunduk pada kata literal absolut Alquran dan sunah, dan bahwa penyerahan ini akan menentukan apakah seseorang bisa disebut Muslim atau tidak. Meskipun madrasah ini mirip dengan pesantren (tradisional), mereka tampaknya menentang semua model dari lembaga pendidikan tersebut, termasuk sekolah, madrasah dan pesantren. Sistem yang diadopsi mencerminkan penolakan terhadap apa pun dianggap sebagai pengaruh budaya Barat. Hal yang menarik, mereka membangun sistem otoritas tertentu yang terhubung langsung dengan otoritas keagamaan di Timur Tengah dan lainnya bagian dari dunia Muslim.¹⁶

Martin van Bruinessen dan Robert W. Hefner menunjukkan bahwa era reformasi Indonesia memberikan ruang yang semakin terbuka untuk tumbuh dan bangkitnya berbagai gerakan keagamaan dengan identitas ideologi masing-masing, baik yang bersifat demokratis, progressif maupun konservatif, dan bahkan radikal. Hadir dan berkembangnya gerakan Islam yang bersifat transnasional semisal Salafi, Hizbut Tahrir Indonesia, Jama'ah Islamiyah, Tarbiyah

¹⁶Norhaidi Hasan (2007), *the Salafi Madrasas in Indonesia...*, h.248

– Ikhwan al Muslim dan Jama'ah Tabligh di berbagai daerah semakin memperkuat kecenderungan ini. Bahkan menurut Azra, gerakan keagamaan yang tidak diketahui sebelumnya semisal Forum Komunikasi Ahlu-Sunnah Wal-Jama'ah (FKASWJ), Lasykar Jihad, Fron Pembela Islam (FPI) mendapat momentum.¹⁷

Dikotomi modernis dan tradisional juga pernah digunakan dalam Bruinessen dalam melihat tipologi pendidikan Islam masa awal. Modernis direpresentasikan oleh Perserikatan Muhammadiyah dan tradisional direpresentasikan oleh Nahdlatul Ulama. Berbasis urban area, dan penerimaan Muhammadiyah terhadap subjek dan sekolah modern nampaknya menjadi alasan kuat mengapa Bruinessen memandang Muhammadiyah sebagai tipikal pendidikan Islam modernis. Sedangkan NU yang berbasis rural area, dan cenderung mempertahankan tradisi dan menitikberatkan pada ilmu agama mencerminkan tipikal tradisional.¹⁸ Namun di era kontemporer menurut Bruinessen, hadirnya Pesantren Salafi atau yang ia sebut Saudi Salafism dan beberapa gerakan independen, memberikan warna tersendiri, meskipun belum begitu jelas dalam kategori mana gerakan ini ia masukkan.

Sejarah madrasah Salafi di Indonesia¹⁹ dapat ditelusuri kembali ke pertengahan 1980-an, ketika komunitas Salafi pertama di negara itu menjadi terlihat dan tegas. Tanda-tanda mencolok pertama dari ekspansi Salafisme di Jakarta Indonesia adalah munculnya laki-laki berjanggut yang mengenakan jubah panjang (jalabiyya), surban, dan

¹⁷Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn"* (Singapore: ISEAS, 2013), 21-53. Lebih lanjut lihat Saparudin dan Emawati, *Laporan Penelitian Masjid Dan Fragmentasi Sosial: Pencarian Eksistensi Salafî Di Tengah Mainstream Islam Di Lombok*, LP2M UIN Mataram <http://repository.uinmataram.ac.id/323/1/323.pdf>

¹⁸Martin Van Bruinessen, *Traditionalist and Islamist Pesantrens*, hal.225.

¹⁹Tentang lembaga pendidikan Islam Salafi di Lombok lihat Saparudin, *Salafism, State Recognition And Local Tension: New Trends in Islamic Education in Lombok*, Journal of Islamic Studies Published by State Islamic University Mataram Vol. 21, No. 1, 2017, h. 81-107

celana panjang ke pergelangan kaki mereka (isbal), dan perempuan mengenakan bentuk kerudung hitam yang membungkus (niqab). Kekhawatiran utama mereka berputar sekitar pertanyaan tentang kemurnian iman, tauhid, dan sejumlah masalah lain berpusat pada seruan untuk kembali ke praktik keagamaan yang ketat dan integritas moral individu selanjutnya. Komitmen untuk mengenakan jalabiyya oleh pria dan niqab oleh wanita, misalnya, telah dilihat oleh Salafi ini jauh lebih penting daripada mengambil bagian dalam kegiatan politik. Mereka percaya bahwa masyarakat Muslim harus terlebih dahulu diislamkan melalui proses evolusi bertahap yang mencakup tarbiyah (pendidikan) dan tasfiyya (pemurnian) sebelum implementasi syariah dapat direalisasikan. Sebagai strategi untuk mencapai tujuan ini, mereka telah sungguh-sungguh berkomitmen untuk kegiatan dakwah, berpartisipasi dalam pembentukan halaqah dan daurah.

Munculnya gerakan Salafi Indonesia dan jaringan Madrasah Salafi adalah bagian dari ekspansi global Dakwah Salafi kontemporer, yang terhubung erat dengan negara Saudi dan pemikiran dan praktik Islam sektariannya; Wahhabisme. Madrasah Salafi yang dikembangkan oleh Ja'far Umar Thalib dan jaringannya menolak semua mata pelajaran non-agama dalam kurikulum mereka, hal ini dengan jelas membedakan mereka dari pesantren yang didirikan oleh asosiasi Muslim reformis, termasuk mereka yang berafiliasi dengan gerakan paling puritan, Persis. Yang terakhir mendorong pengajaran mata pelajaran modern, seperti matematika, geografi, dan bahasa Inggris. Seperti Muhammadiyah dan Al Irsyad, Persis.

Sebagian besar madrasah Salafi di Indonesia, terutama yang berafiliasi dengan Ja'far Umar Thalib dan jaringannya, menggunakan sistem Muqbil ibn Hadi al-Wadi^ai, sebagai model mereka. Dia adalah salah satu tokoh salafi otoritatif di Yaman

5. Tiga Pesantren Kontroversial: Ngruki, Hidayatullah dan Al-Zaytun

a) Pesantren Ngruki

Pesantren Ngruki didirikan tahun 1972 oleh ketua DII cabang Jawa Tengah Abdullah Sungkar dan dibantu oleh alumni Gontor yaitu Abu Bakar Ba'asyir. Pesantren Ngruki bertujuan untuk mengkombinasikan dua aspek terbaik dari pesantren, yaitu pengajaran bahasa Arab Gontor dan Pengajaran Syariah PERSIS Bangil. Sungkar, Ba'asyir dan rekan-rekan mereka sangat menentang Suharto rezim, yang mereka anggap anti-Islam, dan mereka sangat dipengaruhi oleh pemikiran Ikhwanul Muslimin. Pengaruh ini sampai batas tertentu tercermin dalam pengajaran sejarah dan doktrin Islam di pesantren; itu kurikulum termasuk beberapa materi yang berhubungan dengan Salafi dan Ikhwanul Muslimin. Pengaruh persaudaraan mengekspresikan dirinya sebagian besar dalam pelatihan ideologis dan aktivis klandestin yang mereka lakukan dalam jaringan di luar pesantren.²⁰

Sungkar dan Ba'asyir secara terbuka menentang ideologi negara Pancasila dan pada saat pemilu 1977 mereka menyerukan boikot karena satu-satunya kandidat Muslim yang baik (yaitu, mantan politisi Masyumi, Natsir dan Roem) tidak diizinkan berpartisipasi. Mereka ditangkap karena pendirian oposisi mereka dan keterlibatan mereka dalam gerakan Darul Islam, mereka menghabiskan empat tahun di penjara.

Pesantren ini menjadi populer Penyebabnya tidak lain karena beberapa orang yang tertangkap dan diduga sebagai pelaku Bom Bali memiliki kaitan erat dengan Pesantren Al-Mukmin yang terletak di Ngruki. Jauh sebelum mencuatnya kasus tersebut, dalam lintasan sejarah, Pesantren AlMukmin Ngruki juga pernah tercatat menjadi sasaran represifitas Orde Baru karena dinilai melakukan tindakan subversif dengan menyerukan golongan putih (Golput) dan menolak

²⁰ Martin Van Bruinessen, *Traditionalist and Islamist Pesantrens*,, h.232

asas tunggal Pancasila. Sementara jika kita lihat dari semangat kelahiran pesantren ini pada tahun 1973 memang ditujukan untuk menanggulangi gelombang komunisme yang merebak di Solo Raya, selain juga untuk menanggulangi kristenisasi dan sinkretisme yang mereka anggap semakin meningkat intensitasnya.²¹ Pesantren ini juga meluruskan aqidah umat Islam yang dianggap telah banyak melakukan penyimpangan dengan mencampurkan unsur-unsur lokal dalam beragama (bid'ah). Semangat terakhir yang dibangun oleh pesantren tersebut menjadi sangat wajar karena memang pesantren ini secara faham keagamaan mengacu pada gerakan purifikasi Islam yang mana gerakan ini dimunculkan oleh Ibn Abd al-Wahhab di Jazirah Arab.²²

Sementara Pesantren Al -Mukmin terus menghadapi sikap represif dari pemerintah karena keputusannya yang dinilai oleh Orde Baru mengandung unsur subversif, di sisi lain Pesantren Al-Mukmin baik itu aktor maupun lembaganya secara simultan terus melakukan legitimasi identitas kepada warga-warga di sekitar pesantren baik itu kepada warga lokal maupun pendatang. Proses legitimasi ini dilakukan dengan tujuan untuk menginternalisasikan nilai-nilai yang diyakini oleh Pesantren Al-Mukmin. Di lingkup pesantren internalisasi nilai juga ditanamkan dengan lebih kencang. Praktik-praktik sosial yang dilakukan untuk menginternalisasikan nilai ini melalui beberapa saluran, mulai dari kurikulum pengajaran yang didesain sedemikian rupa, sampai pada pola kehidupan sehari-hari. Konstruksi sosial yang ada di dalam pesantren ternyata berjalan lebih efektif daripada konstruksi yang ada di luar pesantren.

²¹ Solahudin. *NII Sampai Ji, Salafy Jibadisme di Indonesia*. (Jakarta, Komunitas Bambu: 2011). Charlene Tan, *Islamic Education and Indoctrination, The Case in Indonesia*. (Routledge: New York, 2011).

²²Natana J. De Long Bas, *Wahabi Islam, From revival and Reform to Global Jihad*. (I.B. Taurus: New York. 2007). Selanjutnya lihat M. Nurun Najib, *Konstruksi Identitas Keagamaan (Studi tentang Pondok Pesantren Al-Mukmin Ngruki dengan Masyarakat Lokal)*, Laporan Penelitian Unpublished, h.14

Dalam operasi melawan jaringan Jama'ah Islamiyah di Jawa Tengah, polisi menemukan dokumen menarik yang menunjukkan bahwa Pesantren Ngruki ini sedang melakukan upaya untuk membangun kontak dengan pesantren di seluruh wilayah untuk tujuan propaganda dan rekrutmen tetapi tidak terlalu berhasil. Kontak-kontak itu sebagian besar berhasil dengan guru-guru yang tidak memiliki pesantren. Pesantren yang berafiliasi dengan NU atau Muhammadiyah sebagian besar dilaporkan 'tidak dapat diakses' oleh jaringan Ngruki.

b) Jaringan Hidayatullah

Ma'had Hidayatullah didirikan pada tanggal 7 Januari 1973 M, konsideran dengan tanggal 3 Dzulhijjah 1393 H, dimotori oleh Al-Allamah KH. Abdullah Said, ulama mujahid berdarah Bugis-Makassar, lahir di sebuah desa bernama Pannang, Kabupaten Sinjai, Sulawesi Selatan pada tanggal 17 Agustus 1945 dengan nama Muksin Kahar, yang eksodus ke Balikpapan pada tahun 1969. Laporan ICG 2003 menyebutkan pesantren 'jaringan Hidayatullah' terafiliasi dengan gerakan Jam'iyah Islamiyah (JI). Pusat pesantren secara resmi didirikan di Jakarta 1973 oleh Abdullah Said, mantan aktivis DI dan rekan dari pemimpin Gerakan Darul Islam di Sulawesi Selatan, Kahar Muzakkar. Ma'had ini mengajarkan Islam puritan, reformis dengan penekanan kuat pada Al-Qur'an dan hadis.²³

Hidayatullah saat ini mengelola berbagai amal usaha di bidang sosial, dakwah, pendidikan dan ekonomi serta menyebar ke berbagai daerah, hingga tahun 2003 sudah terbentuk jaringan kerja Hidayatullah di-200 kabupaten dan meliputi semuaprovinsi di Indonesia. Selama ini kurikulum yang diterapkan di pesantren terdiri dari 3 (tiga) jenis kurikulum yang dipadukan, yaitu kurikulum pendidikan Nasional, Departemen Agama, dan kurikulum yang

²³Martin Van Bruinessen, *Traditionalist and Islamist Pesantrens...*, h.235

diformulasikan pesantren sendiri yang sifatnya muatan lokal, seperti tahfidz dan tarjim.²⁴

Pesantren ini terkenal luas melalui majalah yang telah diterbitkannya sejak tahun 1988, Suara Hidayatullah, yang pada puncaknya mencapai sirkulasi 52.000. Majalah itu berbunyi seperti selebaran dari Islamist International; itu militan, memberikan informasi tentang semua jihad yang diperjuangkan di dunia, sangat anti-Yahudi dan anti-Kristen. Hidayatullah memiliki misi yang kuat; ia melatih para misionaris (dai) untuk menyebarkan pesan Islam reformis kepada non-Muslim serta Muslim nominal atau tradisional di sudut-sudut paling jauh di Nusantara.²⁵

c) Pesantren Al-Zaytun

Sejak berdiri 1999, Pesantren al-Zaytun tiada henti menuai kontroversi. Pesantren modern termegah di Asia Tenggara ini terletak di pelosok Indramayu Jawa Barat ini disebut-sebut terkait gerakan Negara Islam Indonesia (NII) yang diproklamarikan oleh Kartosoewirjo pada tahun 1949. Pimpinan Pesantren Al Zaytun Syaikh AS (Abdussalam) Panji Gumilang alumni Gontor dan IAIN Konon adalah seorang imam NII KW9. Pesantren ini diresmikan Presiden BJ Habibie pada 1999 itu merupakan gambaran sistem pesantren modern yang hidup dari sumber daya pertanian. Dibangun diatas tanah 200 hektare dengan lahan pendukung 1000 hektare yang digarap untuk usaha peternakan, pertanian dan perikanan serta tanaman hutan. Ma'had al-Zaytun terus mengalami perkembangan pesat, sarana prasarana terus bertambah seiring pertambahan jumlah santri yang datang dari berbagai wilayah bahkan luar negeri seperti Malaysia dan Afrika Selatan²⁶

²⁴Abd. Kadir Ahmad, *Pesantren Hid Ayatullah Gunung Tembak Dan Isu Terorisme*, Jurnal "Al-Qalam" No. XIX Tahun XIII Edisi Januari - Juni 2007

²⁵Martin Van Bruinessen, *Traditionalist and Islamist Pesantrens*, h.235

²⁶Martin Van Bruinessen, *Traditionalist and Islamist Pesantrens...*, h.237

Pesantren ini fenomenal dan kontroversial, dituduh menganut aliran dan aqidah sesat. Pesantren ini dicurigai dan terindikasi terkait dengan gerakan NII yang dilarang pemerintah. Begitupula para pengurus pesantren, tak lain adalah para pejabat dan aparat NII. Tak hanya itu, dana pembangunan dan operasional pesantren ini diduga mengalir dari kantong jamaah NII. Dana tersebut dimobilisasi secara ofensif melalui berbagai kewajiban zakat, infak dan sedekah dalam berbagai jenis yang dilegitimasi dengan doktrin keagamaan menurut tafsiran NII.²⁷

Sikap pro kontra di Masyarakat, menyebabkan Departemen agama lewat balitbang Keagamaan melakukan penelitian terhadap pesantren ini. Selanjutnya Majelis Ulama Indonesia (MUI) juga membentuk tim peneliti terkait Pesantren Al Zaytun. Tim MUI menemukan *pertama* ada indikasi kuat mengenai hubungan antara Zaitun dan NII KW9 yang bersifat historis, finansial, dan kepemimpinan. *Kedua* Terdapat penyimpanan paham dan ajaran yang dipraktekkan NII KW9. *Ketiga* tidak ditemukan adanya penyimpangan ajaran Islam dalam sistem pendidikan di al-Zaytun. Van Bruinessen mengatakan bahwa kurikulum al-Zaytun mirip dan terinspirasi dengan kurikulum Gontor.²⁸

Minimal ada empat model gerakan pembaharuan dalam sejarah sosial Islam. Gerakan tersebut adalah: *pertama* gerakan purifikasi sufisme, *kedua*, gerakan purifikasi Wahabi, *ketiga* gerakan modernisme maupun fundamentalisme, dan *keempat* gerakan masyarakat madani (*civil society*).²⁹

²⁷Tim Peneliti INSEP; *Al-Zaytun The Untold Stories; Investigasi terhadap Pesantren paling Kontroversial di Indonesia*

²⁸Martin Van Bruinessen, *Traditionalist and Islamist Pesantrens*, h.238

²⁹Abdul Quddus, *Islam Modernis; gerakan Pembaharuan Islam di Dunia*, (Mataram; Sanabil, 2019). Dan Tim Peneliti INSEP; *Al-Zaytun The Untold Stories; Investigasi terhadap Pesantren paling Kontroversial di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011), h.

C. Penutup

Banyak pesantren dan madrasah di Indonesia berafiliasi dengan arus utama Islam Indonesia. Kesamaan yang mereka miliki adalah bahwa mereka mengajarkan teks-teks keagamaan Arab bersamaan dengan kurikulum non-agama atau umum. Sebagian besar pesantren tersebut berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama (NU) atau paling tidak mempunyai kesamaan pandangan dan visi keagamaannya dengan NU. Kurikulum mereka berorientasi fiqih syafii dan akhlak tasawuf. Banyak pesantren mempunyai pemimpin karismatik yang punya pengaruh cukup besar, dan pada masa pemilu didekati oleh politikus partai. Selain berafiliasi pada Islam arus utama di Indonesia, ada pesantren atau madrasah yang berafiliasi kepada gerakan transnasional salafi. Ibarat wadah, madrasah dan pesantren, maka gerakan salafi di atas merupakan bibit yang subur bersemai dan menemukan tempatnya

Para reformis pesantren mendirikan pesantren mereka sendiri, menawarkan kurikulum yang sesuai dengan orientasi reformis mereka, kajian tentang fikih dilengkapi dengan Al-Qur'an dan hadis. Gontor tetap menjadi model untuk sebagian besar pesantren reformis, beberapa pesantren lainnya tetap menjauh dari politik dan pemerintah, dan sebagian yang lain muncul menganggap diri mereka sebagai bagian dari gerakan Islam internasional. Sejumlah kecil pesantren telah menyelaraskan diri dan menganut dengan ide-ide dari Ikhwanul Muslimin atau gerakan salafi

Tiga pesantren kontroversial mempunyai cacatan relasi dengan gerakan bawah tanah Darul Islam yaitu Ngruki, Hidayatullah dan Al-Zaytun. Dua pesantren yakni Hidayatullah dan Al-Zaytun Pesantren tersebut mempunyai hutang sukses terhadap jaringan Darul Islam. Keduanya telah menjalin hubungan yang relatif dekat dengan pemerintah. Al-Zaytun tampak lebih akomodatif dengan pemerintah, sementara Hidayatullah walaupun mengadopsi wacana Islam militan, tetapi para pengajarnya dan alumninya belum ada yang terlibat secara langsung dengan kegiatan radikalisme dan terorisisme. Fakta dua

pesantren di atas, tidak bisa disamakan dengan Ngruki; banyak orang yang ditangkap sehubungan dengan kekerasan teroris di Indonesia atau negara tetangga justru berkaitan dengan Pesantren Ngruki.

D. Daftar Pustaka

- Ahmad, Abd. Kadir, *Pesantren Hid Ayatullah Gunung Tembak Dan Isu Terorisme*, Jurnal "Al-Qalam" No. XIX Tahun XIII Edisi Januari - Juni 2007
- Azra, Azyumardi, peny. *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989)
- Bruinessen, Martin Van *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995),
- _____, *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn"* (Singapore: ISEAS, 2013),
- _____, *NU Tradisi Relasi-Relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*. (Yogyakarta: LkiS, 1994),
- _____, *Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia*, (2008), Dalam *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Linkages*, Farish A. Noor, Yoginder Sikand & Martin van Bruinessen (eds.), (Amsterdam University Press, Amsterdam 2008)
- _____, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat Tradisi Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Geertz, Cliffordz, *The Javanese Kyai: The Changing Role of A Cultural Broker*, *Comparative Studies in Society and History* Vol. 2 (1959-1960),
- Hasan, Norhaidi Bruinessen, *The Salafi Madrasas of Indonesia*, (2008), Dalam *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational*

Linkages, Farish A. Noor, Yoginder Sikand & Martin van Bruinessen (eds.), (Amsterdam University Press, Amsterdam 2008

Irhamni, *Kearifan Lokal Pendidikan Pesantren Tradisional Di Jawa: Kajian Atas Praktek Penerjemahan Jenggotan*, Ulumuna, Volume XV Nomor 1 Juni 2011,

Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1985)

Maksum. *Madrasah Sejarah dan Perkembangannya*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 1994.

Mohammad Hasan, *Perkembangan Pendidikan Pesantren Di Indonesia*, jurnal Tadrîs Volume 10 Nomor 1 Juni 2015

Mujamil Qomar, *Pesantren Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Insitusi* (Jakarta: Erlangga, tt.),

Najib, M. Nurun, *Konstruksi Identitas Keagamaan (Studi tentang Pondok Pesantren Al-Mukmin Ngruki dengan Masyarakat Lokal)*, laporan penelitian unpublished

Natana J. De Long Bas, *Wahabi Islam, From revival and Reform to Global Jihad*. I.B. Taurus: New York. 2007.

Quddus, Abdul, *Islam Modernis; gerakanPembaharuan Islam di Dunia*, (Mataram; Sanabil, 2019)

Saparudin , *Salafism, State Recognition And Local Tension: New Trends in Islamic Education in Lombok*, Journal of Islamic Studies Published by State Islamic University Mataram Vol. 21, No. 1, 2017,

Saparudin dan Emawati, *Laporan Penelitian Masjid Dan Fragmentasi Sosial: Pencarian Eksistensi Salafi Di Tengah Mainstream Islam Di Lombok*, L2M UIN Mataram

<http://repository.uinmataram.ac.id/323/1/323.pdf>

- Solahudin. *NII Sampai Ji, Salafy Jihadisme di Indonesia*. (Jakarta, Komunitas Bambu: 2011).
- Tan, Charlene, *Islamic Education and Indoctrination, The Case in Indonesia*. Routledge: New York, 2011.
- Tim Peneliti INSEP; *Al-Zaytun The Untold Stories; Investigasi terhadap Pesantren paling Kontroversial di Indonesia*,
- Wahid, Abdurrahman, “Pesantren sebagai Subkultur”, dalam *Pesantren dan Pembaharuan*, ed. M. Dawam Rahardjo (Jakarta: LP3ES, 1988)
- Ziemek, Manfred, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*. Terj. Burche B. Soendjojo (Jakarta: P3M, 1986),



BAB VIII

HERMENEUTIKA NEGOSIATIF KHALED M. ABOU EL-FADL; (KRITIK TERHADAP FATWA CRLO TENTANG FIQIH PEREMPUAN)

A. Pendahuluan

Dalam tradisi keislaman, Allah tidak membatasi akses manusia dalam mencari makna atau melakukan penafsiran atas al-Qur'an. Siapapun boleh menafsirkan al-Qur'an tanpa mengenal perbedaan suku, bangsa, ras, maupun gender. Hal ini karena pada dasarnya semua manusia adalah juru bicara Tuhan. Dalam istilah teologi dikenal dengan term khalifah. Meskipun semua manusia adalah khalifah, karena keterbatasan intelektual, kesempatan, waktu, dan seterusnya maka tidak semua manusia bisa melakukan tugas penafsiran. Sebagian manusia ini melimpahkan tugas penafsiran kepada mereka yang dianggap memiliki kompetensi dan keahlian di bidang ini. Di sinilah kemudian mula-mula muncul komunitas

mufassir yang dianggap mempunyai otoritas menyuarakan kehendak, keinginan, aturan, ataupun instruksi Tuhan.

