

CULTURAL DIVERSITY IN THE ISLAMIC WORLD:
Exploring the diverse cultures, languages, and traditions
within Islamic societies

20
24

28-29 May

ICONITIES

The International Conference
on Islamic Civilization and
Humanities

Fakultas Adab & Humaniora, UIN Sunan Ampel Surabaya
Jl. Dr. Ir. Soekarno No. 682 Gunung Anyar, Surabaya 60294

ISSN 3025-1575



9 773025 157004



<https://uinsa.ac.id/iconities>



iconfahum@uinsby.ac.id

KRISIS KESETARAAN, KEADILAN DAN KRISIS KEMANUSIAAN

Gusnarib Wahab¹ ✉, M. Iksan Kahar²
Universitas Islam Negeri Datokarama Palu^{1,2}
gusnarib@uindatokarama.ac.id

Abstract:

Islam sees gender equality, namely how humans are able to position themselves in their natural roles and functions. Where humans understand the existence of men and women with all their natural essence, not from their weakness but from their strength in carrying out their human vision and mission. Remembering that the essence of justice in gender relations lies in the equality between rights and obligations. Men and women are humans. However, they are different in their natural functions and roles, it would be an injustice if something different were equated in existence. Gender problems are a central issue and theme that is popularly discussed in today's society. Gender definitions can be categorized into three forms; workload, gender roles and gender relations. Etymologically, it means gender. Gender as an analytical tool is commonly used by adherents of the conflict-focused school of social science. Gender is a difference that is not biological and is not God's nature. Biological differences and gender differences are God's nature so they are permanently different. Justice in the Qur'an covers all aspects of human life, both as individuals and as a society. It can be seen that in fact the Qur'an already mentions the existence of justice and equality between men and women in Islam. However, in everyday reality, justice and gender equality as guaranteed in the Al-Qur'an can be said to be still far from expectations, including the implementation that occurs in a world where the majority of citizens are Muslim. Mentioned in Law no. 39 of 1999 concerning Human Rights states that the state recognizes and upholds human rights and basic human freedoms as those which are naturally inherent in and inseparable from the human being, which must be protected, respected and upheld for the sake of increasing human dignity, welfare and intelligence. as well as justice. The purpose of this writing is to find out; Crisis of equality, justice and humanity. The method in this research uses library research or library research. The results show that.

Keywords: Gender Equality, Justice and Humanity.

Abstrak:

Islam melihat kesetaraan gender yaitu bagaimana manusia mampu memposisikan diri dalam peran dan fungsi alamiah mereka. Dimana manusia memaklumi keberadaan laki-laki dan perempuan dengan segala hakikat alamiahnya bukan dilihat dari kelemahan melainkan dilihat kekuatan mereka dalam menjalankan visi dan misi kemanusiaannya. Mengingat hakekat keadilan relasi gender terletak pada persamaan antara hak dan kewajiban. Laki-laki dan perempuan adalah manusia. Namun mereka berbeda dalam fungsi dan peran alamiahnya, akan menjadi ketidakadilan jika suatu yang berbeda dipersamakan eksistensinya.

Problem gender merupakan isu dan tema sentral secara populer diperbincangkan dalam masyarakat dewasa ini. Definisi gender dapat dikategorikan kedalam tiga bentuk; beban kerja, peran gender dan relasi gender. Secara etimologis, artinya jenis kelamin. Gender sebagai alat analisis umum digunakan oleh penganut aliran ilmu sosial konflik yang memusatkan perhatian. Gender adalah perbedaan yang bukan biologis dan bukan kodrat Tuhan. Perbedaan biologis dan perbedaan jenis kelamin adalah kodrat Tuhan sehingga secara permanen berbeda. Keadilan dalam Al-Qur'an mencakup segala segi kehidupan umat manusia, baik sebagai individu maupun sebagai masyarakat, terlihat bahwa sebetulnya di dalam Al-Qur'an sudah menyebutkan adanya keadilan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di dalam Islam. Namun di dalam kenyataan sehari-hari keadilan dan kesetaraan gender seperti yang diamanahkan di dalam Al-Qur'an bisa dikatakan masih jauh dari harapan, termasuk pelaksanaan yang terjadi di dunia yang mayoritas warganya beragama Islam. Disebutkan di dalam Undang-Undang No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia bahwa negara mengakui dan menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia dan kebebasan dasar manusia sebagai yang secara kodrati melekat pada dan tidak terpisahkan dari diri manusia, yang harus dilindungi, dihormati dan ditegakkan demi peningkatan martabat kemanusiaan, kesejahteraan dan kecerdasan serta keadilan. Tujuan penulisan ini adalah untuk mengetahui; Krisis kesetaraan, keadilan dan kemanusiaan. Metode dalam penelitian ini menggunakan penelitian kepustakaan atau riset kepustakaan. Hasilnya menunjukkan bahwa.

Kata Kunci: Kesetaraan Gender, Keadilan dan Kemanusiaan.

INTRODUCTION

Dalam konsep gender akan menjadi tidak adil jika dua hal yang sama disamakan hak dan kewajibannya. Fakta bahwa perempuan dan laki-laki sama-sama manusia itu benar, namun mereka berbeda dalam citra diri mereka sendiri. Sehingga apabila cara memperlakukan kaum perempuan disamakan dengan cara memperlakukan laki-laki, merupakan suatu tindakan tak adil dan sekaligus sebagai pelecehan atas harkat dan martabat perempuan. Hal tersebut merupakan suatu keadilan jika perempuan diposisikan menurut persamaan hak dan kewajiban mereka dalam citra keperempuanannya dan tidak dikatakan adil jika dipersamakan hak dan kewajibannya menurut takaran laki-laki.¹ Di era modern ini, masyarakat mulai mengakui keberadaan perempuan yang makin maju dan mulai menunjukkan diri mereka. Untuk menunjukkan kemampuan diri, perempuan lebih berani dan bebas memilih pekerjaan sesuai dengan minat mereka. Bahkan perempuan tak ragu lagi terjun ke dunia kerja yang kerap diidentikkan dengan kaum laki-laki.²

Gender telah menjadi perspektif baru yang sedang diperjuangkan untuk menjadi kontrol bagi kehidupan sosial, sejauh mana prinsip keadilan, penghargaan martabat manusia termasuk laki-laki dan perempuan. Keadilan adalah gagasan paling sentral sekaligus tujuan tertinggi yang diajarkan setiap agama dan kemanusiaan. Menurut Aristoteles, keadilan adalah kebijakan tertinggi yang didalamnya setiap kebijakan dimengerti. Adapun definisi keadilan gender adalah suatu konsep struktural yang berupaya membuat perbedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat. Sedangkan bagi para feminisme, kerangka keadilan gender adalah keadilan antara laki-laki dan perempuan dalam kesetaraan hak dan kewajiban diantara mereka. Kesetaraan gender adalah kesamaan kondisi laki-laki dan perempuan untuk mendapatkan kesempatan dan hak-haknya sebagai manusia, agar berperan dan

¹ Pristiwiyanto, Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Islam (Meretas Ketidakadilan Politik Terhadap Kemanusiaan Manusia), *Jurnal Fikroh*, Vol. 4, No. 2, Januari 2011, 148.

² M. Ilham Lutfhi, Komunikasi Organisasi Berbasis Kesetaraan Gender Di Lingkungan Wartawan Surat Kabar Waspada Dan Analisa, *Skripsi*, Program Studi Ilmu Komunikasi Fakultas Ilmu Sosial Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2021, 5.

berpartisipasi dalam kegiatan politik, ekonomi, sosial budaya, pendidikan pertahanan dan keamanan nasional serta kesamaan dalam menikmati hasil pembangunan.³

Kesetaraan gender berarti perempuan dan laki-laki menikmati status yang sama memiliki kondisi yang sama untuk menggunakan hak-haknya dan kemampuannya secara penuh dalam memberikan kontribusinya kepada pembangunan politik, sosial, dan budaya. Kesetaraan gender merupakan suatu hal yang sama diberikan masyarakat atas kesamaan dan perbedaan antara perempuan dan laki-laki atas peran yang mereka lakukan. Posisi yang setara antara laki-laki dan perempuan yang diperjuangkan oleh aktivis gerakan feminis tidak hanya dalam soal rumah tangga (berkenaan dengan pengasuhan anak dan mencari nafkah) juga tidak hanya menuntut kesetaraan dalam berbagai bidang kehidupan seperti bidang politik, sosial, ekonomi dan lain sebagainya.⁴

Kesetaraan gender bukan hanya menguntungkan kaum perempuan, tetapi juga laki-laki.⁵ Kesetaraan peran antara perempuan dan laki-laki tidak berhenti pada kemampuan keduanya dalam memainkan peran masing-masing. Akan tetapi, mereka juga telah berhasil menunjukkan bahwa kesetaraan yang diperankan dengan baik dan penuh tanggung jawab akan melahirkan sesuatu yang sangat berarti bagi kepentingan komunal.⁶

Kesetaraan gender merupakan sebuah solusi untuk meminimalisir budaya patriarki. Di Indonesia, budaya patriarki acap kali melekat karena pengaruh dari adat dan istiadat. Perempuan dan laki-laki dianggap memiliki posisi yang berbeda karena (Jurnal Humanistas 135)

Adapun akibat yang ditimbulkan akibat ketidakadilan gender tersebut antara lain: 1) marginalisasi perempuan, 2) penempatan perempuan pada subordinat, 3) stereotip perempuan, 4) kekerasan (*violence*) terhadap perempuan dan 5) beban kerja tidak proporsional. Jika di satu sisi Indonesia sedang mengalami krisis kesetaraan gender, pada sisi lain justru praktik kesetaraan gender ini telah lama dilakukan oleh sebagian

³*Ibid*, 13-14.

⁴*Ibid*, 14.

⁵Hidayati, Kesetaraan Gender dalam Pelestarian Lingkungan Perspektif Al-Qur'an, *Tafakkur; Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. I, No. 02, April 2021, 186.

⁶Rahmi Febriani, Wong Tengger: Sebuah Role Model Kesetaraan Gender, *Artikel Kumpulan Esai 10 Besar DENUSC*, 2018, 36.

masyarakat yang tinggal jauh dari ingar-bingar modernisasi. Salah satunya adalah masyarakat suku Tengger.⁷

METODE PENELITIAN

Metodologi penelitian berasal dari kata "metode" yang artinya cara yang tepat untuk melakukan sesuatu, dan "logos" yang artinya ilmu atau pengetahuan. Jadi metodologiinya "cara melakukan sesuatu dengan menggunakan pikiran secara seksama untuk mencapai suatu tujuan". Sedangkan penelitian adalah "suatu kegiatan untuk mencari, mencatat, merumuskan sampai menganalisis sampai menyusun laporannya."⁸

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan konstruktivisme. Menurut Guba dalam Burhan Bungin penelitian konstruktivis ini menganggap bahwa subjek adalah aktor utama atau faktor sentral dalam hubungan-hubungan sosialnya (Bungin, 2007). Metode pengumpulan data dalam penelitian ini yaitu wawancara mendalam, obeservasi dan dokumentasi. Dari data yang telah dikumpulkan selanjutnya diolah dan dianalisis secara kualitatif untuk menjawab permasalahan yang diajukan dalam penelitian ini.⁹

PEMBAHASAN

A. Gender

Istilah gender pertama kali diperkenalkan oleh Robert Stoller, untuk memisahkan pencirian manusia yang didasarkan pada pendefinisian yang bersifat sosial budaya dengan pendefinisian yang berasal dari ciri-ciri fisik biologis. Dalam ilmu sosial orang yang juga sangat berjasa dalam mengembangkan istilah dan pengertian gender ini adalah Ann Oakley. Oakley mengartikan gender sebagai konstruksi sosial atau atribut yang dikenakan pada manusia yang dibangun oleh kebudayaan manusia.¹⁰

Kata "Gender" berasal dari bahasa inggris, gender yang berarti "jenis kelamin". Dalam Webster's New World Dictionary, jender diartikan sebagai perbedaan yang

⁷*Ibid*, 31-32.

⁸Deepublish; Cerdas, Sukses, Mulia, Lintas Generasi, "Metodologi Penelitian: Pengertian, Manfaat, Jenis, Contoh", Artikel, April 2023, <https://penerbitdeepublish.com/metodologi-penelitian/> diakses pada 06 September 2023 pukul 15:18.

⁹Gusnarib Abd Wahab dan Muh Iksan Kahar, "Perempuan dan Moderasi Beragama", *Jurnal Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial*, Vol. 01, No. 01, Tahun 2022, 372.

¹⁰Annisa Tusadia, Roswida Sri Astuti, dan Nurlaili, Konsep Kesetaraan Gender dalam Islam, *Jurnal Pendidikan dan Konseling*, Vol. 5, No. 4, 2023, 210.

tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.¹¹ Didalam *Webster's Studies Encyclopedia* dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (*distinction*) dalam hal peran, prilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.¹²

Dalam memahami konsep gender, Mansour Fakih membedakannya antara gender dan seks (jenis kelamin). Pengertian seks lebih condong pada pensifatan atau pembagian dua jenis kelamin manusia berdasarkan ciri biologis yang melekat, tidak berubah dan tidak dapat dipertukarkan. Dalam hal ini sering dikatakan sebagai ketentuan Tuhan atau 'kodrat'. Sedangkan konsep gender adalah sifat yang melekat pada laki-laki atau perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural dan dapat dipertukarkan. Sehingga semua hal yang dapat dipertukarkan antara sifat laki-laki dan perempuan, yang bisa berubah dari waktu ke waktu, dari tempat ke tempat lainnya, maupun berbeda dari suatu kelas ke kelas yang lain, itulah yang disebut dengan gender. Jadi gender diartikan sebagai jenis kelamin sosial, sedangkan sex adalah jenis kelamin biologis. Maksudnya adalah dalam gender ada perbedaan peran, fungsi dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan sebagai hasil konstruksi sosial.¹³

Alat-alat tersebut secara biologis melekat pada manusia jenis kelamin secara permanen, tidak berubah, dan merupakan ketentuan biologis, atau sering dikatakan ketentuan Tuhan atau kodrat. Sedangkan Gender adalah sifat yang melekat pada laki-laki dan perempuan karena dikonstruksi secara sosial, karena pengaruh kultural, agama, dan politik. Sifat ini tidak bersifat kodrati melekat pada jenis kelamin tertentu, tetapi sifat itu bisa dipertukarkan. Perbedaan sifat gender itu bisa berubah sewaktu-waktu dan bersifat kondisional. Misalnya, anggapan laki-laki rasional dan perempuan emosional, laki-laki kuat dan perempuan lemah, laki-laki perkasa dan Perempuan lemah lembut. Sifat-sifat itu bisa berubah dan tidak melekat secara permanen. Pada masa tertentu dan tidak sedikit laki-laki lemah lembut, emosional, sedangkan ada perempuan perkasa dan

¹¹Nassaruddin Umar, "*Argumen Kesetaraan Gender*", (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 29.

¹²*Ibid*, 30.

¹³Iswah Adriana, "Kurikulum Berbasis Gender", *Tadris*, Vol. 4, No. 1, 2009, 138.

rasional. Misalnya dalam masyarakat matriakhal tidak sedikit perempuan yang lebih kuat dari laki-laki dengan keterlibatan mereka dalam peperangan.¹⁴

Gender adalah perbedaan yang tampak pada laki-laki dan perempuan apabila dilihat dari nilai dan tingkah laku. Gender merupakan suatu istilah yang digunakan untuk menggambarkan perbedaan antara laki-laki dan perempuan secara sosial. Gender adalah kelompok atribut dan perilaku secara kultural yang ada pada laki-laki dan perempuan.¹⁵ Sejalan dengan itu, Gender merupakan konsep hubungan sosial yang membedakan (memisahkan atau memisahkan) fungsi dan peran antara perempuan dan laki-laki. Perbedaan fungsi dan peran antara laki-laki dan perempuan itu tidak ditentukan karena keduanya terdapat perbedaan biologis atau kodrat, melainkan dibedakan menurut kedudukan, fungsi dan peranan masing-masing dalam berbagai kehidupan dan pembangunan.¹⁶

Gender sering diidentikkan dengan jenis kelamin (*sex*), padahal gender berbeda dengan jenis kelamin. Gender sering juga dipahami sebagai pemberian dari Tuhan atau kodrat Ilahi, padahal gender tidak semata-mata demikian. Secara etimologis kata 'gender' berasal dari bahasa Inggris yang berarti jenis kelamin. Kata 'gender' bisa diartikan sebagai 'perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dalam hal nilai dan perilaku. Secara terminologis, 'gender' bisa didefinisikan sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan. Definisi lain tentang gender dikemukakan oleh Elaine Showalter. Menurutnya, 'gender' adalah perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari konstruksi sosial budaya. Gender bisa juga dijadikan sebagai konsep analisis yang dapat digunakan untuk menjelaskan sesuatu. Lebih tegas lagi disebutkan dalam *Women's Studies Encyclopedia* bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang dipakai untuk membedakan peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.¹⁷

Menurut Eniwati gender adalah konsep yang digunakan untuk mengidentifikasikan perbedaan laki-laki dan perempuan yang dilihat dari sisi Sosial

¹⁴ Annisa Tusadia, Roswida Sri Astuti, dan Nurlaili, Konsep Kesetaraan Gender dalam Islam, *Jurnal Pendidikan dan Konseling*, Vol. 5, No. 4, 2023, 210-211.

¹⁵ Dwi Narwoko dan Bagong Yuryanto, "Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan", (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004), 334.

¹⁶ *Ibid*, 335.

¹⁷ Marzuki, "Kajian Awal Tentang Teori-Teori Gender", *Jurnal Civics*, Vol. 4, No. 2, Desember 2007, 68.

budaya. Gender dalam arti ini mengidentifikasi laki-laki dan perempuan dari sudut non biologis.¹⁸ Gender memiliki kedudukan yang penting dalam kehidupan seseorang dan dapat menentukan pengalaman hidup yang akan ditempuhnya. Gender dapat menentukan akses seseorang terhadap pendidikan, dunia kerja, dan sektor-sektor publik lainnya. Gender juga dapat menentukan kesehatan, harapan hidup, dan kebebasan gerak seseorang. Jelasnya, gender akan menentukan seksualitas, hubungan, dan kemampuan seseorang untuk membuat keputusan dan bertindak secara otonom. Akhirnya, genderlah yang banyak menentukan seseorang akan menjadi apa nantinya.¹⁹

Berdasarkan definisi di atas maka dapat disimpulkan bahwa gender adalah peran antara laki-laki dan perempuan yang merupakan hasil konstruksi sosial budaya. Suatu peran maupun sifat dilekatkan kepada laki-laki karena berdasarkan kebiasaan atau kebudayaan biasanya peran maupun sifat tersebut hanya dilakukan atau dimiliki oleh laki-laki dan begitu juga dengan perempuan. Suatu peran dilekatkan pada perempuan karena berdasarkan kebiasaan atau kebudayaan yang akhirnya membentuk suatu kesimpulan bahwa peran atau sifat itu hanya dilakukan oleh perempuan.

B. Kesetaraan Gender

Kesetaraan gender berarti kesamaan kondisi bagi laki-laki dan perempuan untuk memperoleh kesempatan serta hak-haknya sebagai manusia, agar mampu berperan dan berpartisipasi dalam kegiatan politik, hukum, ekonomi, sosial budaya, pendidikan dan pertahanan dan keamanan nasional (hankamnas), serta kesamaan dalam menikmati hasil pembangunan tersebut. Kesetaraan gender juga meliputi penghapusan diskriminasi dan ketidakadilan struktural, baik terhadap laki-laki maupun perempuan.²⁰

Gender bisa dikategorikan sebagai perangkat operasional dalam melakukan *measure* (pengukuran) terhadap persoalan laki-laki dan perempuan terutama yang terkait dengan pembagian peran dalam masyarakat yang dikonstruksi oleh masyarakat itu sendiri.²¹ Gender bukan hanya ditujukan kepada perempuan semata, tetapi juga kepada laki-laki. Hanya

¹⁸Eniwati Khaidir, "Pendidikan Islam dan Peningkatan Sumber Daya Perempuan", (Pekanbaru: LPPM UIN Suska Riau, 2014), 16.

¹⁹Marzuki, "Kajian Awal Tentang Teori-Teori Gender", *Jurnal Civics*, Vol. 4, No. 2, Desember 2007, 69.

²⁰Iswah Adriana, "Kurikulum Berbasis Gender", *Tadris*, Volume 4, Nomor 1, 2009, 138.

²¹Julia Cleves Mosse, *Gender dan Pembangunan*, (Yogyakarta: Rifka Annisa' Women's Crisis Centre & Pustaka Pelajar, 1996), 3.

Sejarah perbedaan gender antara seorang pria dengan seorang wanita terjadi melalui proses yang sangat panjang dan dibentuk oleh beberapa sebab, seperti kondisi sosial budaya, kondisi keagamaan, dan kondisi kenegaraan. Dengan proses yang panjang ini, perbedaan gender akhirnya sering dianggap menjadi ketentuan Tuhan yang bersifat kodrati atau seolah-olah bersifat biologis yang tidak dapat diubah lagi. Inilah sebenarnya yang menyebabkan awal terjadinya ketidakadilan gender di tengah-tengah masyarakat.²²

Perbedaan gender pada prinsipnya adalah sesuatu yang wajar dan merupakan sunnatullah sebagai sebuah fenomena kebudayaan. Perbedaan itu tidak akan menjadi masalah jika tidak menimbulkan ketidakadilan. Namun pada kenyataannya perbedaan tersebut melahirkan berbagai ketidakadilan baik bagi kaum laki-laki terutama kepada kaum perempuan. Gender masih diartikan oleh masyarakat Gender masih diartikan oleh masyarakat sebagai perbedaan jenis kelamin. Masyarakat belum memahami bahwa gender adalah suatu konstruksi budaya tentang peran fungsi dan tanggung jawab sosial antara laki-laki dan perempuan. Kondisi demikian mengakibatkan kesenjangan peran sosial dan tanggung jawab sehingga terjadi diskriminasi, terhadap laki-laki dan perempuan. Hanya saja bila dibandingkan, diskriminasi terhadap perempuan kurang menguntungkan dibandingkan laki-laki.²³

Kesetaraan menurut rahma adalah kesempatan menempuh pendidikan yang sama dengan laki-laki sesuai dengan fitrahnya perempuan yang berlandaskan Al-Qur'an. Dengan kata lain kesetaraan gender adalah memberikan kesempatan yang sama baik laki-laki maupun perempuan untuk sama-sama menikmati hasil pembangunan. Maka emansipasi dan kesetaraan adalah hal yang wajib diwujudkan, akan tetapi jangan sampai kebablasan hanya karena mengatasnamakan kesetaraan justru mengabaikan kodrat yang sudah ditetapkan dengan sibuk berkarir dan mengabaikan kasih sayang keluarga.²⁴

Ukuran kemuliaan di sisi Tuhan adalah prestasi dan kualitas tanpa membedakan etnik, suku, keturunan dan jenis kelamin. Seperti yang terdapat pada surah Al-Hujurat ayat 13 sebagai berikut:

²²Marzuki, "Kajian Awal Tentang Teori-Teori Gender", *Jurnal Civics*, Vol. 4, No. 2, Desember 2007, 69.