Sejarah panjang penafsiran pesan Tuhan yang dilakukan oleh para ahli agama Islam (ulama) menampilkan varian kompleks yang mengerucut pada ambiguitas sikap para ulama tentang pemegang otoritas yang berhak menangkap pesan Tuhan. Kondisi semacam ini terjadi pada hampir seluruh bidang keilmuan yang berkembang di dunia Islam. Salah satu bidang kajian yang paling menonjol dalam menampilkan ambiguitas tersebut adalah perdebatan dalam penetapan hukum Islam yang tidak pernah menemukan titik temu yang bisa memuaskan semua kalangan.

Setidaknya ada dua argument penting yang penulis lihat sebagai dasar Khaled M. Abou El Fadl: *Pertama* kajian tentang otoritas ulama dalam menetapkan hukum Islam *Pertama*. Islam - sebagaimana dipersepsikan oleh para ulama - menolak elitisme dan menekankan bahwa kebenaran bisa dicapai oleh semua orang tanpa memandang ras, kelas, atau jenis kelamin. Hal ini bisa dilihat dari pernyataan bahwa semua *mujtahid* mendapat pahala baik hasil *ijtihad*-nya itu ternyata benar maupun jika hasil *ijtihad*-nya itu ternyata salah.¹ *Kedua*: Penolakan terhadap elitisme dan penerimaan terhadap sikap egalitarianisme juga bisa dilihat pada pengakuan dan penghargaan atas konsep *ikhtilaf* (perbedaan dan keragaman).²

Kondisi semacam ini mendorong Khaled Abou Fadl untuk membahas konsep otoritas³ dalam bab tersendiri dari bukunya

¹Imâm Abî 'Abd Allâh Muhammad bin Ismâ'il ibn Ibrâhîm ibn al-Mugirah ibn Bardazabah al-Bukhârî (selanjutnya ditulis al-Bukhârî), *Ṣaḥîḥ Bukhârî* (Indonesia: Mâktâbah Dahlan, t.t.), Juz ke 4, h. 2935-2936. Imâm Muslim bin al-Hajjaj Abû al-Husîin al-Qusyairî an-Naisaburi (selanjutnya disebut Imam Muslim), *Ṣaḥîḥ Muslim* (Indonesia: Dâr Ihya' al-Kutub al-'Arabîyyah, t.t.), Juz ke 2, h. 62
عَنْ عُمَرُو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ. وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ

²Lihat Quran Surat Al-Hujurat ayat 13, bahwa Manusia diciptakan bersuku-suku dan berbangsa untuk *Lita'a Rafu*

³Istilah Otoritarianisme yang dimaksudkan Abou el-Fadl merujuk pada sebuah metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme

Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, And Women. Konsep otoritas ini diletakan pada bab kedua dari buku Abou El Fadl dari tujuh bab yang ia tulis.

Penelitian ini akan membahas tentang asal-usul munculnya pemegang otoritas makna al-Qur'an atau kemudian populer dengan istilah komunitas mufassir dengan mengungkap gagasan yang ada di balik tulisan Khaled Abou El-Fadl dalam sebuah karyanya yang berjudul *Speaking in God 's Name : Islamic Law, Authority, and Women*.

Sistematika sebagai berikut: Biografi Intelektual M. Khaled M. Abou el-Fadl, Profil buku *Speaking in God 's Name, Otoritas dan Otoritaniisme*, Profil Buku *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman*, Hermeneutika Negosiatif; antara *Author*, Anatomi Diskursus Otoriter, *Text, Reader*, Tela'ah Khaled Abu El Fadl terhadap Hadis Misoginis dalam Fatwa CRLO; *antara Otoritas dan Otoriter*, Larangan Perempuan Ziarah Kubur, Istri Bersujud Suami, Larangan Perempuan Musafir tapa Mahram, Kasus Tentang Bra, Sepatu bertumit tinggi dan Perjanjian Pernikahan, dan Catatan Kritis terhadap pemikiran Khaled Abou El-Fadl Tujuan penulisan Penelitian ini adalah menganalisis Biografi Intelektual M. Khaled M. Abou el-Fadl, Profil buku *Speaking in God 's Name, Otoritas dan Otoritaniisme*, Profil Buku *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman*, *The Anatomy of Authoritarian Discourses*, Hermeneutika Negosiatif; antara *Author, Text, Reader*, Tela'ah Khaled Abu El Fadl terhadap Hadis Misoginis dalam Fatwa CRLO; *antara Otoritas dan Otoriter*, Larangan Perempuan Ziarah Kubur, Istri Bersujud Suami, Larangan Perempuan Musafir tapa Mahram, Kasus Tentang Bra, Sepatu

pencarian makna teks kedalam pembacaan yang subjektif dan selektif. Subjektivitas dan selektifitas dalam hermeneutika otoriter ini melibatkan penyamaan maksud pengarang dan pembaca dan memposisikan otonomi teks pada wilayah sekunder. Artinya, menganggap maksud tekstual menjadi tidak penting. Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2003), h. 16

bertumit tinggi dan Perjanjian Pernikahan, dan Catatan Kritis terhadap pemikiran Khaled Abou El-Fadl

B. Pembahasan

1. Biografi Intelektual

Khaled M. Abou el-Fadl disebut sebagai an *enlightened paragon of liberal Islam* “contoh yang cemerlang liberal Islam”, begitulah Nadirsyah Hosen memberikan apresiasi terhadap pemikiran Khaled⁴. Pujian ini tidak datang dengan semertamerta, tanpa alasan. Kalau diteliti dari biografi, perjalanan ilmiah dan pembaharuannya dalam studi hukum Islam, tokoh yang memiliki nama lengkap Khaled Medhat Abou El Fadl ini memang sangat layak untuk disemati gelar di atas

Khaled M. Abou el-Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963. Pendidikan dasar dan menengahnya dia tamatkan di negeri kelahirannya, Kuwait. Dia kemudian melanjutkan pendidikannya ke Mesir. Sebagaimana tradisi bangsa Arab yang memegang teguh tradisi hafalan, Abou El Fadl kecil sudah hafal al-Qur’an sejak usia 12 tahun. Ayahnya yang berprofesi sebagai seorang pengacara, sangat menginginkan Abou El Fadl menjadi seorang yang menguasai hukum Islam. Ayahnya sering mengujinya dengan pertanyaan-pertanyaan seputar masalah hukum. Setiap liburan musim panas, Abou El Fadl juga menyempatkan menghadiri kelas-kelas al-Qur’an dan ilmu-ilmu syariat di Masjid Al-Azhar Kairo, khususnya kelas yang dipimpin oleh Shaykh Muhammad al-Ghazâlî (w. 1995), seorang tokoh pemikir Islam moderat dari barisan revivalis yang dia kagumi.⁵

⁴Nadirsyah Hosen, “*Pujian dan Kesaksian*” dalam *Khaled M. Abou El Fadl, Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, *Atas Nama Tuhan; dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004).

⁵Nasrullah, “*Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou el-Fadl: Metode Kritik atas Penafsiran Otoritarianisme dalam Pemikiran Islam*”, *Jurnal Hunafa*, Vol. 5, No. 2, Agustus 2008, h. 139

Pada tahun 1982, Abou El Fadl mendalami ilmu hukum di Yale University dengan selama empat tahun dan dinyatakan lulus studi *bachelor*-nya dengan predikat *cumlaude*. Tahun 1989, dia menamatkan studi Magister Hukum pada University of Pennsylvania. Atas prestasinya tersebut, dia diterima mengabdikan diri di Pengadilan Tinggi (*Supreme Court Justice*) wilayah Arizona sebagai pengacara bidang hukum dagang dan hukum imigrasi. Dari sinilah kemudian Abou El Fadl mendapatkan kewarganegaraan Amerika, sekaligus dipercaya sebagai staf pengajar di University of Texas di Austin. Abou El-Fadl kemudian melanjutkan studi doktoralnya di University of Princeton. Pada tahun 1999, Abou El Fadl mendapat gelar Ph.D dalam bidang hukum Islam. Sejak saat itu hingga sekarang, ia dipercaya menjabat sebagai profesor hukum Islam pada School of Law, University of California Los Angeles (UCLA)

Abou El Fadl adalah penulis yang produktif. Di antara karyanya yang sudah diterbitkan dalam bentuk buku yaitu: (a) *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman*; (b) *Rebellion and Violence in Islamic Law*; (c) *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*; (d) *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: a Contemporary Case study*; (e) *Islam and Challenge of Democracy*; (f) *The Place of Tolerance in Islam*; (g) *Conference of Books: The Search for Beauty in Islam*.⁶

⁶Abou El-Fadl juga banyak menulis karya ilmiah, baik dalam bentuk artikel maupun jurnal ilmiah. Di tengah-tengah kesibukannya sebagai profesor, Abou El Fadl juga sering diundang dan mengisi seminar, simposium, lokakarya dan *talk show* di televisi dan radio seperti CNN, NBC, PBS, NPR, dan VOA. Belakangan dia banyak memberikan komentar tentang isu otoritas, terorisme, toleransi dan hukum Islam. Ia juga pernah menjabat direktur *Human Right Watch* dan anggota Komisi Kebebasan Beragama, Amerika Serikat. Lihat Keseluruhan kehidupan Khaled ini disimpulkan dari Zuhairi Misrawi, "Khaled Abou El-Fadl Melawan Atas Nama Tuhan", dalam *Jurnal Perspektif Progresif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005, h. 14-17.

2. Profil Buku *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman*

Sebagaimana disebutkan sendiri oleh Abou El Fadl, latar tulisan dan karyanya adalah sebagai respons atas munculnya fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh SAS (*The Society for Adherence to the Sunnah*/Masyarakat Taat Sunnah) di Amerika dan CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinions/Al-Lajnah al-Da'imah li al-Bubuts al-Ilmiyyah wa al-Ifta'*/Lembaga Pengkajian Ilmiah dan Fatwa) di Arab Saudi. Ia melihat dalam fatwa-fatwa dua lembaga keagamaan tersebut terdapat sejumlah keganjilan. Keganjilan tersebut terlihat dari rujukan Hadis yang dijadikan dasar pijakan fatwa dan penggunaan logika yang juga ganjil. Lebih dari itu, sesungguhnya berbagai kajian yang dilakukan oleh Abou El Fadl—terutama yang terdapat dalam buku *Melawan "Tentara Tuhan"* dan *Atas Nama Tuhan*—ditujukan untuk kaum imigran muslim yang bermukim dan membangun karir di Amerika khususnya dan di negara-negara Eropa umumnya.

Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women yang telah diterbitkan oleh penerbit yang populer menerbitkan kajian-kajian keislaman bermutu, Oneworld, di tahun 2001. Dalam edisi Indonesianya buku ini terpegang hak ciptanya oleh penerbit Serambi, yang diterjemahkan tiga tahun kemudian yakni tahun 2004 dengan judul *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* oleh R. Cecep Lukman Yasin.

Buku ini terbagi ke dalam 7 (tujuh) bab ditambah dengan sebuah kesimpulan.

- a. Bab pertama memaparkan tema sentral dan asumsi dasar yang digunakan dalam buku ini. Dalam bab ini Khaled juga mengajak atau menggugah pembaca untuk terlibat secara emosional dan intelektual dengan tema yang dikaji dalam buku ini.
- b. Bab kedua Khaled menggali gagasan tentang pemegang otoritas dalam hukum Islam dengan menganalisis gagasan

tentang kekuasaan mutlak Tuhan peran ketaatan dalam pembentukan otoritas dan fungsi para ahli hukum.

- c. Bab ketiga sebagai peralihan singkat sebelum memasuki bab keempat dan kelima. Isinya tentang kompetensi, penetapan, dan sikap otoriter.
- d. Bab keempat dan kelima sendiri berisi kajian tentang peran teks dalam menentukan makna. Dalam konteks ini Khaled mengajukan teori dan syarat-syarat keberwenangan para ahli hukum Islam dan proses yang bisa dijadikan acuan bagi kita untuk melihat bahwa para ahli hukum Islam telah menyalahgunakan otoritas mereka.
- e. Bab keenam dan ketujuh, Khaled menyajikan studi kasus seputar terbentuknya otoritarianisme dan praktik hukum Islam di dunia modern. Kebanyakan studi kasus itu berfokus pada fatwa tentang persoalan seputar manusia.

Dilihat dari keseluruhan kerangka isi buku di atas mengindikasikan buku ini adalah sebuah literatur hukum Islam. Fokus perbincangan buku ini diarahkan pada gagasan tentang pemegang otoritas dalam hukum Islam dan lebih luas lagi yakni buku ini menggali gagasan tentang bagaimana manusia mewakili suara Allah tanpa menganggap dirinya sebagai Allah atau setidaknya tanpa ingin dipandang sebagai Allah .

Suara Allah dimaksud terkodifikasikan dalam mushaf al-Qur'an yang dalam kenyataan hari ini telah terepresentasikan dalam media perantara bahasa, yakni teks. Oleh karena itu untuk mewakili suara Allah, manusia harus bergumul dengan teks. Pergumulan manusia dengan teks meniscayakan terjadinya aktifitas penafsiran. Oleh karena itu meskipun karya ini karya hukum, namun secara langsung maupun tidak langsung, di dalamnya berkait berkelindan dengan pembahasan tafsir al-Qur'an dan munculnya komunitas mufassir sebagai titik cermatan penulis dalam penelitian ini.

3. Hermeneutika Negosiatif; antara *Author, Text, Reader*

Dalam tradisi Islam, otoritas sering dikaitkan dengan kedaulatan Tuhan, al-Qur'ân, dan otoritas Nabi dalam menafsirkan kehendak Tuhan. Yang paling sering muncul ke permukaan adalah polemik penafsiran terhadap teks al-Qur'ân yang seringkali dilatarbelakangi oleh tekanan sosial, ekonomi dan konflik politik. Penafsiran terhadap al-Qur'ân dimaksudkan untuk mencari dan menemukan maksud Tuhan. Namun sayangnya, pencarian tersebut sering berakibat pada munculnya aliran atau kelompok yang mendeklarasikan diri sebagai pihak yang berhasil menangkap pesan Tuhan, sehingga mereka mendeklarasikan diri sebagai wakil Tuhan. Dengan kata lain, pihak-pihak tersebut ingin menyatakan bahwa merekalah yang memiliki otoritas untuk memaknai kehendak Tuhan yang harus diikuti oleh orang lain.

Abou El Fadl menawarkan dua pendekatan yang bisa dijadikan alternative metodologis. *Pertama*, menggunakan sudut pandang rasional yang bersifat normatif. Dengan pendekatan ini dapat dilihat otoritas Tuhan dan manusia dan keterkaitan diantara keduanya dari perspektif yang murni bersifat rasional dan filosofis. Dari sudut pandang normatif, nilai-nilai yang menjadi faktor penentu seperti rasionalitas, keadilan, kesejahteraan, dan nilai-nilai pokok lainnya, merupakan standar otoritatif yang harus menjadi dasar untuk membangun gagasan tentang otoritas dalam Islam. Sebagai contoh, nilai keadilan merupakan nilai kunci yang sangat menentukan dan kemudian dijadikan sebagai alat uji apakah al-Qur'ân mampu dan menjunjung tinggi atau paling memenuhi nilai-nilai pokok tersebut. *Kedua*, menggunakan pendekatan hermeneutik.⁷ Dengan pendekatan

⁷Hermeneutik pada awalnya merupakan metode yang digunakan untuk penafsiran Bibel dan berasal dari bahasa Yunani *Hermeneuin* yang secara harfiah dapat diartikan sebagai penafsiran atau interpretasi, yang kemudian dikembangkan menjadi metode penafsiran secara umum dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora oleh para teolog dan filsuf Barat. Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Mansur Hery dan Damanhuri Muhammad (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 3

ini, teks al-Quran misalnya dapat diambil sebagai penentu makna - penulis, teks, pembaca, atau ketiganya, atau tak satupun dari ketiganya- dan terus mengembangkan sebuah teori tentang otoritas yang didasarkan pada pembacaan terhadap teks. Argumentasi kebenaran didasarkan kepada ketiga unsur itu dalam teks al-Qur'ân, dan meneruskan pembacaan yang cermat terhadap teks untuk mencari sebuah konsep tentang otoritas.

Abou el-Fadl menegaskan bahwa proses penetapan makna merupakan hasil interaksi antara pengarang (*author*), teks (*text*) dan pembaca (*reader*). Abu el Fadl Mengatakan:

*"I argue below that meaning should be the product of the interaction of author, text, and reader that there should be a balancing and negotiating process between the three parties, and that one party ought not to dominate the determination of meaning."*⁸

Abou El Fadl menghendaki penghapusan terhadap otoritarianisme di mana salah satu pihak mendominasi dalam proses penetapan makna melalui hermeneutik yang mendudukan secara proporsional hubungan antara *text*, *author*, dan *reader* melalui proses negosiasi (*negotiating process*) dalam melahirkan sebuah makna. Oleh karena itu, perumusan relasi antara ketiga unsur tersebut melalui negosiasi dimaksudkan untuk menjunjung tinggi otoritas teks dan membatasi otoritarianisme pembaca.

4. Anatomi Diskursus Otoriter

a. Punahnya sebuah tradisi hukum

Ambiguitas sikap ulama dalam menafsirkan hukum Tuhan sebagaimana tampak pada sub bab sebelumnya bersumber pada krisis

⁸Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2003), h. 90. Lihat diskusi menariknya dalam Heru Prakosa, "Penyingkapan Makna: Sekedar Maksud Pengarang? Pokok-pokok Pemikiran E.D. Hirsch Jr Tentang Interpretasi", dan M. Nur Kholis Setiawan, dkk., *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), h. 130-131

otoritas. Setelah wafatnya Nabi, orang-orang Islam mulai memperdebatkan tentang orang yang paling berhak untuk menerima otoritas. Perdebatan ini seringkali melibatkan pembenaran teologis dan pertarungan antar kelompok yang merasa sama-sama berhak atas predikat pewaris Nabi. Masing-masing kelompok berusaha untuk mendapatkan legitimasi dari kaum muslimin sebagai pihak yang “mampu” menafsirkan kehendak Tuhan.

Dalam mengkaji fatwa-fatwa CRLO, Abou El-Fadl menggunakan perangkat metodologi yang telah dia rumuskan, khususnya menyangkut persoalan *kompetensi* dan *penetapan makna*. Dalam masalah kompetensi atau otentisitas hadits, Abou El Fadl menggunakan perangkat metodologi kritik hadits klasik (*mushthalâh al-hadîts*), yakni kritik perawi hadits (*rijâl al-hadîts*) dan kritik transmisi atau rentetan perawi hadits (*naqd as-sanad*). Meski demikian, hal yang terpenting menurutnya adalah mengetahui latar sosio-historis hadits dengan menggunakan kritik redaksi/matan hadits (*naqd almatn*)

b. Konsistensi

Menurut Abou El-Fadl, fatwa-fatwa yang dilahirkan CRLO tidak mempertimbangkan kompetensi dan penetapan makna dan juga melanggar lima syarat wakil khusus, yaitu kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas, dan pengendalian diri. Selain itu, dalam memberikan fatwa, mereka juga kurang memperhatikan asumsi-asumsi dasar, seperti asumsi berbasis nilai, metodologi, akal, dan asumsi berbasis imam. Padahal keempat asumsi tersebut menurut Abou El-Fadl tidak boleh ditinggalkan dalam pengambilan sebuah keputusan hukum. Para ahli hukum CRLO ini dianggap oleh Abou El-Fadl telah gagal dalam menafsirkan teks-teks otoritatif yang berbicara tentang perempuan. Mereka menggunakan hadits-hadits yang bermasalah-baik matan maupun sanad-dan melanggar lima prasyarat sebagai wakil khusus, di samping juga menggunakan asumsi-asumsi dasar yang bermasalah

c. Sikap Selektif Dalam Memilih Bukti

Persoalan-persoalan lain yang dikritik oleh Abou El Fadl terhadap fatwa CRLO adalah fatwa-fatwa yang terkesan merendahkan martabat perempuan, seperti masalah ketaatan istri kepada suami, perintah untuk bersujud kepada suami, menyamakan perempuan dengan keledai, anjing, dan setan, dan perempuan sebagai sumber fitnah. Fatwa-fatwa CLRO tersebut dianggap oleh Abou El-Fadl jauh dari kerangka metodologi yang benar, seperti soal *kompetensi, penetapan makna, perwakilan, dan juga jauh dari asumsi-asumsi dasar yang standar, seperti asumsi berbasis nilai, metodologi, akal, dan iman.*

d. Menyeimbangkan berbagai Kepentingan dan Penggunaan Penalaran

Interpretasi versi CRLO ini dianggap oleh Abou El-Fadl sebagai telah merendahkan dan menindas perempuan dan bertentangan dengan asumsi berbasis nilai dan juga tidak menggunakan asumsi berbasis metodologi yang kuat, sehingga muncullah sikap otoritarianisme.

5. Telaah Khaled Abu El Fadl terhadap Hadis Misoginis dalam Fatwa CRLO

Arab Saudi mempunyai lembaga fatwa keagamaan yang disebut CRLO (*Council for Scientific Research and legal Opinion*)⁹ atau “*al Lajnah al*

⁹Dalam tubuh CRLO ada yang disebut komite CRLO yang diketuai oleh Ibn Baz. Diantara anggota CRLO adalah al Usaymin, Shalih In Fawzan, Ibnu Jibrin dan Abdul Rozak Afifi. Pada prakteknya, CRLO membuat majelis untuk merumuskan secara bersama fatwa keagamaan yang menjadi permasalahan yang terjadi di Arab. Para anggota CRLO ini senantiasa mengamati persoalan keagamaan di Arab Saudi sebagai bagian dari tugas mereka untuk selanjutnya dibuatkan fatwa keagamaan sebagai pedoman bagi masyarakat Arab Saudi. Sekalipun fatwa tersebut tidak mengikat, akan tetapi cukup membawa pengaruh dalam penerapan hukum Islam di Masyarakat. Kumpulan fatwa keagamaan hasil putusan dari CRLO ini kemudian dibukukan menjadi beberapa bagian. Misalnya Ibnu Baz mengumpulkan hasil fatwanya dalam *Majmu fatawa wa Maqalat Mutanawwi'ah* (1990). Shalih Ibn Fauzan, *kitabnya al Muntaqa. Ibnu Jibrin kitabnya fatawa al Lajnah dan Abdul Razak Afifi dengan Waraihnya.*

Daimah li al bubuts al ilmiyyah wa al ifta'. Berbagai fatwa keagamaan telah dikeluarkan oleh CRLO diantaranya tentang hukum perempuan mengenakan bra, perempuan yang mengemudi mobil, suami yang menyusu, perempuan yang membatalkan shalat seorang laki-laki, pentingnya menikah versus pentingnya pendidikan bagi perempuan, pernikahan dengan niat bercerai, perempuan yang menjadi penghuni neraka terbanyak, membuka hijab karena alasan medis, perempuan yang diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok, pembawa sial, perempuan yang lemah akal dan agamanya, larangan foto, kesabaran menanggung perlakuan buruk suami, ketaatan pada suami, larangan melakukan ziarah kubur bagi perempuan, pembauran antara laki-laki dan perempuan, hukum perempuan yang bekerja, bahaya bagi perempuan yang bekerja bersama laki-laki.

Problem yang hendak diurai oleh Abou el-Fadl dari gagasannya yang penulis kemukakan di atas adalah di latarbelakangi munculnya otoritarianisme dalam proses penafsiran terhadap teks-teks keagamaan. Hal tersebut tampak dengan adanya sikap ulama yang memiliki otoritas dalam membentuk hukum Islam, tetapi sewenang-wenang melakukan monopoli makna dan maksud atas teks otoritatif, dan juga melakukan klaim sebagai pemilik otoritas makna atau pelaksana perintah Tuhan, serta menggunakan kekuasaan Tuhan untuk berbicara, bertindak dan bersikap atas nama Tuhan.

Abou Fadl mengkritik produk hukum fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga fatwa resmi CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinions*) di Saudi Arabia yang banyak menjadikan hadis-hadis misoginis sebagai dasar dalam menentukan hukum.¹⁰

¹⁰Iman Fadhilah, *Aplikasi Hermeneutika Dalam Fiqh Perempuan (Studi Pemikiran Khaled Abou el Fadl tentang fiqh Perempuan dalam Fatwa CRLO)*, Jurnal IQTIŞAD, Volume 3 Nomor 1, Oktober 2016

a. Larangan Perempuan Ziarah Kubur¹¹

Ketika beberapa ahli CRLO dimintai pendapatnya tentang, apakah seorang muslim perempuan diperbolehkan menziarahi makam. saudaranya, makam suaminya termasuk makannya Nabi? Jawaban para ahli hukum bersifat tegas. Mereka menetapkan:

كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها فإنها تذكر بالآخرة

“bahwa laki-laki muslim diperbolehkan melakukan ziarah kubur, bahkan sangat dianjurkan, namun hal itu terlarang bagi perempuan” (al Utsaymin, t.t. : 170).

Dasar ketetapan mereka dinisbatkan pada hadits Nabi yang mengatakan bahwa, *”Berziarahlah, karena sesungguhnya hal itu akan mengingatkanmu pada hari akhir”*. Namun ketentuan hadits itu menurut CRLO tidak berlaku bagi perempuan. Mereka menegaskan bahwa Nabi pernah bersabda *“Semoga Tuhan melaknat perempuan yang melakukan ziarah kubur”*.

لعن الله زائرات القبور، والمتخذين عليها السرج

Kemudian mereka mengemukakan alasan spekulatif pelarangan tersebut, bahwa perempuan adalah makhluk yang lemah secara intelektual dan emosional, juga rapuh secara psikologis. Jika mereka melakukan ziarah, mereka cenderung melakukan tindakan yang terlarang, seperti berteriak, meratap, dan memukul-mukul dada karena kesedihan mereka (Utsaymin, tt: 171).

Kelemahan fatwa ini menurut El Fadl adalah: bahwa mereka mendasarkan penetapannya pada pendapat yang menyatakan bahwa ziarah kubur bagi kaum perempuan adalah praktek yang dilarang, sementara pendapat jumbuh yang menyatakan bahwa, pada mulanya praktek ziarah dilarang bagi laki-laki maupun perempuan, tapi kemudian diperbolehkan baik untuk laki-laki maupun perempuan, ini tidak ditampilkan oleh CRLO dalam fatwanya. Artinya, fatwa CRLO

¹¹Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2003), h.365

tentang larangan ziarah kubur bagi perempuan dasarnya tidak jelas, bahkan CRLO tidak seimbang dalam pengambilan dalil atau nash

b. Istri Bersujud pada Suami¹²

Para ahli hukum CRLO banyak menegaskan mengenai kewajiban seorang istri untuk taat kepada suaminya. Penegasan tersebut selalu dinisbatkan pada hadis yang disandarkan kepada Nabi mengenai kewajiban istri untuk patuh pada suami sehingga digambarkan sujud kepadanya. Bunyi hadisnya yaitu sebagai berikut

Shalih ibn Fawzan (tt: 262) dari CRLO, dalam al muntaqa, mengeluarkan fatwa bahwa, seorang istri dituntut untuk mematuhi suaminya, selama perintah suaminya itu bisa dibenarkan. Hal tersebut berarti bahwa seorang istri harus mematuhi suaminya jika ia memerintahkan untuk tidak meninggalkan rumah, tidak bekerja di luar rumah, dan tidak mengunjungi teman-temannya. Dengan kata lain, seorang istri harus mematuhi suaminya dalam semua urusan duniawi. Jika seorang suami mengajak istrinya ke tempat tidur (berhubungan seksual), maka ia harus segera melayaninya, dan tidak boleh menolak sebab jika ia menolak ia akan dilaknat oleh malaikat mulai malam sampai pagi harinya. Dan jika seorang istri berniat puasa di luar bulan Ramadhan, ia harus mendapat izin dari suaminya (Fawzan, t.t.,: 263). Mufti mendasarkan penetapannya pada al-Qur'an yang menyatakan bahwa:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ

"kaum laki-laki adalah sebagai pemimpin (qawwamun) bagi kaum perempuan, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka" (QS an Nisa: 34).

¹²Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women...*h.565

Dan biasanya bagi orang yang setuju dengan CRLO menjadikan ayat tersebut sebagai legitimasi tambahan bahwa seorang suami berhak menyuruh dan mendisiplinkan istrinya. Di samping itu ketetapan tersebut juga di dasarkan pada hadits yang menyatakan bahwa nabi pernah bersabda, *”Seseorang tidak dibenarkan untuk sujud kepada siapapun. Tapi sekiranya saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada seseorang lainnya, maka saya akan menyuruh seorang istri untuk bersujud pada suaminya, karena begitu besarnya hak suami terhadap istrinya,”* (Abu Dawud, alTirmidzi, Ibn Majah). Dalam versi lain yang diriwayatkan oleh Azhar Ibn Marwan. Azhar meriwayatkan ketika Mu’adz kembali dari Syam, ia bersujud pada Nabi. Nabi berkata, *apa yang kau lakukan Muadz? Muadz menjawab, saya baru datang dari Syam dan saya melihat penduduk di sana bersujud pada pendeta dan orang-orang suci, dan saya juga ingin melakukan hal yang sama kepadamu,”* Nabi berkata:

- لَوْ كُنْتُ أَمْرًا لِأَحَدٍ أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا
- إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ أَنْ تَجِيءَ فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا لَعَنَتُهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ

”jika saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada selain Allah, saya akan menyuruh seorang istri bersujud pada suaminya, demi Allah seorang istri belum dipandang telah memenuhi kewajibannya kepada Allah hingga ia memenuhi kewajibannya kepada suaminya, dan jika ia diminta melayani suaminya (hubungan seks) ketika ia berada di atas unta, maka ia tidak boleh menolak permintaan suaminya” (HR Azhar ibn Marwan).

Dalam pandangan El Fadl, penetapan di atas problematis, selain soal pemahaman teks yang masih tidak mendalam (tekstual), sisi lain tidak mempertimbangkan adanya penafsiran lain. Hadits yang dijadikan sandaran penetapan tersebut masih dipertanyakan legalitasnya. Apa betul nabi memerintahkan istri untuk bersujud pada suami, bahkan juga harus melayani hubungan seks di atas unta sekalipun jika diminta.

c. Keharaman Perempuan Musafir tanpa Mahram

Seorang mufti, Ibn Baz dari CRLO mengeluarkan fatwa tentang apakah seorang perempuan dibenarkan melakukan perjalanan sendiri tanpa didampingi mahramnya, baik perjalanan tersebut untuk kepentingan pribadi atau untuk menunaikan ibadah haji. Dalam konteks tersebut, seorang perempuan bertanya jika suaminya kecelakaan, dan ia diminta untuk menjenguknya, apakah ia boleh pergi sendirian tanpa ditemani famili laki-lakinya selama dalam perjalanan? Dalam kondisi apapun seseorang perempuan tidak dibenarkan melakukan perjalanan lebih dari delapan puluh kilo meter (dua dhiro'). Ketetapan tersebut didasarkan atas hadits yang dinisbatkan pada nabi yang berbunyi:

لَا يَجِلُّ لَامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ لَيْسَ مَعَهَا حُرْمَةٌ

“Tidak dibenarkan bagi seseorang perempuan yang beriman untuk bepergian sejauh satu hari perjalanan tanpa di temani mahram” (Ibn Baz, 1990: 351-355).

Ibn Fawzan dari CRLO secara khusus memberi penjelasan bahwa larangan tersebut penting, karena pesawat, mobil atau kereta yang ditumpanginya bisa saja mengalami masalah sehingga si perempuan itu akan terlantar sendirian tanpa seorang pelindung. Di samping itu perempuan tersebut kemungkinan bisa mendatangkan fitnah, maka perempuan sebaiknya tidak bepergian jauh tanpa ditemani mahramnya. Dalam analisisnya, El Fadl menilai sebab operatifnya (illah) adanya keharusan mahram adalah karena faktor keamanan yang tidak terjamin. Oleh karena itu dalam konteks sekarang, jika keamanan perjalanan bisa dijamin dengan berbagai sarana, maka seorang perempuan boleh bepergian sendirian atau bersama perempuan lainnya. Di sinilah kelemahan fatwa CRLO terletak, apalagi, fatwa yang dikeluarkan Ibn Baz dan Ibn Fawzan selanjutnya menjadi hukum resmi Arab Saudi.

d. Kasus Tentang Bra, Sepatu bertumit tinggi dan Perjanjian Pernikahan

Seorang wakil khusus CRLO (orang yang punya otoritas mengeluarkan fatwa hukum), Syaykh Ibn Jibrin, ketika ditanya *apakah menggunakan bra diperbolehkan menurut hukum Islam?* Ibn Jibrin menjawab bahwa beberapa perempuan membiasakan diri menggunakan pakaian tambahan (bra) untuk memberikan kesan bahwa mereka masih muda atau perawan, dan jika memang demikian motifnya maka hal tersebut dipandang sebagai bentuk penipuan yang dilarang. Namun jika seorang perempuan yang memakai bra bertujuan untuk kesehatan dan pengobatan, maka hal tersebut diperbolehkan. Tampaknya jika bra dipakai untuk mengangkat buah dada atau payudara, dan motif dibalik pemakaian bra untuk menipu orang lain, maka hal tersebut dilarang. Yang dipersoalkan oleh mufti CRLO adalah penipuan karena memakai bra. Penipuan yang dimaksud adalah, ketika memakai bra, maka akan menambah keindahan tubuh dan ini masuk kategori curang atau menipu dari keadaan yang sesungguhnya. Dalam pandangan El Fadl, apa yang di fatwakan oleh CRLO setidaknya bisa di urai dari beberapa aspek. Pertama: dalil atau nash yang di pakai oleh CRLO tidak sesuai. Hadits yang dijadikan argumen yakni ”siapa pun yang berlaku curang bukanlah kelompok kami” Nabi tidak sedang berbicara masalah bra. Akan tetapi, hadits tersebut asbabun nuzulnya adalah Nabi SAW menemukan seorang pedagang yang berlaku curang dalam menjajakan barang dagangannya, kemudian beliau menyatakan bahwa bentuk pengelabuan dalam menjajakan barang dagangan dipandang sebagai perilaku yang tidak bisa diterima. Menurut El Fadl, Ibn Jibrin tidak mengutip dalil al-Qur’an atau hadits secara spesifik tentang bra atau jenis pakaian lainnya. Ia juga tidak menyebutkan dalil atau nash tentang serban yang membuat seseorang terlihat lebih tinggi, baju yang membuat seseorang lebih berotot, atau pakaian yang membuat seseorang lebih ramping. Sementara penipuan pada dasarnya dilarang. Tapi menurut El Fadl, seorang ahli hukum harus menelusuri seluruh

dampak dari argumentasinya. Dalam pandangan El Fadl, yang lebih penting adalah bahwa fatwa tersebut mempertimbangkan kebutuhan dan kemaslahatan bagi perempuan, akan tetapi nampaknya dalil CRLO tidak argumentatif sehingga faktor-faktor lain tidak menjadi pertimbangan dalam fatwa. Apalagi, kalau pemakaian bra untuk kesehatan, dengan sendirinya fatwa ini menjadi tidak kontekstual.

6. Catatan Kritis terhadap pemikiran Khaled Abou El-Fadl¹³

Dalam bangunan metodenya tampak bahwa dia tidak secara eksplisit mengungkap dan mengkonstruksi metodenya terhadap pemaknaan hadis. Gagasan-gagasannya berserakan dalam ide besarnya terkait konstruksi fiqh otoritatif serta kritik produk hukum otoriter yang hendak diungkapkannya. Sehingga penulis sangat kesulitan untuk mengungkap bangunan metodologinya dalam kajian hadis. Meskipun begitu penulis melihat adanya upaya ketat yang dilakukan Abou Fadl dalam mengkonstruksi metode pembacaan terhadap hadis agar produk penafsiran yang dihasilkan tidak otoriter.

Dia sangat banyak memberikan beberapa contoh hadis misoginis dan mengkritisi otentisitas hadis-hadis tersebut, namun Khaled dalam bukunya tidak menyentuh masalah pemaknaan dan perwakilan, seolah-olah dia lupa akan solusi metodologi yang hendak dia tawarkan agar hukum Islam tidak otoritarian. Dia seperti kembali pada epistemologi ulama klasik yang sibuk membahas dan mengulas keabsahan hadis, sehingga apabila keabsahan itu teruji, hadis itu layak untuk diberlakukan dan dijadikan sebagai pijakan hukum, sebaliknya, apabila hadis itu gagal dalam tataran kompetensi, maka hadis itu dilewati begitu saja, seolah-olah hadis itu tidak pernah ada. Padahal, dalam realitanya, hadis tersebut, walaupun kadang-kadang tidak kompeten, memberi dampak dan pengaruh yang luas kepada masyarakat.

¹³Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women...*

Di samping itu, Khaled, sebagaimana pemikir-pemikir modern lainnya seperti Fatimah Mernessi, berani mempertanyakan otoritas sahabat nabi, sahabat nabi dalam pandangan Khaled juga manusia, bisa salah dan bisa benar, ada kemungkinan mereka jujur dan ada kemungkinan mereka dusta. Oleh karena itu, dalam pandangan Khaled, sejarah para sahabat pun perlu dikaji dan diteliti, seterusnya diberlakukan metode al-jarh wa al-ta'dil kepada mereka, sebagaimana para perawi yang lain.¹⁴

C. Penutup

Maraknya otoritarianisme tafsir keagamaan dewasa ini yang dilakukan oleh organisasi atau institusi keagamaan telah berani mengatasnamakan sebagai pemegang tunggal penafsiran dan sekaligus pelaksana perintah Tuhan merupakan kegelisahan akademis yang dialami oleh Khaled Abou El-Fadl. Dengan menggunakan metode hermeneutika, Abou El-Fadl mencoba melakukan pembongkaran terhadap otoritarianisme dan despotisme dalam tafsir keagamaan kontemporer.

Diperlukan sebuah metodologi pembacaan baru terhadap teks-teks keagamaan, agar hukum Islam itu bersifat elegan, egaliter dan solutif. Metodologi yang ditawarkan oleh Khaled Abou El Fadl adalah hermeneutika negosiatif, dimana antara tiga elemen – teks, pengarang dan pembaca-harus terjadi negosiasi. Diperlukan tiga hal untuk memaksimalkan kerja hermeneutika negosiatif ini, yaitu: kompetensi dan validitasi teks, penetapan makna dan konsep perwakilan. Jika tiga hal ini bisa dilakukan, maka hukum Islam akan terus berkembang dan relevan untuk setiap tempat dan waktu.

Abou Fadl mengkritik produk hukum fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga fatwa resmi CRLO (*Council for Scientific Research and Legal*

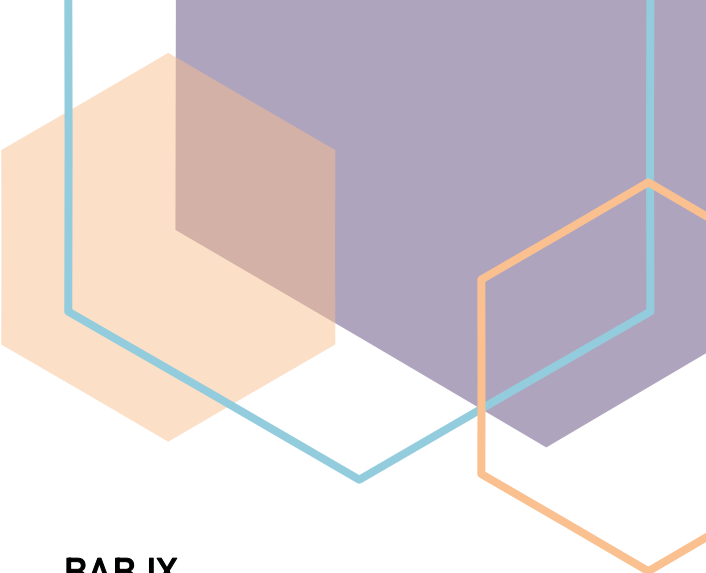
¹⁴Beberapa komentar dan catatan lainnya terhadap pemikiran Abou el Fadl lihat Raisul, *Pemikiran Hukum Islam Khaled Abou El Fadl*, Mazahib; Jurnal pemikiran Hukum Islam, Vol. XIV, No. 2 (Desember 2015), h. . 156

Opinions) di Saudi Arabia yang banyak menjadikan hadis-hadis misoginis sebagai dasar dalam menentukan hukum. Fatwa CRLO cenderung bias gender dan cenderung menyudutkan kaum perempuan; tidak boleh ziarah kubur, tidak boleh bepergian tanpa mahram dan mengendarai mobil sendiri, kewajiban taat terhadap suami dan tentang Bra, Sepatu bertumit tinggi dan perjanjian pernikahan.

D. Daftar Pustaka

- Akrimi Matswah, “*Hermeneutika Negoisatif Khaled M. Abou El Fadl Terhadap Hadis Nab?*”, Jurnal ADDIN, Vol. 7, No. 2, (2013), h.311
- Amin Abdullah, “*Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan*”, dalam pengantar. *El Fadl, Speaking*, h. viii
- Heru Prakosa, “*Penyingkapan Makna: Sekedar Maksud Pengarang? Pokok-pokok Pemikiran E.D. Hirsch Jr Tentang Interpretasi*”,
- Imâm Abî ‘Abd Allâh Muhammad bin Ismâ’il ibn Ibrâhîm ibn al-Mugirah ibn Bardazabah al-Bukhârî (selanjutnya ditulis al-Bukhârî), *Ṣahîb Bukhârî* (Indonesia: Mâktâbah Dahlan, t.t.), Juz ke 4,
- Iman Fadhilah, *Aplikasi Hermeneutika Dalam Fiqh Perempuan (Studi Pemikiran Khaled Abou el Fadl tentang fiqh Perempuan dalam Fatwa CRLO)*, Jurnal IQTIŞĀD – Volume 3 Nomor 1, Oktober 2016
- Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2003),
- M. Nur Kholis Setiawan, dkk., *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis: Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011)
- Nadirsyah Hosen, “*Pujian dan Kesaksian*” dalam Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Atas Nama Tuhan; dari Fikih

- Otoriter ke Fikih Otoritatif, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004).
- Nasrullah, “*Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou el-Fadl: Metode Kritik atas Penafsiran Otoritarianisme dalam Pemikiran Islam*”, *Jurnal Hunafa*, Vol. 5, No. 2, Agustus 2008
- Raisul, *Pemikiran Hukum Islam Khaled Abou El Fadl*, Mazahib; *Jurnal pemikiran Hukum Islam*, Vol. XIV, No. 2 (Desember 2015)
- Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Mansur Hery dan Damanhuri Muhammad (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003),
- Zuhairi Misrawi, “Khaled Abou El-Fadl Melawan Atas Nama Tuhan”, dalam *Jurnal Perspektif Progresif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005



BAB IX

KEPEMIMPINAN KEPALA SEKOLAH DI ERA TEKNOLOGI INDUSTRI 4.0 (ANALISIS PERSPEKTIF PENDIDIKAN ISLAM)

A. Pendahuluan

Dalam kehidupan sehari-hari tidak dapat dipungkiri bahwa kita membutuhkan seorang pemimpin, baik dalam organisasi maupun dalam kehidupan bermasyarakat. Kepemimpinan muncul bersamaan dengan peradaban manusia sejak zaman dahulu dimana orang-orang berkumpul bersama dan bekerja bersama untuk mempertahankan eksistensi hidupnya. Sejak itulah terjadinya kerjasama antar manusia di dunia dan munculnya unsur kepemimpinan. Kepemimpinan merupakan suatu proses mempengaruhi perilaku yang menjadi panutan interaksi antar pemimpin dan pengikut serta pencapaian tujuan yang lebih riil dan komitmen bersama dalam pencapaian tujuan dan perubahan terhadap budaya organisasi yang lebih maju.

Pada hakikatnya setiap manusia adalah seorang pemimpin dan setiap orang akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Manusia sebagai pemimpin minimal harus mampu memimpin dirinya sendiri. Dalam lingkungan organisasi harus ada pemimpin yang secara ideal dipatuhi dan disegani oleh bawahannya. Kepemimpinan dapat terjadi melalui dua bentuk, yaitu: kepemimpinan formal (*formal leadership*) dan kepemimpinan informal (*informal leadership*). Kepemimpinan formal terjadi apabila dilingkungan organisasi jabatan otoritas formal dalam organisasi tersebut diisi oleh orang-orang yang ditunjuk atau dipilih melalui proses seleksi, sedang kepemimpinan informal terjadi, di mana kedudukan pemimpin dalam suatu organisasi diisi oleh orang-orang yang muncul dan berpengaruh terhadap orang lain karena kecakapan khusus atau berbagai sumber yang dimilikinya dirasakan mampu memecahkan persoalan organisasi serta memenuhi kebutuhan dari anggota organisasi yang bersangkutan.

Dalam Islam, kepemimpinan begitu penting sehingga mendapat perhatian yang sangat besar. Begitu pentingnya kepemimpinan ini, mengharuskan setiap perkumpulan untuk memiliki pimpinan, bahkan perkumpulan dalam jumlah yang kecil sekalipun. Nabi Muhammad Saw bersabda:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ وَأَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - « إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ » {رواه ابو داود}

“Dari Abu Said dari Abu Hurairah bahwa keduanya berkata, Rasulullah bersabda, “Apabila tiga orang keluar bepergian, hendaklah mereka menjadikan salah satu sebagai pemimpin.” (HR. Abu Dawud)¹

Dalam pandangan Islam kepemimpinan tidak jauh berbeda dengan model kepemimpinan pada umumnya, karena prinsip-prinsip dan sistem-sistem yang digunakan terdapat beberapa kesamaan.

¹Abu Dawud Sulaiman Ibnu al-Asy'ats al-Sajistami al-Azdiy, *Sunan Abi Dawud*, (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), h. 125.

Kepemimpinan dalam Islam pertama kali dicontohkan oleh Rasulullah SAW, kepemimpinan Rasulullah tidak bisa dipisahkan dengan fungsi kehadirannya sebagai pemimpin spiritual dan masyarakat. Prinsip dasar kepemimpinan beliau adalah keteladanan. Dalam kepemimpinannya mengutamakan *uswatun hasanah* pemberian contoh kepada para sahabatnya yang dipimpin. Rasulullah memang mempunyai kepribadian yang sangat agung, hal ini seperti yang digambarkan dalam al-Qur'an:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

*“Dan Sesungguhnya engkau Mubammad benar-benar berada dalam akhlak yang agung”.*²

Dari ayat di atas menunjukkan bahwa Rasulullah memang mempunyai kelebihan yaitu berupa akhlak yang mulia, sehingga dalam hal memimpin dan memberikan teladan memang tidak lagi diragukan. Kepemimpinan Rasulullah memang tidak dapat ditiru sepenuhnya, namun setidaknya sebagai umat Islam harus berusaha meneladani kepemimpinan-Nya.