²³Iswah Adriana, "Kurikulum Berbasis Gender", *Tadris*, Volume 4, Nomor 1, 2009, 138.

²⁴*Ibid.*

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ
أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Terjemahnya: "Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal".²⁵

Menurut Mahmud Yunus tafsiran dari ayat diatas adalah bahwa Allah menerangkan bagaimana cara bergaul sesama manusia, firmanNya "Hai semua manusia, kami jadikan kamu dari bapak dan ibu dan kami jadikan kamu bermacam-macam umat (berbangsa-bangsa dan bernegeri- negeri (bukan supaya kamu berperang-perangan, melainkan) supaya kamu berkenal-kenalan dan berkasih-kasihan antar satu dengan yang lain" satu bangsa tidak lebih dari bangsa lain, melainkan dengan ilmu pengetahuannya dan kecakapannya, sedangkan orang yang terlebih dulu mulia disisi Allah adalah orang yang bertakwa.²⁶

Ayat tersebut memberikan gambaran kepada kita tentang persamaan antara laki-laki dan perempuan baik dalam hal ibadah (dimensi spiritual) maupun dalam aktivitas sosial (urusan karier profesional). Ayat tersebut juga sekaligus mengikis tuntas pandangan yang menyatakan bahwa antara keduanya terdapat perbedaan yang memarginalkan salah satu diantara keduanya. persamaan tersebut meliputi berbagai hal misalnya dalam bidang ibadah. Siapa yang rajin ibadah, maka akan mendapat pahala lebih banyak tanpa melihat jenis kelaminnya. Perbedaan kemudian ada disebabkan kualitas nilai pengabdian dan ketakwaannya kepada Allah swt., Ayat ini juga mempertegas misi pokok al-Qur'an diturunkan adalah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, termasuk diskriminasi seksual, warna kulit, etnis dan ikatan-ikatan primordial lainnya. Namun demikian sekalipun secara teoritis al-qur'an mengandung prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan,

²⁵Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, "Al-Qur'an dan Terjemahannya", (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), 755.

²⁶Mahmud Yunus, "Tafsir Quran Karim", (Djakarta: PT. Hidayat Agung, 1980), 766.

namun ternyata dalam tatanan implementasi seringkali prinsip-prinsip tersebut terabaikan.

Al-Qur'an tidak menganut paham *the second sex* yang memberikan keutamaan kepada jenis kelamin tertentu, atau *the first ethnic* yang mengistimewakan suku tertentu. Laki-laki dan perempuan dan suku bangsa manapun mempunyai potensi yang sama untuk menjadi *abid* dan khalifah.²⁷ Islam memandang kesetaraan gender antara perempuan dan laki-laki sebagai bentuk dari kehendak Allah yang tidak membedakan kedua lawan jenis tersebut, baik dalam ibadah maupun hukum-Nya.²⁸

Isu-isu kesetaraan gender memang senantiasa mengusung aspek-aspek kemanusiaan dan hak-hak asasi manusia dalam perjalanannya. Dalam khazanah kesetaraan gender sendiri, atau bahkan juga feminis, telah muncul beberapa tokoh feminis muslim yang concern pada kedua bidang tersebut. Sebut saja Qasim Amin, Fatimah Mernissi, Aminah Wadud Muhsin, dan lain-lain.²⁹

Kesetaraan gender: Kondisi perempuan dan laki-laki menikmati status yang setara dan memiliki kondisi yang sama untuk mewujudkan secara penuh hak-hak asasi dan potensinya bagi pembangunan di segala bidang kehidupan. Definisi dari USAID menyebutkan bahwa "*Gender Equality permits women and men equal enjoyment of human rights, socially valued goods, opportunities, resources and the benefits from development results.* (kesetaraan gender memberi kesempatan baik pada perempuan maupun laki-laki untuk secara setara/sama/sebanding menikmati hak-haknya sebagai manusia, secara sosial mempunyai benda-benda, kesempatan, sumberdaya dan menikmati manfaat dari hasil pembangunan).³⁰

C. Keadilan dan Kemanusiaan dalam Perspektif Gender

Kesetaraan gender merupakan salah satu agenda utama gerakan feminisme. Sejak masuknya wacana gender ke dalam Islam, beberapa pemikir muslim ikut terpengaruh isu tersebut, dan hendak memaksakan konsep kesetaraan gender ke dalam ajaran Islam. Mereka berpandangan bahwa Islam yang datang pada masa Nabi itu memiliki kesamaan

²⁷*Ibid.*

²⁸Gusnarib Wahab, "Gender Dalam Perspektif Islam: Studi Kepemimpinan Pada Lembaga Eksekutif Dan Legislatif Di Sulawesi Tengah", *Jurnal Hunafa*, Vol. 5, No. 2, Agustus 2008, 239.

²⁹Taufan Anggoro, Konsep Kesetaraan Gender dalam Islam, *Jurnal Afkaruna*, Vol. 15, No. 1, Juni 2019, 133.

³⁰Herien Puspitawati, Konsep, Teori dan Analisis Gender, *Artikel*, Departemen Ilmu Keluarga dan Konsumen Fakultas Ekologi Manusia, Institut Pertanian Bogor, 2013, 5.

dengan konsep kesetaraan yang dibawa feminisme. Bahkan, aturan yang berlandaskan keadilan yang dibawa Islam itu, mengandung semangat kesetaraan. Akhirnya banyak dari teks-teks hukum dan ayat-ayat yang telah mengatur hubungan antara pria dan wanita dalam Islam dikaji ulang, dibongkar, dan diubah agar sesuai dengan perspektif kesetaraan gender. Permasalahannya, konsep kesetaraan banyak yang tidak sejalan bahkan bertentangan dengan konsep keadilan. Pertama, titik tekannya yang menjadi titik tekan dalam kesetaraan gender adalah kesetaraan yang harus diperoleh, sehingga mengabaikan perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Sementara dalam keadilan terpenuhinya kebutuhan tiap individu yang sesuai dengan karakteristik dan kapasitas masing-masing. Kedua, orientasinya. Kesetaraan berupaya meruntuhkan budaya patriarkat dan menuntut persamaan dan kebebasan. Sementara keadilan berusaha menyeimbangkan budaya patriarkat dan matriarkat sehingga laki-laki dan perempuan dapat menjalankan kesatuan secara harmonis sebagai khalifah dengan sangat baik. Ketiga, pandangan terhadap perempuan. Feminisme memandang laki-laki dan perempuan merupakan dua entitas yang berbeda. Sementara Islam memandang laki-laki dan perempuan adalah kesatuan yang berpasangan. Atas dasar itulah, maka konsep kesetaraan tidak dapat disamakan dengan keadilan.³¹

Keadilan adalah norma kehidupan yang didambakan oleh setiap orang dalam tatanan kehidupan sosial mereka. Lembaga sosial yang bernama negara maupun lembaga-lembaga dan organisasi internasional yang menghimpun negara-negara nampaknyapun mempunyai visi dan misi yang sama terhadap keadilan, walaupun persepsi dan konsepsi mereka barangkali berbeda dalam masalah tersebut. Keadilan merupakan konsep yang relatif. Skala keadilan sangat beragam antara satu negara dengan negara lain, dan masing-masing skala keadilan itu didefinisikan dan ditetapkan oleh masyarakat sesuai dengan tatanan sosial masyarakat yang bersangkutan.³²

Berikut Q.S Asy-Syura ayat 14 yang berbunyi tentang konsep keadilan, yaitu:

³¹M. Hajir Mutawakkil, Keadilan Islam dalam Persoalan Gender, *Jurnal Kalimah*, Vol. 12, No. 1, Maret 2014, 67.

³²Tamyiez Dery, Keadilan dalam Islam, *اسكارسنال*, Volume XVIII, No. 3, Juli – September 2002, 337.

وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَفُضِّيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ
أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ

Terjemahnya:

Mereka (Ahlulkitab) tidak berpecah-belah kecuali setelah datang kepada mereka pengetahuan (tentang kebenaran yang disampaikan oleh para nabi) karena kedengkian antara sesama mereka. Seandainya tidak karena suatu ketetapan yang telah terlebih dahulu ada dari Tuhanmu (untuk menanggukkan azab) sampai batas waktu yang ditentukan, pastilah hukuman bagi mereka telah dilaksanakan. Sesungguhnya orang-orang yang mewarisi kitab suci (Taurat dan Injil) setelah mereka (pada zaman Nabi Muhammad) benar-benar berada dalam keraguan yang mendalam tentangnya (Al-Qur'an) itu.

Wahbah Zuhayli, dalam menafsirkan surat As-Syura ayat 14 menyatakan bahwa keadilan salah satu ajaran yang diemban oleh setiap rasul, bahkan konsep keadilan itu tidak mengalami perubahan dari generasi seorang rasul sampai kepada generasi rasul-rasul berikutnya, dan berakhir pada Muhammad saw (Wahbah Zuhayli, 1991 :41). Nabi Muhammad saw sebagai pengemban risalah Allah yang terakhir, juga memiliki ajaran keadilan. Jika Al-Qur'an dan Al Hadits disepakati sebagai dua sumber pokok dan utama dan ajaran Muhammad saw, maka umat Islam memiliki pegangan yang kuat untuk menggali dan memahami konsep keadilan yang kemudian dapat diaplikasikan dalam kehidupan individual dan sosial mereka.³³

Keadilan gender: Suatu kondisi adil untuk perempuan dan laki-laki melalui proses budaya dan kebijakan yang menghilangkan hambatan-hambatan berperan bagi perempuan dan laki-laki. Definisi dari USAID menyebutkan bahwa "*Gender Equity is the process of being fair to women and men. To ensure fairness, measures must be available to compensate for historical and social disadvantages that prevent women and men from operating on a level playing field. Gender equity strategies are used to eventually gain gender equality. Equity is the means; equality is the result.*" (Keadilan gender merupakan suatu proses untuk menjadi fair baik pada perempuan maupun lakilaki. Untuk memastikan adanya fair, harus tersedia suatu ukuran untuk mengompensasi kerugian

³³*Ibid*, 338.

secara histori maupun sosial yang mencegah perempuan dan laki-laki dari berlakunya suatu tahapan permainan. Strategi keadilan gender pada akhirnya digunakan untuk meningkatkan kesetaraan gender. Keadilan merupakan cara, kesetaraan adalah hasilnya).³⁴

Secara teologis konsep gender dalam Islam berasal dari paradigma bahwa perempuan dan laki-laki diciptakan dari asal yang sama karena keduanya memiliki kualitas kemanusiaan yang sederajat. Namun secara historis maupun filosofis penciptaan perempuan dengan femininitas dan laki-laki dengan maskulinitasnya memiliki kekhasan masing-masing yang dengannya laki-laki dan perempuan menjadi komplementer yang saling mengisi dan melengkapi yang akhirnya menciptakan keseimbangan.³⁵

Dalam kedudukan yang seimbang antara laki-laki dan perempuan Al-Quran surat Al-Baqarah ayat 187, yaitu:

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۖ فَالَّذِينَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ ۚ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

Terjemahannya:

Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu. Maka, sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian, sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Akan tetapi, jangan campuri mereka ketika kamu (dalam keadaan) beriktikaf di masjid. Itulah batas-batas (ketentuan) Allah. Maka, janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka bertakwa.

³⁴ Herien Puspitawati, Konsep, Teori dan Analisis Gender, *Artikel*, Departemen Ilmu Keluarga dan Konsumen Fakultas Ekologi Manusia, Institut Pertanian Bogor, 2013, 6.

³⁵ Oyoh Bariah, Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Perspektif Alquran, *Jurnal Pendidikan Islam Rabbani*, Vol. 1, No. 1, Februari 2017, 778.6

Dari isyarat ayat ini, sebenarnya keberadaan laki-laki dan perempuan, tidak saling mengungguli satu sama lain, melainkan saling melengkapi, menggenapkan satu sama lain ini artinya eksistensi kemanusiaan dari dua jenis kelamin itu, laki-laki dan perempuan tidak ada yang saling mendominasi. Ini persis seperti yang diungkapkan oleh filosof Muslim, Ibnu Arabi, yang dikutip oleh Sachiko Murata dalam *The Tao of Islam*: “kemanusiaan adalah suatu realitas yang mencakup kaum lakilaki maupun kaum perempuan, sehingga kaum laki-laki tidak mempunyai tingkat yang lebih tinggi daripada kaum perempuan dalam hal kemanusiaan”. Tujuan hukum Islam pada dasarnya adalah kemaslahatan manusia, sehingga hukum Islam mencoba mempromosikan *maslahah* dan mencegah *mafsadat* untuk menjamin kehidupan yang lebih baik di dunia dan akherat.³⁶

KESIMPULAN

Kata "Gender" berasal dari bahasa inggris, gender yang berarti "jenis kelamin". Dalam Webster's New World Dictionary, jender diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.³⁷ Didalam *Webster's Studies Encyclopedia* dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (*distinction*) dalam hal peran, prilaku, mentalitas dan karakterstik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.

Kesetaraan gender berarti kesamaan kondisi bagi laki-laki dan perempuan untuk memperoleh kesempatan serta hak-haknya sebagai manusia, agar mampu berperan dan berpartisipasi dalam kegiatan politik, hukum, ekonomi, sosial budaya, pendidikan dan pertahanan dan keamanan nasional (hankamnas), serta kesamaan dalam menikmati hasil pembangunan tersebut. Kesetaraan gender juga meliputi penghapusan diskriminasi dan ketidakadilan struktural, baik terhadap laki-laki maupun perempuan.

Kesetaraan gender: Kondisi perempuan dan laki-laki menikmati status yang setara dan memiliki kondisi yang sama untuk mewujudkan secara penuh hak-hak asasi dan potensinya bagi pembangunan di segala bidang kehidupan. Definisi dari USAID menyebutkan bahwa “*Gender Equality permits women and men equal enjoyment of human rights, socially valued goods, opportunities, resources and the benefits from development*

³⁶Agus Purwadi, *Islam dan Problem Gender*, (Yogyakarta: Aditya Media, 2000), xi.

³⁷Nassaruddin Umar, “*Argumen Kesetaraan Gender*”, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 29.

results. (Kesetaraan gender memberi kesempatan baik pada perempuan maupun laki-laki untuk secara setara/sama/sebanding menikmati hak-haknya sebagai manusia, secara sosial mempunyai benda-benda, kesempatan, sumberdaya dan menikmati manfaat dari hasil pembangunan).

Permasalahannya, konsep kesetaraan banyak yang tidak sejalan bahkan bertentangan dengan konsep keadilan. Pertama, titik tekannya yang menjadi titik tekan dalam kesetaraan gender adalah kesetaraan yang harus diperoleh, sehingga mengabaikan perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Sementara dalam keadilan terpenuhinya kebutuhan tiap individu yang sesuai dengan karakteristik dan kapasitas masing-masing. Kedua, orientasinya. Kesetaraan berupaya meruntuhkan budaya patriarkat dan menuntut persamaan dan kebebasan. Sementara keadilan berusaha menyeimbangkan budaya patriarkat dan matriarkat sehingga laki-laki dan perempuan dapat menjalankan kesatuan secara harmonis sebagai khalifah dengan sangat baik. Ketiga, pandangan terhadap perempuan. Feminisme memandang laki-laki dan perempuan merupakan dua entitas yang berbeda. Sementara Islam memandang laki-laki dan perempuan adalah kesatuan yang berpasangan. Atas dasar itulah, maka konsep kesetaraan tidak dapat disamakan dengan keadilan.

Keadilan adalah norma kehidupan yang didambakan oleh setiap orang dalam tatanan kehidupan sosial mereka. Lembaga sosial yang bernama negara maupun lembaga-lembaga dan organisasi internasional yang menghimpun negara-negara nampaknyapun mempunyai visi dan misi yang sama terhadap keadilan, walaupun persepsi dan konsepsi mereka barangkali berbeda dalam masalah tersebut. Keadilan merupakan konsep yang relatif. Skala keadilan sangat beragam antara satu negara dengan negara lain, dan masing-masing skala keadilan itu didefinisikan dan ditetapkan oleh masyarakat sesuai dengan tatanan sosial masyarakat yang bersangkutan.

Keadilan gender: Suatu kondisi adil untuk perempuan dan laki-laki melalui proses budaya dan kebijakan yang menghilangkan hambatan-hambatan berperan bagi perempuan dan laki-laki. Definisi dari USAID menyebutkan bahwa "*Gender Equity is the process of being fair to women and men. To ensure fairness, measures must be available to compensate for historical and social disadvantages that prevent women and men from operating on a level playing field. Gender equity strategies are used to eventually gain gender equality. Equity is the means; equality is the result.*" (Keadilan gender merupakan

suatu proses untuk menjadi fair baik pada perempuan maupun laki-laki. Untuk memastikan adanya fair, harus tersedia suatu ukuran untuk mengompensasi kerugian secara histori maupun sosial yang mencegah perempuan dan laki-laki dari berlakunya suatu tahapan permainan. Strategi keadilan gender pada akhirnya digunakan untuk meningkatkan kesetaraan gender. Keadilan merupakan cara, kesetaraan adalah hasilnya).

Secara teologis konsep gender dalam Islam berasal dari paradigma bahwa perempuan dan laki-laki diciptakan dari asal yang sama karena keduanya memiliki kualitas kemanusiaan yang sederajat. Namun secara historis maupun filosofis penciptaan perempuan dengan femininitas dan laki-laki dengan maskulinitasnya memiliki kekhasan masing-masing yang dengannya laki-laki dan perempuan menjadi komplementer yang saling mengisi dan melengkapi yang akhirnya menciptakan keseimbangan.

REFERENSI

- Pristiwiyanto. Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Islam (Meretas Ketidakadilan Politik Terhadap Kemanusiaan Manusia), *Jurnal Fikroh*, Vol. 4, No. 2, Januari 2011.
- Lutfhi, M. Ilham. Komunikasi Organisasi Berbasis Kesetaraan Gender Di Lingkungan Wartawan Surat Kabar Waspada Dan Analisa, *Skripsi*, Program Studi Ilmu Komunikasi Fakultas Ilmu Sosial Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2021.
- Hidayati. Kesetaraan Gender dalam Pelestarian Lingkungan Perspektif Al-Qur'an, *Tafakkur; Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. I, No. 02, April 2021.
- Febriani, Rahmi. Wong Tengger: Sebuah Role Model Kesetaraan Gender, *Artikel Kumpulan Esai 10 Besar DENUSC*, 2018.
- Deepublish; Cerdas, Sukses, Mulia, Lintas Generasi. "Metodologi Penelitian: Pengertian, Manfaat, Jenis, Contoh", *Artikel*, April 2023, <https://penerbitdeepublish.com/metodologi-penelitian/> diakses pada 06 September 2023 pukul 15:18.

Wahab, Gusnarib Abd. Muh Iksan Kahar. "Perempuan dan Moderasi Beragama", *Jurnal Prosiding Konferensi Nasional Gender dan Gerakan Sosial*, Vol. 01, No. 01, Tahun 2022.

Tusadia, Annisa. Roswida Sri Astuti, dan Nurlaili. Konsep Kesetaraan Gender dalam Islam, *Jurnal Pendidikan dan Konseling*, Vol. 5, No. 4, 2023.

Umar, Nassaruddin. "Argumen Kesetaraan Gender", (Jakarta: Dian Rakyat, 2010).

Adriana, Iswah. "Kurikulum Berbasis Gender", *Tadris*, Vol. 4, No. 1, 2009.

Narwoko, Dwi. Bagong Yuryanto, "Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan", (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004).

Marzuki. "Kajian Awal Tentang Teori-Teori Gender", *Jurnal Civics*, Vol. 4, No. 2, Desember 2007.

Khaidir, Eniwati. "Pendidikan Islam dan Peningkatan Sumber Daya Perempuan", (Pekanbaru: LPPM UIN Suska Riau, 2014).

Mosse, Julia Cleves. *Gender dan Pembangunan*, (Yogyakarta: Rifka Annisa' Women's Crisis Centre & Pustaka Pelajar, 1996).

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, "Al-Qur'an dan Terjemahannya", (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019).

Yunus, Mahmud. "Tafsir Quran Karim", (Djakarta: PT. Hidayat Agung, 1980).

Wahab, Gusnarib. "Gender Dalam Perspektif Islam: Studi Kepemimpinan Pada Lembaga Eksekutif Dan Legislatif Di Sulawesi Tengah", *Jurnal Hunafa*, Vol. 5, No. 2, Agustus 2008.

Anggoro, Taufan. Konsep Kesetaraan Gender dalam Islam, *Jurnal Afkaruna*, Vol. 15, No. 1, Juni 2019.

Puspitawati, Herien. Konsep, Teori dan Analisis Gender, *Artikel*, Departemen Ilmu Keluarga dan Konsumen Fakultas Ekologi Manusia, Institut Pertanian Bogor, 2013.

Mutawakkil, M. Hajir. Keadilan Islam dalam Persoalan Gender, *Jurnal Kalimah*, Vol. 12, No. 1, Maret 2014.

Dery, Tamyiez. Keadilan dalam Islam, *بصائرنا*, Volume XVIII, No. 3, Juli – September 2002.

Bariah, Oyoh. Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Perspektif Alquran, *Jurnal Pendidikan Islam Rabbani*, Vol. 1, No. 1, Februari 2017.

Purwadi, Agus. *Islam dan Problem Gender*, (Yogyakarta: Aditya Media, 2000).