Kajian utama dalam studi kepemimpinan pada dasarnya tidak terlepas dari sumber-sumber, perilaku dan strategi kepemimpinan. Fiedler dan Chamers dalam bukunya *Leadership and Effective Management* mengemukakan tiga pertanyaan pokok tentang studi kepemimpinan. Pertama, *how one become a leader* (bagaimana seseorang dapat menjadi seorang pemimpin). Kedua, *how leader behave* (bagaimana para pemimpin itu berperilaku), dan ketiga *what makes the leader effective* (apa yang membuat pemimpin berhasil).³

Era revolusi industri 4.0 menjadi suatu tantangan bagi dunia pendidikan dalam melakukan transformasi untuk dapat menyesuaikan dengan kemajuan zaman. Keberadaan era

²Tim Penulis Kementerian Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemah*, (Q.S. al-Qalam: 4)

³Fiedler, F.E dan Chemers, M.M, *Improving Leadership Effectiveness: The Leader Match Concept*, 2nd (New York: John Wiley, 1982),

revolusi industri 4.0 ditandai dengan kemajuan dibidang mobile dan internet, smartphone, komputerisasi data, kecerdasan buatan, dan robotisasi.⁴

Menteri Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi (Mohammad Nasir) dalam website resmi Riskedikti (2018) menyampaikan bahwa tantangan revolusi industri 4.0 harus direspon secara cepat dan tepat oleh seluruh pemangku kepentingan agar mampu meningkatkan daya saing bangsa Indonesia di tengah persaingan. Selanjutnya Menteri pendidikan dan kebudayaan (Muhajir Efendy) juga menyampaikan hal yang sama bahwa modal yang dibutuhkan untuk masuk abad 21 dan menguasai revolusi industri 4.0 adalah 1) peserta didik memiliki kemampuan berpikir kritis; 2) peserta didik memiliki kreatifitas dan memiliki kemampuan yang inovatif; 3) peserta didik memiliki kemampuan dan keterampilan berkomunikasi; 4) peserta didik memiliki kemampuan bekerjasama dan berkolaborasi; dan 5) peserta didik memiliki kepercayaan diri.⁵

Sebagai upaya untuk meningkatkan kualitas pendidikan maka dimulai dari pemimpinnya. Menurut Mulyasa (2007) kepala sekolah merupakan komponen yang penting dalam pendidikan, memiliki peran dalam meningkatkan kualitas pendidikan. Kepemimpinan kepala sekolah menjadi penentu berbagai aturan maupun kebijakan terhadap semua warga sekolah

Kepemimpinan era revolusi industri 4.0 ditandai dengan perkembangan teknologi dalam kepemimpinan pada lembaga pendidikan. Permasalahannya yang terjadi tidak semua kepala sekolah memiliki kemampuan untuk dapat menyesuaikan diri

⁴Adalah Prof Klaus Schwab, Ekonom terkenal dunia asal Jerman, Pendiri dan Ketua Eksekutif World Economic Forum (WEF) yang mengenalkan konsep Revolusi Industri 4.0. Dalam bukunya yang berjudul “*The Fourth Industrial Revolution*”, Prof Schwab (2017) menjelaskan revolusi industri 4.0 telah mengubah hidup dan kerja manusia secara fundamental.

⁵<https://www.republika.co.id/berita/pendidikan/education/18/05/02/p8388c430-mendikbud-ungkap-cara-hadapi-revolusi-40-di-pendidikan> akses 7 November 2019 pukul 09.00 WITA

dengan tuntutan perubahan, ditambah lagi dengan kurangnya pengetahuan kepala sekolah terhadap transformasi kepemimpinan kepala sekolah di abad 21.

Pemimpin merupakan ujung tombak dalam sebuah kegiatan manajemen organisasional, bahkan dalam Islam kepemimpinan merupakan suatu hal yang sangat strategis. tulisan ini akan mengkaji model kepemimpinan kepala sekolah menghadapi era revolusi industri 4.0, terutama terkait tantangan, kompetensi yang harus dimiliki, terkait juga dengan gaya kepemimpinan pendidikan ditinjau dari perspektif al-Qur'an dan hadis.

Dari uraian latar belakang terkait kepemimpinan di atas, penulis merumuskan beberapa permasalahan yang akan dibahas dalam tulisan ini, yakni: Apakah Pengertian Kepemimpinan secara etimologi dan terminologi ?, Bagaimana Kepemimpinan dalam Perspektif al-Quran dan Hadis ?, Bagaimana Tantangan Kepemimpinan Kepala Sekolah di Era Teknologi industri 4.0?, Bagaimana Kepala Sekolah Menghadapi Era Teknologi industri 4.0?

B. Pembahasan

1. Mendefinisikan Ulang Kepemimpinan

Berbicara tentang pengertian kepemimpinan memiliki ruang lingkup dan sudut pandang yang cukup luas, sehingga muncul beragam definisi dari para ahli. Pengertian kepemimpinan terus berubah seiring dengan bertambahnya orang yang memberikan definisi.⁶ Definisi tentang kepemimpinan memang sangat umum dan sulit untuk ditetapkan dalam satu definisi yang dapat mengakomodasikan berbagai arti yang banyak dan spesifik untuk

⁶Tidak ada definisi baku tentang arti kepemimpinan, bahkan Stogdill mengatakan “terdapat hampir sama banyaknya definisi tentang kepemimpinan dengan jumlah orang yang telah mencoba mendefinisikan konsep tersebut, lihat RM. Stogdill. *Hand Book of Leadership: A Survey of Theory and Research.*(3rd Ed. New York: Free Press, 1990), h. 58

melayani pengoperasian variabel tersebut. Walaupun demikian, penulis memandang perlu membuat acuan umum dalam rangka mendefinisikan kepemimpinan tersebut.

Secara etimologi, dalam berbagai pustaka, istilah kepemimpinan berasal dari kata dasar 'pimpin' yang memiliki arti bimbing atau tuntun. Dari kata 'pimpin' lahir kata kerja memimpin yang artinya membimbing atau menuntun.⁷ Sedangkan kata kepemimpinan sendiri berarti menuntun, memandu dan menunjukkan jalan. Dalam bahasa Arab, kepemimpinan sering diterjemahkan sebagai *al-riayah*, *al-imarah*, *al-qiyadah*, atau *al-zaamah*. Kata-kata tersebut memiliki satu makna sehingga disebut sinonim atau *murodif*, sehingga kita bisa menggunakan salah satu dari keempat kata tersebut untuk menerjemahkan kata kepemimpinan. Sementara itu, untuk menyebut istilah *kepemimpinan pendidikan*, para ahli lebih memilih istilah *qiyadah tarbawiyah*.⁸

Secara terminologi, dari beberapa teori yang ada Stogdill menghimpun sebelas definisi kepemimpinan, yaitu kepemimpinan sebagai pusat proses kelompok, kepribadian yang berakibat, seni menciptakan kesepakatan, kemampuan mempengaruhi, tindakan perilaku, suatu bentuk bujukan, suatu hubungan kekuasaan, sarana pencapaian tujuan, hasil interaksi, pemisahan peranan dan awal struktur. Berikut beberapa Definisi kepemimpinan dari beberapa ahli.

- 1) Ordway Tead dalam bukunya *The Art of Leadership* mengemukakan bahwa: *Leadership is the activity of influencing people to cooperaty toward some goal wich they come to fine desirable.* (Kepemimpinan adalah kegiatan mempengaruhi orang untuk bekerjasama yang mana mereka mewujudkan kerjasamanya itu untuk mencapai tujuan yang diinginkan).

⁷Pamuji, *Kepemimpinan Pemerintah di Indonesia*, (Jakarta: Bumi Aksara , 1995), h. 5

⁸Mujamil Qomar, *Manajemen Pendidikan Islam*, (PT Gelora: Penerbit Erlangga,) h. 269

- 2) Herold Koontz, “*Leadership is the art coordinating and motivating individuals and group to achieve desired Ends*”. (Kepemimpinan adalah seni/kemampuan untuk mengkoordinasikan dan menggerakkan seseorang individu atau kelompok ke arah pencapaian tujuan yang diharapkan).⁹

Menurut Katz dan Kahn (dalam Watkin, 1992) berbagai definisi kepemimpinan pada dasarnya dapat diklasifikasikan menjadi tiga kelompok besar yakni “sebagai atribut atau kelengkapan dari suatu kedudukan, sebagai karakteristik seseorang, dan sebagai kategori perilaku”:¹⁰

Pengertian kepemimpinan sebagai atribut atau kelengkapan suatu kedudukan, diantaranya dikemukakan oleh tanda (dalam Yukl, 1989) sebagai berikut. “*Leadership is a particular type of power relationship characterized by a group member’s perception that another group member has the right to prescribe behavior patterns for the former regarding his activity as a group member*”. (Kepemimpinan adalah jenis khusus hubungan kekuasaan yang ditentukan oleh anggapan para anggota kelompok bahwa seorang dari anggota kelompok itu memiliki kekuasaan untuk menentukan pola perilaku terkait dengan aktivitasnya sebagai anggota kelompok).

Selanjutnya contoh pengertian kepemimpinan sebagai karakteristik seseorang, terutama dikaitkan dengan sebutan pemimpin, seperti dikemukakan oleh Gibson, Ivancevich, dan Donnelly (2000) bahwa “*Leaders are agents of change, persons whose act affect other people more than other people’s acts affect them*”, atau pemimpin merupakan agen perubahan, orang yang bertindak mempengaruhi orang lain lebih dari orang lain mempengaruhi dirinya.

⁹C.A. Hunt, J.G. & Hosking, *Leaders and Managers: An International Perspective on Managerial Behavior and Leadership*. (New York: Pergamon Press. 1988.) h. 92, Lihat juga A. Mintorogo, *Kepemimpinan dalam Organisasi*, Yogyakarta: STIA LAN Prees, 1997, h. 2

¹⁰Lebih detilnya silahkan baca Veithzal Rivai, *Kepemimpinan dan Perilaku Organisasi*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada 2003).

Adapun contoh pengertian kepemimpinan sebagai perilaku dikemukakan oleh Sweeney dan McFarlin (2002) yakni: “*Leadership involves a set of interpersonal influence processes. The processes are aimed at motivating sub-ordinates, creating a vision for the future, and developing strategies for achieving goals*”, yang dapat diartikan bahwa kepemimpinan melibatkan seperangkat proses pengaruh antar orang. Proses tersebut bertujuan memotivasi bawahan, menciptakan visi masa depan, dan mengembangkan strategi untuk mencapai tujuan

Dari beberapa definisi kepemimpinan di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa kepemimpinan merupakan usaha sadar yang dilakukan seseorang (pemimpin) dalam proses mempengaruhi, memotivasi, dan menyebabkan seseorang atau kelompok orang untuk berbuat guna mengarah pada tujuan yang sudah ditentukan.

Dari beberapa pengertian di atas pengertian kepemimpinan sedikitnya mencakup lima dimensi yang saling berhubungan, yaitu:

- 1) Tujuan kepemimpinan
- 2) Individu yang mempengaruhi kelompok/organisasi/lembaga (pemimpin).
- 3) Individu-individu yang dipengaruhi, dikoordinasi dan digerakkan (yang dipimpin).
- 4) Proses interaksi antara pemimpin dan yang dipimpin dalam rangka mempengaruhi, mengkoordinasikan dan menggerakkan.
- 5) Situasi berlangsungnya kepemimpinan.

Keefektifan dan keberhasilan kepemimpinan bukan hanya tergantung dari kemampuan seorang pemimpin, tetapi juga partisipasi dan komitmen bawahan serta dukungan iklim organisasi yang kondusif. Tujuan organisasi merupakan pemahaman, kesepakatan dan komitmen untuk dilaksanakan secara bersama, tanpa ada koordinasi

antar bagian, terutama melalui pola kepemimpinan yang baik, maka tujuan organisasi tidak akan tercapai secara optimal.¹¹

Aktivitas kepemimpinan memang sangat penting dalam suatu organisasi, di mana pentingnya pemimpin dan kepemimpinan yang baik telah diuraikan oleh Mohyi sebagai berikut:

- a) Sebagai pengatur, pengaruh aktivitas organisasi untuk mencapai tujuan.
- b) Penanggung jawab dan pembuat kebijakan-kebijakan organisasi.
- c) Pemersatu dan memotivasi para bawahannya dalam melaksanakan aktivitas organisasi.
- d) Pelopor dalam menjalankan aktivitas manajemen, yaitu perencanaan, pengorganisasian, pengarahan, dan pengawasan serta pengelolaan sumber daya yang ada.
- e) Sebagai pelopor dalam memajukan organisasi dll.¹²

Secara teoritis dalam manajemen, kepemimpinan harus mempunyai beberapa kriteria, karena kepemimpinan merupakan hal yang paling mendasar bagi kelangsungan suatu kelompok organisasi untuk menghantarkan, mencapai tujuan.¹³ Menurut Tanthowi kriteria kemampuan yang harus ada pada seorang pimpinan adalah sebagai berikut:

- 1) Melihat organisasi secara keseluruhan.
- 2) Mengambil keputusan.
- 3) Melaksanakan pendelegasian.
- 4) Memimpin sekaligus mengabdikan.

¹¹Ahmad Rohani dan Abu Ahmadi, *Pedoman Penyelenggaraan Administrasi Pendidikan di Sekolah* (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), h. 35

¹²Ach. Mohyi, *Teori & Prilaku Organisasi*. Trioningsih-Ratih Juliati (ed) (UMM: Malang, 1999), h. 176.

¹³Hadari Nawawi, *Kepemimpinan yang Efektif*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2000), h. 33

Pemimpin merupakan pribadi yang memiliki ketrampilan teknis, khususnya dalam suatu bidang, sehingga mampu mempengaruhi orang lain untuk bersama-sama melakukan aktivitas, demi pencapaian tujuan organisasi. Seorang pemimpin yang memiliki born leader dianggap mempunyai sifat unggul yang dibawa sejak lahir, sifatnya khas dan unik, tidak dimiliki atau tidak dapat ditiru oleh orang lain. Namun pada masa sekarang dengan berbagai kegiatan-kegiatan yang serba modern dan kompleks, di mana-mana selalu dibutuhkan pemimpin.

Pada umumnya seseorang yang diangkat menjadi pemimpin didasarkan atas kelebihan-kelebihan yang dimilikinya dibandingkan dengan orang-orang yang dipimpinya, di mana kelebihan-kelebihan tersebut diantaranya sifat-sifat yang dimiliki berkaitan dengan kepemimpinannya. Kelebihan sifat ini merupakan syarat utama menjadi seorang pemimpin yang sukses. Berkaitan dengan masalah sifat-sifat pemimpin sebagai syarat utama kepemimpinan banyak pakar yang mengajukan pendapatnya, diantaranya menurut Slikbour menyatakan bahwa sifat-sifat kepemimpinan itu meliputi 3 hal, yaitu:

- a) Kemampuan dalam bidang intelektual.
- b) Berkaitan dengan watak.
- c) Berhubungan dengan tugas sebagai pemimpin.

Keberhasilan sekolah untuk mencapai tujuannya antara lain sangat ditentukan oleh kehandalan kepemimpinan kepala sekolah dalam mengelola sekolahnya. Peranan kepemimpinan dalam suatu organisasi sangat berpengaruh untuk mewujudkan sasaran yang telah ditetapkan. Karena itu, keberhasilan suatu organisasi mencapai tujuannya secara efektif dan efisien sangatlah ditentukan oleh kehandalan kepemimpinan seorang pemimpin.

2. Teori-Teori Kepemimpinan

Pendekatan-pendekatan kepemimpinan muncul guna menjawab pertanyaan mendasar terkait dengan studi kepemimpinan. Paling

tidak ada empat pendekatan kepemimpinan yang menjadi tinjauan utama, antara lain: pendekatan sifat (*trait approach*), pendekatan perilaku (*behavior approach*), pendekatan pengaruh kekuasaan (*power influence approach*) serta pendekatan situasional (*situational approach*).¹⁴

a). Pendekatan Sifat (*trait approach*)

Berawal dari teori Great Man yang melihat bahwa seseorang dilahirkan dengan membawa atau tidak membawa ciri-ciri (*traits*) yang diperlukan dalam kesuksesan kepemimpinan. Pendekatan ini lebih menekankan pada atribut-atribut pribadi dari pemimpin. Dasar dari pendekatan berasumsi bahwa sebagian orang secara alamiah dianugerahi beberapa ciri yang tidak dimiliki orang lain. Pendekatan sifat melihat bahwa keberhasilan seorang pemimpin dilihat dari kecakapan dan sifat yang dimiliki.

Dari hasil studi menunjukkan tiga macam sifat pribadi yang mesti melekat pada diri pemimpin:

- a. Ciri-ciri fisik (*physical characteristics*), seperti: penampilan, tinggi badan.
- b. Kepribadian (*personality*), seperti: moralitas, emosional.
- c. Kemampuan/ kecakapan (*ability*), seperti: kecerdasan, kreatifitas.

Pendekatan ini secara global melihat bahwa keberhasilan seorang pemimpin sangat dipengaruhi oleh sifat-sifat personal, di samping keterampilan dan kecakapan yang harus dimiliki. Ciri-ciri pribadi ini dapat menjadi garansi dalam keberhasilan pola kepemimpinan seseorang. Tanpa adanya kualitas individu pemimpin yang baik, maka kepemimpinan tidak akan berjalan secara optimal.

¹⁴Syamsul Nizar dan Zainal Aefendi Hasibuan, *Kepemimpinan Kependidikan dalam Perspektif Hadis; Telaah Historis Filosofis*, (Jakarta: Kencana, 2019), h.4

b). Pendekatan Perilaku (*behavior approach*)

Pendekatan ini muncul sekitar tahun 1950, ketika peneliti mulai kurang tertarik dengan pendekatan ciri (*trait*), mereka mulai memperhatikan secara serius apa yang sebetulnya dilakukan oleh para pemimpin dalam menjalankan aktivitas mereka (perilaku).

Dari sudut pandang pendekatan perilaku, akan dilihat perilaku yang dapat diamati oleh seorang pemimpin melalui kecenderungan sifat-sifat pribadi dan kewenangan yang dimiliki. Tentunya pendekatan ini lebih mempergunakan acuan *trait approach* dan *power approach*. Kecenderungan perilaku pemimpin akan dilihat dari aktivitas kerja dan pola manajerial yang dikembangkan dalam sebuah organisasi.

Salah satu studi tentang pendekatan perilaku telah ditunjukkan dalam studi kepemimpinan Ohio State tentang perbandingan tingkat *consideration* dan *initiating structure*. *Consideration* adalah perilaku pemimpin dengan sikap ramah, perhatian pada bawahan, serta senantiasa memperhatikan kesejahteraan bawahan. Sementara *initiating structure* merupakan pola kepemimpinan yang lebih memfokuskan pada penataan struktur peran antar bagian guna mencapai tujuan. Dengan demikian, keberhasilan perilaku pemimpin dilihat dari perbandingan yang cukup tinggi antara *consideration* dan *initiating structure* atau antara nilai humanitas dengan tingkat produktifitas.

Selain itu studi kepemimpinan dari Michigan juga memberikan gambaran dalam melihat pola perilaku pemimpin. Studi-studi Michigan menemukan tiga buah jenis perilaku kepemimpinan, yaitu:

- 1) Perilaku yang berorientasi pada tugas (*task-oriented behavior*).
- 2) Perilaku yang berorientasi pada hubungan (*relationship-oriented behavior*).
- 3) Perilaku yang berorientasi pada keefektifan (*effectiveness oriented*).

c). Pendekatan Pengaruh Kekuasaan (*power influence approach*)

Pendekatan ini memandang bahwa keberhasilan pemimpin dalam mempengaruhi orang lain disebabkan adanya kekuasaan dari pemimpin tersebut. Karena memiliki kekuasaan, orang lain bersedia berbuat sesuai dengan apa yang diharapkan seorang pemimpin. Hal ini sering disebut dengan istilah wewenang.

Terdapat lima sumber munculnya *power* (kekuasaan) dari seorang pemimpin, yaitu:

1) *Legitimate Power*

Kekuasaan muncul karena pemimpin memiliki wewenang yang bersifat sah (formal). Biasanya wewenang ini diperoleh melalui jalan kesepakatan formal atau konstitusional.

2) *Expert Power*

3) Kekuasaan/ kewenangan yang muncul pada seseorang karena ia memiliki keahlian dalam bidang tertentu. Biasanya *power*/ kewenangan ini muncul karena orang lain tidak memiliki keahlian tersebut.

4) *Coersive Power*

Seseorang dapat tunduk dan patuh kepada orang lain (pemimpin) karena paksaan, intimidasi atau hegemoni. Kewenangan dengan *coercive power* ini biasanya tidak langgeng, sebab tidak ada komitmen yang kuat dari bawahan.

5) *Referent Power*

Dapat dikatakan sebagai kekuasaan kharisma, sebab dengan kharisma yang dimiliki seorang pemimpin, ia dapat menggerakkan dan mengendalikan orang lain.

6) *Reward Power*

Pemimpin memiliki kekuasaannya karena ia sering memberikan imbalan/ hadiah kepada bawahan. Dengan imbalan yang diberikan, orang lain akan tunduk dan patuh pada perintahnya.

d). Pendekatan Situasional (*Situational Approach*)

Pendekatan situasional ini pertama kali diperkenalkan oleh Fred Fiedler, yang sering disebut juga dengan *contingency model of leadership effectiveness*. Pendekatan ini menekankan pada ciri pribadi pemimpin dan situasi, mencoba untuk mengukur atau memperkirakan ciri pribadi, dan membantu pemimpin dengan pedoman perilaku yang bermanfaat berdasarkan kombinasi dari kemungkinan yang bersifat kepribadian dan situasional.

Pendekatan situasional tersebut oleh Fiedler dibagi dalam tiga dimensi:

- 1) Hubungan antara pemimpin dan bawahan
- 2) Tingkatan dalam struktur tugas
- 3) Posisi kekuasaan pemimpin yang didapat melalui wewenang formal.

Pendekatan situasional pada dasarnya memiliki beberapa pandangan dasar. *Pertama*, pemimpin dalam melaksanakan tugasnya dipengaruhi oleh faktor situasional, seperti: jenis pekerjaan, iklim organisasi, karakter individu. *Kedua*, keefektifan perilaku pemimpin dilihat dari kemampuannya dalam menyesuaikan diri dengan kondisi bawahan. *Ketiga*, perilaku kepemimpinan dari seorang pemimpin cenderung berbeda-beda antar situasi.

Mengingat kepemimpinan dengan pendekatan ini selalu melihat kondisi bawahan yang beragam, maka muncul beberapa kategori tipe kepemimpinan:

- 1) *Tipe Instruksi* ;Pemimpin dengan tipe ini lebih banyak memberikan perintah dan doktrin sebab kemampuan dan motivasi kerja bawahan sangat rendah.
- 2) *Tipe Konsultasi* ;Pemimpin dituntut lebih banyak memberikan arahan dan bimbingan sebab kemampuan/skill bawahan rendah, sementara komitmen dan semangat kerja mereka cukup tinggi.

- 3) *Tipe Motivasi*; Tipe ini diprioritaskan bagi bawahan yang semangat kerjanya rendah, meskipun kemampuan kerjanya cukup baik.
- 4) *Tipe Delegasi*; Dalam kondisi ini, pemimpin cukup memberikan pelimpahan kewenangan tugas, sebab kemauan dan kemampuan bawahan cukup besar dalam pekerjaan.

Dalam konteks pendidikan, pendekatan-pendekatan ini menjadi pijakan dalam melihat dan mengkaji pola-pola kepemimpinan pendidikan. Melalui pendekatan pengaruh kekuasaan, maka kepemimpinan pendidikan dipandang sebagai pola *legitimated power*, di samping juga harus dilengkapi dengan *expert* (keahlian) tertentu.

Melalui pendekatan sifat maupun perilaku, pemimpin pendidikan dituntut memiliki karakter sikap dan sifat pribadi yang positif, memiliki perilaku dan kinerja yang tinggi. Sifat dan perilaku yang baik akan berpengaruh pada keberhasilan kepemimpinan dalam mencapai tujuan pendidikan. Pemimpin pendidikan harus senantiasa menjunjung nilai profesionalisme guna pencapaian tujuan yang ada.

Melalui pendekatan situasional, pemimpin pendidikan harus bisa mengerti dan memahami kondisi anggota. Guru dan staff sekolah yang masih memiliki motivasi dan kemampuan kerja rendah, harus senantiasa didorong dan diarahkan. Sehingga pola kepemimpinan dalam menggerakkan dan mengkoordinasikan stakeholders pendidikan harus disesuaikan dengan kesadaran, motivasi serta kemampuan anggota.