Umar, Nassaruddin. “*Argumen Kesetaraan Gender*”, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010)

Language Game dan Pengembangan Konsep Kognitifpragmakritis

Murni Fidiyanti¹, Suhartono², Syamsul Sodiq³

Universitas Negeri Surabaya¹

Universitas Negeri Surabaya²

Universitas Negeri Surabaya³

murni.23012@mhs.unesa.ac.id, suhartono@unesa.ac.id, syamsulsodiq@unesa.ac.id

Abstract:

This article concerned to the integration of language game concept by Ludwig Wittgenstein with the others sub field of linguistics; Cognitive Linguistics, Pragmatics and Critical Discourse Analysis. Language Game is the basic of the appearance of sub fields of linguistics that relate to causality approach. Without causality approach, language is just the sound without meaning. This point makes some sub field of linguistics such as Cognitive Linguistics, Pragmatics, Critical Discourse Analysis appearance to analyze the use of language in human life. Language game and the development of a Critical Cognitive-Pragmatics concept can be seen from some dimensions of philosophy view. First is ontology dimension. The meaning essence of language game is the use of language in human life which is spontaneous, complex and unlimited. These characteristics are the result of the relation of human being with themselves, society, nature and God. By this concept, a Critical Cognitive-Pragmatics concerned on the description of language game. The second is axiological dimension. It is about values and evaluation of language use in any contexts. Values and evaluation refer to the meaning of words or utterances based on context in language game. The third is epistemological dimension. It refers to the use of language in social interaction for understanding and forming the reality. This frame reveals the use of language that relate to the reality, perception and power in society.

Keywords: Language Game; Concept; Critical Cognitive-Pragmatics

Abstrak:

Artikel ini berfokus pada integrasi konsep *Language Game* dari Ludwig Witgenstein dengan bidang linguistik lainnya yaitu Linguistik Kognitif, Pragmatik dan Analisa Wacana Kritis. *Language Game* adalah dasar dari munculnya bidang ilmu linguistik yang menghubungkan pada pendekatan sebab akibat (kausalitas). Tanpa pendekatan kausalitas, bahasa hanyalah menjadi letupan bunyi yang tidak memiliki makna. Dalam pandangan ini kemudian muncul kajian seperti Linguistik Kognitif, Pragmatik, Analisa Wacana Kritis yang menelaah penggunaan bahasa dalam kehidupan manusia. *Language Game* dan perkembangan konsep Kognitifpragmakritis dapat dilihat dari beberapa dimensi dari sudut pandang filsafat. Pertama adalah dimesi ontologi. Hakekat makna pada *Language Game* adalah penggunaan bahasa dalam kehidupan manusia yang spontan, kompleks dan tidak terbatas. Karakteristik ini adalah hasil dari hubungan antara manusia dengan dirinya sendiri, masyarakat, alam dan Tuhan. Dengan konsep ini, Kognitifpragmakritis mengacu pada deskripsi *Language Game*. Kedua adalah dimensi aksiologi. Dimensi ini tentang nilai-nilai dan evaluasi terhadap penggunaan bahasa dalam berbagai konteks. Nilai dan evaluasi mengacu pada makna kata dan tuturan berdasarkan konteks dalam *Language Game*. Ketiga adalah dimensi

epistemologi. Dimensi ini mengacu pada penggunaan bahasa dalam interaksi sosial untuk memahami dan membentuk realitas. *Frame* ini mengungkap penggunaan bahasa terhadap realitas, persepsi dan kuasa dalam masyarakat.

Kata Kunci: *Language Game*; Konsep; Kognitifpragmakritis

PENDAHULUAN

Pemikiran Ludwig Wittgenstein (LW) merupakan kritik terhadap kajian kalangan Linguis Struktural de Saussure (1916) yang memperkenalkan konsep *langue, langage, dan language*, (Bakker, 1984). Menurut LW bahasa merupakan gejala empiris dan dapat diuji secara ilmiah seperti gejala alamiah yang terlepas dari kehidupan manusia. Melalui karyanya, *Philosophical Investigation*, termuat satu proposisi bahwa terdapat beragam bahasa dan konteksnya yang didalamnya memuat aturan-aturan berbahasa yang disebut oleh LW dengan istilah *language games* (LG).

LG telah menjadi titik pijak bagi kajian-kajian baru kebahasaan maupun keilmuan lainnya seperti ilmu sosial. Kaelani secara jelas menyatakan bahwa LG menjadi acuan munculnya aliran filsafat bahasa biasa (*ordinary language philosophy*) dan postmodernisme (Kaelan, 2004). Kedua aliran ini mencoba menunjukkan adanya ragam atau variasi atas ide dan gerakan, narasi tanding atas narasi besar serta upaya dekonstruksi sebagai bentuk pemahaman akan beragamnya permainan bahasa (*language games*) dalam kehidupan.

LG dapat pula disebut sebagai model yang dianut oleh para pemikir Postrukturalisme dalam bidang ilmu sosial yang dalam perkembangannya kemudian memiliki pengaruh pada munculnya kajian Analisa Wacana Kritis (AWK). Fairclough, salah satu tokoh Analisis Wacana Kritis (AWK) awal, mengatakan bahwa pemikirannya melandaskan pada analisis wacana yang dikembangkan oleh Foucault. Salah satu ilmuwan sosial ini mengembangkan konsep analisis wacananya dengan menolak gagasan Strukturalisme (Foucault, 1984). Fairclough mengatakan bahwa bahasa adalah produk masyarakat dan juga dapat berlaku sebaliknya (Fairclough, 2003).

Semua kajian baru ini menempatkan bahasa tidak hanya dilihat pada dimensi internal bahasa yang hanya menganalisis tulisan dan tuturan semata (Kridalaksana, 1984), tetapi juga harus ditempatkan pada ruang yang bersifat makro yang dengan itu mengkaitkan semua bentuk bahasa dengan dimensi sosiologis, psikologis, dan antropologis yang memasukkan konsep identitas (Kuipers, 1998), kuasa (Anderson,

1990), budaya (Bourdieu. 1994) struktur sosial (Bourdieu. 1994) hingga agama (Suryani, 2022) sebagai unit analisisnya. Dimensi-dimensi ini adalah nilai dalam bahasa dalam konsep language *game* dari LW.

Tulisan ini mencoba menganalisis relevansi konsep *Language Game* dengan unsur-unsur keilmuan linguistik untuk menyusun konsep kajian linguistik baru, yaitu Kognitifpragmakritis. Dasar dari konsep ini adalah beberapa konsep yang ada dalam Linguistik Kognitif, Pragmatik, dan Analisa Wacana Kritis. Analisis ini dilakukan dengan mengkaitkan antara *Language Game* dengan unsur ontologi, epistemologi, dan aksiologi dari keilmuan pembentuk Kognitifpragmakritis.

LANGUAGE GAMES DALAM PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS

Wittgenstein menulis *Philosophical Investigations* sebagai otokritik terhadap pemikirannya yang pertama, yaitu *Tractatus*. Konsep utama yang diperkenalkan dalam karya tersebut adalah *language games* (permainan bahasa). Secara umum konsep ini menjelaskan bahwa bahasa dipakai dalam beragam cara layaknya sebuah permainan. Pendapat utama yang mengemuka adalah makna sebuah bahasa tergantung pada pemakaiannya yang berpegang pada prinsip "*don't ask for the meaning, ask for the use* (jangan tanyakan makna, tanyakanlah pemakaian bahasa).

Dalam *language games*, Wittgenstein menunjukkan adanya pluralitas bahasa dalam kehidupan. Pemikiran ini mengandung konsekuensi bahwa untuk membangun saling pengertian dalam kehidupan maka setiap orang harus masuk dan mempelajari permainan bahasa orang lain. Mengapa? Karena bahasa selalu disertai dengan konteks. Bahasa tidak dapat dipahami tanpa memahami konteks. Untuk mempelajari konteks, seseorang harus masuk dan "melihat dari dalam" agar memahami bahasa serta konteksnya secara komprehensif.

Terdapat beberapa konsep utama *language games*. *Pertama*, bahasa sebagai aktivitas sosial. Wittgenstein berpendapat bahwa bahasa adalah aktivitas sosial yang digunakan oleh manusia dalam berbagai konteks. Setiap "permainan bahasa" adalah aktivitas komunikasi yang memiliki aturan dan konvensi sendiri. Misalnya, bahasa yang digunakan dalam permainan sepak bola berbeda dengan bahasa yang digunakan dalam permainan catur. Dalam setiap permainan bahasa, kata dan ungkapan mendapatkan maknanya melalui penggunaannya dalam konteks tersebut (Wittgenstein, 1983).

Kedua, adalah ketergantungan terhadap konteks. Wittgenstein menekankan bahwa makna kata atau frasa tidak bersifat absolut atau tetap, melainkan bergantung pada konteks penggunaannya. Dalam *language games* bahasa, kata dapat memiliki makna yang berbeda dari permainan bahasa lain. Misalnya, kata "panas" bisa merujuk pada suhu yang tinggi ketika digunakan untuk membahas tentang cuaca, tetapi bisa berarti "bergairah" dalam *language games* bahasa percakapan yang romantis.

Ketiga, adalah fleksibilitas Bahasa. Wittgenstein menyatakan bahwa bahasa adalah sesuatu yang fleksibel dan dinamis. Konsep ini bertentangan dengan pandangan bahasa sebagai entitas statis yang mencerminkan realitas objektif. Bahasa adalah alat yang berubah-ubah yang digunakan manusia untuk berkomunikasi dalam berbagai situasi yang berbeda.

Keempat, terkait dengan penggunaan Pragmatik. Wittgenstein menekankan pentingnya unsur Pragmatik dalam bahasa. Artinya, makna kata dan frasa tidak hanya ditentukan oleh struktur linguistiknya tetapi juga oleh tujuan atau fungsi penggunaannya dalam komunikasi sehari-hari. Hal ini menyiratkan bahwa untuk memahami makna sesuatu, kita perlu memahami konteksnya dan apa yang dimaksudkan oleh pembicara.

Kelima, berhubungan dengan keragaman permainan bahasa. Wittgenstein mengakui bahwa ada berbagai jenis permainan bahasa yang berbeda, dan setiap jenis memiliki aturan dan logika internalnya sendiri. Keberagaman jenis ini mencerminkan variasi bahasa dalam berbagai konteks sosial, budaya, dan situasi komunikasi.

METODOLOGI

Artikel ini merupakan hasil penelitian pustaka. Jenis penelitian ini merupakan salah satu *bentuk* penelitian kualitatif yang menyandarkan pada data dan informasi yang terdapat dalam literatur yang dapat menunjang pencapaian tujuan penelitian. Sugiyono (2016) menjelaskan bahwa penelitian kepustakaan terkait dengan kajian teoritis atas referensi atau literatur ilmiah lainnya yang didalamnya terdapat data atau informasi yang menjadi fokus penelitian.

Penulis mempergunakan dua referensi utama yaitu artikel jurnal yang ditulis oleh Kaelan dengan judul "Filsafat Analitis Menurut Wittgenstein: Relevansinya bagi Pengembangan Pragmatik" dan buku yang ditulis oleh Wittgenstein dengan judul "*Philosophical Investigations*". Sementara untuk referensi pendukung adalah semua

literatur yang dipergunakan untuk menulis artikel ini yang dapat dilihat pada bagian daftar pustaka.

PROPOSISI KOGNITIFPRAGMAKRITIS DALAM LANGUAGE GAMES

Proposisi Kognitifpragmakritis

Kognitifpragmakritis merupakan suatu integrasi konsep antara Pragmatik dengan Linguistik Kognitif-Analisis Wacana Kritis (LK-AWK). Masing-masing keilmuan diambil beberapa konseptualnya untuk diramu menjadi *framework* konseptual yang dapat dipergunakan untuk penelitian.

Pragmatik adalah cabang ilmu linguistik yang mempelajari hubungan antara bahasa, konteks, dan makna. Fokus utama dari pragmatik adalah bagaimana bahasa digunakan dalam situasi komunikasi nyata untuk mencapai tujuan komunikatif, memahami implikatur, menginterpretasi tindakan bahasa, serta memahami bagaimana konteks sosial dan budaya memengaruhi komunikasi. Linguistik Kognitif-Analisis Wacana Kritis menggabungkan dua pendekatan yang berbeda dalam menganalisis bahasa dan teks dengan tujuan untuk memahami bagaimana bahasa mencerminkan dan membentuk pemikiran, ideologi, serta realitas sosial dan politik.

Linguistik kognitif adalah pendekatan yang memfokuskan perhatian pada bagaimana bahasa mencerminkan proses kognitif dan cara memahami dunia melalui bahasa yang dilakukan melalui pencarian konsep-konsep seperti metafora konseptual, prototipe, dan struktur kognitif bahasa. Pendekatan ini menyoroti bagaimana makna dalam bahasa tidak hanya bersifat linguistik, tetapi juga mencerminkan cara kita berpikir dan berinteraksi dengan dunia.

Linguistik kognitif menekankan pada penggunaan konsep konseptual. Hal ini mengacu pada cara bahasa kita mencerminkan pemahaman kita tentang dunia. Contohnya adalah metafora konseptual, yang dipergunakan sebagai bahasa metaforis untuk menggambarkan sesuatu yang abstrak dengan cara yang lebih mudah dipahami berdasarkan sesuatu yang konkret. Misalnya, kita sering menggunakan metafora seperti "waktu adalah uang".

Pragmatik merupakan bagian dari ilmu linguistik yang menelaah makna lingual secara eksternal dan memiliki makna sesuai konteks (Wijana, 1996:2). Studi bahasa ini mempelajari kondisi penggunaan bahasa manusia yang dideterminasi oleh konteks sosial yang melatarbelakangi bahasa itu. Konteks sosial merupakan konteks yang timbul

sebagai akibat dari dampak interaksi antar anggota masyarakat dalam suatu masyarakat tutur dan budaya tertentu. Pragmatik merupakan subdisiplin linguistik yang mempelajari mengenai penerapan atau penggunaan bahasa dalam komunikasi sosial yang mempertimbangkan faktor situasi, maksud pembicaraan dan status lawan tutur (Soeparno, 2002: 27)

Sementara itu, Analisis Wacana Kritis merupakan pendekatan yang lebih fokus pada aspek ideologis, sosial, dan politik bahasa yang mencoba untuk mengungkapkan kekuasaan dan dominasi dalam penggunaan bahasa serta bagaimana bahasa digunakan untuk mempertahankan atau merubah struktur sosial. Analisis Wacana Kritis menganalisis teks untuk mencari tanda-tanda ideologi, bias, atau ketidaksetaraan.

Ontologi Language Games dalam Kognitifpragmakritis

Pada dimensi ontologi, konsep *Language Game* memberikan dasar filosofis bahwa hakikat makna bahasa adalah penggunaannya dalam kehidupan manusia yang bersifat kompleks, spontan, dan tidak terbatas (Wittgenstein, 1983). Karakter *Language Game* ini merupakan hasil relasi manusia dengan dirinya sendiri, orang lain, masyarakat, alam dan Tuhan.

Language Game tidak lagi mencari hukum (struktur), tetapi menekan pada deskripsi permainan bahasa. Dalam berbagai bidang kehidupan, manusia senantiasa menggunakan suatu permainan bahasa tertentu dan beragam sehingga antara yang satu dan lainnya memiliki perbedaan seperti mengajukan pertanyaan, mengucapkan terima kasih, atau bahkan makian (Wittgenstein, 1983).

LW menginspirasi munculnya kajian bahasa yang mengarah pada hubungan sebab akibat atau kausalitas. Tanpa pendekatan kausalitas, bahasa hanyalah menjadi letupan bunyi yang tidak memiliki makna baik internal maupun eksternal. Dalam pandangan ini kemudian muncul kajian seperti Pragmatik yang menelaah penggunaan bahasa dalam kehidupan manusia yang terkait dengan bentuk, makna, dan konteks (Leech, 1983:2)

Secara ontologis, LW meletakkan dasar pragmatik yang lebih luas yang tidak hanya dipahami dengan tindak tutur, konteks, situasi serta akibat dari tindak tutur. Konsep *Language Game* memberikan dasar filosofis bahwa hakikat makna bahasa adalah penggunaannya dalam kehidupan manusia yang bersifat kompleks, spontan, dan tidak terbatas (Wittgenstein, 1983:23). Hal ini diakibatkan karena manusia senantiasa menggunakan suatu permainan bahasa tertentu dan beragam sehingga antara yang satu dan lainnya memiliki perbedaan.

Dalam Linguistik Kognitif, dimensi ontologis dari *Language Game* dapat dipahami melalui konsep *construal operation* yang memiliki tiga pokok bahasan dalam menempatkan fakta kebahasaan, yaitu (1) *action chains and ascription of agency* (rangkain tindakan dan keterhubungan agensi), (2) *schematisation* (skematisasi), dan (3) *scope* (ruang lingkup) (Langacker, 2013).

Rantai tindakan atau konstruksi transaktif (*transacative*) biasanya berupa “klausa” yang menggambarkan tindakan yang dilakukan oleh agensi yang memiliki dampak (Goatly, 2007). Definisi ini penting untuk membedakan struktur transaktif (*transacative*) dengan struktur transitif (*transitive*) yang tidak selalu menghasilkan tindakan (Hodge, 1979). Langacker menyebut konstruksi struktur transaktif (*prototypical transacative*) atau rantai tindakan merepresentasikan aliran atau transmisi peserta (agen atau instrumen) ke peserta lain pada satu peristiwa di sepanjang rantai tindakan (Langacker, 2000).

Skematisasi terkait dengan cara untuk menampilkan peristiwa. Melalui skematisasi, suatu peristiwa atau proses akan diabstraksikan. Contoh, dalam satu studi tentang protes politik Hart menggambarkan skema sebagai upaya “untuk mereduksi protes menjadi sebuah tontonan” dan dengan demikian mempunyai efek delegitimasi (Hart, 2023). Individu yang terlibat dalam proses demonstrasi ditampilkan sebagai sebuah peristiwa, sebagai sesuatu yang terjadi begitu saja tanpa ada yang melakukannya

Langacker mengatakan bahwa *scope* terkait dengan cara lain untuk memfokuskan dalam bentuk penyesuaian ruang lingkup dari suatu objek yang diamati atau kerangka pandang atas suatu peristiwa yang diobservasi. Aspek atau elemen suatu peristiwa dipilih untuk tujuan tertentu. Langacker menyatakan bahwa seleksi ini memiliki dasar kognitif. Individu secara harfiah memiliki kerangka pandang yang terbatas dan “hanya sebagian dari lingkungan spasial kita yang berada dalam lingkup penglihatan” (2013: 62). Hal yang sama berlaku untuk pemahaman kita tentang wacana dan ekspresi linguistik. Kita bisa memilih seberapa banyak yang ingin kita presentasikan dan aspek mana yang ingin kita fokuskan. Oleh karena itu, ruang lingkup juga dapat diatur berdasarkan latar depan dan latar belakang. Jika penulis hanya memberikan liputan terbatas, maka hanya informasi spesifik yang menjadi pusatnya. Pemfokusan inilah yang kemudian disebut sebagai cakupan langsung sebagai lawan dari cakupan maksimal. Dalam hal ekspresi linguistik, ruang lingkup bisa dipersempit atau diperluas.

Aksiologis *Language Games* dalam Kognitifpragmakritis

Bahasa memiliki dua dimensi, yaitu dimensi empiris dalam bentuk bahasa tulis dan lisan serta non-empiris berupa nilai. Setiap bentuk dimensi empiris memiliki makna berupa nilai-nilai kehidupan sebagai kosekuensi penggunaannya dalam interaksi sosial. Makna ini memiliki karakteristik dan aturan tersendiri dan dapat berbeda diantara ruang kehidupan sosial masyarakat.

Nilai yang dimaksud bukanlah aturan sintaksis atau morfologi. Nilai yang dimaksudkan oleh LW lebih terkait dengan konteks yang melekat ketika individu menggunakan bahasa. Nilai-nilai ini sudah dipahami oleh subjek pengguna bahasa.

Dimensi aksiologis dalam permainan bahasa (*language games*) Wittgenstein mencakup pertimbangan tentang nilai-nilai dan evaluasi yang terkait dengan penggunaan bahasa dalam berbagai konteks. Dalam beberapa permainan bahasa, aspek aksiologis dapat menjadi sangat relevan. Nilai dan evaluasi membantu memberikan konteks makna pada kata dan ungkapan dalam permainan bahasa tertentu. Mereka memungkinkan pemahaman tentang apakah suatu kata atau ungkapan digunakan dengan konotasi positif, negatif, atau netral dalam konteks komunikasi. Misalnya, kata "sukses" dalam konteks bisnis memiliki konotasi positif, sementara dalam konteks kegagalan, memiliki konotasi negatif.

Nilai dan evaluasi memengaruhi tindakan dan keputusan dalam permainan bahasa. Saat seseorang mengevaluasi suatu situasi atau masalah sebagai penting, mendesak, atau positif, dapat mempengaruhi tindakan atau keputusan yang diambil dalam respons terhadap situasi tersebut. Dalam konteks ini, bahasa digunakan untuk merumuskan penilaian dan evaluasi yang kemudian memandu tindakan

Contohnya seperti permainan bahasa Politik, Bahasa digunakan untuk mengungkapkan nilai-nilai politik, ideologi, dan penilaian tentang tindakan pemerintah atau pemimpin politik. Misalnya, dalam permainan bahasa politik, kata-kata seperti "keadilan," "kebebasan," atau "demokrasi" sering digunakan untuk mengartikulasikan nilai-nilai politik tertentu dan untuk mempengaruhi pandangan dan sikap publik terhadap isu politik.

Epistemologis *Language Games* dalam Kognitifpragmakritis

Dalam konteks Kognitifpragmakritis, dimensi epistemologis ini mengacu pada pemahaman tentang bagaimana bahasa digunakan dalam interaksi sosial untuk

memahami dan membentuk realitas, serta bagaimana pemahaman ini dapat digunakan untuk menganalisis wacana secara kritis. Dimensi ini mengacu pada cara penelitian bahasa dilakukan dengan mempertimbangkan "language games" dalam membentuk pemahaman dan realitas sosial. *Frame* ini sekaligus mengungkapkan bagaimana bahasa digunakan untuk merancang pemahaman bersama tentang realitas, memengaruhi persepsi, dan mengatur kuasa dalam masyarakat.

Dimensi epistemologis dalam Kognitifpragmakritis juga dapat mencakup kritik terhadap cara pengetahuan dan pemahaman dihasilkan melalui bahasa, serta bagaimana ideologi dan kekuasaan memengaruhi proses ini. Dimensi ini mencakup pemahaman bahwa bahasa bukan hanya alat komunikasi netral, tetapi juga alat kekuasaan yang digunakan untuk memengaruhi pemahaman kita tentang realitas

Cakupan lain dari dimensi epistemologis dalam Kognitifpragmakritis terkait juga dengan kritik terhadap cara pengetahuan dan pemahaman dihasilkan melalui bahasa, serta bagaimana ideologi dan kekuasaan memengaruhi proses ini. Pemahaman ini didalamnya menekankan bahwa bahasa bukan hanya alat komunikasi netral, tetapi juga alat kekuasaan yang digunakan untuk memengaruhi pemahaman kita tentang realitas. Bahasa memainkan peran kunci dalam pembentukan pemahaman, ideologi, dan kekuasaan dalam konteks sosial dan politik. Berikut adalah deskripsi epistemologis dari pengaruh "language games" pada konsep Kognitifpragmakritis:

1. Bahasa sebagai alat kekuasaan dan kontrol. Konsep "language games" menggaris bawahi bahwa bahasa bukan hanya alat komunikasi, tetapi juga alat kekuasaan dan kontrol yang digunakan untuk memanipulasi opini, pemahaman, dan tindakan dalam masyarakat. Bahasa adalah alat utama yang digunakan untuk memengaruhi cara kita memandang dunia dan bagaimana kita berinteraksi dalam masyarakat.
2. Variabilitas dalam makna bahasa. Pengaruh "language games" dalam Kognitifpragmakritis mencerminkan pemahaman bahwa makna bahasa bersifat kontekstual dan fleksibel. Tidak ada satu makna bahasa yang tetap dan universal. Makna bahasa dipengaruhi oleh norma dan aturan yang berlaku dalam "permainan bahasa" yang berbeda dalam masyarakat.
3. Bahasa sebagai konstruksi ideologi. Konsep "language games" menyoroti peran bahasa dalam pembentukan ideologi dan pembentukan pemahaman bersama tentang realitas sosial dan politik. Dalam epistemologi ini, bahasa digunakan

untuk merancang naratif yang mendukung ideologi tertentu dan menjaga kekuasaan kelompok tertentu.

4. Penggunaan metafora dan analogi dalam bahasa. Pengaruh "language games" juga mengakui bahwa metafora dan analogi adalah alat penting dalam bahasa yang digunakan untuk membentuk konsep-konsep kompleks atau abstrak. Dalam epistemologi Kognitifpragmakritis, ini menunjukkan bahwa bahasa digunakan untuk menghubungkan konsep dan ideologi dengan pengalaman konkret atau lebih mudah dimengerti.
5. Konteks sosial dan kultural dalam pemahaman bahasa. Epistemologi "language games" menyoroti pengaruh budaya dan konteks sosial dalam pemahaman bahasa dan penggunaan bahasa dalam masyarakat. Bahasa dan pemahaman bahasa sangat dipengaruhi oleh norma dan konvensi budaya yang berlaku.

Dalam keseluruhan, pengaruh konsep "language games" dalam pemikiran Kognitifpragmakritis menunjukkan bahwa bahasa adalah alat kuasa dan konstruksi ideologi yang digunakan untuk memengaruhi pemahaman, pemikiran, dan tindakan dalam masyarakat. Konsep ini menekankan bahwa bahasa adalah salah satu medan utama di mana kekuasaan dan ideologi dibangun dan dijalankan, dan pemahaman bahasa sangat dipengaruhi oleh norma, aturan, dan norma yang berlaku dalam konteks sosial, politik, dan komunikatif tertentu.

KESIMPULAN

Kognitifpragmakritis merupakan bentuk baru yang merubah pemahaman mendasar tentang tulisan dan tuturan. Secara radikal, fundamental, dan universal, kerangka ini menempatkan bahasa tidak sekadar sebagai proses berbahasa dalam dimensi sintaksis dan gramatikal semata tetapi juga terkait dengan kognitif seseorang yang kemudian direlasikan dengan dimensi pengetahuan yang dimiliki oleh subjek bahasa.

Kajian Kognitifpragmakritis membawa pendekatan yang lebih kontekstual dan multidimensional dalam memahami bahasa. Hal ini berbeda dengan kajian linguistik terlebih dahulu yang seringkali cenderung bersifat struktural dan statis. Kajian Kognitifpragmakritis memandang bahasa sebagai sesuatu yang terus berkembang dalam interaksi sosial dan terkait erat dengan pemahaman konteks.

Kajian Kognitifpragmakritis menekankan pentingnya pengetahuan kritis dalam pemahaman bahasa. Penekanan ini juga mencakup pemahaman konsep kekuasaan, ideologi, dan ketidaksetaraan sosial yang dapat tercermin dalam bahasa. Sebaliknya, kajian linguistik tradisional cenderung lebih fokus pada struktur bahasa itu sendiri tanpa mempertimbangkan aspek-aspek kritis ini. Hal ini membuka pintu bagi pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana bahasa dapat mencerminkan dan memengaruhi struktur kekuasaan dan ketidaksetaraan dalam masyarakat. Kajian linguistik tradisional seringkali kurang memperhatikan aspek-aspek ini.

Dengan demikian, pendekatan Kognitifpragmakritis membuka jendela yang lebih luas dalam memahami peran bahasa dalam masyarakat dan budaya, dengan penekanan pada pengetahuan kritis dan kesadaran terhadap konteks sosial. Ini merupakan langkah penting dalam menghadapi isu-isu kompleks yang melibatkan bahasa dan kekuasaan dalam dunia kontemporer.

REFERENSI

- Anderson, B.R.O.G. 1990. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca & London: Cornell Univ. Press.
- Bourdieu, P. 1994. *Language and Symbolic Power*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- Berman, L. 1998. *Speaking Through the Silence: Narratives, Social Conventions, and Power in Java*. Oxford: Oxford University Press
- Bakker, A. 1984. *Metode-metode Filsafat*. Jakarta: Ghalia Indonesia
- Foucault, M. 1984. 'The order of discourse', in M. Shapiro (ed) *The Language of Politics*. Blackwell.
- Fairclough, N. 2003. *Analysing Discourse Textual Analysis for Social Research*. Routledge
- Goatly, A. 2007. *Washing the Brain: Metaphor and Hidden Ideology*. Amsterdam: John Benjamins
- Hidayat, Asep Ahmad. 2016. *Filsafat Bahasa Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna dan Tanda*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya
- Hart, C. 2013. Event-construal in press reports of violence in two recent political protests: A cognitive linguistic approach to CDA. *Journal of Language and Politics* 12 (3): 400-423.
- Kridalaksana. 1984. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia.
- Kuipers, Joel C. 1998. *Language, Identity, and Marginality in Indonesia: The Changing Nature of Ritual Speech on the Islam of Sumba*. New York: Cambridge Univ, Press
- Kaelan, M. S. 2004. *Filsafat Analitis Menurut Wittgenstein: Relevansinya bagi Pengembangan Pragmatik*. *Humaniora* 16(2)
- Kress, G. & Hodge, R. 1979. *Language as Ideology*. London: Routledge & Kegan Paul
- Langacker, R. 2013. *Essentials of Cognitive Grammar*. Oxford: Oxford UP
- Langacker, R. 2000. *Grammar and Conceptualization*. Berlin: Mouton de Gruyter
- Leech, G. N. 1986. *Principles of Pragmatics*. London: Longman.

- Mulya, T. W., Anindito A., & Anne S. 2022. On being a religiously tolerant Muslim: discursive contestations among pre-service teachers in contemporary Indonesia. *British Journal of Religious Education* 44:1, pages 66-79.
- Wodak, R. & Meyer M., eds. 2013. *Methods of Critical Discourse Analysis*. 2nd ed. London: Sage.
- Wittgenstein, L. 1983. *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell

**MENYINGKAP MAKNA AMAN DALAM SYAIR “AL-MAR’U YAHSABU ANNAHU
MAKMUN” KARANGAN HASYIM KAMALUDDIN AL-HILLI
(ANALISIS PSIKOLOGI PENGARANG)**

Dewi Maisyah Mushfiroh¹, Amaliyah Nur Mas’udah², Alya Nur Habibah³, Adinda Riziky⁴
Fauziah, Naurotus Shofiyah⁵✉
UIN Sunan Ampel Surabaya
✉ mushfirohmaisyah@gmail.com, amaliyahhmasudah@gmail.com,
alyahabibah703@gmail.com fauziahadinda28@gmail.com,
naurotusshofiyah028@gmail.com

Abstract:

This study aims to uncover the meaning of security according to the human perspective in the poem entitled *Almar’u yabsabu annahu makmun* by Hasyim Kamaluddin Al-Hilli with the study of Author Psychology. The poem entitled *Almar’u yabsabu annahu makmun* is a poem that discusses the tragedy of the karbala war, namely the tragedy of the killing of sayyid Husain, the grandson of the Prophet Muhammad. This poem was created during the Uthmani reign by Hasyim Kamaluddin Al-Hilly. This research uses descriptive qualitative research in the form of library research using the study of author psychology. In this study, it has been found that the meaning of security according to the human perspective has been refuted by Hasyim Kamaluddiin in his poem *Almar’u yabsabu annahu makmun* in the first and second stanzas, in the fourth and fifth stanzas Hasyim also explains the message of life that must be considered by humans and by using the example of the Karbala war tragedy which killed the Prophet's grandson in a tragic way adds knowledge to the reader that the sense of security of danger in the world is a trick according to the second stanza.

Keywords: Analysis of Poetry; The Meaning of Safe; Hasyim Kamaluddin Al-Hilli; Author Psychology

Abstrak:

Penelitian ini bertujuan menyingkap makna aman menurut perspektif manusia pada puisi yang berjudul *Almar’u yabsabu annahu makmun* karangan Hasyim Kamaluddin Al-Hilli dengan kajian Psikologi Pengarang. Syair yang berjudul *Almar’u yabsabu annahu makmun* adalah syair yang membahas tragedi perang karbala yakni tragedi terbunuhnya sayyid Husain cucu Rasulullah. Syair ini diciptakan pada masa pemerintahan Usmaniy oleh Hasyim Kamaluddin Al-Hilly. Penelitian ini menggunakan jenis penelitian deskriptif kualitatif dalam bentuk penelitian Pustaka dengan menggunakan kajian Psikologi Pengarang. Pada penelitian ini telah ditemukan makna aman menurut perspektif manusia telah disanggah oleh Hasyim Kamaluddiin dalam syairnya *Almar’u yabsabu annahu makmun* pada bait pertama dan kedua, Pada bait ke empat dan ke lima Hasyim juga menjelaskan tentang pesan kehidupan yang harus diperhatikan oleh manusia, dan dengan menggunakan contoh

tragedi perang Karbala yang menewaskan cucu Rasulullah secara tragis menambah pengetahuan bagi pembaca bahwa rasa aman akan marabahaya di dunia itu merupakan tipuan sesuai dengan bait ke dua.

Kata Kunci: Analisis Syair; Makna Aman; Hasyim Kamaluddin Al-Hilli; Psikologi Pengarang

PENDAHULUAN

Syair adalah salah satu jenis karya sastra yang lahir dari seni kreatif sastrawan yang objeknya adalah manusia dan kehidupannya (Astuti et al., 2016) ada sejak zaman Jahiliyah. Sastra yang memiliki kedudukan penting pada zaman itu menjadi tolak ukur tingkat intelektualis bagi para penyair. Keindahan syair juga menunjukkan parameter kepandaian penyair, hal ini didukung dari adat istiadat dan festival penjualan syair di pasar-pasar (Syarif & Irawan, 2021). Syair atau Puisi, tak heran diminati banyak orang karena karya sastra ini menjadi pelantara penyair dalam mengungkapkan eksentasinya sebagai manusia, menyalurkan ide, gagasan dan menyampaikan teori atau system berfikir manusia. pemilihan gaya bahasa yang indah mencakup *wazn* (musikalitas), *qafiyah* (sajak) dan *al-kalam al-baligh* (Bahasa yang tinggi nilai sastranya) serta jenis syair yang beragam seperti *madh* (pujian), *hija'* (ejekan), *ghazl* (romantic), *hamasah* (Patriotik), *Ritsa'* (Ratapan), *Fakhr* (Narsis), *Wash* (Deskripsi) menjadi salah satu alasan syair dianggap karya sastra yang indah (Fahmi & Nuruddin, 2014).

Syair *Almar'u yahsabu annahu makmun* adalah jenis syair *Ritsa'* (Ratapan) karangan Hasyim Kamaluddin Al-Hilly yang menceritakan tragedi perang karbala "Terbunuhnya Sayyid Husain cucu Rasulullah". Syair ini termasuk jenin syair *Ritsa'* (Ratapan) yaitu Masdar dari kata kerja *ratsa yartsi* yang berarti meratap atau menangisi dan didefinisikan dengan "suara tangisan sambil berbicara terhadap mayyit atau berbicara disela-sela isak tangis pada mayyit" (Munawwir, n.d.). Jenis syair ini telah dikenal sejak zaman jahiliyah, syair ini biasanya digunakan untuk menggubah perasaan seseorang yang merasa sedih dan duka serta ucapan belasungkawa atas kematian atau tragedi yang menyedihkan. Dalam buku yang berjudul *Al-ritsa'* karangan Syauqi Dhaif membagi jenis syair ini menjadi 3 bagian : (1) *al-nadb* adalah syair ratapan untuk mengucapkan bela sungkawa (2) *al-ta'bim* yang memiliki makna pujian untuk seseorang baik kepada orang yang masih hidup maupun sudah meninggal, namun makna ini mengalami penyempitan makna yaitu pujian hanya kepada yang telah

meninggal (3) *al-aza'* atau makna dasarnya adalah sabar yaitu menjadi sabar atau ujian yang disebabkan kematian (Buana, 2021).

Analisis syair dengan berbagai macam teori dibutuhkan untuk menyingkap makna yang tidak bisa diketahui hanya dengan membaca teks syair saja. Ada beberapa pendekatan makna yang bisa digunakan untuk mengkaji karya sastra yang harus disesuaikan dengan tujuan Analisa, diantara teori yang dapat dikaji untuk menganalisis karya sastra adalah Psikologi sastra, kajian ini bermula dari teori psikoanalisis Freud yang muncul ditahun 1905. Psikologi adalah ilmu yang mengkaji tingkah laku dan psikis (jiwa) manusia (Astuti et al., 2016), diambil dari kata psyche atau psycho bermakna "jiwa" dan *logos* berarti ilmu. Suwardi (2004:96) menyatakan hubungan antara psikologi dengan sastra adalah hubungan erat yang tidak bisa dipisahkan karena sastra lahir dari psikologi pengarang yang ditampakkan melalui tokoh-tokoh jika karya sastra itu adalah prosa atau drama dan melalui keindahan bahasa jika itu adalah karya sastra syair atau puisi. Waluyo menambahkan, syair adalah karya sastra yang memmanifestasikan pikiran, ide dan imajinatif penyair (Fitri & Humaira, 2022).

Kajian psikologi dalam sastra mencakup aspek psikologis tokoh sastra, pembaca dan pengarang itu sendiri dan bila dijabarkan kajian ini mencakup 4 aspek : (1) Kajian psikologis terhadap pengarang sebagai tipe dan pengarang sebagai individu (2) Kajian mengenai proses kreativitas (3) kajian tentang tipe dan hukum-hukum karya sastra (4) kajian mengenai efek karya sastra terhadap kejiwaan pembaca (Basuki, 2017). Adapun fokus kajian ini hanya pada Psikologi pengarang dengan menekankan pengarang sebagai penghasil karya sastra. Kajian ini dapat dilihat dari masyarakat dimana pengarang tinggal, adat istiadat yang mengiringi kehidupannya juga dapat membentuk pengalaman dan perilakunya, bahkan dalam kajian psikologi pengarang sebuah peristiwa yang telah terjadi terlepas dari pengalaman pengarang maupun tidak juga dapat mempengaruhi pengarang dalam karya sastranya (Minderop, 2010).

Studi terdahulu telah banyak dilakukan oleh para peneliti diantaranya adalah kajian psikologi pengarang cerpen "Cerita Buat Para Kekasih" yang dilakukan oleh mahasiswa akhir Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Widya Dharma Klaten yang menjadikan kajian Psikologi Pengarang untuk penelitian skripsinya, dalam penelitiannya ia menemukan dan menganalisa kejiwaan pengarang yang berkaitan dengan cerpen karya Agus Noor harus melalui beberapa tahap yang berbeda antara

karya tentang kisah kesedihan, kegembiraan, kegelisahan, ketakutan dan kekecewaan (Thiar, 2018).

Roby Satria mahasiswa Universitas Andalas juga menjadikan kajian Psikologi Pengarang sebagai penelitian skripsinya tentang penciptaan puisi-puisi dalam Antologi Luka Pisau karya Adri Sandra, dalam penelitian ini Roby menemukan proses kreatif pengarang dalam karyanya diantaranya adalah ia menemukan pengalaman yang traumatis, motif atau dorongan dalam berkarya serta adanya nada menasihati dalam karya yang berjudul Antologi Luka Pisau (Roby, 2018).

Dengan demikian tujuan dari kajian ini adalah menyingkap pesan pengarang melalui karya sastranya yang berjudul *Al-mar'u yabsabu annahu makmun* dan menyingkap kebenaran dari makna aman yang dianggap oleh ummat Islam dan manusia pada umumnya dengan tiga tahap : Pertama, peneliti sastra mempelajari syair *Al-mar'u yabsabu annahu makmun* dengan menalaah lebih dalam pemaknaannya dengan menggunakan teknik terjemah syair dan menjabarkan kata yang dianggap penting dalam syair tersebut, Kedua, Peneliti akan mempelajari riwayat hidup pengarang atau latar belakangnya dengan teknik mencatat dan mengumpulkan informasi melalui diwan pengarang maupun sejarah yang berhubungan dengan pengarang, Ketiga, Peneliti sastra akan menggabungkan antara makna syair *Al-mar'u yabsabu annahu makmun* dengan Riwayat hidup pengarang dan menyimpulkan keadaan yang dialami oleh pengarang sehingga tercipta karya sastra syair berjudul *Al-mar'u yabsabu annahu makmun* serta pesan yang ingin disampaikan oleh pengarang melalui karya sastranya.

METODE PENELITIAN

Kajian syair *Al-mar'u yabsabu annahu makmun* dilaksanakan melalui riset perpustakaan yaitu membaca buku-buku yang berkaitan dengan data primer maupun data sekunder dengan metode deskriptif kualitatif. Analisa kajian ini dilakukan dengan menggunakan metode berikut : (1) Metode Analisis dengan mencari data primer syair *Al-mar'u yabsabu annahu makmun* yang ditemukan dalam *Ad-Diwan* lalu menganalisisnya sesuai dengan teori ekspresif, Teori Ekpresif yaitu menganalisis sejauh mana pengarang mengekspresikan ide dan gagasannya kedalam syairnya yang berjudul *Al-mar'u yabsabu annahu makmun*, (2) Pendekatan psikologi pengarang dimulai dari mencari informasi latar belakang atau biografi Hasyim Kamaluddin Al-hilli sebagai

pengarang serta latar sosial budaya pada saat pengarang hidup dan bagaimana hal tersebut mempengaruhi pengarang terhadap karya sastranya yang berjudul *Al-mar'û yahsabu annahu makmun* lalu menggabungkan hasil dari poin satu dan dua untuk mengetahui keadaan psikis pengarang dalam penciptaan karyanya sehingga mampu mengungkap pesan pengarang dan makna sebenarnya dari syair ini.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Al-mar'û yahsabu annahu makmun adalah jenis syair *ritsa'* yang bermakna ratapan karangan Hasyim Kamaluddin Al-Hilli. Syair ini menjelaskan tentang tragedi perang Karbala yaitu tragedi terbunuhnya sayyid Husain cucu Rasulullah. Sayyid Husain dibunuh dengan kejam atas perintah Kholifah Yazid dari Bani Umayyah, tragedi ini adalah perang yang tak seimbang atau perang yang hanya dari satu pihak saja sesuai dengan bait ke- dalam syair ini terjadi pada tahun 680 M. pada saat itu, sayyid Husain yang berada di Jazirah Arab menerima surat pembaiatan dari penduduk kufah dan Bersama 70 orang sayyid Husain berangkat menuju Kufah namun na'asnya, itu adalah perjalanan beliau menuju kematian yang tragis atas perintah kholifah Yazid (Fauzi, 2011). Untuk mendalami syair ini, peneliti melakukan kajian Psikologi Pengarang yang dijabarkan sebagaimana berikut:

1. Latar Belakang Pengarang

Hasyim bin Hamad bin Muhammad Hasan bin Isa bin Kamil bin Mansur bin Kamaluddin Al-Husainy Al-Hilly hidup pada tahun 1269-1341 H / 1852-1922 M adalah ilmunan dan sastrawan besar yang juga bersaudara dengan Sayyid Ja'far Al-Hilly yang juga seorang sastrawan besar. Lahir di desa Al-Sada di Hilla dari keluarga mulia yang dikenal dengan "Keluarga Kamaluddin bin Mansur". Ayahnya adalah salah satu murid Sayyid Mahdiy Al-Qazwuniy yang terkenal dengan keutamaan dan keilmuan serta ketaqwaan. Hasyim tumbuh dilingkungan pecinta ilmu dan sastra, Di Hilla ia belajar dengan Sayyid Muhammad Sholih Al-Qazwiny, kemudian melanjutkan studinya bersama saudaranya Sayyid Ja'far di Najf Al-Asyraf untuk mendalami Fiqih dan Ushul Fiqh dengan pemuka agama disana serta mengikuti banyak majlis para mujtahidin dan sumber keagamaan lainnya sehingga ia termasuk golongan ulamak yang terkenal dengan ilmu dan sastranya (Ali Kamalluddin, n.d.).

Kota Hilla adalah kota yang terkenal dengan keilmuannya, tidak heran karena masyarakatnya yang gemar dengan ilmu. Banyaknya keluarga di kota ini yang mensupport penyebaran agama islam dan munculnya organisasi keilmuan besar juga merupakan hal yang menjadikan kota ini dipenuhi lingkungan ilmu dan makrifat, tersebarnya dakwah dan perintah pada kebaikan serta mencegah keburukan tertanam dalam diri masyarakat setempat. Salah satu keluarga yang berjuang menyebarkan ajaran islam di kota Hilla adalah bani Kamaluddin yang taat beragama dan menjadikan ajaran Islam sebagai pedoman hidup mereka (As-Sabkhani, 1424).

Pada tahun 1317 H Hasyim berpindah ke kota Kufah dan menetap disana, ia menjadi pemuka agama yang memimpin jama'ah serta mengatasi persoalan agama setempat, menjadi rujukan masyarakat dalam problematika syariat serta banyaknya orang yang mengambil manfaat keilmuan dalam majlisnya yang berada di kediamannya. Semasa hidupnya ia telah menghasilkan banyak karya diantaranya adalah *mandhumah fi ahkamil amwat*, *Mandhumah fil fiqh* yang berisikan 3000 bait lebih, *mandhumah fi riyadhil murtad*, *risalah fi ahkamit thoharoh*, *manduhmatus syihabits tsaqib was syawadihil lahib fil imamah*, Hasyim meninggal pada bulan sya'ban tahun 1341 dan Hasyim juga memiliki banyak syair yang ia dendangkan dalam majlis-majlisnya dan forum-forum kesastraan, diantara syair yang diciptakan oleh Hasyim adalah syair ratapan akan terbunuhnya sayyid Husain¹.