3. Tipe dan Gaya Kepemimpinan

Tipe kepemimpinan merupakan bentuk atau pola kepemimpinan dari seorang pemimpin, yang didalamnya diimplementasikan beberapa perilaku atau gaya kepemimpinan sebagai pendukungnya. Sementara gaya kepemimpinan merupakan perilaku atau cara yang dipilih dan dipergunakan oleh seorang pemimpin dalam

mempengaruhi pikiran, sikap, dan perilaku anggotanya. Gaya kepemimpinan seseorang sangat dipengaruhi oleh faktor eksternal.¹⁵

Dalam ruang lingkup kajian kepemimpinan, paling tidak ada tiga tipe dan gaya kepemimpinan yang paling mendasar, antara lain: kepemimpinan otoriter (*authoritarian leadership*), kepemimpinan demokratis (*democratic leadership*), dan kepemimpinan bebas (*laissez faire leadership*). Di samping itu juga masih ada beberapa tipe dan gaya kepemimpinan, seperti: kepemimpinan kharismatik, kepemimpinan paternalistik, kepemimpinan ahli (*expert*), dan sebagainya.

a) Kepemimpinan Demokratis

Tipe kepemimpinan demokratis ditandai dengan adanya partisipasi dalam penentuan tujuan serta perpaduan berbagai pendapat atau pikiran untuk menentukan cara-cara terbaik dalam pelaksanaan pekerjaan. Tipe kepemimpinan ini mendorong timbulnya inisiatif bawahan, di samping juga bersifat terbuka ditandai dengan adanya proses pengawasan. Tipe kepemimpinan demokratis ini hanya akan dapat diterapkan dalam lembaga yang menerapkan sistem *open management* yang memiliki karakteristik sebagai berikut:

1. Adanya partisipasi bawahan dalam proses kelembagaan (*social participation*)
2. Adanya pertanggungjawaban dari pemimpin terhadap bawahan (*social responsibility*)
3. Adanya dukungan terhadap pemimpin (*social support*)
4. Adanya pengawasan oleh bawahan terhadap pemimpinnya (*social control*).

¹⁵Paul Hersey dan Kenneth Blanchard menyatakan bahwa ada empat faktor yang mempengaruhi gaya kepemimpinan, yaitu: sistem nilai, rasa yakin terhadap bawahan, inklinasi (kecenderungan) kepemimpinan dan perasaan aman dalam situasi tertentu. Dengan demikian, tipe kepemimpinan terpolo dari gaya kepemimpinan yang dimunculkan dari seorang pemimpin, lihat James Lewis Jr., *School Management by Objective*, (New York: Parkers Publisher Company Inc. 1974.) h. 39

b) Kepemimpinan Otoriter (*Authoritarian Leadership*)

Seorang pemimpin yang mempunyai tipe otoriter ini selalu menganggap bahwa kekuasaan yang sah adalah miliknya, sehingga ia menganggap bahwa hak untuk memerintah dan mengendalikan orang lain berada di tangannya. Tipe kepemimpinan ini menghimpun sejumlah perilaku yang cenderung terpusat pada pemimpin sebagai penentu kebijakan dalam melaksanakan tujuan organisasi.

Dalam melaksanakan pekerjaannya, seorang pemimpin yang otoriter menganggap bahwa tidak perlu mengadakan konsultasi terlebih dahulu dengan orang lain, melainkan langsung memerintahkan apa yang dikehendaki. Dengan demikian, tidak ada kesempatan yang diberikan kepada bawahan untuk diikutsertakan dalam proses pengambilan keputusan. Kebutuhan akan kekuasaan menjadi dominan pada seorang pemimpin, kewenangan bawahan sangat kecil dalam menentukan kebijakan organisasi.

Tipe kepemimpinan otoriter cenderung menggunakan wewenang untuk melakukan doktrin dan intimidasi pada bawahan, diikuti dengan mekanisme kontrol yang sangat ketat. Dalam konteks ini, kondisi bawahan serta dinamika organisasi berada di bawah kendali pemimpin. Pemimpin memiliki kekuasaan yang sangat besar, tidak ada alternatif bagi bawahan selain tunduk pada otoritas pemimpin.

c. Kepemimpinan Bebas (*Laissez Faire Leadership*).

Tipe kepemimpinan ini berpandangan bahwa bawahan/anggota sebuah organisasi dapat membuat keputusan secara mandiri, serta dapat mengurus dirinya sendiri dengan sesedikit mungkin adanya pengarahan dari pemimpin dalam melaksanakan tugas dan tanggung jawabnya. Hubungan antara pemimpin dan bawahan sebatas penyampaian informasi dalam rangka menyempurnakan tugas-tugas organisasi.

Seringkali dalam tipe kepemimpinan *laissez faire* ini, anggota diberikan kebebasan sepenuhnya dalam menjalankan aktivitas, tanpa

mekanisme kontrol yang ketat. Pengawasan dari pimpinan diberikan jika dipandang perlu, sehingga pemimpin sering berposisi sebagai penasihat. Kepemimpinan dijalankan sebagai upaya intensif dari seorang pemimpin dalam mempengaruhi pikiran, sikap dan perilaku anggota. Tipe kepemimpinan ini sangat bertolak belakang dengan tipe kepemimpinan otoriter.

d. Kepemimpinan Kharismatik (charismatic leadership)

Tipe dan gaya kepemimpinan kharismatik ini menekankan pada karakteristik dari kualitas pemimpin yang cukup istimewa, sehingga mampu menciptakan kepatuhan dari para pengikutnya. Kepemimpinan kharismatik dapat diartikan sebagai kepemimpinan yang memiliki kekuasaan yang kuat, serta dipercaya oleh pengikutnya berdasarkan wibawa dan daya tarik yang dimiliki seorang pemimpin.

Menurut House (1997) seorang pemimpin kharismatik mempunyai dampak yang dalam dan tidak biasa terhadap pengikutnya, mereka merasakan bahwa keyakinan pemimpin tersebut adalah benar, mereka menerima pemimpin tersebut tanpa mempertanyakan lagi, mereka tunduk kepada pemimpin dengan senang hati, mereka merasa sayang terhadap pemimpinnya dan terlibat secara emosional dalam misi organisasi, mereka percaya bahwa dapat memberikan kontribusi terhadap keberhasilan misi, dan mereka memiliki tujuan-tujuan kinerja yang tinggi.

Kepemimpinan kharismatik memiliki kemampuan untuk mempengaruhi bawahan dengan mendayagunakan keistimewaan dan kelebihan melalui sifat pribadi pemimpin. Perilaku pemimpin kharismatik memunculkan rasa hormat, segan dan patuh yang sangat besar dari para pengikutnya. Karena pengaruh kepribadiannya, pemimpin diterima sebagai orang yang patut diikuti dalam mewujudkan tujuan organisasi.

e. Kepemimpinan Kebapakan (*Paternalistic Leadership*)

Paternalistik berarti kebapakan, maka tipe kepemimpinan ini merupakan tipe kepemimpinan yang perannya diwarnai oleh sikap kebapakan, dalam arti bersifat melindungi, mengayomi dan menolong anggota organisasi yang dipimpinnya. Pemimpin menjadi tempat bertumpu bagi para bawahannya dalam menyelesaikan masalah-masalah yang ada.

Pemimpin yang memiliki tipe ini akan selalu berusaha melindungi dan meningkatkan kesejahteraan bawahan atau pengikutnya. Kepemimpinan paternalistik lebih cenderung mengutamakan kepentingan bersama daripada kepentingan pribadi seorang pemimpin. Namun tipe ini hanya bisa diterapkan dalam organisasi tertentu dengan kondisi tertentu pula, sebab dalam tipe atau gaya kepemimpinan paternalistik ini terdapat kelemahan, yakni akan menghambat kepercayaan diri sendiri pemimpin tersebut serta anggota atau bawahannya.

Tipe kepemimpinan ini banyak terjadi pada masyarakat agraris-tradisional. Menurut Siagian popularitas seorang pemimpin ini banyak dipengaruhi oleh beberapa hal, antara lain:

- a. Kuatnya ikatan primordial
- b. *Extended family system*
- c. Kehidupan masyarakat yang komunalistik
- d. Peran adat istiadat yang sangat kuat dalam masyarakat
- e. Hubungan pribadi dan rasa hormat yang tinggi pada orang tua.

f. Kepemimpinan Ahli (*Expert Leadership*)

Tipe dan gaya kepemimpinan ini didasarkan pada keahlian atau keterampilan tertentu yang dimiliki oleh seorang pemimpin sesuai dengan bidang tugas yang dijalankan. Dalam konteks ini, pemimpin harus memiliki profesionalisme yang diperoleh baik dari jenjang pendidikan tertentu maupun dari pengalaman pribadi seorang pemimpin. Keahlian tersebut dalam realitasnya dapat digunakan

dalam membimbing dan mengarahkan orang lain dalam melaksanakan pekerjaan serta memecahkan masalah-masalah.

4. Kepemimpinan dalam Perspektif Al-Quran dan Hadis

Manusia adalah dimuka bumi ini adalah sebagai khalifah sebagaimana disebutkan dalam al-Quran surat al-Baqarah ayat 30. Kemudian makna khalifah mengalami makna perluasan, termasuk di dalamnya terkait peran manusia sebagai pemimpin. Allah swt berfirman:

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

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui".

Al-Qurthubi menukil dari Zaid ibnu Ali bahwa yang dimaksud dengan khalifah dalam ayat ini bukanlah Nabi Adam saja. Al-Qurthubi menisbatkan pendapat ini kepada Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud dan semua ahli takwil.¹⁶

Kepemimpinan dalam pandangan Islam merupakan amanah dan tanggung jawab yang tidak hanya dipertanggungjawabkan kepada anggota-anggota yang dipimpinnya, tetapi juga akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah SWT. Jadi, pertanggungjawaban kepemimpinan dalam Islam tidak hanya bersifat horizontal-formal sesama manusia, tetapi bersifat vertikal-moral, yakni tanggung jawab

¹⁶Abi al-Fida' al-Hafizh Ibnu Katsir ad-Dimisyiqi, *Tafsir Ibnu Katsir*, (Beirut: DarulKutub al-Ilmiyah, 1971), h. 70.

kepada Allah SWT di akhirat. Kepemimpinan sebenarnya bukanlah sesuatu yang menyenangkan, tetapi merupakan tanggung jawab sekaligus amanah yang amat berat dan harus diemban sebaik-baiknya. Hal tersebut dijelaskan dalam Al Qur'an surat Al-Mu'minun:

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (٨) وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (٩) أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ (١٠) الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (١١)

*Dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat (yang dipikulnya) dan janji mereka dan orang-orang yang memelihara sholatnya, mereka Itulah orang-orang yang akan mewarisi surga Firdaus, mereka kekal di dalamnya.*¹⁷

Selain dalam Al Qur'an Rasulullah SAW juga mengingatkan dalam Haditsnya agar dapat menjaga amanah kepemimpinan, sebab hal itu akan dimintai pertanggungjawaban baik di dunia maupun dihadapan Allah SWT. Hal itu dijelaskan dalam Hadits berikut:

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته: الإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته وكلكم راع ومسئول عن رعيته" ((متفق عليه))¹⁸.

Dari Ibn Umar r.a. Sesungguhnya Rasulullah Saw. Berkata: "Kalian adalah pemimpin, yang akan dimintai pertanggungjawaban. Penguasa adalah pemimpin, dan akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Suami adalah pemimpin keluarganya, dan akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Istri adalah pemimpin dirumah suaminya, dan akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Pelayan adalah pemimpin dalam mengelolaharta tuannya, dan akan dimintai

¹⁷Tim Penulis Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Q.S. al-Mukminun 8-11)

¹⁸Muhammad ibnu 'Ismā'il Abū 'Abdullah al-Bukhārī al-Ju'fī, *Shahīh al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Thauq al-Najāh, 2001), hadis ini diletakkan dalam kitab 49; Budak. Bab 17 dibencinya perbuatan menyiksa budak; باب كراهية التناول على الرقيق.

pertanggungjawaban tentang kepemimpinannya. Oleh karena itu kalian sebagai pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya.“

Di samping dalam hadits di atas Rasulullah juga mengingatkan pada Hadits lain agar umatnya tidak menyalah-nyai amanah, karena hal tersebut akan membawa kepada kehancuran. Penjelasan tersebut dijelaskan dalam Hadits beliau:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ، ح، وَحَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: حَدَّثَنِي هِلَالُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنِ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، قَالَ: بَيْنَمَا النَّبِيُّ ﷺ فِي مَجْلِسٍ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ، جَاءَهُ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُحَدِّثُ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: سَمِعَ مَا قَالَ فَكِرَهُ مَا قَالَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ لَمْ يَسْمَعْ، حَتَّى إِذَا قَضَى حَدِيثَهُ قَالَ: أَيَّنَ - أَرَاهُ - السَّائِلُ عَنِ السَّاعَةِ قَالَ: هَا أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَإِذَا ضَبِعَتِ الْأَمَانَةُ فَأَنْتَظِرِ السَّاعَةَ، قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: إِذَا وَسَدَّ الْأَمْرَ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَأَنْتَظِرِ السَّاعَةَ.

*Pada suatu ketika Rasulullah sedang berbicara dengan orang banyak (memberi ceramah atau pengajian), tiba-tiba datang seorang Arab dusun menanyakan kepada beliau, "Kapanakah hari kiamat?" Rasulullah tidak langsung menjawab pertanyaan tersebut, akan tetapi beliau meneruskan pembicaraannya dengan orang banyak. Sebagian orang mengatakan sebab dari sikap Rasulullah adalah karena beliau mendengar pertanyaan tersebut akan tetapi tidak menyukainya, sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa beliau tidak mendengarnya. Setelah Rasulullah selesai berbicara, beliau bertanya, "Dimana orang yang bertanya tentang hari kiamat tadi?" Orang itu menjawab, "Saya, ya Rasulullah." Rasulullah pun bersabda, "**Apabila amanat telah disia-siakan, maka waspadalah akan datangnya kiamat.**" Orang tersebut kembali bertanya, "Bagaimanakah cara disia-siakannya amanah?" Rasulullah SAW menjawab, "**Apabila suatu urusan (pekerjaan) diserahkan kepada orang yang bukan ahlinya, maka waspadalah akan datangnya kiamat.**"¹⁹ (diriwatkan oleh al-Bukhārī)*

¹⁹Muhammad ibnu 'Ismā'il Abū 'Abdullah al-Bukhārī al-Ju'fi, *Shahih al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Thauq al-Najāh, 2001), juz 8, h.104

Dari penjelasan Al Qur'an surat al-Mukminun 8-11 dan kedua Hadits di atas dapat diambil suatu benang merah bahwa dalam ajaran Islam seorang pemimpin harus mempunyai sifat *amanah*, karena seorang pemimpin akan disertai tanggung jawab, jika pemimpin tidak memiliki sifat amanah, tentu yang terjadi adalah penyalahgunaan jabatan dan wewenang untuk hal-hal yang tidak baik. Oleh karena itu, kepemimpinan sebaiknya tidak dilihat sebagai fasilitas untuk menguasai, tetapi justru dimaknai sebuah pengorbanan dan amanah yang harus diemban sebaik-baiknya.

Dalam hadis di atas Rasulullah saw menegaskan bahwa puncak kemusnahan manusia yang menjadi tanda akan terjadinya hari kiamat ialah apabila amanah tidak diserahkan kepada orang yang berkelayakan. Terbukti dalam sejarah, bahwa hancurnya sebuah negeri dan terlantarnya manusia adalah karena kebusukan akhlak pemimpinnya dalam menjaga amanah.

Selain bersifat amanah seorang pemimpin harus mempunyai sifat yang adil. Hal tersebut ditegaskan oleh Allah dalam firmanNya:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha Melihat ²⁰

Beberapa kitab tafsir, yaitu Tafsir Ibnu Katsir dan Tafsir Al-Qurthubi, menjelaskan bahwa ayat ini turun pada peristiwa Fathu Makkah (Pembebasan Kota Mekah). Setelah berhasil menguasai Kota Mekkah dengan aman dan damai, Nabi Muhammad SAW meminta kunci Ka'bah yang ketika itu dipegang oleh Utsman bin Talhah Al-

²⁰Tim Penulis Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Q. S. al-Nisa': 58)

Hajabi Al-Abdari dan Syaibah bin Utsman bin Abi Talhah. Utsman dan Syaibah adalah saudara sepupu dan menjabat sebagai juru kunci Ka'bah. Ketika itu, sebagai juru kunci Utsman dan Syaibah belum memeluk Islam. Namun, setelah keluar dari Ka'bah, Nabi Muhammad langsung membaca ayat di atas (An-Nisa' ayat 58) dan mengembalikan kunci Ka'bah kepada Utsman bin Talhah.²¹

Kata Amanah atau yang semakna dalam al-Quran terulang sebanyak 20 kali.²²

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۗ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan...*²³

Dari penjelasan di atas dapat diambil suatu kesimpulan bahwa kepemimpinan adalah sebuah amanah yang harus diemban dengan sebaik-baiknya, dengan penuh tanggung jawab, profesional dan keikhlasan. Sebagai konsekuensinya pemimpin harus mempunyai sifat amanah, profesional dan juga memiliki sifat tanggung jawab. Kepemimpinan bukan kesewenang-wenangan untuk bertindak, tetapi kewenangan melayani untuk mengayomi dan berbuat seadil-adilnya. Kepemimpinan adalah keteladanan dan kepeloporan dalam bertindak yang seadil-adilnya. Kepemimpinan semacam ini hanya akan muncul jika dilandasi dengan semangat amanah, keikhlasan dan nilai-nilai keadilan.

Dalam Islam teori sifat atau ciri kepribadian ini telah dinyatakan dalam kepribadian Muhammad saw sebagai Nabi dan Rasul sebagai

²¹Al-Imām Abī Al-Fidā“ Al-Hāfiẓ Ibn Katsīr Al-Dimasyqī, *Tafsir Al-Qur’an Al-Azīm*, Juz III (Beirut: Maktabah Al-Nūr Al-Ilmiyyah, 1992). h. 502.

²²Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *Al-Mu’jam al-Mufabas li Alfāẓ al-Qur’an Al-Karim*, (Beirut: Darl Al-Fikri, 1981), h. 88

²³Tim Penulis Kementerian Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, (Q. S. al-Nahl: 90)

pemimpin yang patut diteladani umatnya. Karakteristik yang di maksud adalah:

- a) *Shiddiq* (Jujur), yaitu pemimpin selalu berkata, bersikap, berbuat/berperilaku jujur, berpihak pada kebenaran dan membela kebenaran.
- b) *Amanah* (Terpercaya), yaitu dapat dipercaya, mampu memelihara kepercayaan rahasia orang lain, tidak menyembunyikan atau mengurangi segala sesuatu yang harus disampaikan kepada umatnya.
- c) *Tabligh* (Menyampaikan), yaitu mengkomunikasikan dan menyampaikan semua informasi yang perlu dan harus diketahui umatnya tanpa ditutup-tutupi, atau disembunyikan.
- d) *Fathanah* (Cerdas), yakni mampu memahami ajaran dari Allah swt dan menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi umatnya, bijaksana dan adil.
- e) *Maksum* (Bebas dari Dosa) dalam arti tidak berbuat kesalahan pada manusia dan tidak bersikap dan berperilaku melanggar nilai-nilai ajaran agamanya.

Term (amanah) ini menarik untuk dikaji karena pertimbangan seringnya pemakaian term ini dalam kehidupan bermasyarakat maupun bernegara. Penelitian ini difokuskan pada penafsiran Ibn Katsir atas ayat-ayat amanah dalam karya tulis yang terkenal dengan *Tafsir al-Qur`an al-`Azim*. Tafsir ini dapat dikategorikan sebagai salah satu kitab tafsir dengan corak dan orientasi *tafsir bi al-ma`tsur*.²⁴

5. Tantangan Kepemimpinan Pendidikan Islam Era Teknologi Industri 4.0

Berbicara masalah tantangan global kependidikan Islam, ada dua persoalan besar yang dihadapi oleh bangsa Indonesia. *Pertama*; Secara internal, bangsa Indonesia menghadapi krisis multidimensional,

²⁴Rosihon Anwar, *Melacak Unsur- unsur Israiliyyat dalam Tafsir Al-Tabari dan Tafsir Ibn Katsir*, h. 72.

persatuan bangsa yang merenggang, demokratisasi pada semua aspek kehidupan, desentralisasi manajemen pemerintahan, dan kualitas pendidikan belum menunjukkan kemampuan kompetitif. Kedua: Secara *eksternal*, bangsa Indonesia menghadapi tantangan pasar global, kemajuan teknologi yang menuntut pendidikan kompetitif dan inovatif, dan *networking* tanpa batas. Tanpa disadari, dua permasalahan tersebut hingga sekarang belum kunjung menunjukkan titik terang dan akhir. Padahal ada sebuah tantangan besar dari dunia dan bangsa lain telah berjalan secara masif dan konsisten, yaitu sebuah tantangan global yang membawa reformasi ilmu pengetahuan, komunikasi dan informasi.

Secara lebih detil berikut tantangan pendidikan Islam yaitu:

- 1) Tantangan Globalisasi
- 2) Tantangan Pasar Bebas (Free Trade)
- 3) Kebutuhan tentang pendidikan Karakter
- 4) Kebutuhan tentang Pendidikan Multikultural
- 5) Tantangan Krisis Kepemimpinan.²⁵

6. Kepemimpinan Kepala Sekolah Menghadapi Era Teknologi Industri 4.0

Siapakah yang sebenarnya dapat disebut pemimpin pendidikan? Tiap-tiap orang yang merasa terpanggil untuk melaksanakan tugas memimpin di dalam lapangan pendidikan, misalnya orang tua di rumah, guru di sekolah, kepala kantor Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, serta pengawas pendidikan di Kantor Pembinaan Pendidikan dan di daerah pelayanannya, juga pendidik lain. Kepemimpinan sangat dibutuhkan dalam pembinaan pendidikan.²⁶

²⁵Samsul Nizar, *Kepemimpinan Pendidikan dalam perspektif Hadis; Telaah Histori Filosofis...* h.274

²⁶Soekarto Indrafachrudi, *Mengantar Bagaimana Memimpin Sekolah Yang Baik*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1993), h.11.

Pendidikan Islam menurut Hasan Langgulung, bahwa pendidikan Islam adalah suatu proses penyiapan generasi muda untuk mengisi peranan, mentransfer ilmu pengetahuan dan nilai-nilai Islam yang diselaraskan dengan fungsi manusia untuk beramal di dunia dan memetik hasilnya di akherat. Pendapat Al-Ghazali itu didukung oleh M. Athiyah Abrasyi mengatakan pendidikan budi pekerti adalah jiwa dari pendidikan Islam (pendidikan yang dikembangkan oleh kaum muslimin), dan Islam telah menyimpulkan bahwa pendidikan budi pekerti dan akhlak adalah jiwa pendidikan Islam. Mencapai suatu akhlak yang sempurna adalah tujuan sebenarnya dari pendidikan.²⁷ Menurut Ahmad D. Marimba bahwa pendidikan Islam adalah usaha yang diarahkan kepada pembentukan kepribadian anak didik sesuai dengan ajaran Islam, memikirkan, memutuskan, dan berbuat sesuai dengan ajaran Islam.²⁸ Pengertian pendidikan Islam tersebut di atas sesuai dengan yang disampaikan oleh Zuhairini dkk, pendidikan Islam adalah usaha yang diarahkan kepada pembentukan kepribadian anak didik sesuai dengan ajaran Islam, memikirkan, memutuskan, dan berbuat sesuai dengan ajaran Islam.²⁹ Ramayulis berpendapat bahwa pendidikan Islam adalah suatu proses edukatif yang mengarahkan kepada pembentukan akhlak atau kepribadian.³⁰ Dari beberapa pengertian tentang pendidikan Islam tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa pendidikan Islam adalah pembentukan kepribadian untuk menjadi manusia yang berakhlakul karimah agar dalam kehidupan sehari-hari mendapatkan kebahagiaan, ketenteraman, serta dapat mencerminkan perilaku sesuai syari'at Islam

²⁷Lihat Hasan Langgulung, *Pendidikan Islam Menghadapi Abad 21*, (Jakarta: Al-Husna, 1988), h. 57 dan Zainuddin, dkk., *Seluk Beluk Pendidikan dari Al Ghazali*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), h. 44

²⁸Ahmad D. Marimba, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1992), h. 26.

²⁹Zuhairini, dkk., *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 152.

³⁰Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1998), h. 4.