2. Keadaan Sosial Budaya Arab Pada Masa Hidup Hasyim Kamaluddin Al-Hilli

Hasyim Kamaluddin Al-Hilli menghabiskan umurnya di Kota Kufah sejak tahun 1317 H setelah ia mendalami ilmu agama dan memulai berdakwah di Kufah dengan mendirikan majlis keilmuan yang ada di rumahnya. Pada tahun itu adalah masa kepemimpinan Turki Ustmani yang merupakan salah satu Kerajaan Islam terbesar dimulai dari tahun 1299-1924 M dan terdapat 38 penguasa Kerajaan yang terbagi menjadi lima periode. Hasyim hidup dibawah kepemimpinan 7 Kholifah periode kelima 1839-1924 M dimulai dari Kholifah Abdul Majid bin Mahmud II sampai Abdul Majid II. Pada periode ini mengalami pembaharuan di bidang politik, administrasi dan kebudayaan yang dilakukan oleh Mahmud II dan juga merupakan akhir periode dari

¹(Al-Bajuri, n.d.)

Kerajaan Ustmani sebelum menjadi Republik ditahun 1924 dibawah Mustafa Kemal Ataturk (Muvid, n.d.).

Kerajaan Turki Usmani mengalami banyak kemajuan diantaranya adalah (1) bidang kemiliteran dan pemerintahan, (2) Bidang Ilmu Pengetahuan dan Budaya, Kebudayaan pada masa Kerajaan turki Ustmani adalah percampuran budaya antara budaya Persia untuk mempelajari tentang ajaran tatakrma dalam istana raja-raja, budaya bezantium sebagai rujukan mereka dalam mempelajari organisasi pemerintahn dan kemiliteran serta Budaya Arab untuk mempelajari konsep dan prinsip ekonomi, social dan kemasyarakatan dan juga keilmuan. (3) Bidang Arsitektur, (4) Bidang Keagamaan yang memiliki peranan besar dalam sosial dan politik sehingga golongan Masyarakat digolongkan berdasarkan agama dan fatwa ulama menjadi hukum yang berlaku (Anwar, n.d.).

Agama yang memiliki peranan besar dalam Masyarakat dan Kerajaan pada Turki Usmani sehingga tarekat yang paling mengalami perkembangan, dan para pemimpin yang lebih condong serta fanatic pada satu madzhab atau aliran berusaha menekan mazhab lainnya, seperti Sultan Abdul Hamid II (1842-1918 M) yang begitu fanatic pada aliran *asy'ariyah* sehingga memerintahkan Syekh Husain Al-Jisri untuk menulis buku *Al-Husunul Hamidiyah* guna melestarikan dan menjaga alirannya

Hasyim Kamaluddin Al-Hilli yang hidup pada masa abad terakhir kerajaan Turki Usmani dan pada zaman Sultan Abdul Hamid II yang fanatic akan aliran atau madzhab *Asy'ariyah* yaitu golongan atau aliran teologi ahlu sunnah wal jama'ah yang dipelopori Abu Hasan Al-Asy'ary (*Umi_Marifah_Teologi_Pemikiran_al-Asyariyah20200527-93683-1v30rtc-Libre.Pdf*, n.d.) yang bertolak belakang dengan aliran pengarang syair *al-mar'u yabsabu annahu makmun* yang beraliran syiah jelas berhati-hati akan penyebaran alirannya sehingga ia menyampaikan ilmunya melalui majlis yang ada di rumahnya. Dalam syair *al-mar'u yabsabu annahu makmun* juga tidak ditemukan kosa kata yang frontal akan aliran syiah itu sendiri, sebagaimana yang telah diketahui syiah adalah golongan yang fanatic terhadap sayyid Ali beserta keterununnnya, bahkan diantara golongan ini ada yang berpendapat sayyid Ali sebagai kholifah satu-satunya sedangkan kholifah yang lainnya dianggap merampas hak sayyid Ali (*Sekte-Sekte Syiah Dan Pahamnya - Universitas Islam An Nur Lampung*, n.d.).

3. Aspek Psikologis Pengarang dan Pengaruhnya Terhadap Karya Sastranya Yang Berjudul *Al-Mar'u Yahsabu Annahu Maknun*

Peneliti telah mengelompokkan teks syair menjadi 3 bagian dan berikut bunyi teks Syair beserta terjemahannya:

Bagian Pertama:

Bagian pertama mencakup pesan kehidupan dari pengarang serta menyanggah perspektif manusia akan makna aman. Makna aman mempunyai beragam makna yaitu memiliki arti bebas dari ancaman bahaya, gangguan dan terlindungi serta terhindar dari rasa takut. Potter dan Perry mendefinisikan makna aman dengan makna seseorang yang merasa kondisinya bebas dari cedera fisik dan psikologis. Rasa aman juga harus dilihat dari pemaknaan yang lebih luas tidak hanya menyangkut keamanan fisik, keamanan psikologis yang didalamnya juga mencakup rasa aman dari kekhawatiran dan kecemasan.

Kretch dkk dalam Krochin menjelaskan factor-faktor yang dapat membuat seseorang merasa dirinya aman adalah tidak lepas dari hubungannya dengan lingkungan sekitarnya. Berbeda dengan pendapat Maslow dan Sullivan yang mengatakan seseorang merasa dirinya aman saat ia mempunyai privasi, respek, cinta dan penerimaan sosial (*Arti Kata Aman - Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online, n.d.*).

Pada awal syair, Pengarang telah menegaskan bahwa merasa aman di dunia itu adalah hal yang tidak mungkin, Pengarang menggunakan kata *al-mar'u* yang berarti seseorang secara umum dan memberi *al-ta'rif* untuk menspesifikasikan makna orang yang merujuk pada sayyid Husasin cucu Rasulullah pemimpin umat islam dan kepada umat islam pada umumnya terlebih lagi umat islam pada zaman kepemimpinan Turki Utsmani yang berdiri tegak selama enam abad lebih (1299-1922 M).

والموت حق والفناء يقين

المرأ يحسب أنه مأمون

Seseorang mengira dirinya aman padahal kematian dan kerusakan itu nyata

Dan di bait kedua pengarang menguatkan pesannya kembali dengan larangan untuk percaya kepada dunia yang dipenuhi dengan tipuan yang diketahui dari pemilihan jumlah kalimat menggunakan *la nahi* (Kata yang menunjukkan arti larangan)

خدع الأوائل والزمان خوون

لا تأمن الدنيا فان غرورها

Jangan mempercayai dunia karena tipuannya telah mengelabui yang terdahulu dan masa sudah berhianat

Lalu memberikan nasihat agar tidak menyia-nyiakan umur karena satu detik yang terlewati tidak mungkin bisa diulang kembali, dan nasihat ini dikuatkan dengan bait selanjutnya

إلا وعمرك بالفنا مرهون

ما مر أن من زمانك لحظة

Sedetik waktu yang telah kau lalui telah menggadaikan umurmu di dunia fana

Pada bagian pertama, pengarang mengawali syairnya dengan memberikan peringatan akan makna sebenarnya hidup di dunia, dengan ketidak adanya rasa aman dan pentingnya menggunakan waktu hingga larangan untuk tertipu pada dunia yang telah menyesatkan para pendahulu

Bagian Kedua:

Bagian kedua adalah pembukaan kedua dari pengarang yang akan memulai menyampaikan inti dari syair melalui pesan kehidupan yaitu perhatian pengarang kepada pembaca agar tidak terlena dengan dunia yang menyebabkan kebutaan seseorang akan hal-hal yang terjadi, dalam hal ini pengarang merujuk pada umat islam yang terlena akan dunia sampai lupa akan tragedy yang menimpa Sayyid Husain cucu Rasulullah, namun pengarang juga memberikan batasan bagi orang yang mengetahui tragedy yang menimpa sayyid husain untuk tidak berlarut-larut dalam kesedihan, menyadarkan pembaca dan pendengar akan adanya perpisahan dengan para kekasih serta keadaan yang berbalik saat di dunia di bait berikutnya. Hal ini juga sekaligus menegur golongan Syiah Mukhtariyah yaitu kelompok syiah yang mengikuti ajaran Mukhtar bin Abi Ubaid As-tsaqafi yang terlalu berlebihan dalam menanggapi tragedi sayyid husain yang kemudian menjadikan salah satu dasar ajarannya adalah balas dendam akan kematian Husain bin Ali, sehingga golongan ini mengerahkan kekuatan dan waktu mereka untuk berjuang memerangi orang yang terlibat dalam pembunuhan sayyid Husain (*Berapakah Pecahan Golongan Syiah?*, 2015).

لا تنسينك حوادثا ستكون

وإذا غمرت بنعمة وبلدة

Dan bila kau menenggelamkan kenikmatan dan kelezatan maka kau tidak akan melupakan kejadian kejadian yang ada

فلتبك نفسك أيها المسكين

وإذا بكيت على فراق أحبة

namun bila kau menangi perpisahan bersama para kekasih maka sebaiknya kau menangi dirimu wahai orang yang malang

كنت الوجيه لديهم وتهون

لا بد من يوم تفارق معشرا

Pasti ada hari dimana kamu meninggalkan semua orang, yang dulunya kamu terhormat dihadapan mereka dan sekarang kamu menjadi hina

Bagian Ketiga:

Bagian ketiga adalah bagian inti dari syair Hasyim Kamaluddin Al-Hilly, pada bagian ini pengarang menceritakan hal-hal yang dialami oleh Sayyid Husain cucu Rasulullah dan rombongan beliau yang menuju kufah, mulai dari jumlah tentara yang tidak seimbang, tentara musuh yang menghalangi air dari sayyid husain beserta rombongannya hingga terbunuhnya sayyid husain dengan dipisahkan antara kepala dan jasadnya serta nasib para wanita yang terpenjara pasca peperangan.

فيما دهاك ومنهم محزون

والناس منهم شامت لم يكثرث

Diantara mereka ada yang mencacimu tanpa memerdulikan hal yang menimpamu namun adapula yang merasa sedih

تذري الدموع محاجر وعيون

وترى من الهول الذي لأقله

Dan kau telah melihat hal yang mengerikan menjadikan air mata memenuhi sumur-sumur dan sumber air

يوم به طه النبي حزين

نه اليوم الذي في كربلا

Maka seakan-akan orang yang ada di karbala adalah hari dimana sang nabi bersedih

Pada bait ini telah dijelaskan dalam Sejarah dan hadits bahwa Rasulullah mendapati wahyu akan kematian tragis cucunya Sayyid Husain dan siapa orang yang akan membunuhnya (Kathir, n.d.).

قد ذكها بعد الحراك سكون

يوم به السبع الطبايق لعظمه

Karena keagungannya, Hari dimana keheningan telah mengetuk 7 langit setelah pergerakan

سودا تجلبب مثلهن الدين

وتجلببت شمس الضحى بملابس

Cahaya pagi telah menampakkan dirinya dengan pakaian kegelepan seperti pakaian wanita yang beragama

فردا وليس له هناك معين

يوم به فرد الزمان قد اغتدى

Pada hari itu ia telah menyarap namun tidak ada apapun disana

Menjelaskan keadaan sayyid husain beserta rombongannya yang akan melakukan peperang dengan perut kosong karena air dan makanan dihalangi oleh tentara musuh.

منها الجنواح ملؤهن ضغون

ما بين أعداء عليه تجمعت

Diantara musuh telah terkumpul diantaranya adalah sayap yang penuh dendam

فأبى الوفاء وسيفه المسنون

طمع العدو بأن يسالم مدعنا

Musuh mendambakan agar ia menyerahkan diri dengan tunduk lalu ia dan pedangnya yang terasah menolaknya

فيه الرؤوس عن الجسوم تبين

وسطا يفرق جمعهم بمهند

Ditengah-tengah pertempuran, seseorang memisahkan kepalanya dari tubuhnya sesuai dengan yang dijelaskan kepada nabi yang diberi petunjuk

ظمان يمنع جرعة من مائها

والماء للوحش السروب معين

Rasa haus karena seteguk air telah dihalangi baginya, sedangkan binatang buas dengan mudah mengerumuni air

سمر العواسل والسيوف عرين

حفت به اسد العرين وما سوى

Singa di sarang mengeilinginya dan pedang-pedang yang telah keluar dari sarungnya

ويدا جسوما والقلوب حصون

ضعفوا عديدا والعدا أضعافهم

Mereka kalah telak dalam jumlah karena musuh berkali lipat lebih banyak dari mereka, tampil dengan tubuh dan hati yang kuat seperti benteng

تلك النفوس وسومهن ثمين

تركوا الحياة بكر بلاء وارخصوا

Mereka meninggalkan hidupnya di Karbala, jiwa-jiwa mereka yang dicap mulia telah diremehkan

فيها ودائع أحمد والدين

وحموا خدورا بالسيوف وبالقنا

Mereka melindungi yang lemah dengan pedang dan tombak yang didalamnya terdapat peninggalan nabi Muhammad dan agamanya

منها الخبا وكفيلهن طعين

لم أنسهن اذا العدى هتكت ضحى

Saya tidak melupakan mereka ketika musuh menyerang yang pengorbanannya adalah kematian dan penjaminnya adalah tikaman

من تحتها سر العفاف مصون

حسرى تجاذبها الطغام ملايسا

Kesedihan saya tertarik oleh para tiran, pakaian yang dibawahnya rahasia kesucian dijaga

والجسم منه في الصعيد رهين

وتعج تندب نديها وحميها

Dan penuh dengan bekas luka dan perlindungan serta tubuh yang disandra dalam ketinggian

لم تدر موثلها وأين تكون

من للنساء الحائرات بمهمه

Siapa yang memperhatikan Wanita-wanita yang kebingungan itu yang tidak tahu tempat berlindungnya dan disaat itu dimana kamu

ودسير فينا شامت وخؤون

ماذا تقول اذا سبيننا حسرا

Apa yang kamu katakan saat kita terpenjara dalam penyesalan dan dilewati oleh pencela dan penghianat

من أجله سير الجبال يهون

وأجل شيء حل بعد سبائها

Dan untuk alasan apa dihalalkan memenjarakan wanita karenanya melewati gunung-gunung terasa mudah

وخطيبها بين الأنام لعين

شتم الوصي على المنابر جهرة

Ia mencela garis keturunan nabi diatas mimbar dengan terang-terangan dan khotibnya melaknatnya dihadapan orang-orang

ويزيد في سلطانه مفتون

وابن الحسين مكبل بقيوده

Putra husain dibelenggu dengan pengekangan sedangkan yazid teruji dalam kekuasaannya

قضبت حقوق بيننا وديون

يرنو اليه وللنسا مترنما

Ia mengamatinya dan pada wanita yang bersenandung sedangkan hak dan utang dibebankan pada kami

Pada bagian terakhir dari syair ini, pengarang banyak memberikan pertanyaan yang bersifat untuk diangan-angan, pengarang juga merasakan kesedihan yang mendalam akan tragedi yang menimpa sayyid Husain dan juga rombongannya seta menganggap tragedi ini adalah kesalahan dari umat islam yang harus ditanggung selamanya sesuai pada potongan bait terakhir *huququn bainana wa duyun*.

KESIMPULAN

Syair yang berjudul *al-mar'u yahsabu annahu makmun* karya Hasyim Kamaluddin Al-Hilli adalah jenis syair ratapan yaitu syair yang meratapi tragedi naas yang dialami oleh Sayyid Husain cucu Rasulullah beserta rombongannya yang menuju kufah untuk mendapatkan pembaiatan penduduknya. Dengan kajian Psikologi Pengarang, peneliti mampu mengetahui keadaan psikis pengarang terhadap karya ini dan telah ditemukan (1) bahwa Hasyim adalah sastrawan yang hidup pada zaman Turki Usmany periode terakhir dimana pada saat itu aliran agama yang terkuat adalah aliran *Asy'ari* dan yang menjadi pemimpin saat itu menekan aliran lainnya termasuk aliran syiah golongan yang fanatik pada Sayyid Ali beserta keturunnya, (2) Pada awal syair pengarang telah memberikan nasihat akan makna kehidupan sebenarnya, dimana tidak adanya rasa aman selama hidup di dunia serta larangan untuk mempercayai dunia. (3) Sekalipun pengarang mengawali syairnya dengan nasihat kehidupan, pengarang tetap mengutamakan penyampaian tragedi di perang karbala yang menewaskan Sayyid Husain dengan mendetail mulai dari perjuangan sayyid Husain beserta rombongan yang tidak dapat meneguk air, melakukan peperangan dengan jumlah yang tidak seimbang, hingga rasa penyesalahan pengarang yang disampaikan pada setengah bait terakhirnya *huququn bainana wa duyun*.

REFERENCES

- Al-Bajuri, K. S. (n.d.). *Mu'jam Al-Udaba' Min Al-'Ashri Al-Jahili Hatta 2002*.
- Ali Kamalluddin. (n.d.). *قسم شؤون المعارف الاسلامية والانسانية*. Retrieved March 26, 2024, from <http://www.mk.iq/view2.php?id=1623&ids=3>
- Anwar, S. (n.d.). *PERADABAN ISLAM MASA TURKI USTMANI (1299-1924)*.

Arti kata aman—*Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online*. (n.d.). Retrieved March 28, 2024, from <https://kbbi.web.id/aman>

As-Sabkhani, J. (1424). *Thobaqotul Fuqohah* (pertama). Imam As-Saddiq.

Astuti, R. E., Mujiyanto, Y., & Rohmadi, M. (2016). *ANALISIS PSIKOLOGI SASTRA DAN NILAI PENDIDIKAN DALAM NOVEL ENTROK KARYA OKKY MADASARI SERTA RELEVANSINYA SEBAGAI MATERI PEMBELAJARAN SASTRA DI SEKOLAH MENENGAH ATAS*. 4.

Basuki, I. (2017). ASPEK PSIKOLOGIS PENGARANG DAN PENGARUHNYA TERHADAP PERWATAKAN TOKOH UTAMA NOVEL LADY CHATTERLAY'S LOVER KARYA DAVID HERBERT LAWRENCE. *LITERASI: Indonesian Journal of Humanities*, 5(2), 127–138. *Berapakah Pecahan Golongan Syiah? - STID DI AL-HIKMAH JAKARTA*. (2015, April 15).

Buana, C. (2021). *SASTRA ARAB KLASIK SERI JAHILIYAH*.

Fahmi, A. K., & Nuruddin, N. (2014). NILAI PENDIDIKAN AKHLAK DALAM SYAIR IMAM AL-SYAFI'I (KAJIAN STRUKTURAL GENETIK). *Arabiyat : Jurnal Pendidikan Bahasa Arab Dan Kebahasaaraban*, 1(2), Article 2. <https://doi.org/10.15408/a.v1i2.1138>

Fauzi, I. A. (2011). PARADIGMA KARBALA DAN PROTES POLITIK KAUM SY'AH *. *Dialog*, 34(2), Article 2. <https://doi.org/10.47655/dialog.v34i2.159>

Fitri, A., & Humaira, M. A. (2022). Analisis Moral dan Psikologis pada Puisi "Ibu" Karya Kh.Mustofa Bisri. *Karimah Tauhid*, 1(4), Article 4. <https://doi.org/10.30997/karimahtauhid.v1i4.7908>

Kathir, I. (n.d.). *Al-Bidaya wa'l-Nihaya*. Retrieved March 26, 2024, from <https://shamela.ws/book/23708>

Minderop, A. (2010). *Psikologi Sastra: Karya, Metode, Teori, Dan Contoh Kasus*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Munawwir, K. H. A. W. (n.d.). *Kamus Al-Munawwir*. 1997.

Muvid, M. B. (n.d.). *Sejarah Kerajaan Turki Utsmani dan Kemajuannya Bagi Dunia Islam*.

Roby, S. (2018). *PROSES KREATIF ADRI SANDRA PADA PENCIPTAAN PUISI-PUISI DALAM ANTOLOGI LUKA PISAU: TINJAUAN PSIKOLOGI PENGARANG* [Diploma]. Universitas Andalas.

Sekte-Sekte Syiah Dan Pahamnya – Universitas Islam An Nur Lampung. (n.d.). Retrieved March 26, 2024, from <https://an-nur.ac.id/sekte-sekte-syiah-dan-pahamnya/>

Syaifuji, A., & Irawan, B. (2021). Pergeseran Konteks Syair Arab pada Masa Jahiliyah Hingga Masa Awal Islam. *A Jamiy : Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*, 10(1), 153–166. <https://doi.org/10.31314/ajamiy.10.1.153-166.2021>

Al-Bajuri, K. S. (n.d.). *Mu'jam Al-Udaba' Min Al-'Ashri Al-Jahili Hatta 2002.*

Ali Kamalluddin. (n.d.). قسم شؤون المعارف الاسلامية والانسانية. Retrieved March 26, 2024, from <http://www.mk.iq/view2.php?id=1623&ids=3>

Anwar, S. (n.d.). *PERADABAN ISLAM MASA TURKI USTMANI (1299-1924).*

Arti kata aman—Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online. (n.d.). Retrieved March 28, 2024, from <https://kbbi.web.id/aman>

As-Sabkhani, J. (1424). *Thobaqotul Fuqohah* (pertama). Imam As-Saddiq.

Astuti, R. E., Mujiyanto, Y., & Rohmadi, M. (2016). *ANALISIS PSIKOLOGI SASTRA DAN NILAI PENDIDIKAN DALAM NOVEL ENTROK KARYA OKKY MADASARI SERTA RELEVANSINYA SEBAGAI MATERI PEMBELAJARAN SASTRA DI SEKOLAH MENENGAH ATAS. 4.*

Basuki, I. (2017). ASPEK PSIKOLOGIS PENGARANG DAN PENGARUHNYA TERHADAP PERWATAKAN TOKOH UTAMA NOVEL LADY CHATTERLAY'S LOVER KARYA DAVID HERBERT LAWRENCE. *LITERASI: Indonesian Journal of Humanities*, 5(2), 127–138.

Berapakah Pecahan Golongan Syiah? - STID DI AL-HIKMAH JAKARTA. (2015, April 15).