Apabila pengertian kepemimpinan dipadukan dengan pengertian pendidikan, maka akan muncul pengertian kepemimpinan pendidikan. Dirawat dan kawan-kawan memberikan definisi kepemimpinan pendidikan *sebagai satu kemampuan dan proses mempengaruhi, membimbing, mengkoordinir dan menggerakkan orang-orang lain yang ada hubungannya dengan pengembangan ilmu pendidikan dan pelaksanaan pendidikan dan pengajaran, agar supaya kegiatan-kegiatan yang diajarkan dapat lebih efisien dan efektif di dalam pencapaian tujuan-tujuan.*³¹

Kepemimpinan pendidikan merupakan proses mempengaruhi, menggerakkan dan mengkoordinasikan individu-individu dalam organisasi/lembaga pendidikan untuk mencapai tujuan pendidikan. Seperti halnya kepemimpinan kepala sekolah, maka ia memiliki peran dalam mempengaruhi, mendorong, membimbing, mengarahkan dan menggerakkan guru, staf, siswa, orang tua siswa dan pihak lain yang terkait untuk beraktivitas/ berperan serta guna mencapai tujuan yang telah ditetapkan.

Charles W. Boardman dalam bukunya "*Democratic Supervision in Secondary School*" menguraikan bahwa:

*As the educational leader of the school he must have the ability to organize and assist the faculty in formulating a program for the improvement of instruction in school. He must inspire confidence in teachers, secure cooperation in developing the supervision program, and stimulate them into active participation in the effort to attain its objectives.*³²

Uraian Charles W. Boardman tersebut menekankan bahwa seorang pemimpin pendidikan (sekolah) harus memiliki beberapa keterampilan. Pertama, ia harus memiliki kemampuan mengorganisir dan membantu staf dalam merumuskan perbaikan program pembelajaran. Kedua, kemampuan memupuk kepercayaan diri guru-guru dan anggota staf sekolah. Ketiga, kemampuan membangun

³¹Hendiyat Soetopo, *Kepemimpinan dan Supervisi Pendidikan*, (Malang: Bina Aksara, 1984), h. 4

³²Stephen R Covey, *Kepemimpinan Berprinsip*, (Jakarta: Binapura Aksara, 1997), h. 28

kerjasama dalam pengembangan program supervisi. Keempat, kemampuan mendorong para personalia sekolah agar turut berpartisipasi dalam usaha-usaha mencapai tujuan sekolah yang telah dirumuskan.

Kepemimpinan pendidikan memiliki orientasi agar sumber daya manusia dalam ruang lingkup pendidikan dapat dikoordinasikan untuk berkerja secara optimal dalam mencapai tujuan yang ada. Tujuan ini meliputi tujuan baik dalam lingkup aktifitas kelas (pembelajaran), satuan pendidikan, maupun departemental.³³

Dalam sebuah lembaga pendidikan, Kepala sekolah merupakan orang yang berperan penting kemajuan sekolah yang diembannya. Bukan hanya persoalan bagaimana sekolah itu maju, namun lebih kepada jiwa kepemimpinan yang dimilikinya. Sekolah juga merupakan sebuah organisasi yang didalamnya terdapat unsur-unsur pendukung seperti tenaga pendidikan dan kependidikan, manajemen administrasi, fasilitas dan lain sebagainya. Itu semua dibawah kendali kepemimpinan seorang kepala sekolah.

Mulyasa memberikan beberapa indikator kunci kesuksesan kepemimpinan seorang kepala sekolah: ³⁴

Pertama, seorang kepala sekolah harus memiliki visi dan misi yang utuh dan jelas. Suatu hal yang aneh apabila seorang kepala sekolah tidak memiliki visi dan misi yang kuat. Visi dan misi sekolah harus menjadi atribut kepemimpinan seorang kepala sekolah baik pada waktu sekarang maupun masa depan. Dampak terburuk seorang kepala sekolah yang tidak memiliki visi dan misi adalah ia akan membawa sekolah tersebut dalam kemunduran dan kehancuran. Setidaknya ada beberapa karakteristik kepala sekolah yang memiliki visi dan misi, antara lain (1) meluruskan niat karena ibadah dalam menjalankan setiap tugas; (2) taat kepada agama dan ajarannya;

³³Abdul Haris, *Perkuliahan kepemimpinan kependidikan*, Surabaya: *Government of Indonesia (GoI) and Islamic Development Bank (IDB)*, h. 17

³⁴Mulyasa, H.E. *Manajemen & Kepemimpinan Kepala Sekolah*, (Jakarta : PT. Bumi Aksara, 2011)

(3) menyadari bahwa dirinya adalah kepala sekolah; (4) adil dalam memecahkan setiap masalah; (5) bersikap toleran; (6) rendah hati; (7) terhindar ambisi materi; dan (8) bertanggung jawab dan amanah.

Kedua bertanggung jawab; kepala sekolah wajib memiliki sifat tanggung jawab. Baik tanggung jawab kepada atasan maupun bawahan.

Sifat ini bukanlah merupakan sifat yang mudah. Karena hanya orang yang berprinsip dan amanah yang dapat menjalankannya. Sebagai contoh, seorang kepala sekolah harus memikul segala beban dan tanggung jawab atas sekolah yang dipimpinnya. Segala tindakan yang dilakukan oleh bawahan, akan menjadi tanggung jawab seorang kepala sekolah. Oleh karena itu, dalam rangka membangun sebuah rasa kepercayaan dan tanggung jawab, seorang kepala sekolah harus dapat menjalankan fungsinya sebagai kepala sekolah yang komunikatif dan persuasif dalam menggerakkan roda-roda organisasi yang dipimpinnya.

Ketiga, yaitu keteladanan. Dunia pendidikan sekarang ini memang mengalami krisis keteladanan. Seorang guru yang harusnya menjadi teladan, bahkan terkadang menjadi penyebab utama kemunduran akhlak dan moral peserta didiknya. Tak ubahnya dengan kepemimpinan seorang kepala sekolah. Keteladanan seorang kepala sekolah senantiasa akan menjadi perhatian dan contoh dari bawahannya. Oleh karenanya tidak salah apabila ada yang mengatakan bahwa kepribadian seorang guru (bawahan) bisa jadi merupakan cerminan dari kepribadian seorang kepala sekolahnya.

Keempat, kemampuan memberdayakan staf. Roda penggerak pada sebuah organisasi tidak terlepas dari manajemen administrasi. Manajemen administrasi yang baik akan melahirkan pergerakan organisasi yang solid dan tertata rapi. Begitu pula dengan organisasi sekolah, setidaknya ada 3 cara sederhana yang dapat dilakukan oleh seorang kepala sekolah dalam memberdayakan staf yang ada dan menciptakan manajemen administrasi yang baik, antara lain (1) *appreciation*; (2) *approaching*; dan (3) *attention*.

Kelima, menjadi pendengar yang baik. Menjadi pendengar yang baik merupakan salah satu syarat mutlak bagi seorang kepala sekolah apabila ingin memiliki pengaruh terhadap bawahannya ataupun seluruh warga sekolah. Ada beberapa alasan mengapa seorang kepala sekolah wajib menjadi pendengar yang baik, antara lain (1) membangun kepercayaan; (2) kredibilitas; (3) dukungan; (4) menjadikan sesuatu terlaksana; (5) informasi dan (6) pertukaran.

Keenam, mengembangkan potensi. Seorang pemimpin kepala sekolah harus jeli melihat potensi yang dimiliki setiap bawahannya. Hal ini diperuntukkan untuk kemajuan sebuah organisasi sekolah. Apabila setiap bawahan berkomitmen untuk mengembangkan kemampuan dan potensi yang dimiliki, maka peran kepala sekolah adalah bagaimana cara mempertahankan, menyalurkan dan melengkapi potensi yang dimiliki oleh setiap warga sekolah. Setelah komitmen warga sekolah telah terbentuk, maka selanjutnya adalah bagaimana cara terus menumbuhkan semangat kerja sama didalamnya. Michael (2000) memberikan prosedur untuk menumbuhkan semangat kerja, antara lain:

(1) menentukan tujuan bersama dengan jelas; (2) memperjelas keahlian dan tanggung jawab; (3) menyediakan waktu untuk bekerja sama; (4) menghindari masalah yang bisa diprediksi; (5) menaati aturan yang telah disusun bersama; (6) komitmen untuk bekerja sama; (7) mewujudkan gagasan menjadi kenyataan; (8) menjaubi setiap potensi konflik; (9) saling percaya; (10) evaluasi rutin; dan (11) pantang menyerah

Ketujuh, menajemen praktik. Seorang kepala sekolah harus pandai dalam mempraktikkan gagasan yang dimiliki dalam sebuah tindakan nyata. Tidak hanya pandai berteori namun juga pandai dalam memberikan contoh praktik secara langsung kepada warga sekolah. Jangan sampai seorang kepala sekolah hanya mengandalkan *No Action Talk Only* (NATO) atau hanya berbicara saja namun tidak ada tindakan. Setidaknya ada beberapa agar terhindar dari sifat NATO ini antara lain (1) konstruktif; (2) delegatif; (3) integratif; (4) pragmatis; (5) disiplin; (6) adaptabel dan (7) fleksibel.

C. Penutup

Berdasarkan pembahasan yang telah diuraikan pada bab sebelumnya, penulis dapat memberikan kesimpulan bahwa:

Kepemimpinan merupakan salah satu faktor yang sangat berperan dalam organisasi dan masyarakat, baik buruknya organisasi dan masyarakat, sering kali sebagian besar tergantung pada faktor pemimpin. Kepemimpinan adalah proses untuk mempengaruhi orang lain untuk memahami dan setuju dengan apa yang diperlukan dan bagaimana pekerjaan dilakukan secara efektif, serta proses untuk memfasilitasi upaya individu dan kolektif untuk mencapai tujuan.

Kepemimpinan pendidikan merupakan proses mempengaruhi, menggerakkan dan mengkoordinasikan individu-individu dalam organisasi/lembaga pendidikan untuk mencapai tujuan pendidikan. Dalam lembaga pendidikan, kedudukan kepala sekolah sangat unik karena ia memiliki beberapa posisi, yaitu sebagai pejabat formal, sebagai manajer, sebagai pemimpin, sebagai pendidik, dan sebagai staf, merupakan kedudukan yang melekat pada diri kepala sekolah. Kepemimpinan kepala sekolah yang efektif sangat menentukan keberhasilan sekolah. Sekolah yang efektif atau sukses hampir selalu ditentukan kepemimpinan kepala sekolah sebagai kunci kesuksesan.

Ada beberapa nilai dan karakteristik kepemimpinan pendidikan Islam, yaitu: (1) meluruskan niat karena ibadah dalam menjalankan setiap tugas; (2) taat kepada agama dan ajarannya; (3) menyadari bahwa dirinya adalah kepala sekolah; (4) adil dalam memecahkan setiap masalah; (5) bersikap toleran; (6) rendah hati; (7) terhindar ambisi materi; dan (8) bertanggung jawab dan amanah.

Dalam sebuah lembaga pendidikan, Kepala sekolah merupakan orang yang berperan penting kemajuan sekolah yang diembannya. Bukan hanya persoalan bagaimana sekolah itu maju, namun lebih kepada jiwa kepemimpinan yang dimilikinya, sesuai dengan tantangan yang dihadapi pada masa mereka menjadi pemimpin.

D. Daftar Pustaka

- Al-Qur'an dan terjemahan. Kementerian Agama Republik Indonesia. 2017
- Abdul Haris, *Perkuliahan kepemimpinan kependidikan*, Surabaya: Government of Indonesia (GoI) and Islamic Development Bank (IDB),
- Abu Dawud Sulaiman Ibnu al-Asy'ats al-Sajistami al-Azdiy, *Sunan Abi Dawud*, (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt),
- Ach. Mohyi, *Teori & Prilaku Organisasi*. Trioningsih-Ratih Juliati (ed) (UMM: Malang, 1999)
- Ahmad D. Marimba, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1992),
- Ahmad Rohani dan Abu Ahmadi, *Pedoman Penyelenggaraan Administrasi Pendidikan di Sekolah* (Jakarta: Bumi Aksara, 1991),
- Al-Imām Abī Al-Fidā Al-Hāfīz Ibn Katsīr, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azīm*, Juz III (Beirut: Maktabah Al-Nūr Al-Ilmiyyah, 1992).
- C.A. Hunt, J.G. & Hosking, *Leaders and Managers: An International Perspective on Managerial Behavior and Leadership*. (New York: Pergamon Press. 1988.)
- Fiedler, F.E dan Chemers, M.M, *Improving Leadership Effectiveness: The Leader Match Concept, 2nd* (New York: John Wiley, 1982),
- Hadari Nawawi, *Kepemimpinan yang Efektif*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2000),
- Hasan Langgulung, *Pendidikan Islam Menghadapi Abad 21*, (Jakarta: Al-Husna, 1988),
- Hendiyat Soetopo, *Kepemimpinan dan Supervisi Pendidikan*, (Malang: Bina Aksara, , 1984),
- James Lewis Jr., *School Management by Objective*, (New York: Parkers Publisher Company Inc. 1974.)
- Mintorogo, *Kepemimpinan dalam Organisasi*, Yogyakarta: STIA LAN Press, 1997

- Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufabeas li Alfaz al-Qura Al Karim*, (Beirut: Darl Al-Fikri, 1981)
- Muhammad ibnu `Ismā`il Abū `Abdullah al-Bukhārī al-Ju`fi, *Shahih al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Thauq al-Najāh, 2001), juz 8,
- Mujamil Qomar, *Manajemen Pendidikan Islam*, (PT Gelora: Penerbit Erlangga,)
- Mulyasa, H.E. *Manajemen & Kepemimpinan Kepala Sekolah*, (Jakarta : PT. Bumi Aksara, 2011)
- Pamuji, *Kepemimpinan Pemerintah di Indonesia*, (Jakarta: Bumi Aksara , 1995),
- Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1998),
- RM. Stogdill. *Hand Book of Leadership: A Survey of Theory and Reseach.*(3rd Ed. New York: Free Press, 1990)
- Rosihon Anwar, *Melacak Unsur- unsur Israiliyyat dalam Tafsir Al-Ṭabari dan Tafsir Ibn Katsir*,
- Soekarto Indrafachrudi, *Mengantar Bagaimana Memimpin Sekolah Yang Baik*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1993),
- Stephen R Covey, *Kepemimpinan Berprinsip*, (Jakarta: Binapura Aksara, 1997),
- Syamsul Nizar dan Zainal Aefendi hasibuan, *Kepemimpinan Kependidikan dalam Perspektif Hadis; Telaah Historis Filosofis*, (Jakarta: Kencana, 2019),
- Tim Penulis Kementerian Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemah*, (Q.S. al-Qalam: 4)
- Veithzal Rivai, *Kepemimpinan dan Perilaku Organisasi*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada 2003).
- Zainuddin, dkk., *Seluk Beluk Pendidikan dari Al Ghazali*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991).



BAB X

PEMBELAJARAN DALAM JARINGAN (DARING); ANALISIS KEBIJAKAN KEMENTERIAN AGAMA RI TERHADAP PTKI MASA PANDEMI COVID-19

A. Pendahuluan

Munculnya virus Corona di Indonesia selama beberapa pekan ini membuat beberapa kegiatan harus diupayakan untuk dilakukan di dalam rumah saja. Pemerintah pun sudah menganjurkan seluruh masyarakat untuk melakukan *social distancing* agar virus yang sedang melanda di seluruh Negara ini bisa berkurang di Indonesia. Selain itu, pemerintah juga sudah mulai mengambil keputusan agar para pelajar melakukan seluruh aktivitas di dalam rumah.

COVID-19 atau virus Corona yang mengepung Indonesia tampaknya belum bisa diredam. Penyebarannya yang masif dan relatif cepat membuat orang-orang ciut. Semua orang terpaksa harus berdiam diri di rumah demi memutus rantai penularan COVID-19.

Agenda-agenda massa dihilangkan, karena COVID-19 pula istilah *work from home* (WFH) jadi populer¹

Hal ini juga berimbas kepada sistem perkuliahan di Indonesia. Seluruh kegiatan belajar mengajar serta ujian yang biasa dilakukan dengan sistem tatap muka pun harus dilakukan dengan sistem perkuliahan daring. Seluruh kegiatan tersebut diberikan melalui sistem online. Sehingga seluruh mahasiswanya dapat mengakses kegiatan tersebut di rumah masing-masing.

Sejak surat keputusan dari Menteri Pendidikan dan Kebudayaan terbit mengenai upaya pencegahan dan penyebaran Corona, semua kegiatan pembelajaran konvensional mulai diliburkan sementara waktu. Kegiatan pendidikan berasa mengalami *lockdown*. Sistem pembelajaran konvensional yang dilaksanakan oleh sebagian guru perlahan terkikis dan tergantikan dengan berbagai aplikasi pembelajaran daring yang dapat memberi ruang interaksi langsung antara guru dengan siswa tanpa harus bertemu langsung.

Untuk mendukung pembelajaran jarak jauh dalam kebijakan Belajar dari Rumah, Kemendikbud juga menghadirkan Program 'Belajar dari Rumah' di TVRI yang tayang setiap hari pukul 08.00-23.00 di WIB. Pembelajaran jarak jauh melalui media televisi nasional ini diperuntukkan bagi PAUD, SMP, SMA, SMK, guru, dan orang tua. Belajar dari Rumah dapat difokuskan pada pendidikan kecakapan hidup antara lain mengenai pandemi Covid-19. Aktivitas dan tugas pembelajaran dapat bervariasi antarsiswa, sesuai minat dan kondisi masing-masing, termasuk mempertimbangkan kesenjangan akses atau fasilitas belajar di rumah. Belajar dari rumah melalui pembelajaran daring/jarak jauh dilaksanakan untuk memberikan pengalaman

¹Misalnya telah dilakukannya kebijakan *home learning* untuk mencegah penyebaran Covid-19, merujuk pada Surat Edaran Dinas Pendidikan Daerah Khusus Ibukota Jakarta Nomor 27/SE/2020 tentang Pembelajaran di Rumah (*Home learning*) (“SE Disdik DKI Jakarta 27/2020”) dan Surat Edaran Dinas Pendidikan Daerah Khusus Ibukota Jakarta Nomor 32/SE/2020 tentang Pembelajaran di Rumah (*Home Learning*) pada Masa Darurat Covid-19 (“SE Disdik DKI Jakarta 32/2020”)

belajar yang bermakna bagi siswa, tanpa terbebani tuntutan menuntaskan seluruh capaian kurikulum untuk kenaikan kelas maupun kelulusan.²

B. Pembahasan

1. Wabah COVID-19 Menjangkiti 210 Negara

Corona telah menyebar di 210 negara, menginfeksi lebih 3.8 juta orang dan membunuh hampir 300.000 penduduk bumi. Grafik data yang terus meningkat seakan menyampaikan pesan bahwa manusia sebenarnya tidak berdaya menghadapinya, sains-teknologi seakan tidak mampu melindungi manusia dari kepanikan dan kematian. Sains masih butuh waktu riset terkait korelasi virus ini dengan suhu, musim dan cuaca. Sampai detik ini vaksin anti virus yang ampuh mematikan Corona belum ditemukan, bahkan dunia medis justru menemukan berbagai karakteristik baru yang aneh dan unik. Virus ini dikenal bandel dan mampu bertahan lama dalam suhu ekstrim baik panas maupun dingin. Para ilmuwan dari *American Society for Microbiology* menemukan bahwa virus corona berkembang dalam kelembaban rendah dengan suhu di bawah 40 derajat Fahrenheit setara suhu lemari es, sehingga para ilmuwan menyarankan mendisinfeksi semua barang sebelum masuk kulkas. Riset terbaru dari Prof. Rhemi Charrel universitas Aix-Marseille Perancis temukan bahwa Corona juga bisa bertahan disuhu panas 60 derajat celcius, padahal suhu terpanas bumi hanya sampai 56,7 derajat celcius yang terjadi 10 Juli 1913 di Death Valley California. Virus ini terus memburu tanpa kenal strata sosial,

²Kebijakan Mendikbud lainnya misalnya Dana Bantuan Operasional Sekolah atau Bantuan Operasional Pendidikan, dapat digunakan untuk pengadaan barang sesuai kebutuhan sekolah. Termasuk untuk membiayai keperluan dalam pencegahan pandemi Covid-19, seperti penyediaan alat kebersihan, *hand sanitizer*, disinfektan, dan masker bagi warga sekolah, serta untuk membiayai pembelajaran daring atau jarak jauh

ekonomi dan budaya; kaya atau miskin, pasien atau dokter, rakyat atau raja, semua diperlakukan sama oleh Corona.³

Sejak Presiden Joko Widodo mengumumkan kasus pertama COVID-19 pada 2 Maret 2020, Indonesia secara otomatis menjadi salah satu negara yang terdampak virus Corona. Jumlah korban yang positif terjangkit virus Corona mencapai 12.438 orang, meninggal 895 Orang, data Kamis 07 Mei 2020

Penyebaran virus Corona Covid-19 semakin merebak di berbagai belahan dunia. Tak terkecuali, Indonesia yang kerap merasakan dampaknya dalam berbagai sektor. Salah satunya, pendidikan. Terkait hal tersebut, pemerintah lewat Kemendikbud mengeluarkan enam kebijakan pendidikan di masa pandemi ini.

Sejumlah pemerintah daerah pun sudah meliburkan sekolah untuk mengantisipasi penyebaran COVID-19. Sebagian solusinya, pembelajaran di sekolah diganti dengan pembelajaran dalam jaringan (daring), atau akrab disebut online

Menteri Pendidikan dan Kebudayaan (Mendikbud) Nadiem Anwar Makarim menjelaskan bahwa kebijakan tersebut dihasilkan dengan melalui berbagai pertimbangan. Nadiem Makarim pun kembali mengeluarkan surat edaran khusus. Surat Edaran ini bernomor 4 tahun 2020 yang ditandatangani Mendikbud Nadiem Makarim pada 24 Maret 2020 lalu yang berisi Tentang Pelaksanaan Kebijakan Pendidikan Dalam Masa Darurat Penyebaran Coronavirus Disease (Covid-19)

2. Kebijakan Kementerian Agama Republik Indonesia

COVID-19 ini juga memberikan dampak serius pada sektor pendidikan di Indonesia, termasuk madrasah dan perguruan tinggi dibawah Kementerian Agama RI. Berikut beberapa kebijakan di

³Abdul Quddus, *Bumi Sebat dan Tersenyum; Sisi Lain Wabah Corona*, OPINI Koran Lombok Post, Selasa 28 April 2020

dunia pendidikan yang diambil oleh pemerintah dalam masa darurat virus Corona (COVID-19) tahun 2020.

Kementerian Agama telah mengeluarkan beberapa surat edaran yang berisi kebijakan Tri Dharma Perguruan Tinggi di Masa Tanggap Darurat COVID-19. Diantaranya SE Nomor 13/2020 tanggal 4 Maret 2020 tentang Kewaspadaan Dini, Kesiapsiagaan, serta tindakanantisipasi pencegahan infeksi Covid-19 di Lingkungan Kementerian Agama, Surat Edaran Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor B-574. 1/DJ · I/HM.01/03/2020 tanggal 4 Maret 2020 tentang Kesiapsiagaan dalam Upaya Pencegahan Penyebaran Pneumonia di Lingkungan Madrasah.Pondok Pesantren dan Pendidikam Tinggi Keagamaan Islam, Surat Edaran Sekretaris Jenderal Kemenag RI Nomor: 069-08/2020 tentang Pelaksanaan Protokol Penanganan Covid-19 Pada Area Publik Di Lingkungan Kementerian Agama, Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan islam Nomor 3879 Tahun 2019 tanggal 17 Juli 2019 tentang Pedoman Pembelajaran dan Penilaian di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam, dan Kesepakatan Bersama Seluruh Rektor PTKIN se-Indonesia pada tanggal 15 Maret 2020 di Bandung. Berikut ini urutan sistematis dikeluarkannya beberapa kebijakan oleh kementerian agama RI.⁴

- 1) Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: 657/03/2020 tanggal 6 Maret 2020 tentang upaya pencegahan penyebaran Covid-19 di Lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam
- 2) Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: 697/03/2020 tanggal 26 Maret 2020 tentang perubahan atas Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: 657/03/2020 tanggal 6 Maret 2020
- 3) Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: B-713/DJ.I/Dt.I.III/TL.00/04/2020 Tanggal 3 April 2020

⁴<http://diktis.kemenag.go.id/NEW/?aksi=info> akses 20 April 2020 Jam 09.00 WITA

Tentang Tindak lanjut Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: 697/03/2020

- 4) Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: B-752/DJ.I/HM.00/04/2020 tanggal 06 April 2020 tentang Pengurangan UKT/SPP PTKIN Akabat Pandemi Covid-19
- 5) Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: B-759/DJ.I/Dt.I.III/04/2020 tanggal 11 April tentang Perpanjangan Masa Belajar, Tugas Akhir, Penerimaan Mahasiswa Baru, dan Optimalisasi Anggaran untuk Proses Pembelajaran Jarak Jauh Pada Masa Tanggap Darurat COVID-19
- 6) Surat Edaran SekJend Pendidikan Islam Nomor: 26 Tahun 2020 tanggal 17 April 2020 tentang Standar Biaya Masukan Dalam Pelaksanaan Work From Home dan Penegasan Biaya Belanja yang dapat dibebankan Pada Masa Tanggap Darurat COVID-19

3. Pembelajaran Dalam Jaringan (DARING)

Sistem pembelajaran dalam jaringan memiliki manfaat yang tinggi dalam bidang perkembangan teknologi terutama pada media pembelajaran dan sarana teknologi informasi (IT). Kebutuhan dalam perluasan pendidikan di dunia mendorong perkembangan pendidikan jarak jauh (*distance learning*) yang mampu untuk mengatasi keterbatasan ruang dan waktu bagi penggunaannya. Hal ini juga memberikan solusi bagi pendidikan untuk mengatasi kendala biaya dalam perspektif sosial ekonomi di masyarakat Indonesia.⁵Kemajuan Teknologi Informasi telah merambah sampai pada dunia pendidikan. Metode pendidikan lama atau konvensional dirasakan menjadi kurang efektif karena terbentur masalah ruang dan waktu. Dan Teknologi

⁵Risky Setiawan, Djemari Mardapi dkk, *Efektivitas Blended Learning Dalam Inovasi Pendidikan Era Industri 4.0 Pada Mata Kuliah Teori Tes Klasik*, Jurnal Inovasi Teknologi Pendidikan Volume 6, No. 2, Oktober 2019 (148-157)

Informasi menawarkan metode pendidikan baru yang dinamakan metode E-Learning. Sistem pembelajaran elektronik atau e-pembelajaran adalah cara baru dalam proses belajar mengajar. E-learning merupakan dasar dan konsekuensi logis dari perkembangan teknologi informasi dan komunikasi. Dengan e-learning, peserta ajar (learner atau murid) tidak perlu duduk dengan manis di ruang kelas untuk menyimak setiap ucapan dari seorang guru secara langsung. E-learning juga dapat mempersingkat jadwal target waktu pembelajaran, dan tentu saja menghemat biaya yang harus dikeluarkan oleh sebuah program studi atau program pendidikan

Pembelajaran *E-learning* atau yang juga dikenal dengan pembelajaran dalam jaringan (DARING) menjadi semakin *trend* dengan wabah Corona yang kini melanda seluruh dunia.

Sebagian besar universitas di Indonesia telah menerapkan kelas jarak jauh atau kelas online, sebagai tindakan atas penyebaran virus Corona COVID-19. Selain belajar dan mengajar, sejumlah kampus di tanah air sudah mengambil kebijakan hingga akhir semester genap ini agar semua kegiatan perkuliahan dilakukan secara daring, termasuk ujian tengah semester, ujian akhir semester, praktikum, dan bimbingan tugas akhir, tesis, serta disertasi

Keputusan ini diambil berdasarkan pertimbangan kondisi penyebaran virus Corona saat ini di tingkat nasional yang semakin parah. Selama pembelajaran daring, mahasiswa dan dosen diminta untuk melakukan kegiatan belajar mengajar menggunakan aplikasi daring seperti aplikasi *video conference*, *e-mail*, dan media sosial daring

Merujuk pada Surat Edaran Menteri Agama Nomor 3 Tahun 2020 tentang Pencegahan COVID-19 pada Satuan Pendidikan, dan Nomor 36962/MPK.A/HK/2020, maka kegiatan belajar mengajar pun dilakukan secara daring dalam rangka pencegahan penyebaran Corona Virus Disease (COVID-19).

- a) Masa studi mahasiswa program S.1 s/d S.3 yang pada semester genap tahun akademik 2019/2020 akan berakhir dan

terancam drop out (DO), dapat diperpanjang masa studinya selama 1 semester.

- b) Proses penulisan dan pembimbingan skripsi semester genap tahun akademik 2019/2020 dapat juga diganti dalam bentuk lain seperti penulisan artikel yang dipublikasikan pada jurnal terindeks moraref (www.moraref.kemenag.go.id) atau penulisan buku utuh di bawah supervisi dosen pembimbing yang ditetapkan ketua program studi.
- c) Pembelajaran dilaksanakan secara daring/online dengan berbagai *flatfom* (*google classroom, moodle, email, whatsApp, tugas mandiri, dan sejenisnya*) dengan memperhatikan kondisi dan kesiapan mahasiswa.
- d) Penerimaan Mahasiswa Baru dapat disesuaikan dengan perkembangan situasi tanggap darurat COVID-19. Bagi PTKIN agar memperhatikan Phsycal distancing atau menghindari kerumunan warga untuk mencegah penyebaran virus Corona
- e) Optimalisasi anggaran dalam proses pembelajaran Jarak jauh. PTKIN dapat mengoptimalkan anggaran 2020 yang tidak terkena kebijakan penghematan untuk mendukung proses pembelajaran jarak jauh, untuk mahasiswa, dosen serta tenaga kependidikan selama pembelajaran Daring, maupun pembelajaran luar jaringan (Luring)

4. Penundaan Dana Penelitian dan Pengabdian

Edaran Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 697/03/2020 tentang Perubahan Atas Surat Edaran Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 657/03/2020 tentang Upaya Pencegahan Penyebaran Covid-19 (Corona) di Lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam tanggal 26 Maret 2020, terutama yang terkait dengan Pelaksanaan Litapdimas (Penelitian, Publikasi Ilmiah, dan Pengabdian kepada Masyarakat)

Adanya kebijakan *refocusing* anggaran yang diperuntukkan untuk penanganan wabah Covid-19 serta belum dapat dipastikan berakhirnya wabah Covid-19 ini, maka: Nomine terpilih bantuan Litapdimas tahun anggaran 2020, sebagaimana dimaksud dalam surat Direktur Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Nomor B3171/DJ.I/Dt.I.III/PP.04/09/2019 tanggal 26 September 2019 tentang Penetapan Nomine Terpilih Tahun Anggaran 2020, ditanggguhkan pelaksanaannya dan selanjutnya akan dibebankan pada DIPA Diktis tahun anggaran 2021. Program IGCFS (International Graduate Certificate on Family Studies (IGCFS) yang merupakan program kerjasama antara Diktis dan 12 (dua belas) PTKIN dengan University of Newcastle, Australia, sebagaimana diatur dalam Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 969 Tahun 2019 tentang Program International Graduate Certificate on Family Studies (IGCFS) 2019/2020 dan telah menghasilkan peserta terseleksi sebagaimana dimaksud dalam surat Direktur Diktis Nomor B-32.2/DJ.I/Dt.I.III/HM.01/01/2020 tanggal 06 Januari 2020 tentang Hasil Seleksi International Graduate Certificate on Family Studies (IGCFS), ditanggguhkan pelaksanaannya dan selanjutnya akan dibebankan pada DIPA Diktis dan DIPA PTKIN tahun anggaran 2021.⁶

5. Analisis Kebijakan Pendidikan Kementerian di Masa Tanggap Darurat Covid-19

Kebijakan berkenaan dengan gagasan pengaturan organisasi dan merupakan pola formal yang sama-sama diterima pemerintah/lembaga sehingga dengan hal itu mereka berusaha mengejar tujuannya. Kebijakan pada umumnya bersifat *problem solving* dan proaktif. Berbeda dengan Hukum (*Law*) dan Peraturan

⁶Surat Edaran Dirjen Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam, Nomor: B-713/DJ.I/Dt.I.III/TL.00/04/2020

(*Regulation*), kebijakan lebih adaptif dan interpretatif, meskipun kebijakan juga mengatur “apa yang boleh, dan apa yang tidak boleh”.⁷

Dalam sistem pembelajaran daring ini tidak cukup dengan hanya menyiapkan infrastruktur berupa jaringan dan *platform* aplikasi. Ada tuntutan yang justru lebih sulit dari itu, yaitu kesiapan sumber daya manusia (SDM) dan Mahasiswa. Kesiapan SDM dan Mahasiswa ini mutlak diperlukan. Sebab tidak ada gunanya infrastruktur dan fasilitas baik jika para pengguna seperti SDM seperti dosen dan mahasiswa tidak siap menjalankannya.

Untuk menyiapkan SDM dan mahasiswa, dalam hal ini perlu dilakukan sosialisasi secara masif dan terstruktur. Hal ini bisa dilakukan dengan penyediaan dan penyebaran media-media seperti video tentang *manual book* atau petunjuk penggunaan teknologi yang tersedia dan dibutuhkan.

Penerapan teknologi digital dapat memberikan dampak buruk bagi dunia pendidikan jika penggunaannya tidak tepat guna. Oleh karena itu, memahami prinsip dan faktor yang mempengaruhi efektivitas teknologi digital dalam pembelajaran adalah sesuatu yang sangat penting bagi seorang pendidik. Lebih lanjut, digaskan bahwa seorang pendidik dituntut untuk memiliki empat kompetensi agar dapat menggunakan teknologi digital dengan tepat guna. Pertama, seorang pendidik harus memahami dan mampu menggunakan teknologi digital serta penerapannya. Kedua, memiliki kompetensi kepemimpinan yang mampu mengarahkan peserta didik memiliki pemahaman tentang teknologi. Ketiga, mempunyai kemampuan memprediksi dengan tepat arah gejolak perubahan dan langkah strategis menghadapinya. Keempat, mempunyai kompetensi dalam

⁷Syafaruddin, *Efektivitas Kebijakan Pendidikan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2008), h. 75. 2 dan Said Zainal Abidin, *Kebijakan Publik* (Jakarta: Suara Bebas, 2006), h.17

mengendalikan diri dari segala gejala perubahan, dan mampu menghadapinya dengan memunculkan ide, inovasi, serta kreativitas.⁸

Sistem pembelajaran jarak jauh memang tidak seefektif sistem tatap muka. Apalagi di tengah kondisi darurat seperti saat ini. Banyak hal yang perlu disiapkan dengan baik agar proses pembelajaran bisa berjalan dengan optimal. Misalnya, infrastruktur seperti jaringan internet yang memadai. Untuk masalah ini dukungan pemerintah sangat dibutuhkan. Pemerintah bekerja sama dengan swasta dituntut untuk benar-benar memastikan fasilitas jaringan sudah tersedia dengan baik.

Sebagai sebuah produk, kebijakan pendidikan tentu Kebijakan di masa tanggap Darurat COVID-19 ini tidak diformulasikan berdasarkan elemen-elemen yang perlu diintegrasikan secara “sinergi” bukan sebagai komponen yang “terdikotomi”. rumusan-rumusan kebijakan pendidikan baru ini telah memenuhi kriteria kebijakan yang utuh atau masih ada butir-butir yang lepas dari ruang lingkungannya dan kebijakan secara umum sebelumnya.⁹

C. Penutup

Pandemi Covid-19 telah mengubah pola pembelajaran secara masif. Proses pembelajaran yang mestinya dilaksanakan secara tatap muka sekarang berubah menjadi sistem pembelajaran jarak jauh atau daring. Demikian halnya di Indonesia. Sejumlah daerah telah melakukan penutupan sekolah dari SD sampai dengan perguruan Tinggi dan menerapkan pembelajaran daring atau jarak jauh. Hal ini dilakukan dalam rangka memutus mata rantai penyebaran Covid-19. Kebijakan penutupan tersebut sebagai respons terhadap kebijakan dan imbauan pemerintah untuk melakukan *social distance* (jaga jarak).

⁸Nurul Lailatul Khusniah, & Hakim, L. (2019). *Efektivitas Pembelajaran Berbasis Daring: Sebuah Bukti Pada Pembelajaran Bahasa Inggris*. Jurnal Tatsqif, Volume 17 Nomor (1), h. 19-33

⁹Yoyon Bahtiar Irianto, *Kebijakan Pembaharuan Pendidikan* (Jakarta: Rajawali Press, 2011), h.45

Kementerian Agama RI telah mengeluarkan berbagai kebijakan Tri Dharma Perguruan Tinggi di masa tanggap Darurat COVID-19. Diantaranya adalah 6 Kebijakan mulai dari Pembelajaran Daring, perpanjangan Masa studi, penyetaraan Tugas Akhir S.1 Skripsi, Peniadaan penelitian dan Pengabdian litapdimas, dan penyusunan standar biasa Masukan SBM di masa tanggap Darurat COVID-19.

Berbagai Kebijakan tersebut harus disertai dengan tahapan normatif sebuah kebijakan mulai dari sosialisasi masif kebijakan tersebut terhadap perguruan tinggi, penyiapan infrastruktur pendukung, pelatihan dan penyiapan SDM Dosen dan Mahasiswa, sampai pada Evaluasi secara berkesinambungan dan berkelanjutan terhadap kebijakan-kebijakan tersebut.

D. Daftar Pustaka

- Abidin, Said Zainal, *Kebijakan Publik* (Jakarta: Suara Bebas, 2006), 17
- Irianto, Yoyon Bahtiar, *Kebijakan Pembaharuan Pendidikan* (Jakarta: Rajawali Press, 2011), 45
- Khusniyah, Nurul Lailatul & Hakim, L. (2019). *Efektivitas Pembelajaran Berbasis Daring: Sebuah Bukti Pada Pembelajaran Bahasa Inggris*. Jurnal Tatsqif, Volume 17 Nomor (1), 19-33
- Quddus, Abdul Bumi *Sebat dan Tersenyum; Sisi Lain Wabah Corona*, OPINI Koran Lombok Post, Selasa 28 April 2020
- Quddus,m Abdul, *Implementasi Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK) Dalam Pendidikan Profesi Guru (PPG) PAI LPTK UIN MATARAM*. Jurnal Tatsqif, Volume 17 Nomor (2), 213-230
- Setiawan, Risky, Djemari Mardapi dkk, *Efektivitas Blended Learning Dalam Inovasi Pendidikan Era Industri 4.0 Pada Mata Kuliah Teori Tes Klasik*, Jurnal Inovasi Teknologi Pendidikan Volume 6, No. 2, Oktober 2019 (148-157)
- Surat Edaran Dinas Pendidikan Daerah Khusus Ibukota Jakarta Nomor 32/SE/2020 tentang Pembelajaran di Rumah (*Home*

Learning) pada Masa Darurat Covid-19 (“SE Disdik DKI Jakarta 32/2020

Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: 657/03/2020 tanggal 6 Maret 2020 tentang upaya pencegahan penyebaran Covid-19 di Lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam

Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: 697/03/2020 tanggal 26 Maret 2020 tentang perubahan atas Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: 657/03/2020 tanggal 6 Maret 2020

Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: B-713/DJ.I/Dt.I.III/TL.00/04/2020 Tanggal 3 April 2020 Tentang Tindak lanjut Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: 697/03/2020

Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: B-752/DJ.I/HM.00/04/2020 tanggal 06 April 2020 tentang Pengurangan UKT/SPP PTKIN Akabat Pandemi Covid-19

Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: B-759/DJ.I/Dt.I.III/04/2020 tanggal 11 April tentang Perpanjangan Masa Belajar, Tugas Akhir, Penerimaan Mahasiswa Baru, dan Optimalisasi Anggaran untuk Proses Pembelajaran Jarak Jauh Pada Masa Tanggap Darurat COVID-19

Surat Edaran SekJend Pendidikan Islam Nomor: 26 Tahun 2020 tanggal 17 April 2020 tentang Standar Biaya Masukan Dalam Pelaksanaan Work From Home dan Penegasan Biaya Belanja yang dapat dibebankan Pada Masa Tanggap Darurat COVID-19

Syafaruddin, *Efektivitas Kebijakan Pendidikan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2008), 75.

<http://diktis.kemenag.go.id/NEW/?aksi=info> akses 20 April 2020 Jam 09.00 WITA



BAGIAN XI

ANALISIS KEBIJAKAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM DALAM UU NO. 4 TAHUN 1950, UU NO.12 TAHUN 1954, UU NO 2 TAHUN 1989, DAN UU NO. 20 TAHUN 2003

A. Pendahuluan

Diantara permasalahan utama yang dihadapi praktisi pendidikan Islam dalam hal pengintegrasian Islam ke dalam Sistem Pendidikan Nasional adalah menghapuskan dikotomi ilmu umum dan ilmu agama. Ilmu harus dipandang sebagai identitas tunggal yang telah mengalami perkembangan dalam sejarah. Perkembangan ilmu dalam sejarah menunjukkan bahwa setiap peradaban manusia termasuk peradaban Islam telah memberi sumbangannya sendiri.

Islam cukup mewarnai perjalanan bangsa Indonesia, apalagi bila dilihat dari dimensi historis, sebelum pemerintah kolonial Belanda memperkenalkan sistem pendidikan Barat yang sekuler, diketahui bahwa pesantren merupakan satu-satunya lembaga pendidikan formal

yang ada di Indonesia, dan hal ini berlangsung berabad-abad lamanya. Karena itulah dalam perjalanan dan perkembangan berikutnya pendidikan agama tidak dapat dipisahkan dari kehidupan bangsa Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam, kendatipun dalam operasionalnya senantiasa mengalami pasang surut dengan segala dinamikanya. Tetapi yang jelas pendidikan agama merupakan mata pelajaran pokok atau wajib dari satuan pendidikan yang diajarkan mulai dari Sekolah Dasar sampai dengan Perguruan Tinggi.¹

Indonesia, walaupun secara tegas dinyatakan bahwa bukan Negara agama dan bukan pula Negara sekuler, tetapi Negara Pancasila. Negara Pancasila, dapat dikatakan bahwa Indonesia mengambil jalan tengah (*middle path*) antara Negara agama dan Negara sekuler. Rumusan sila pertama Pancasila dan Pasal 29 UUD 1945 Ayat (1) memberikan sifat yang khas pada Negara Indonesia, bukan Negara sekuler yang memisahkan agama dan Negara, dan bukan Negara agama yang berdasarkan pada agama tertentu. Negara Pancasila menjamin kebebasan setiap warga negaranya untuk beragama dan wajib memelihara budi pekerti luhur berdasarkan nilai-nilai Pancasila. Sementara Fuat Hasan Dengan status Negara Pancasila, maka wajar kalau kemudian Pemerintah Indonesia tetap memandang bahwa agama menduduki posisi penting di negeri ini sebagai sumber nilai yang berlaku.²

Undang-undang mengatur semua aspek kegiatan, termasuk aspek pendidikan. Pendidikan mempunyai peran yang sangat penting untuk menjamin perkembangan dan kelangsungan kehidupan suatu bangsa. Pendidikan juga menjadi tolak ukur kemajuan suatu bangsa, dan menjadi cermin kepribadian masyarakatnya. Dalam konteks ini Mohammad Noer Syam mengemukakan bahwa:

¹Hasan Langgung, *Beberapa Pemikiran Tentang Pendidikan Islam*, (Bandung: AlMa'rifah, 1980).

²Abdur Rahman Assegaf, dkk. *Pendidikan Islam di Indonesia*. (Yogyakarta: Suka Press, 2007), h. 143. Lihat juga Fuad Jabali dan Jamhari (peny.), *LAIN Modernisasi Islam di Indonesia*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002), h. 62

“Hubungan masyarakat dengan pendidikan menampakkan hubungan korelasi positif. Artinya, pendidikan yang maju dan modern akan menghasilkan masyarakat yang maju dan modern pula. Sebaliknya pendidikan yang maju dan modern hanya ditemukan dan diselenggarakan oleh masyarakat maju dan modern.”³

Pendidikan Islam merupakan suatu kegiatan pendidikan yang bersumber dari dogma ajaran Islam dengan nilai-nilai universal yang terkandung di dalamnya yang senantiasa mempertimbangkan pengembangan fitrah manusia atau potensi-potensi yang dimiliki manusia selaku makhluk.⁴

Hampir tidak ada yang mengingkari bahwa pendidikan Islam memiliki peran signifikan dalam konteks sistem pendidikan nasional. Namun, harus dimaklumi dan dipahami jika hingga hari ini secara kelembagaan pendidikan Islam kerap menempati posisi kedua dalam praktek pendidikan di masyarakat Indonesia.

Dari latar belakang di atas, dalam Penelitian ini penulis akan membahas dua permasalahan, yaitu: Pendidikan Islam dalam sistem pendidikan nasional, terutama dalam undang-undang (UU NO. 4 TAHUN 1950, UU NO.12 TAHUN 1954,UU NO 2 TAHUN 1989, UU NO. 20 TAHUN 2003).

³Mohammad Noer Syam, *Filsafat Pendidikan dan Dasar Filsafat Pendidikan Pancasila* (Surabaya: Usaha Nasional, 1986), h. 348

⁴Kajian-kajian historis menunjukkan bahwa sampai abad ke-19, pendidikan Islam, dalam bentuk masjid dan pesantren, masih menjadi lembaga pendidikan yang dominan bagi masyarakat Indonesia. Pergeseran mulai terjadi pada masa penjajahan. Alasan-alasan tidak dipakainya sistem pendidikan Islam oleh pemerintah Hindia-Belanda itu semata-mata karena pertimbangan aspek didaktis-metodiknya yang tidak baik, menurut Karel A. Steenbrink sebagaimana yang ditulis M. Ali Hasan-Mukti Ali, *Kapita Selekta Pendidikan Islam* (Jakarta: CV. Pedoman Ilmu Jaya, 2003), h. 47. Dan lihat Mapangganro, *Sistem dan Metode Pendidikan Islam dalam Upaya meningkatkan Kualitas Bangsa Indonesia menyongsong Era Industrialisasi*, makalah yang disampaikan dalam seminar IKA tanggal 26 Agustus 1995, h. 3.

B. Pembahasan

Setelah Indonesia merdeka, umat Islam semakin menyadari pentingnya perjuangan Umat Islam dalam meraih kemerdekaan, dan pemerintah berusaha melakukan memperbaiki pendidikan Islam di Indonesia, dan Sebagai realisasinya Pemerintah Indonesia telah merumuskannya dalam empat undang-undang Republik Indonesia, yaitu: UU No. 4 Tahun 1950, UU No.12 Tahun 1954, UU No 2 Tahun 1989, dan UU No. 20 Tahun 2003 yang mengatur pengelenggaraan satu sistem Pendidikan nasional, sebagai upaya pengintegrasian pendidikan Islam dalam sistem pendidikan Nasional. Berikut penjelasan dari undang-undang tersebut.

1. Undang-Undang No. 4 Tahun 1950

Tujuan pendidikan dan pengajaran menurut UU No. 4 Tahun 1950 Bab. II pasal 3 adalah ”membentuk manusia susila yang cakap dan warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab tentang kesejahteraan masyarakat dan tanah air”. Selanjutnya pada tahun 1954 dikeluarkan Undang-Undang No. 12 Tahun 1954 tentang Pernyataan Berlakunya Undang-Undang No. 4 Tahun 1950 Dari Republik Indonesia Dahulu tentang Dasar-Dasar Pendidikan dan Pengajaran di Sekolah untuk Seluruh Indonesia. Undang-undang ini lahir sebagai akibat dari perubahan sistem pemerintahan Indonesia pada saat itu, dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) berganti menjadi Negara Republik Indonesia Serikat, dan kembali lagi menjadi negara kesatuan.

Pasal 20

- a) Dalam sekolah-sekolah negeri diadakan peladjaran agama; orang tua murid menetapkan apakah anaknya akan mengikuti peladjaran tersebut.
- b) Tjara menjelenggarakan pengadjaran agama disekolah-sekolah negeri diatur dalam peraturan yang ditetapkan oleh

Menteri Pendidikan, Pengajaran dan Kebudayaan,
bersama-sama dengan Menteri Agama.

2. Undang-Undang No.12 Tahun 1954

Sistem pendidikan nasional pada masa ini masih belum mencerminkan adanya kesatuan. Undang-undang Nomor 4 Tahun 1950 jo Undang-undang Nomor 12 Tahun 1954 hanya mengatur pendidikan dan pengajaran di sekolah, sementara penyelenggaraan pendidikan tinggi belum diatur. Undang-Undang yang mengatur penyelenggaraan Pendidikan Tinggi baru lahir pada tahun 1961 dengan disahkannya Undang-undang No. 22 Tahun 1961 tentang Penyelenggaraan Perguruan Tinggi.