Buana, C. (2021). *SASTRA ARAB KLASIK SERI JAHILIYAH.*

Fahmi, A. K., & Nuruddin, N. (2014). NILAI PENDIDIKAN AKHLAK DALAM SYAIR IMAM AL-SYAFI'I (KAJIAN STRUKTURAL GENETIK). *Arabiyat : Jurnal Pendidikan Bahasa*

- Arab Dan Kebahasaaraban*, 1(2), Article 2. <https://doi.org/10.15408/a.v1i2.1138>
- Fauzi, I. A. (2011). PARADIGMA KARBALA DAN PROTES POLITIK KAUM SYI'AH *. *Dialog*, 34(2), Article 2. <https://doi.org/10.47655/dialog.v34i2.159>
- Fitri, A., & Humaira, M. A. (2022). Analisis Moral dan Psikologis pada Puisi "Ibu" Karya Kh.Mustofa Bisri. *Karimah Tauhid*, 1(4), Article 4. <https://doi.org/10.30997/karimahtauhid.v1i4.7908>
- Kathir, I. (n.d.). *Al-Bidaya wa'l-Nihaya*. Retrieved March 26, 2024, from <https://shamela.ws/book/23708>
- Minderop, A. (2010). *Psikologi Sastra: Karya, Metode, Teori, Dan Contoh Kasus*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Munawwir, K. H. A. W. (n.d.). *Kamus Al-Munawwir*. 1997.
- Muvid, M. B. (n.d.). *Sejarah Kerajaan Turki Utsmani dan Kemajuannya Bagi Dunia Islam*.
- Roby, S. (2018). *PROSES KREATIF ADRI SANDRA PADA PENCIPTAAN PUISI-PUISI DALAM ANTOLOGI LUKA PISAU: TINJAUAN PSIKOLOGI PENGARANG* [Diploma]. Universitas Andalas.
- Sekte-Sekte Syiah Dan Pahamnya – Universitas Islam An Nur Lampung*. (n.d.). Retrieved March 26, 2024, from <https://an-nur.ac.id/sekte-sekte-syiah-dan-pahamnya/>
- Syaifuji, A., & Irawan, B. (2021). Pergeseran Konteks Syair Arab pada Masa Jahiliyah Hingga Masa Awal Islam. *A Jamiy : Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*, 10(1), 153–166. <https://doi.org/10.31314/ajamiy.10.1.153-166.2021>
- Thiar, F. M. (2018). *ANALISIS KUMPULAN CERPEN CERITA BUAT PARA KEKASIH KARYA AGUS NOOR: PENDEKATAN PSIKOLOGI PENGARANG* [Bachelor, Universitas Widya Dharma]. <https://doi.org/10.1/Thiar%20Fajarin%20M.fix.pdf>
- Umi_Marifah_Teologi_Pemikiran_al-Asyariyah20200527-93683-1v30rtc-libre.pdf*. (n.d.). Retrieved March 7, 2024

EFEKTIVITAS METODE PEMBELAJARAN PARTISIPATIF TERHADAP HASIL BELAJAR SANTRI KELAS 3 KMI PADA MATA PELAJARAN TARIKH ISLAM DI PONDOK MODERN ARRISALAH PONOROGO

Fitri Setyo Rini^{1✉}, Muhammad Zaki², Ahmad Gagah Gattuso³

Universitas Darussalam Gontor ^{1,2,3}

✉ fitrisetyo2@unida.gontor.ac.id

Abstract:

This study aims to evaluate the effectiveness of the participatory learning method on the learning outcomes of third-year KMI students in the subject of Islamic History at Pondok Modern Arrisalah Ponorogo. The research method used is a quantitative experiment with a pre-test and post-test design on control and experimental groups. The research sample consists of 60 students randomly divided into two groups: one group received conventional learning methods and the other group used the participatory learning method. Learning outcome data were collected through written tests administered before and after the intervention. Data analysis used a t-test to compare the average score increases between the two groups. The research results show that students taught with the participatory method experienced a significant increase in learning outcomes compared to the control group. The impact of this study indicates that the participatory learning method can enhance students' understanding and engagement in learning Islamic History. In conclusion, the participatory learning method is effective in improving students' learning outcomes, thus it is recommended to be more widely implemented in the educational environment of pesantren.

Keywords: Islamic History; Learning Outcomes; Participatory Learning Method

Abstrak:

Penelitian ini bertujuan untuk mengevaluasi efektivitas metode pembelajaran partisipatif terhadap hasil belajar santri kelas 3 KMI pada mata pelajaran Tarikh Islam di Pondok Modern Arrisalah Ponorogo. Metode penelitian yang digunakan adalah eksperimen kuantitatif dengan desain penelitian pre-test dan post-test pada kelompok kontrol dan eksperimen. Sampel penelitian terdiri dari 492 santri yang dibagi secara acak menjadi dua kelompok: satu kelompok menerima metode pembelajaran konvensional dan kelompok lainnya menggunakan metode pembelajaran partisipatif. Data hasil belajar dikumpulkan melalui tes tertulis yang diberikan sebelum dan setelah perlakuan. Analisis data menggunakan uji-t untuk membandingkan rata-rata peningkatan skor antara kedua kelompok. Hasil penelitian menunjukkan bahwa santri yang diajar dengan metode partisipatif mengalami peningkatan hasil belajar yang signifikan dibandingkan dengan kelompok kontrol. Dampak penelitian ini menunjukkan bahwa metode pembelajaran partisipatif dapat meningkatkan pemahaman dan keterlibatan santri dalam pembelajaran Tarikh Islam. Kesimpulannya, metode pembelajaran partisipatif efektif dalam meningkatkan hasil belajar santri, sehingga direkomendasikan untuk diterapkan secara lebih luas di lingkungan pendidikan pesantren.

Kata Kunci: Hasil Belajar; Metode Pembelajaran Partisipatif; Tarikh Islam

PENDAHULUAN

Kegiatan Pembelajaran adalah suatu proses yang mengandung serangkaian kegiatan guru dan siswa atas dasar hubungan timbal balik yang berlangsung dalam situasi edukatif untuk mencapai tujuan tertentu. Menurut Winarno (1983) bahwa: pembelajaran adalah proses berlangsungnya kegiatan belajar dan membelajarkan siswa dikelas. Pelaksanaan pembelajaran adalah interaksi guru dan siswa dalam rangka menyampaikan bahan pelajaran kepada siswa dan untuk mencapai tujuan pembelajaran.

Masih ada guru yang hanya menyajikan materi secara teoritik dan siswa yang pasif hanya mendengarkan ceramah guru. Hal ini menyebabkan pembelajaran menjadi tidak menyenangkan dan siswa tidak dapat mengeksplorasi pengetahuan dan keaktifan siswa yang terbatas.

Haidir menjelaskan pada bukunya yang berjudul Strategi Pembelajaran, berkaitan dengan masalah-masalah yang berhubungan dengan penggunaan strategi dalam pembelajaran dapat diidentifikasi salah satunya adalah pendidik kurang memperhatikan sikap dan kesungguhan peserta didik dalam mengikuti kegiatan belajar, akibatnya peserta didik kurang tertarik untuk belajar dan menyebabkan kebosanan pada diri peserta didik (Indah Khairany et al., 2024).

Menurut pengajar materi Tarikh islam kelas tiga hal tersebut dikarenakan kurangnya keikutsertaan siswa pada proses pembelajaran sehingga berdampak siswa tidak memahami materi yang dijelaskan oleh pengajar. Pengajar berkata "Banyak yang tidur ketika diajar sehingga banyak yang tidak memperhatikan, kalau saya tanya kenapa, katanya terlalu banyak kegiatan dari pengurus yang menyebabkan kelelahan. Tapi jika siswa memperhatikan ketika diajar sebenarnya bisa sebetulnya".

Pendidikan merupakan proses interaksi antara guru dengan peserta didik untuk mencapai tujuan pendidikan yang ditentukan. Pendidik, peserta didik, dan tujuan Pendidikan merupakan komponen utama Pendidikan. Ketiganya membentuk triagle, yang jika hilang salah satunya, maka hilang pulalah hakikat pendidikan (Tobroni et al., 2018).

Hasil belajar merupakan segala perilaku yang dimiliki peserta didik sebagai akibat dari proses belajar yang ditempuhnya. Perubahan mencakup aspek tingkah laku

secara menyeluruh baik aspek kognitif, afektif, dan psikomotorik, hal ini sesuai dengan teori Bloom bahwa hasil belajar dalam rangka studi dicapai melalui tiga kategori yaitu, kognitif (hasil belajar yang terdiri dari pengetahuan, pemahaman, aplikasi, analisis, sintesis, dan evaluasi), afektif (hasil belajar yang terdiri dari kemampuan menerima, menjawab, dan menilai), dan psikomotorik (hasil belajar yang terdiri dari keterampilan motoric, manipulasi, dan koordinasi) (Haidir & Salim, 2014).

Menurut Ki Hajar Dewantara, Pendidikan dan pengajaran adalah daya upaya yang disengaja secara terpadu dalam rangka memerdekakan aspek lahiriah dan batiniah manusia. Pengajaran adalah salah satu bagian dari pendidikan. Artinya, pengajaran ialah Pendidikan dengan cara memberi ilmu atau pengetahuan dan memberi kecakapan, pengertian serta pelatihan kepandaian kepada anak-anak, yang dapat berfaedah untuk hidup anak-anak, baik lahir maupun batin (Tobroni et al., 2018).

Jadi, proses pembelajaran merupakan suatu proses yang menjadi inti dari kegiatan transfer of knowledge dan transfer of action dari guru kepada siswa di sekolah. Secara sederhana proses pembelajaran adalah merupakan interaksi antara guru dengan siswa secara langsung dalam kelas, dalam rangka mentransfer ilmu pengetahuan dan teknologi dari guru kepada siswa (Nurmawati, 2016).

Menanggapi persoalan tersebut, peneliti akan mencoba menggunakan perubahan metode pembelajaran untuk menciptakan kegiatan pembelajaran agar siswa menjadi lebih aktif dalam proses pembelajaran, sehingga siswa dapat memahami materi yang diajarkan secara mudah. Karena pada proses pembelajaran saat ini harus lebih banyak melibatkan siswa untuk berpartisipasi dalam proses pembelajaran guna meningkatkan kemampuan kognitif, afektif dan psikomotorik pada siswa. Salah satu metode pembelajaran yang sesuai dengan tujuan peneliti adalah metode partisipatif.

Pembelajaran partisipatif merupakan model pembelajaran dengan melibatkan peserta didik secara aktif dalam perencanaan, pelaksanaan, dan evaluasi pembelajaran. Melalui model pembelajaran ini, siswa belajar dengan melakukan sesuatu secara bersama-sama untuk menemukan dan membangun pengetahuan yang menjadi tujuan pembelajaran. Pembelajaran partisipatif diharapkan mampu meningkatkan keterlibatan mental peserta didik dalam proses belajar mengajar, peserta didik diberi kebebasan dan keluasan untuk mengembangkan potensi pada dirinya. Adapun guru menjadi mitra belajar bagi para peserta didik dan bertanggung jawab untuk menciptakan situasi yang

dapat mendorong motivasi dan tanggung jawab peserta didik dalam suasana yang menyenangkan dan tidak kaku sehingga pembelajaran akan mudah dipahami dan berpusat pada peserta didik (Iin Indahwati, 2010).

Berdasarkan pengamatan peneliti, kebanyakan guru yang masih menggunakan model pembelajaran konvensional atau model pembelajaran yang masih menitik beratkan proses pembelajaran pada keaktifan guru. Peserta didik cenderung pasif dan bahkan interaksi antara guru dan peserta didik hampir tidak ada, sehingga dapat menurunkan motivasi belajar pada peserta didik yang berdampak pada keikutsertaan peserta didik yang tidak ada pada proses pembelajaran.

Peneliti menjelaskan nilai hasil belajar siswa pada semester genap. Adanya ketidakstabilan nilai siswa pada materi Tarikh Islam pada data-data yang ada di tahun ajaran 2019-2020 pada semester satu dengan rata-rata 4,27, dan pada semester dua mempunyai rata-rata 3,60. Sedangkan kriteria kelulusan minimal pada tahun ajaran 2019-2020 adalah 4,50.

Keikutsertaan siswa dalam proses pembelajaran merupakan langkah awal dalam menciptakan keaktifan siswa baik dalam keaktifan mendengar, keaktifan bertanya, keaktifan menulis atau bahkan keaktifan siswa dalam menjelaskan materi. Tetapi seluruh keaktifan itu tidak akan dicapai oleh guru jika model pembelajaran yang digunakan berpusat pada peran aktif guru tanpa melibatkan siswa.

Penelitian ini dilakukan dengan harapan dapat menjadi solusi dalam meningkatkan nilai akademik siswa pondok modern Arrisalah program internasional dengan meningkatnya keaktifan siswanya. Meningkatkan keaktifan dengan menggunakan metode partisipatif jelas sekali manfaatnya, karena selalu melatih siswa untuk ikut serta pada proses pembelajaran.

HASIL PENELITIAN YANG RELEVAN

1. Penelitian ini dilaksanakan oleh Febri Maswandi Jurusan Pendidikan Ilmu Pengetahuan Alam tahun 2010 dengan judul "Pengaruh Pembelajaran partisipatif Terhadap Hasil Belajar Biologi". Menurut (Febri Maswandi, 2010) dalam penelitian yang dilaksanakannya bahwa setelah menggunakan metode pembelajaran partisipatif dengan judul "Pengaruh Pembelajaran partisipatif. Terhadap Hasil Belajar Biologi" Dari hasil pretest pada kelompok kontrol diperoleh standar deviasi

sebesar 6.86, sedangkan Dari hasil posttet pada kelompok kontrol diperoleh standar deviasi sebesar 11,5. Dari hasil tersebut menandakan adanya peningkatan hasil belajar pada siswa. Perbedaannya adalah penelitian terdahulu mencari hasil belajar dari mata pelajaran biologi, sedangkan penelitian ini mencari hasil belajar pada mata pelajaran Tarikh islam atau sejarah kebudayaan islam di Pondok Modern Arrisalah Kecamatan Slahung Kabupaten Ponorogo.

2. Penelitian ini dilaksanakan oleh Nursiam Sakinah Jurusan Bahasa dan Sastra Indonesia tahun 2017 dengan judul “Peningkatan Kemampuan Keterampilan Menulis Cerita Pendek Dengan Menggunakan Model Partisipatif Pada Siswa Kelas VII SMP Somba Kabupaten Gowa”. Menurut (Nursiam Sakinah, 2018) dalam penelitian yang dilaksanakannya bahwa setelah menggunakan metode pembelajaran partisipatif dengan judul “Peningkatan Kemampuan Keterampilan Menulis Cerita Pendek Dengan Menggunakan Model Partisipatif Pada Siswa Kelas VII SMP Somba Kabupaten Gowa”. Dari hasil yang telah dilaksanakannya pada siklus I mendapatkan skor rata-rata 67,77% dan hasil skor rata-rata pada siklus II adalah 79,94%. Dari hasil tersebut menandakan adanya peningkatan hasil belajar pada siswa. Perbedaannya adalah penelitian terdahulu adalah untuk meningkatkan kemampuan menulis cerita pendek, sedangkan penelitian ini mencari hasil belajar pada mata pelajaran Tarikh islam atau sejarah kebudayaan islam di Pondok Modern Arrisalah Kecamatan Slahung Kabupaten Ponorogo.
3. Penelitian ini dilaksanakan oleh (Dewi et al., 2014) pada Jurusan Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia dengan judul “Penerapan Metode Pembelajaran Partisipatif Berbantuan Media Gambar Berseri Untuk Meningkatkan Keterampilan Menulis Karangan Narasi Siswa Kelas VII Smp Negeri 3 Mendoyo” yang menyatakan bahwa Sebagian besar siswa memberikan respons yang sangat positif terhadap tindakan yang dilakukan dalam pembelajaran. Pada siklus I nilai rata-rata respons siswa adalah 24 (positif), kemudian nilai rata-rata respons siswa meningkat menjadi 27 (sangat positif) pada siklus II. Perbedaannya adalah penelitian terdahulu merupakan penelitian tindakan kelas untuk meningkatkan keterampilan menulis karangan narasi. sedangkan penelitian ini mencari hasil belajar pada mata pelajaran Tarikh islam atau sejarah kebudayaan islam di Pondok Modern Arrisalah Kecamatan Slahung Kabupaten Ponorogo.

METODE PENELITIAN

Metode penelitian kuantitatif merupakan salah satu jenis penelitian yang spesifikasinya adalah sistematis, terencana, dan terstruktur dengan jelas sejak awal hingga pembuatan desain penelitiannya. Menurut Sugiyono, metode penelitian kuantitatif dapat diartikan sebagai metode penelitian yang berlandaskan pada filsafat positivisme, digunakan untuk meneliti pada populasi atau sampel tertentu (Siyoto, 2015). Metode Eksperimen adalah metode penelitian yang bertujuan untuk menjelaskan hubungan sebab-akibat (kausalitas) antara satu variabel dengan lainnya (variabel X dan variabel Y). Untuk menjelaskan hubungan kausalitas ini, peneliti harus melakukan kontrol dan pengukuran yang sangat cermat terhadap variable variabel penelitiannya (Siyoto, 2015).

Kata variabel berasal dari Bahasa Inggris “variable” dengan arti ubahan, faktor tak tetap atau gejala yang dapat berubah-ubah. Variabel dalam penelitian ini yakni pembelajaran partisipatif dan hasil belajar siswa. Dan yang menjadi variabel I adalah metode pembelajaran partisipatif dan variabel II adalah hasil belajar. Penelitian ini dilaksanakan guna mengetahui Efektivitas Metode Pembelajaran Partisipatif Terhadap Hasil Belajar Santri Kelas 3 KMI Pada Mata Pelajaran Tarikh Islam Di Pondok Modern Arrisalah Desa Gundik Kecamatan Slahung Ponorogo. Dan metode penelitian yang digunakan dalam hal ini adalah metode eksperimen (Sudjiono, 2014).

Penelitian ini merupakan studi eksperimen dengan dua kelompok sampel, sebagai berikut:

- a. Kelompok Eksperimen, yaitu kelompok siswa yang mendapatkan pembelajaran partisipatif.
- b. Kelompok Kontrol: kelompok siswa yang mendapatkan pembelajaran konvensional.

Desain penelitian yang digunakan adalah desain kelompok kontrol dan kelompok eksperimen dengan posttest. Untuk lebih jelasnya desain penelitian digambarkan pada table berikut:

Table 1. Desain Penelitian

Kelompok	Pengambilan	Pretest	Perlakuan	Posttest
Eksperien	A	P ₁	X ₁	P ₂
Kontrol	A	P ₁	X ₂	P ₂

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil Belajar

Belajar adalah perubahan pengetahuan dari yang tidak tahu menjadi tahu. Secara keilmuan, belajar merupakan perilaku kognitif yang memerlukan tingkat keterbukaan kondisi tertentu yang akan menghasilkan perubahan perilaku atau disposisi untuk bertindak (ditindak lanjuti).

Menurut kamus bahasa Indonesia, belajar adalah berusaha memperoleh kepandaian atau ilmu, berlatih, berubah tingkah laku atau tanggapan yang disebabkan oleh pengalaman. Belajar adalah suatu proses yang berlangsung di dalam diri seseorang yang mengubah tingkah lakunya, baik tingkah laku dalam berpikir, bersikap, dan berbuat (W. Gulo, 2002: 23) (Akhiruddin et al., 2019).

Penilaian merupakan rangkaian kegiatan untuk memperoleh, menganalisis, dan menafsirkan data tentang proses dan hasil belajar peserta didik yang dilakukan secara sistematis dan berkesinambungan sehingga menjadi informasi yang bermakna dalam mengambil Keputusan (Febriana, 2019).

Peneliti Menyimpulkan, belajar merupakan perilaku yang dilakukan manusia untuk merubah kepandaian manusia. Karena belajar adalah cara manusia untuk menambah pengetahuannya dengan apa yang dilakukannya.

Gagne dan Berliner menyatakan bahwa belajar merupakan proses suatu organisme mengubah perilakunya karena hasil dari pengalaman. Morgan et.al menyatakan bahwa belajar merupakan perubahan relatif permanen yang terjadi karena hasil praktik lapangan. Adapun Slavin berpendapat bahwa belajar merupakan perubahan individu yang disebabkan karena pengalaman.

Menurut Ngalm Purwanto faktor yang mempengaruhi belajar dibedakan menjadi dua macam yaitu:

1. Faktor yang ada pada diri individu itu sendiri (intern) yang meliputi faktor kematangan atau pertumbuhan, kecerdasan, latihan, motivasi dan faktor pribadi.
2. Faktor yang ada di luar individu (ekstern) antara lain meliputi faktor keluarga/keadaan rumah tangga, guru dan cara mengajarnya, alat-alat yang dipergunakan dalam belajar-mengajar, lingkungan dan kesempatan yang tersedia.

2. Metode Pembelajaran Partisipatif

Menurut (Afandi et al., 2013) metode pembelajaran adalah cara yang digunakan dalam berinteraksi antara pendidik dengan peserta didik untuk mencapai tujuan pembelajaran yang telah ditetapkan sesuai dengan materi dan mekanisme metode pembelajaran yang digunakan hal tersebut diperkuat oleh (Nasution, 2017) mengatakan bahwa penggunaan metode sesuai dengan kebutuhan di sekolah dapat pemahaman suatu konsep yang baik pada siswa, dan terhadap materi pembelajaran, sehingga melatih siswa serta mengembangkan keterampilan belajar di sekolah, serta sikap ilmiah siswa (Sari et al., 2020).

Pembelajaran Partisipatif (Participative Teaching and Learning) merupakan model pembelajaran dengan melibatkan peserta didik secara aktif dalam perencanaan, pelaksanaan, dan evaluasi pembelajaran. Dengan meminjam pemikiran Knowles, (E. Mulyasa, 2003) menyebutkan indikator pembelajaran partisipatif, yaitu : (1) adanya keterlibatan emosional dan mental peserta didik; (2) adanya kesediaan peserta didik untuk memberikan kontribusi dalam pencapaian tujuan; (3) dalam kegiatan belajar terdapat hal yang menguntungkan peserta didik (Mulyono, 2018).