Berlakunya dua undang-undang dalam sistem pendidikan, yaitu Undang-undang Nomor 4 Tahun 1950 jo Undang-undang Nomor 12 Tahun 1954⁵ dan Undang-undang No. 22 Tahun 1961 sering dipandang sebagai kendala yang cukup mendasar bagi pembangunan pendidikan yang berlandaskan Pancasila dan UUD 1945. Undang-undang tersebut, di samping tidak mencerminkan landasan kesatuan sistem pendidikan nasional, karena didasarkan pada Undang-undang Dasar Republik Indonesia Serikat, juga tidak sebagaimana diamanatkan oleh UUD 1945.

Pokok pikiran untuk membentuk karakter kebangsaan sebagai mana yang tertuang pada Bab III pasal 3, bahwa tujuan pendidikan dan pelajaran ialah membentuk manusia sosial yang cakap dan warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab tentang kesejahteraan masyarakat dan tanah air.

Pokok pikiran untuk membentuk karakter kebangsaan sebagai mana yang tertuang pada Bab III pasal 3, bahwa tujuan pendidikan dan pelajaran ialah membentuk manusia sosial yang cakap dan warga

⁵ Rahmat Sahid, *Pokok-Pokok Pikiran Undang-Undang Nomor 12 Tahun 1954* (Makalah Pasca UMS 2011)

negara yang demokratis serta bertanggung jawab tentang kesejahteraan masyarakat dan tanah air.

Dari uraian pembahasan tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa Undang-undang Nomor 12 Tahun 1954 memiliki pikiran pokok:

- a) Menitikberatkan pada pendidikan sosial, demokratis dan memupuk rasa tanggung jawab terhadap kesejahteraan bangsa.
- b) Penggunaan Bahasa Indonesia sebagai bahasa pengantar dalam pendidikan dan pengajaran sebagai bahasa pemersatu dalam pendidikan dan terwujudnya pemerataan pendidikan di seluruh wilayah Indonesia serta untuk mewujudkan persatuan dan kesatuan bangsa.
- c) Penetapan jenjang pendidikan di Indonesia.

3. Undang-Undang No 2 Tahun 1989

Undang-undang Nomor 2 Tahun 1989, tentang Sistem Pendidikan Nasional, merupakan undang-undang yang mengatur penyelenggaraan suatu sistem pendidikan nasional sebagaimana dikehendaki oleh UUD 1945. Melalui proses penyusunannya sejak tahun 1945, ketika Indonesia memproklamkan kemerdekaannya sampai tahun 1989, tampaknya undang-undang tersebut juga merupakan puncak dari usaha mengintegrasikan pendidikan Islam ke dalam sistem pendidikan nasional, sebagai usaha untuk menghilangkan dualisme sistem pendidikan yang selama ini masih berjalan. Karenanya, masalah-masalah pendidikan terutama yang menyangkut kurikulum pendidikan, maka semuanya di bawah koordinasi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Dengan demikian berarti UU No. 2 Tahun 1989 tersebut merupakan wadah formal terintegrasinya pendidikan Islam dalam sistem pendidikan nasional dan dengan adanya wadah tersebut,

pendidikan Islam mendapatkan peluang serta kesempatan untuk terus berkembang.

Adanya peluang dan kesempatan untuk berkembangnya pendidikan Islam secara terintegrasi dalam sistem pendidikan nasional tersebut dapat kita lihat pada pasal-pasal, seperti berikut ini:

- a) Di dalam pasal 1 ayat 2, disebutkan bahwa pendidikan nasional adalah pendidikan yang berakar pada kebudayaan bangsa Indonesia dan berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Kenyataannya tidak bisa dipungkiri, bahwa pendidikan Islam baik sebagai sistem maupun kelembagaannya, merupakan warisan budaya bangsa, yang berurat akar pada masyarakat bangsa Indonesia. Dengan demikian jelaslah bahwa pendidikan Islam akan merupakan bagian integral dari sistem pendidikan nasional.
- b) Pada pasal 4 diungkapkan tentang tujuan pendidikan nasional, yaitu untuk mencerdaskan kehidupan bangsa dan mengembangkan manusia Indonesia seutuhnya, yaitu manusia yang beriman dan bertakwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan berbudi pekerti luhur, memiliki pengetahuan dan keterampilan, kesehatan jasmani dan rohani, kepribadian yang mantap dan mandiri serta rasa tanggung jawab kemasyarakatan dan kebangsaan. Apa yang dinyatakan dalam tujuan pendidikan nasional tersebut terutama yang menyangkut nilai-nilai dan aspek-aspeknya, sepenuhnya adalah nilai-nilai dasar ajaran Islam, tidak ada yang bertentangan dengan tujuan pendidikan Islam. Oleh karena itu, perkembangan pendidikan Islam akan mempunyai peran strategis dan menentukan dalam keberhasilan pencapaian tujuan pendidikan nasional tersebut.

4. Undang-Undang No 20 Tahun 2003

Dalam Undang-Undang Sisdiknas Nomor 20 tahun 2003:

- a) Pasal 3 dinyatakan bahwa Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta

peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, dan bertujuan berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa pada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warganegara yang demokratis serta bertanggung jawab.

- b) Pasal 15 menyatakan bahwa pendidikan formal termasuk pendidikan umum, pendidikan kejuruan, pendidikan khusus, pendidikan magang, pendidikan keagamaan, pendidikan akademik, dan pendidikan profesi
- c) Pasal 37 ayat (2) menyatakan bahwa kurikulum pendidikan wajib memuat Pendidikan Agama, Pendidikan Kewarganegaraan, dan Pendidikan Bahasa. Tiga mata pelajaran wajib ini mengisyaratkan bahwa tujuan pendidikan nasional berusaha untuk mewujudkan manusia Indonesia yang religius/beragama, bangsa yang dapat menghargai warga negaranya dan identitas kebangsaan dengan bahasa nasionalnya.

Pasal-pasal tersebut merupakan penempatan posisi pendidikan Islam sebagai bagian dalam kerangka sistem pendidikan Nasional, bahwa pendidikan Islam merupakan bagian dari sistem pendidikan Nasional. Dalam penjelasan pasal 15 UU Sisdiknas No. 20 Tahun 2003 menyebutkan Pendidikan keagamaan merupakan pendidikan dasar, menengah dan tinggi yang mempersiapkan peserta didik untuk dapat menjalankan peranan yang menuntut penguasaan pengetahuan tentang ajaran agama atau menjadi ahli ilmu agama.

Sistem pendidikan Islam di Indonesia merupakan bagian dari sistem pendidikan nasional Indonesia. Sebagaimana disebutkan dalam pasal 15 Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional No.20 Tahun 2003, bahwa pendidikan formal termasuk pendidikan umum, pendidikan kejuruan, pendidikan khusus, pendidikan magang,

pendidikan keagamaan, pendidikan akademik, dan pendidikan profesi.

Pendidikan Islam di Indonesia diberikan pada tiga sektor, yaitu *nonformal*, *informal*, dan *formal*. Yang bersifat *nonformal*, biasanya diberikan di mesjid-mesjid, surau, dan langgar. Penekanan utama yang diberikan pada sektor ini adalah pendidikan al-Qur'an, tajwid dan ibadah seperti wudhu dan shalat. Pendidikan *informal*, diberikan di rumah dengan menekankan kepada pengajaran individu, khususnya dalam belajar al-Qur'an sesuai dengan tingkatan pelajar. Sedangkan sistem pendidikan *formal* diberikan di sekolah, madrasah, dan pesantren. Bagi lembaga-lembaga organisasi Islam yang mengelola lembaga pendidikan Islam, kecuali pesantren, mempergunakan kurikulum pemerintah dalam lembaga pendidikan mereka. Dengan memberi penekanan sedikit pada pengajaran agama Islam. Jadi, dapat dikatakan bahwa madrasah dikategorikan ke dalam dua bentuk kurikulum, yaitu: madrasah yang menyediakan ilmu-ilmu keislaman dan madrasah yang menyediakan keduanya, baik ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu keislaman.

Jenis pendidikan agama pun mendapatkan ruang terbuka dalam UU Sisdiknas, seperti Madrasah Ibtidaiyah(MI) dan Madrasah Msanawiyah (MTs), atau bentuk lain yang sederajat dalam Pasal 17 ayat (2); Madrasah Aliyah (MA) dan Madrasah Aliyah kejuruan (MAK), atau bentuk lain yang sederajat dalam Pasal 18 ayat (3); dan Raudatul Athfal (RA), atau bentuk lain yang sederajat dalam Pasal 28 ayat (3). Artinya, pendidikan agama adalah salah satu jenis pendidikan nasional

Azyumardi Azra mengatakan, pendidikan Islam terlihat dalam penyusunan UU Sisdiknas 2003, walaupun ada sebagian Pasalnya, pemerintah belum merealisasikan secara konsisten, contohnya Pasal 49 ayat 12 tentang anggaran pendidikan.⁶ Sementara Huzair Sanaky

⁶ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milennium Baru*, (Jakarta: Logo Wacana Ilmu, 1999), h.59

mengatakan, Upaya pemerintah untuk memperbaiki pendidikan Islam di Indonesia dapat kita lihat komitmen mereka dalam penyusunan UU Sisdiknas 2003, walaupun perbaikannya belum dilakukan secara mendasar, sehingga terkesan seadanya saja.

UU Sisdiknas 2003 merupakan usaha pemerintah untuk memperbaiki pendidikan Islam di Indonesia, walaupun ada sebagian Pasalnya, pemerintah belum merealisasikan secara konsisten, contohnya Pasal 49 ayat 1 tentang anggaran pendidikan¹⁶. Upaya perbaikannya belum dilakukan secara mendasar, sehingga terkesan seadanya saja. Usaha pembaharuan dan peningkatan pendidikan Islam sering bersifat sepotong-sepotong atau tidak komprehensif dan menyeluruh serta sebagian besar sistem dan lembaga pendidikan Islam belum dikelola secara professional.⁷

C. Analisis Pendidikan Islam Sebagai Subsistem Pendidikan Nasional

Jika dicermati dari empat Pasal UU di atas, dapat disimpulkan bahwa pendidikan agama mempunyai posisi yang sangat penting dalam pendidikan nasional. Pendidikan agama lebih menfokuskan diri dalam membentuk peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan dan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Sebagai subsistem, pendidikan Islam mempunyai tujuan khusus yang harus dicapai, dan tercapainya tujuan tersebut akan menunjang pencapaian tujuan pendidikan nasional secara keseluruhan yang menjadi suprasistemnya. Visi pendidikan Islam tentunya sejalan dengan visi pendidikan nasional. Visi pendidikan nasional adalah mewujudkan manusia Indonesia yang takwa dan produktif sebagai anggota masyarakat Indonesia yang bhinneka. Sedangkan misi pendidikan Islam sebagai perwujudan visi tersebut adalah

⁷ Hujair AH. Sanaky, *Paradigma Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press), h.9

mewujudkan nilai-nilai keislaman di dalam pembentukan manusia Indonesia. Manusia Indonesia yang dicita-citakan adalah manusia yang saleh dan produktif. Hal ini sejalan dengan *trend* kehidupan abad 21, agama dan intelek akan saling bertemu.

Di Indonesia, pendidikan Islam ini tampil dalam berbagai macam wujud, yaitu pendidikan agama Islam yang merupakan substansi dari sistem pendidikan agama dalam kurikulum nasional, pendidikan di madrasah dan sekolah umum Islam yang merupakan subsistem dari sistem pendidikan umum (formal), pendidikan pesantren yang merupakan subsistem dalam pendidikan nonformal.

Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1950 jo. UU Nomor 12 Tahun 1954 merupakan Undang-Undang tentang Sistem Pendidikan Nasional yang pertama di Indonesia. Tentu saja, penyelenggaraan pendidikan tidak lahir begitu saja tanpa melalui proses perjalanan panjang proses pendidikan itu sendiri. Pendidikan adalah bukan persiapan hidup, tetapi pendidikan adalah kehidupan itu sendiri. *Education is not a preparation of life, but it's life itself.* Demikianlah pendapat John Dewey, seorang tokoh pendidikan yang terkenal. Oleh karena itu, meski Undang-Undanganya telah terbentuk pada tahun 1950, tetapi proses pendidikan masih berlangsung dengan sistem kolonial, dan baru mengalami perubahan setelah undang-undangnya mulai berlaku, dari UUD RIS menjadi UUD Negara Kesatuan, dari sistem pendidikan menjadi sistem pendidikan bagi negara kesatuan. Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional Nomor 4 Tahun 1950 inilah yang telah mengatur proses pengelolaan dan penyelenggaraan pendidikan di Indonesia pada awal kemerdekaannya. Undang-Undang Sistem Pendidikan yang kita miliki baru terbit setelah Indonesia berusia lima tahun. Inilah undang-undang tentang sistem pendidikan nasional yang pertama kita miliki. Undang-undang ini secara revolusi dapat direvisi setelah nagara ini berjalan selama empat tahun, karena Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional lahir dengan Undang-Undang tentang Pendidikan dan Pengajaran Nomor 12 Tahun 1954 dalam masa pergolakan untuk mengubah sistem pemerintahan dari

negara serikat kembali menjadi negara kesatuan. Perubahan Undang-Undang, dari Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1950 sampai dengan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 1954, pendidikan di Indonesia memang mengalami perubahan dari sistem pendidikan kolonial menjadi sistem pendidikan yang lebih memperhatikan rakyat yang baru saja merdeka. Meski setelah mencapai kemerdekaan pada tahun 1945, dengan sistem pendidikan kolonial yang masih berkokol kuat pemerintah berusaha sekuat tenaga untuk memenuhi amanat proklamasi “hal-hal yang mengenai pemindahan kekuasaan dan lain-lain akan dilaksanakan dengan cara seksama dan dalam tempo yang sesingkat-singkatnya”. Dalam urusan pendidikan, pada tanggal 29 Desember 1945 BPKNIP (Badan Pekerja Komite Nasional Indonesia Pusat) telah mengusulkan kepada Kementerian Pendidikan, Pengajaran, dan Kebudayaan (PP dan K) satu rencana pokok pendidikan dan pengajaran baru yang akhirnya melahirkan UU Nomor 4 Tahun 1950 tentang Sistem Pendidikan Nasional. BPKNIP telah membuat Surat Keputusan Tanggal 1 Maret 1946 Nomor 104/Bg. 0, untuk membentuk Panitia Penyelidik Pengajaran RI di bawah pimpinan Ki Hajar Dewantara yang dibantu seorang penulis Soegarda Poerbakawaja yang menghasilkan “kurikulum” baru bagi sistem pendidikan yang masih berbau kolonialistik pada saat itu.

Selanjutnya secara eksplisit fungsi pendidikan agama telah dituangkan dalam penjelasan pasal 39 ayat (2) UU Nomor 2 Tahun 1989, yang menyebutkan “pendidikan agama merupakan usaha untuk memperkuat iman dan ketakwaan terhadap Tuhan yang Maha Esa sesuai dengan agama yang dianut peserta didiknya yang bersangkutan, dengan memperhatikan tuntutan untuk menghormati agama lain dalam hubungan kerukunan antar umat beragama dalam masyarakat untuk mewujudkan persatuan nasional.”⁸

⁸Departemen Agama RI, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Sistem Pendidikan Nasional* (Jakarta: Dirjen. Binbaga Islam, 1992), h. 41

Dengan disahkannya Undang-Undang.No.2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional, maka untuk pertama kalinya pendidikan Islam merupakan sub-sistem dari pendidikan nasional. Dalam perjalanan selanjutnya di era A. Malik Fadzar⁹ sebagai Mendiknas disahkan juga UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, yang semakin memperkuat kedudukan pendidikan Islam dalam sistem pendidikan nasional termasuk madrasah. Hal ini berarti pengolaan, mutu, kurikulum, pengadaan tenaga, dan lain-lain yang meliputi penyelenggaraan pendidikan nasional juga berlaku untuk pengembangan pendidikan Islam di Indonesia. Dalam konteks ini, pengakuan madrasah masuk ke wilayah sistem pendidikan formal sudah diusahakan dalam UU No. 2/1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional, meskipun secara eksplisit tidak disebutkan. Pasal 11 ayat 1 misalnya, hanya menyebutkan: “Jenis pendidikan yang termasuk jalur pendidikan sekolah terdiri atas pendidikan umum, pendidikan kejuruan, pendidikan kedinasan, pendidikan keagamaan, pendidikan akademik, dan pendidikan profesional.”¹⁰

Dalam perkembangan selanjutnya setelah UU No 20 Tahun 2003 yang telah disahkan Presiden pada tanggal 8 Juli 2003 setelah melalui perdebatan yang panjang di masyarakat dan Dewan Perwakilan Rakyat. Dalam Undang-undang ini diakui kehadiran pendidikan di samping pendidikan umum, kejuruan, akademik, profesi, vokasi dan keterampilan khusus (pasal 15). Dalam UU ini MI, MTs, MA dan MA Kejuruan sudah dimasukkan dalam jenis pendidikan umum dan pendidikan kejuruan. Hal ini untuk memperkuat pendidikan Islam dari menghindari dari kendala struktural Ada perkembangan yang menggembirakan bagi pesantren dan diniyah dalam UU No. 2 Tahun 2003. Bahwa kenyataannya, UU Sisdiknas No. 2/1989 pada Bab IV

⁹A. Malik Fadjar, *Visi Pembaharuan Pendidikan Islam*.(Jakarta : LPP & PNI,1998)

¹⁰Suhadi, *Pemberdayaan Pendidikan Masyarakat*, (Jakarta : LA. 2003), h.69. Lihat juga Haidar Putra Daulay, *Pendidikan Islam Dalam Sistem Pendidikan Nasional Di Indonesia* (Jakarta : Kencana, 2004), h.47

tentang Satuan, Jalur, dan Jenis Pendidikan tidak menyebut sama sekali kata “pesantren” sebagai bagian dari jalur maupun jenis pendidikan. Tetapi ada satu kemajuan berarti bagi prospek sistem pendidikan pesantren dalam UU Sisdiknas yang telah diamandemen mengakomodasi sistem pendidikan pesantren sebagai bagian integral sistem pendidikan nasional. Dalam UU Sisdiknas pada Bagian ketujuh tentang Pendidikan Keagamaan Pasal 30 ayat 4 disebutkan: “Pendidikan keagamaan berbentuk pendidikan diniyah, Pesantren pasraman, pabhajasanera, dan bentuk lain yang sejenis

Meskipun pendidikan agama mempunyai peranan penting dalam membentuk peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, dan berperilaku/akhlak mulia, akan tetapi dalam realitas, lembaga pendidikan agama masih dipandang sebelah mata oleh sebagian masyarakat. Oleh karena itu, perbaikan dan peningkatan kualitas sangat urgen di lakukan oleh lembaga pendidikan agama untuk saat ini.

D. Penutup

Secara tegas dinyatakan bahwa Indonesia bukan Negara agama dan bukan pula Negara sekuler, tetapi Negara Pancasila. Dengan status Negara yang demikian, maka wajar kalau kemudian Pemerintah Indonesia tetap memandang bahwa agama menduduki posisi penting di negeri ini sebagai sumber nilai yang berlaku. Hal ini dapat kita lihat bagaimana posisi agama (pendidikan agama) dalam empat UU di atas dari UU No 4 Tahun 1950 sampai dengan UU Sisdiknas 2003. Dari pelbagai Pasal menerangkan bahwa pendidikan agama sebagai sumber nilai dan bagian dari pendidikan nasional. Pendidikan agama mempunyai peran penting dalam mengembangkan potensi peserta didik untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, akhlak mulia dan kepribadian muslim (khusus agama Islam).

Pendidikan Islam diakui keberadaannya dalam sistem pendidikan yang terbagi menjadi tiga hal. *Pertama*, Pendidikan Islam sebagai lembaga yang diakui keberadaannya secara Eksplisit. *Kedua*, Pendidikan Islam sebagai Mata Pelajaran diakuinya pendidikan agama sebagai salah satu pelajaran yang itu wajib diberikan pada tingkat dasar sampai perguruan tinggi. *Ketiga*, Pendidikan Islam sebagai nilai (*value*) yakni ketika ditemukannya nilai-nilai Islami dalam sistem pendidikan.

Sistem Pendidikan Nasional telah menghapuskan dikotomi ilmu umum dan ilmu agama, madrasah mengalami perubahan definisi, dari sekolah agama menjadi sekolah umum berciri khas Islam. Ajaran-ajaran Islam tidak lagi diberikan dalam bentuk mata pelajaran formal, melainkan diintegrasikan secara penuh dalam mata pelajaran umum. Walaupun demikian, pendidikan Islam tidak luput dari problematika yang muncul di era global ini, hingga hari ini secara kelembagaan, pendidikan Islam kerap menempati posisi kedua dalam banyak situasi. Dan harus pula diakui hingga saat ini posisi pendidikan Islam belum beranjak dari sekadar sebuah subsistem dari sistem besar pendidikan Nasional.

E. Daftar Pustaka

- Assegaf, Abdur Rahman dkk. *Pendidikan Islam di Indonesia*. (Yogyakarta: Suka Press, 2007)
- Azra, Azyumardi, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Millennium Baru*, (Jakarta: Logo Wacana Ilmu, 1999)
- Daulay, Haidar Putra, *Pendidikan Islam Dalam Sistem Pendidikan Nasional Di Indonesia* (Jakarta : Kencana, 2004)
- Departemen Agama RI, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Sistem Pendidikan Nasional* (Jakarta: Dirjen. Binbaga Islam, 1992)
- Fadjar, A. Malik, *Visi Pembaharuan Pendidikan Islam*.(Jakarta : LPP & PNI,1998)

- Hasbullah. 1996. *Kapita Selekta Pendidikan Islam*. Jakarta : PT RajaGrafindo Persada.
- Hujair AH. Sanaky, *Paradigma Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press)
- Jabali, Fuad dan Jamhari (peny.) *LAIN Modernisasi Islam di Indonesia*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002)
- Langgulong, Hasan, *Beberapa Pemikiran Tentang Pendidikan Islam*, (Bandung: ALMa'rifah, 1980).
- Mapangganro, *Sistem dan Metode Pendidikan Islam dalam Upaya meningkatkan Kualitas Bangsa Indonesia menyongsong Era Industrialisasi*, Penelitian yang disampaikan dalam seminar IKA tanggal 26 Agustus 1995
- Rahmat Sahid, *Pokok-Pokok Pikiran Undang-Undang Nomor 12 Tahun 1954* (Penelitian Pasca UMS 2011)
- Suhadi, *Pemberdayaan Pendidikan Masyarakat*, (Jakarta : LA. 2003)
- Syam, Mohammad Noer, *Filsafat Pendidikan dan Dasar Filsafat Pendidikan Pancasila* (Surabaya : Usaha Nasional, 1986)
- Undang-undang Republik Indonesia, No. 4 Tahun 1950*
- Undang-undang Republik Indonesia, No. 12 Tahun 1954*
- Undang-undang Republik Indonesia, No. 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional dan Penjelasannya*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 1989.
- Undang-undang Republik Indonesia, No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional dan Penjelasannya*, Pen. CV Aneka Ilmu, cet. 1 tahun 2003

Biografi Penulis



Nurmaidah, M. Pd.I adalah dosen tetap PAI, Fakultas Tarbiyah & Keguruan, UIN Mataram. Setelah tamat Pesantren Jam'iyah Islamiyyah Tangerang & Darut Tafsir Bogor, Perempuan Betawi ini melanjutkan studi di UIN Jakarta Prodi Tafsir Hadis, Fak. Ushuluddin yang dilanjutkan dengan Akta-IV Pendidikan di FITK UIN Jakarta 2003.

Magister PAI diraih tahun 2016 & sejak 2019 tercatat sebagai kandidat Doktor PAI di Pascasarjana UIN Mataram. Aktif di organisasi sosial kemasyarakatan; Muslimat NW NTB, BKOW Propinsi NTB, Asosiasi Dosen Indonesia (ADI) NTB, Dharmawanita UIN Mataram & Majelis Ta'lim Darul Hikmah.