Menurut Sudjana (2001:72) keaktifan siswa dalam mengikuti proses belajar mengajar dapat dilihat sebagai berikut :

1. Turut serta dalam melaksanakan tugas belajarnya
2. Terlibat dalam pemecahan masalah
3. Bertanya kepada siswa lain atau guru apabila tidak memahami persoalan yang dihadapinya
4. Berusaha mencari informasi yang di perlukan untuk memecahkan masalah
5. Melatih diri dalam memecahkan masalah atau soal (Istiqomah, 2020)

3. Hubungan Antar Variabel

Pasifnya siswa dalam proses pembelajaran merupakan masalah dalam pembelajaran karena guru jadi tidak mengetahui apakah siswa diam karena dia telah mengerti pelajaran yang diajarkan atau belum. Hal ini dikarenakan keaktifan merupakan salah satu indikasi penilaian proses belajar mengajar. Pernyataan tersebut sesuai dengan pernyataan Sudjana (2009: 61) yang menyatakan bahwa

penilaian proses belajar mengajar terutama adalah melihat sejauh mana keaktifan siswa dalam mengikuti proses belajar-mengajar (Kurniawati & Farhan, 2017).

Partisipasi saajar dengan arti peranserta, ikutserta, keterlibatan, atau proses belajar bersama saling mengerti, menganalisis, merencanakan dan melaksanakan tindakan oleh beberapa anggota Masyarakat (Ikbal, 2018). Menurut Sudjana (2005:155), Pembelajaran Partisipatif dapat diartikan sebagai upaya pendidik untuk mengikutsertakan peserta didik dalam kegiatan pembelajaran. Kegiatan Pembelajaran Partisipatif mengandung arti ikut sertanya peserta didik didalam program pembelajaran Partisipatif (Sulaeman et al., 2019).

Untuk mencetak motivasi belajar siswa dan membuat lebih aktif di kelas, maka peneliti menggunakan metode pembelajaran partisipatif agar siswa lebih aktif dan keinginan para siswa dalam berpartisipasi ketika proses pembelajaran meningkat sehingga proses pembelajaran tidak hanya fokus pada satu pembicara (guru) tetapi siswa juga dapat menjawab pertanyaan dari teman atau juga mau bertanya kepada guru. Ada beberapa faktor yang dapat mempengaruhi keaktifan belajar peserta didik, ada faktor eksternal yang digunakan untuk menumbuhkan faktor internal yaitu keaktifan dalam belajar.

Keaktifan siswa dalam proses pembelajaran dapat merangsang dan mengembangkan bakat yang dimilikinya, siswa juga dapat berlatih untuk berfikir kritis, dan dapat memecahkan permasalahan-permasalahan dalam kehidupan sehari-hari. Di samping itu, guru juga dapat merekayasa sistem pembelajaran secara sistematis, sehingga merangsang keaktifan peserta didik dalam proses pembelajaran (Savriani, 2020).

Pada umumnya, jika siswa ikut terlibat aktif didalam proses pembelajaran, maka hasil belajar yang capai akan baik sehingga keaktifan siswa mempengaruhi hasil belajar didalam kelas. Hal ini sesuai dengan pernyataan Sriyono, dkk (1992: 78) yang menyatakan bahwa didalam buku Teknik Penyajian Materi yang diperbanyak oleh Sekterat BP7 Jateng dijelaskan: "Bila murid hanya mendengarkan, maka hasilnya 15%, bila murid mendengarkan dan memperhatikan (melihat), maka hasil 35%-55%. Bila murid mendengar, melihat, mengerjakan sendiri, dan berfikir, maka hasilnya 80%-90%" (Kurniawati & Farhan, 2017).

4. Tarikh Islam Atau Sejarah Kebudayaan Islam

Sejarah itu adalah ilmu pengetahuan yang berusaha melukiskan tentang peristiwa masa lampau umat manusia yang disusun secara kronologis untuk menjadi pelajaran bagi manusia yang hidup sekarang maupun yang akan datang. Itulah sebabnya, dikatakan orang bahwa sejarah adalah guru yang paling bijaksana.

Islam menurut Bahasa merupakan bentuk Masdar dari Aslama (أسلم) yang artinya bertawakal atau taat. Seperti pada firman Allah:

بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون (البقرة: ١١٢)

Mata pelajaran Sejarah Kebudayaan Islam dalam kurikulum madrasah Tsanawiyah adalah salah satu mata pelajaran yang menelaah tentang asal usul, perkembangan, peranan kebudayaan/peradaban Islam dan para tokoh yang berprestasi dalam sejarah Islam di masa lampau, mulai dari perkembangan masyarakat Islam pada masa nabi Muhammad SAW, khulafaur Rasyidin, bani Umayyah, bani Abbasiyah, Ayyubiyah, sampai perkembangan Islam di Indonesia. Mata pelajaran Sejarah Kebudayaan Islam merupakan perkembangan perjalanan hidup manusia muslim dari masa ke masa dalam usaha bersyariatlah dan berakhlak serta dalam mengembangkan system kehidupan yang dilandasi oleh akidah (Sofi, 2016).

Menurut Koentjaraningrat, kebudayaan paling tidak mempunyai tiga wujud, (1) wujud ideal, yaitu wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks, ide-ide, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan dan sebagainya, (2) wujud kelakuan, yaitu wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas kelakuan berpola dari manusia dalam masyarakat, dan (3) wujud benda, yaitu wujud kebudayaan sebagai benda hasil karya (Nasution, 2013).

CONCLUSION(S)

Berdasarkan hasil pengolahan dan analisi data yang diperoleh dari penelitian yang dilakukan mengenai “Pengaruh pembelajaran partisipatif terhadap hasil belajar siswa kelas 3 KMI Pondok Modern Arrisalah pada mata pelajaran Tarikh islam”, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

Berdasarkan pengamatan peneliti, aktivitas siswa pada pembelajaran partisipatif cukup aktif. Secara umum, pencapaian hasil belajar kelompok eksperimen dan

kelompok kontrol sama dengan rata-rata = 4,5. Dan berdasarkan penghitungan uji T terkait Pengaruh pembelajaran partisipatif terhadap hasil belajar siswa kelas 3 KMI Pondok Modern Arrisalah pada mata pelajaran Tarikh islam, maka diperoleh nilai $T_{count} = 0,079$ adalah lebih kecil daripada T_{table} baik pada taraf signifikansi 5% maupun 1%. Pada taraf signifikansi 5% = $T_{hitung} < T_{tabel} = 0,079 < 2,024$ dan pada taraf signifikansi 1% = $T_{hitung} < T_{tabel} = 0,079 < 2,711$ Maka hipotesis nihil H_0 diterima. Maka dapat dinyatakan bahwa tidak ada perbedaan pengaruh yang signifikan antara kedua kelompok, walaupun memiliki peningkatan hasil belajar yang signifikan. Berdasarkan pernyataan tersebut, dapat dinyatakan bahwa tidak ada perbedaan yang signifikan antara dua kelompok saat menggunakan metode pembelajaran partisipatif pada mata pelajaran Tarikh islam kelas 3 KMI Pondok Modern Arrisalah.

REFERENCES

- Akhiruddin, Sujarwo, Nurhikmah, & Haryanto Atmowardoyo. (2019). *Belajar Dan Pembelajaran*. CV. Cahaya Bintang Cemerlang.
- Dewi, G. A. P. I. P., I Made Utama, & Sang Ayu Putu Sriasih. (2014). Penerapan Metode Pembelajaran Partisipatif Berbantuan Media Gambar Berseri Untuk Meningkatkan Keterampilan Menulis Karangan Narasi Siswa Kelas VII Smp Negeri 3 Mendoyo. *Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia UNDIKSHA*, 2(1). <https://doi.org/10.23887/jjpbs.v2i1.2943>
- Febri Maswandi. (2010). *Pengaruh Pembelajaran partisipatif Terhadap Hasil Belajar Biologi*. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah.
- Febriana, R. (2019). *Evaluasi Pembelajaran*. Bumi Aksara.
- Haidir & Salim. (2014). *Strategi Pembelajaran (Suatu Pendekatan Bagaimana Meningkatkan Kegiatan Belajar Siswa Secara Transformatif)* (Rusmiati, Ed.; 2nd ed.). Perdana Publishing.
- Iin Indahwati. (2010). *Pengaruh Pembelajaran Partisipatif terhadap hasil belajar siswa pada mata pelajaran Pendidikan agama islam di SMP Negri 135 Jakarta Timur*. Universitas Islam Negri Syarif Hidayatullah.

- Ikkal, M. B. (2018). *Perencanaan Partisipatif Pembangunan Masyarakat*. Ideas Publishing.
- Indah Khairany, Maghfirah Chairunnisa, & Muhammad Arifin. (2024). Peran Strategi Pembelajaran dan Implementasinya Pada Era Digital. *DIAJAR: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran*, 3(1), 8–14. <https://doi.org/10.54259/diajar.v3i1.2108>
- Istiqomah. (2020). *Upaya Guru dalam Meningkatkan Keaktifan Siswa Pada Pembelajaran Tematik Kelas II Di Madrasah Ibtidaiyah Nurul Yaqin Simpang Sungai Duren Muaro Jambi*. Universitas Islam Negeri Sultan Thaha Saifuddin Jambi.
- Kurniawati, Y., & Farhan, A. (2017). Hubungan Keaktifan Siswa Dengan Hasil Belajar Siswa Pada Penerapan Model Pembelajaran Group Investigation. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa (JIM) Pendidikan Fisika*, 2(2), 244.
- Mulyono, I. (2018). *Strategi Pembelajaran Di Abad Digital*. Gawe Dewe.
- Nasution, S. (2013). *Sejarah Peradaban Islam*. Yayasan Pusaka Riau.
- Nurmawati. (2016). *Evaluasi Pendidikan Islam*. Perdana Mulya Sarana.
- Nursiam Sakinah. (2018). *Peningkatan Kemampuan Keterampilan Menulis Cerita Pendek Dengan Menggunakan Model Partisipatif Pada Siswa Kelas VII SMP Somba Kabupaten Gowa*. Universitas Muhammadiyah Makassar.
- Sari, N., Kusmana, A., & Kuntarto, E. (2020). Strategi Menangani Kesulitan Menulis (Disgrafia) Melalui Pembelajaran Partisipatif Di Sekolah. *GHANCARAN: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, 2(1), 56–63. <https://doi.org/10.19105/ghancaran.v2i1.3265>
- Savriani, E. (2020). *Pengaruh Keaktifan Belajar Terhadap Hasil Belajar Siswa Mata Pelajaran Matematika SDN 6 Metro Barat Tahun Pelajaran 2019/2020*. Institut Agama Islam Negeri Metro Lampung.
- Siyoto, S. (2015). *Dasar Metodologi Penelitian*. Literasi Media Publishing.
- Sofi, E. (2016). Pembelajaran Berbasis E-Learning Pada Mata Pelajaran Sejarah Kebudayaan Islam Kelas VIII Madrasah Tsanawiyah Negeri. *TANZHIM: Jurnal Penelitian Manajemen Pendidikan*, 1(1), 51.

Sudjiono, A. (2014). *Pengantar Statistik Pendidikan* (25th ed.). Rajawali Pres.

Sulaeman, M. Y., Haila, H., & Rosmilawati, I. (2019). Strategi Pembelajaran Seni Debus Dalam Rangka Pelestarian Budaya Lokal Di Padepokan Terumbu Banten. *Jurnal Eksistensi Pendidikan Luar Sekolah (E-Plus)*, 4(1), 94.

Tobroni, Muhammad Syafi'i, Jauharatul Makniyah, Mustakim, Ali Imron, Rangga Sa'adillah, Imam Rohani, Indria Nur, Zaenudin, La Ode Ilman, Wachyudi Achmad, Muntaha, Muzzamil, & Lukman Hakim. (2018). *Memperbincangkan pemikiran pendidikan Islam: Dari idealisme substantif hingga konsep aktual* (1st ed., Vol. 1). Prenadamedia Group.

ANALISIS SOP CERAPAN HILAL DI NEGARA BRUNEI DARUSSALAM BERASASKAN PENGALAMAN DI LAPANGAN

Sharifah Shazwani Syed Mohamed¹, Ibnor Azli Ibrahim²

sshazwani@gmail.com¹, azli.ibrahim@unissa.edu.bn²

Pusat Penyelidikan Mazhab Syafi'i (PPMS), Universiti Islam Sultan Syarif Ali (UNISSA)¹

Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Islam Sultan Syarif Ali (UNISSA)²

Abstrak:

Penentuan hilal merupakan asas kepada pembinaan sesebuah takwim Hijri. Bagi negara-negara MABIMS telah wujud kesepakatan dalam menetapkan kaedah penentuan hilal iaitu dengan menggunakan kaedah *imkan al-rukyah*. Kaedah ini merupakan gabungan kaedah rukyah dan hisab yang menggunakan kriteria tertentu dalam menentukan keboleh-nampakan hilal. Walau bagaimanapun, negara Brunei Darussalam mengamalkan kaedah penentuan hilal yang agak berbeza dengan negara MABIMS lain apabila turut menggunakan kaedah rukyah semata-mata. Oleh yang demikian, kajian ini akan meneliti prosedur penentuan hilal dengan menyertai aktiviti cerapan hilal rasmi dan tidak rasmi di negara Brunei Darussalam. Bagi mencapai objektif tersebut, kajian ini menggunakan kaedah analisis kepustakaan bagi mendapatkan maklumat mengenai kaedah *imkan al-rukyah* MABIMS. Manakala kaedah temu bual tidak berstruktur serta pemerhatian bagi mengetahui prosedur cerapan hilal di negara Brunei Darussalam. Kajian ini mendapati prosedur penentuan hilal di menggunakan dua kaedah iaitu kaedah *imkan al-rukyah* bagi bulan selain Ramadan, Syawal dan Zulhijjah. Manakala bagi tiga bulan tersebut, penentuan hilal adalah berdasarkan rukyah. Rukyah yang dimaksudkan disini ialah melihat hilal melalui alatan bantuan optik seperti teodolit dan teleskop. Sekiranya hilal tidak kelihatan meskipun sudah memenuhi kriteria *imkan al-rukyah* MABIMS, rukyah dianggap tidak kelihatan.

Kata Kunci: Kata kunci: penentuan hilal, prosedur cerapan, MABIMS, takwim Hijri, falak.

PENGENALAN

Sistem takwim yang efektif adalah penyusunan takwim yang selari dengan fenomena objek langit yang dijadikan rujukan. Asas takwim yang digunakan dalam ketamadunan Islam dinamakan sebagai takwim Hijri yang berasaskan kepada peredaran dan perubahan bulan sebagai titik rujukan atau lebih tepat dari sudut astronomi ialah peredaran bulan mengelilingi bumi. Hal ini sebagaimana yang difirmankan oleh Allah SWT dalam surah Yunus ayat 5;

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُمْ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Maksud; Dia lah yang menjadikan matahari bersinar-sinar (terang-benderang) dan bulan bercahaya, dan Dia lah yang menentukan perjalanan tiap-tiap satu itu (berpindah-randah) pada tempat-tempat peredarannya masing-masing) supaya kamu dapat mengetahui bilangan tahun dan kiraan masa. Allah tidak menjadikan semuanya itu melainkan dengan adanya faedah dan gunanya yang sebenar. Allah menjelaskan ayat-ayatNya (tanda-tanda kebesaranNya) satu persatu bagi kaum yang mahu mengetahui (hikmat sesuatu yang dijadikanNya).

Sebagai panduan kepada umat Islam, Allah SWT telah memberi petunjuk bagi menentukan ibadah-ibadah yang berkaitan dengan takwim iaitu dengan melihat perubahan fasa bulan seperti firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 189;

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ فَلَنْ هِيَ مَوْقِيتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ

Maksudnya; Mereka bertanya kepadamu (wahai Muhammad) mengenai (peredaran) anak-anak bulan. Katakanlah: "(peredaran) anak-anak bulan itu menandakan waktu-waktu (urusan dan amalan) manusia, khasnya ibadat Haji.

Manakala untuk melengkapai perintah berpuasa, maka penjelasan mengenai penentuan awal Ramadan diterangkan sepertimana firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 185;

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

Maksudnya: Masa yang diwajibkan kamu berpuasa itu ialah bulan Ramadan yang padanya diturunkan Al-Quran, menjadi petunjuk bagi sekalian manusia, dan menjadi keterangan-keterangan yang menjelaskan petunjuk dan (menjelaskan) perbezaan antara yang benar

dengan yang salah. Oleh itu, sesiapa dari antara kamu yang berada dalam bulan Ramadan, maka hendaklah ia berpuasa.

Hadis Rasulullah SAW yang menyebut mengenai penentuan puasa di bulan Ramadan;

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ رَمَضَانَ فَقَالَ: «لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهِلَالَ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدُرُوا لَهُ»

Maksudnya: Janganlah kamu berpuasa sehingga kamu melihat hilal, dan janganlah berbuka (hari raya) sehingga kamu melihat hilal, jika hilal tertutup awan dari kamu maka kadarkanlah. (Riwayat al-Bukhari)

Berdasarkan dalil yang dinyatakan diatas, pemahaman daripada zahir jelas menyatakan bahawa bagi memulakan dan mengakhiri puasa dan hari raya adalah dengan merukyah hilal. Ini bermakna sekiranya langit cerah dan hilal kelihatan pada saat matahari terbenam pada waktu maghrib 29 Sha'ban maka hari esoknya ialah 1 Ramadan manakala sekiranya hilal jelas kelihatan pada 29 Ramadan maka esoknya ialah 1 Syawal. Namun sekiranya terdapat perkara yang menghalang daripada hilal kelihatan maka berdasarkan hadis, pelaksanaan puasa dan raya perlulah digenapkan 30 hari atau dengan istilah lain *istikmal*.

Namun, terdapat lafaz lain yang juga penting bagi penentuan hilal iaitu (فَأَقْدُرُوا) yang bermaksud hitungan dan perkiraan. Menurut Mohammaddin et.al (2016) terdapat dua pandangan utama dalam hal ini. Pandangan pertama merupakan pilihan ulama salaf dan khalaf seperti Abu Hanifah, Malik, al-Shafi'i, al-Nawawi dan Ibn Hajar al-Asqalani iaitu sekiranya hilal tidak kelihatan maka esoknya akan digenapkan 30 haribulan. Manakala pandangan kedua merupakan pandangan ulama seperti Muṭarrif bin 'Abd Allāh al-Mālikī, Ibn Qutaybah, Abū al-'Abbās bin Surayj al-Shāfi'ī serta ulama kontemporari seperti Muḥammad Bakhīt al-Muṭī'ī, Ṭanṭāwī Jawharī, Aḥmad Muḥammad Shākīr, Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā' dan Yūsuf al-Qaraḍāwī iaitu sekiranya hilal tidak kelihatan maka penentuan adalah berdasarkan hisab.

Bertitik tolak daripada pendapat ini, maka kaedah hisab mula digunakan sebagai salah satu metode penentuan hilal. Malah, terdapat juga gabungan kaedah rukyah dan hisab yang dinamakan sebagai kaedah *imkan al-rukyah*. Kaedah hisab yang digunakan adalah berdasarkan kriteria tertentu yang dapat menjangkakan kenampakan terawal hilal.

KAEDAH PENENTUAN HILAL DI NEGARA-NEGARA MABIMS

MABIMS mula ditubuhkan pada hari Isnin, 5 Muharam 1410 Hijriah bersamaan 7 Ogos 1989. Pertemuan pertama telah diadakan di Bandar Seri Begawan, Negara Brunei Darussalam. MABIMS merupakan singkatan kepada Menteri – Menteri Agama; Negara Brunei Darussalam, Republik Indonesia, Malaysia dan Republik Singapura. Penubuhan MABIMS merupakan cetusan idea daripada Menteri Hal Ehwal Ugama Negara Brunei; Raja Dato' Seri Utama Dr. Ustaz Haji Awang Mohd Zain bin Haji Serudin, Menteri Hal Ehwal Agama Indonesia; Yang Terhormat Haji Munawir Sjadzali M.A dan Menteri di Jabatan Perdana Menteri; Yang Berhormat Dato' Dr. Mohamad Yusof bin Haji Mohamed Moor dalam membentuk kesepakatan atas dasar keagamaan bagi menjaga kemaslahatan dan kepentingan umat Islam serantau (MABIMS 2018).

Bidang kerjasama MABIMS dibahagikan kepada dua iaitu (i) Bidang Strategik dan (ii) Bidang Khas. Terdapat lapan bidang kerjasama antara negara-negara MABIMS dalam Bidang Strategik. Manakala tiga bidang kerjasama dalam Bidang Khas antara ialah Penyelarasan Rukyah dan Takwim Islam yang diketuai oleh Republik Indonesia. Susulan daripada Persidangan Penetapan Awal Bulan Kamariah yang berlangsung di Istanbul pada tahun 1978, Penyelarasan Rukyah dan Takwim Islam MABIMS menjadi salah satu bidang kerjasama yang diberi perhatian. Strateginya adalah untuk memfokuskan kepada penukaran pengetahuan melalui pertemuan di antara pakar-pakar ilmu falak disamping mengadakan latihan ilmu falak dengan meluas. Ruang kerjasama ini merupakan platform terbaik dalam mengemaskini serta penyelarasan kaedah rukyah dan takwim Islam di masa hadapan. Salah satu isu penting yang menjadi perhatian MABIMS adalah penyatuan Kalender Islam Serantau (MAIWP 2016).

Dalam usaha menyatukan takwim Hijri bagi negara MABIMS, berlakunya kesepakatan untuk menggunakan satu kaedah yang seragam dalam penentuan hilal iaitu kaedah *imkan al-rukyah*.

a) Kriteria Imkan al-Rukyah 1992

Pada awalnya ditubuhkan satu jawatankuasa yang melakukan kajian mengenai rukyah dan hisab bagi penentuan hilal iaitu Jawatankuasa Penyelarasan Rukyah dan Takwim Islam (JPRTI). Pertemuan pertama telah diadakan di Pulau Pinang pada 7 – 9 September 1991. Pertemuan ini dihadiri oleh wakil delegasi daripada empat buah negara

anggota; Brunei seramai 3 orang, Indonesia seramai 4 orang, Malaysia selaku tuan rumah seramai 7 orang dan Singapura seramai 2 orang (Susiknan Azhari 2016).

Hasil daripada pertemuan tersebut Jawatankuasa telah bersepakat agar Pusat Kajian Falak di Universiti Sains Malaysia (USM) menyediakan kalendar selama lima tahun bagi kawasan Asia-Pasifik. Selain itu, USM telah dilantik untuk menjadi panitia penyatuan takwim Islam dan bekerjasama dengan Kementerian Agama Republik Indonesia (Susiknan Azhari 2016).

Pada 3 dan 4 Februari 1992, dalam pertemuan tidak rasmi Menteri-menteri Agama Brunei, Indonesia, Malaysia dan Singapura (MABIMS) telah bersepakat untuk menyelaraskan kaedah penentuan awal bulan Ramadan, Syawal dan Zulhijjah di kalangan negara anggota berdasarkan rukyah dan hisab dan salah satu unsur penting dalam kaedah ini ialah kriteria *imkan al-rukyah* (JAKIM 2001).

Seterusnya pada pertemuan ketiga yang berlangsung pada 1-2 Jun 1992 bertempat di Labuan, anggota MABIMS dalam JPRTI telah bersetuju untuk menerima pakai satu kriteria imkanur rukyah yang baru iaitu;

“kriteria yang telah dipersetujui itu ialah ijtimak telah berlaku pada 29 Syaaban, 29 Ramadan atau 29 Syawal sebelum matahari terbenam dan hilal dianggap boleh kelihatan apabila kiraan memenuhi salah satu syarat berikut:

- (a) sewaktu matahari terbenam, ketinggian anak bulan di atas ufuk tidak kurang daripada 2^o dan jarak lengkung (bulan-matahari) tidak kurang daripada 3^o*
ATAU
- (b) ketika bulan terbenam, umur anak bulan tidak kurang daripada 8 jam (selepas berlaku ijtimak)”*(JAKIM 2001)

b) Kriteria Imkan al-rukyah 2016

Setelah 20 tahun menggunakan kriteria *imkan al-rukyah* 1992, pada 27-29 Jun 2012 berlangsung Muzakarah Penyelarasan Rukyat dan Takwim Islam MABIMS di Bali, Indonesia. Antara rumusan akhir muzakarah ini adalah untuk menjalankan kajian semula mengenai kriteria *imkan al-rukyah*. Rentetan daripada itu, pada 22 Mei 2014 telah diadakan pertemuan Jawatankuasa Penyelarasan Rukyah dan Takwim Islam MABIMS di Jakarta. Fokus perbincangan adalah mengenai kriteria kenampakan hilal MABIMS.

Wakil delegasi daripada negara anggota yang hadir masing-masing mengusulkan kriteria kenampakan hilal yaitu;

- (i) Brunei Darussalam mencadangkan hilal dapat dilihat pada ketinggian 5^o dan umur bulan 19jam 13minit;
- (ii) Malaysia mencadangkan ketinggian hilal 3^o;
- (iii) Singapura mencadangkan beberapa kriteria iaitu pertama, altitud hilal 4^o 47' dan elongasi 9^o 23'; kedua, altitud 7^o 36', elongasi 7^o; ketiga, altitud 5^o 30', elongasi 7^o 30' dengan umur hilal 8 jam; dan
- (iv) Indonesia mencadangkan ketinggian hilal 4^o dan elongasi 6.4^o (Ahmad Fadholi 2018)

Lanjutan daripada usulan ini, penganjuran Muzakarah Rukyah dan Takwim Islam Negara Anggota MABIMS yang diadakan di Malaysia pada 2-4 Ogos 2016 adalah untuk menyemak semula usul kriteria *imkan al-rukayah* oleh negara anggota MABIMS dalam penentuan awal bulan hijri. Menerusi muzakarah ini, wakil delegasi daripada negara anggota telah mengusulkan penambahbaikan kriteria seperti berikut;

- (i) Indonesia mengusulkan kriteria yang baru iaitu ketinggian hilal dari ufuk tidak kurang 4^o dan jarak lengkung (sudut elongasi) tidak kurang dari 6.4^o;
- (ii) Singapura mengusulkan kriteria elongasi yang sama iaitu 6.4^o;
- (iii) Brunei Darussalam mengusulkan umur hilal melebihi 19 jam atau kriteria elongasi tidak kurang daripada 6.4^o; yang mana persamaan kriteria elongasi bagi Indonesia, Singapura dan Brunei adalah kerana merujuk kepada penemuan yang dilakukan Mohamed Odeh manakala
- (iv) Malaysia mengusulkan ketinggian hilal ketika Matahari terbenam melebihi 3^o dan sudut elongasi melebihi 5^o berdasarkan hasil kajian cerapan hilal yang dilakukan bermula tahun 1972 sehingga 2013.

Setelah berlaku kesepakatan, maka hasil Muzakarah Rukyah Dan Takwim Islam Negara Anggota MABIMS kali ke 16 telah bersetuju menerima pakai kriteria imkanur rukyah baru bagi anggota MABIMS dalam penentuan takwim Hijri dan dan awal Bulan Hijri iaitu;

"Ketika Matahari terbenam, ketinggian anak Bulan sama atau melebihi 3^o dari ufuk dan jarak lengkung (sudut elongasi) Bulan ke Matahari tidak kurang dari 6.4^o. (Mohd Zambri & Mohd Saiful Anuar 2022)

Pada 8 Desember 2021, Pertemuan Tahunan Tidak Resmi Menteri-menteri Agama MABIMS telah menandatangani Persetujuan Kriteria Imkanur Rukyah Baharu MABIMS yang akan dilaksanakan pada tahun 1443H/2021M atau tertakluk pada kesediaan setiap negara anggota untuk mengimplementasikannya.

METODOLOGI

Reka bentuk sesebuah kajian adalah bergantung kepada jenis kajian yang dipilih. Pemilihan jenis kajian pula melihat kepada permasalahan, ruang atau objektif sesebuah kajian. Terdapat pelbagai jenis kajian berdasarkan pertimbangan dalam menentukan pemilihan reka bentuk kajian antaranya ialah kajian kuantitatif dan kualitatif.

Kajian ini merupakan kajian kualitatif kerana menurut Mohajan (2018), melalui kajian kualitatif, kajian harus bertemu dengan kelompok manusia atau institusi tertentu untuk memerhatikan tingkah laku secara semula jadi. Hasilnya, konsep, hipotesis atau teori akan terbina dan bukannya menguji teori yang sedia ada.

Bagi kaedah pengumpulan data, kajian ini menggunakan tiga pendekatan utama iaitu pertama; analisis kandungan dokumen. Secara umumnya, pengumpulan data melalui analisis kandungan dokumen dilakukan dengan merujuk kepada dua jenis sumber iaitu sumber asas (*primary source*) seperti kitab turath dan sumber sekunder (*secondary source*) seperti dokumen kontemporari; buku dan jurnal.

Kedua ialah melalui kaedah temubual. Teknik temu bual yang digunakan dalam kajian ini adalah temu bual semi struktur. Hal ini kerana temubual semi struktur ini lebih fleksibel berbanding jenis temu bual yang lain. Kaedah ini membantu penyelidik untuk mendapatkan maklumat mengenai kaedah penentuan hilal dan pembentukan takwim di negara Brunei Darussalam.

Ketiga ialah melalui pemerhatian dan cerapan. Melalui kaedah ini, kajian dapat mengamati sebarang tingkah laku subjek berpandukan pemboleh ubah yang telah ditetapkan dalam satu tempoh masa yang tertentu. Berdasarkan pemerhatian yang halus dan terperinci maka keputusan yang lebih tepat akan terhasil (Sidek 2002). Untuk prosedur pemerhatian, kajian ini membahagikan kepada dua iaitu cerapan rasmi dan cerapan tidak rasmi. Bagi cerapan rasmi adalah cerapan untuk tiga bulan ibadah iaitu Ramadan, Syawal dan Zulhijjah. Manakala bagi cerapan tidak rasmi adalah cerapan pada bulan selain tiga bulan ibadah tersebut dan hari selepas cerapan pada 29 hari bulan sekiranya hilal tidak kelihatan.

Kajian ini juga mengumpulkan data menggunakan perisian astronomi. Dalam kajian ini, perisian yang akan digunakan adalah merupakan perisian astronomi yang membekalkan data-data kedudukan objek samawi. Fokus objek samawi dalam kajian ini adalah kedudukan hilal pada hari cerapan 29 hari bulan bagi tahun Hijri. Antara perisian yang digunakan ialah Accurate Times 5.7 yang dicipta oleh Ir. Muhammad Syaukat Audah atau lebih dikenali sebagai Muhammad Odeh, pengerusi International Astronomical Center (IAC). Perisian ini dapat dimuat turun melalui laman sesawang Islamic Crescents' Observation Project (ICOP).

Bagi menganalisis data yang diperolehi, kajian ini menggunakan dua pendekatan metodologi iaitu metode deduktif dan induktif. Menurut Mark & Thorhill (2003), metode induktif ialah satu proses dimana penyelidik membuat hipotesis daripada teori sedia ada dan membentuk strategi kajian untuk menguji teori tersebut. Manakala metode induktif ialah pendekatan yang melibatkan pemerhatian data mentah (*raw data*) yang teliti di lapangan untuk mendapatkan konsep dan tema (Thomas 2006). Analisis deduktif digunapakai dalam kajian ini bagi menganalisis kandungan dokumen yang diperolehi mengenai kaedah penentuan hilal di Brunei Darussalam. Manakala metode induktif digunakan untuk mengenal pasti kaedah rukyah yang dipraktikkan di negara Brunei Darussalam.

ASAS PENENTUAN HILAL DI BRUNEI DARUSSALAM

Menurut Perlembagaan Negara Brunei Darussalam, agama rasmi di Brunei Darussalam adalah agama Islam. Agama Islam yang dimaksudkan adalah menurut Ahli Sunnah Wal Jamaah mengikut mazhab Shafi'i (Attorney General's Chambers 2008). Oleh yang demikian, segala hukum agama mestilah mengikut pandangan mazhab Shafi'i termasuk mengenai penentuan hilal.

Asas penetapan hilal oleh Imam Shafi'i yang tercatat dalam kitab *al-Umm* adalah berdasarkan hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Ibn Umar r.a. Rasulullah SAW bersabda;

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً، فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ

Maksudnya: Daripada Abdullah Ibn Umar r.a, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda; Satu bulan itu mengandungi dua puluh sembilan hari (29), janganlah kamu berpuasa

sehingga kamu melihat hilal, dan janganlah kamu berbuka sehingga melihat hilal, maka jika hilal tertutup awan dari kamu maka sempurnakan tempoh tiga puluh. (Sahih Bukhari No 1907)

Menurut Mohd Ariffin *et al* (2016), para fuqaha' Shafi'iyah sehingga kurun ke-9 Hijrah kebanyakan telah bersepakat dalam penentuan hilal bagi bulan hijri adalah melalui kaedah rukyah. Sekiranya hilal tidak kelihatan pada malam 29hb maka disempurnakan menjadi tiga puluh hari (*istikmal*). Selain itu, bagi penyaksian hilal majoriti fuqaha' Shafi'iyah menetapkan adalah memadai keterangan seorang saksi bagi mensabitkan kenampakan hilal. Manakala mengenai hitungan hisab bagi penetapan hilal, jamhur fuqaha menolak penggunaan hisab kerana dikhuatiri berhubungkait dengan ilmu *tanjim*.

Di negara Brunei Darussalam, penetapan hilal bagi bulan Hijri adalah berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh YDP Dato Seri Maharaja Dato Seri Utama Haji Awang Ismail bin Omar Abd, Mufti Negara Brunei Darussalam seperti berikut;

“Hadith-hadith berkenaan memulakan puasa dan berbuka puasa (raya) terlalu banyak, maka hadith-hadith itu menerangkan wajib puasa dan berbuka digantungkan Allah pada melihat anak bulan, tidak digantungkan pada anak bulan, atau pada ilmu hisab, atau falak, ditegah mendahului bulan, berpuasa sebelum melihat anak bulan, ditegah menyerbu bulan puasa dengan semana-mana dengan tiada melihat anak bulan atau tiada menyempurnakan bilangan 30 hari, ditegah menyerbu berbuka puasa sebelum melihat anak bulan Syawal, atau menyempurnakan bilangan bulan Ramadan 30 hari, inilah qawl (pandangan) yang betul sehingga al-Imam Ibn Hajar r.a. berkata: Oleh sebab benar dan sah hadith-hadith itu dan banyak rawinya pada berpuasa dan berbuka dengan syarat melihat anak bulan atau menyempurnakan bilangan bulan 30 hari tiadalah harus bertaklid kepada al-Imam Ahmad”.

Fatwa yang dikeluarkan oleh mantan Mufti Negara Brunei Darussalam adalah selari dengan kaedah penentuan hilal mengikut jumhur ulama' Shafi'iyah iaitu penentuan awal bulan bagi bulan-bulan ibadah; Ramadan, Syawal dan Zulhijjah adalah berdasarkan rukyah.

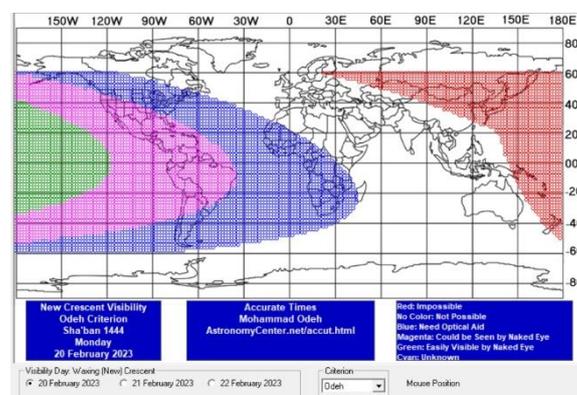
Manakala dalam penentuan *matla'*, Brunei Darussalam tidak menerima hasil rukyah daripada negara lain yang mempunyai satu *matla'* dengan Brunei Darussalam seperti Indonesia dan Malaysia. Hal ini dinyatakan sebagai Fatwa Mufti Kerajaan pada tahun 1997 yang difatwakan oleh Yang Dimuliakan Lagi Dihormati Pehin Datu Seri Maharaja Dato Paduka Seri Setia Ustaz Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam (Jabatan Mufti Kerajaan 1997).

CERAPAN HILAL DI NEGARA BRUNEI DARUSSALAM

Untuk cerapan hilal bagi penentuan awal bulan Hijri, penyelidik berkesempatan untuk menyertai aktiviti cerapan hilal Syaaban dan Ramadan di dua stesen cerapan di Brunei iaitu di Taman Rekreasi Tanjung Batu, Muara dan Bukit Lumut, Kuala Belait. Penyelidik menyertai aktiviti cerapan ini bersama penyelia daripada Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA).

a) Cerapan Tidak Rasmi Hilal Syaaban 1444H

Untuk cerapan tidak rasmi, penyelidik mengikuti cerapan hilal Syaaban di Taman Rekreasi Tanjung Batu, daerah Muara-Brunei. Berdasarkan rajah 1, data melalui perisian Accurate Times 5.7 menunjukkan pada 29hb Rejab bersamaan 20 Februari 2023 hilal adalah mustahil untuk dilihat kerana *ijtima'* berlaku pada 20 Februari 2023 jam 15:16. Umur hilal pada saat matahari terbenam adalah 3jam 28minit. Oleh itu nilai ketinggian serta elongasi hilal yang rendah tidak memungkinan hilal untuk kelihatan. Disebabkan itu, penyelidik memilih untuk mencerap hilal pada Selasa tanggal 30 Rejab 1444H bersamaan 21 Februari 2023.



Rajah 1. Lakaran Kenampakan hilal pada 29 Rejab 1444H

Penyelidik telah bertolak ke Tanjung Batu pada jam 17:15 dan sampai di stesen cerapan pada jam 17:50 setelah melalui hampir 30 minit perjalanan. Oleh kerana Tanjung Batu merupakan kawasan taman rekreasi, maka kelihatan orang ramai beriadah di sana bersama keluarga.

Kedudukan Tanjung Batu agak strategik sebagai stesen cerapan hilal kerana terletak di persisiran Pantai Muara. Walau bagaimanapun, untuk sampai ke tempat cerapan penyelidik dikehendaki untuk berjalan kaki selama 10 minit kerana kenderaan awam tidak dibenarkan untuk masuk melainkan mempunyai surat kebenaran daripada pihak yang berautoriti. Oleh kerana cerapan ini bukannya cerapan rasmi, orang awam dibenarkan untuk berada di sekitar kawasan cerapan.

Sesampainya di kawasan cerapan, pasukan jabatan Juru ukur Brunei yang diketuai oleh Awang Haji Khairul Abidin bin Haji Sulaiman sedang bersiap sedia memasang peralatan seperti teleskop, teodolit dan kamera DSLR sebagai persediaan mencerap hilal.

Berdasarkan data yang diperolehi daripada perisian Accurate Times 5.7, kedudukan hilal pada 30hb Rejab 1444H adalah seperti jadual 1 di bawah;

Jadual 1. Data Kenampakan hilal pada
 30 Rejab 1444H

Tarikh/Hari	21/02/2023 (Selasa)
Tarikh/Waktu Ijtimak	20/02/2023 (15:06)
Waktu Matahari Terbenam	18:33
Waktu Bulan Terbenam	19:39
Tempoh bulan atas ufuk	55 minit
Umur Hilal	27jam 28minit
Ketinggian Hilal (Altitud)	15° 28' 29"
Jarak Lengkung (Elongasi)	16° 27' 31"

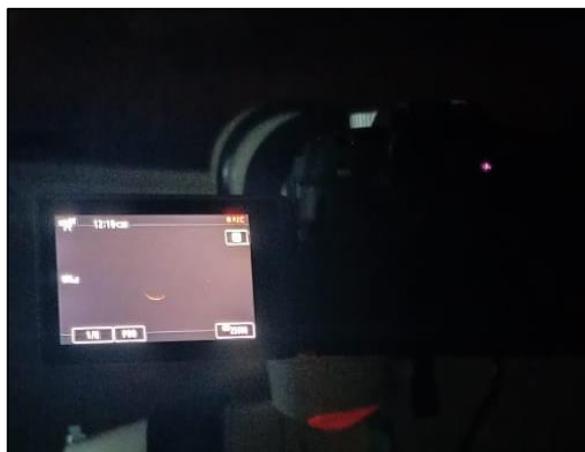
Pada waktu matahari terbenam, hilal sukar untuk kelihatan kerana keadaan langit berawan tebal. Oleh kerana tempoh bulan di atas ufuk masih lama iaitu 55 minit, penyelidik menunaikan solat fadhu Maghrib di kawasan sekitar. Oleh kerana tiada kemudahan surau atau musolla berdekatan kawasan cerapan, penyelidik menunaikan solat dalam pondok yang berdekatan.

Selesai solat fardhu Maghrib, keadaan langit yang masih berawan tebal sedangkan jika langit cerah tanpa halangan, hilal pasti kelihatan berdasarkan ketinggian, jarak lengkung dan umur hilal yang memungkinkan hilal pasti boleh dilihat (Rajah 2).

Namun pada jam 19:25 apabila ketinggian hilal semakin mendekati ufuk, penyelidik bersama-sama pasukan Juru Ukur Brunei teruja dan gembira kerana dapat melihat hilal Syaaban menggunakan mata kasar, teodolit dan teleskop. Hilal Syaaban dapat dilihat sekitar 7 minit sebelum kembali berada di sebalik awan tebal. Tepat jam 19:40, hilal sudah terbenam dan keadaan langit mulai gelap secara keseluruhan (Rajah 3).



Rajah 2. Keadaan langit yang sangat berawan

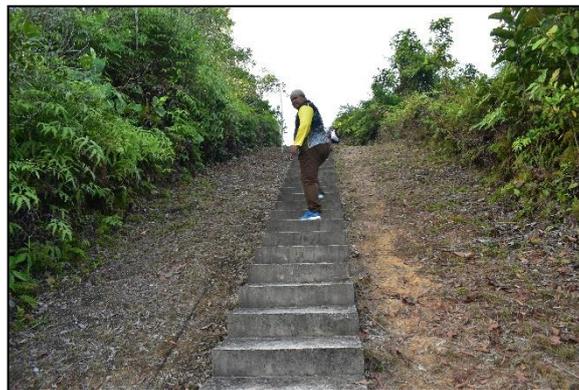


Rajah 3. Imej Hilal berjaya direkodkan melalui kamera DSLR

b) Cerapan Rasmi Hilal Ramadan 1444H

Bagi cerapan rasmi, penyelidik menyertai cerapan hilal Ramadan di Bukit Lumut yang terletak di daerah Belait pada 29 Ramadan 1444H bersamaan 22 Mac 2023. Untuk menyertai cerapan hilal rasmi di Brunei memerlukan kepada kebenaran daripada pihak berautoriti. Oleh yang demikian, dua minggu sebelum hari cerapan hilal Ramadan, penyelidik telah menghantar surat kebenaran kepada pihak Mahkamah Rayuan Syariah untuk turut serta dan bagi sesebuah agensi hanya diterhadkan kepada 2 atau 3 orang sahaja. Ini menunjukkan bahawa untuk cerapan rasmi, penyertaan tidak dibuka untuk orang awam untuk turut serta bersama.

Perjalanan ke stesen cerapan di daerah Belait mengambil masa satu jam daripada pusat bandar. Penyelidik bersama penyelia telah bertolak jam 5.00 petang dan tiba di sana sekitar 6.10 petang. Sesampainya di tempat cerapan, penyelidik perlu meletakkan kereta di tempat letak kenderaan dan perlu mendaki anak tangga untuk sampai ke stesen cerapan seperti rajah 4. Di stesen cerapan pihak kami disambut oleh pihak Mahkamah Syariah yang bertugas.



Rajah 4. Kawasan bertangga untuk ke stesen cerapan

Sebelum aktiviti cerapan dimulakan, penyelidik dimaklumkan terdapat aturcara bacaan wirid sedang berlangsung. Setelah itu, terdapat taklimat ringkas daripada Jabatan Ukur mengenai kedudukan anak bulan Ramadan. Diikuti taklimat daripada Mahkamah Syariah mengenai adab dan etika semasa melakukan rukyah hilal.

Stesen cerapan di Bukit Lumut mempunyai kemudahan yang lengkap berbanding stesen cerapan di Tanjung Batu. Terdapat kemudahan seperti surau, tandas dan juga kawasan lapang di bawah bangunan untuk tujuan jamuan makan seperti dalam rajah 5.



Rajah 5. Baitul Hilal Bukit Lumut.

Berdasarkan data yang diperolehi daripada perisian Accurate Times 5.7, kedudukan hilal pada 29hb Ramadan 1444H adalah seperti jadual 2 di bawah;

Jadual 2. Data Kenampakan hilal pada
29 Ramadan 1444H

Tarikh/Hari	22/03/2023 (Rabu)
Tarikh/Waktu Ijtimak	22/03/2023 (01:23)
Waktu Matahari Terbenam	18:31
Waktu Bulan Terbenam	19:07
Tempoh bulan atas ufuk	36 minit
Umur Hilal	17jam 8 minit
Ketinggian Hilal (Altitud)	11° 07' 49"
Jarak Lengkung (Elongasi)	09° 48' 29"

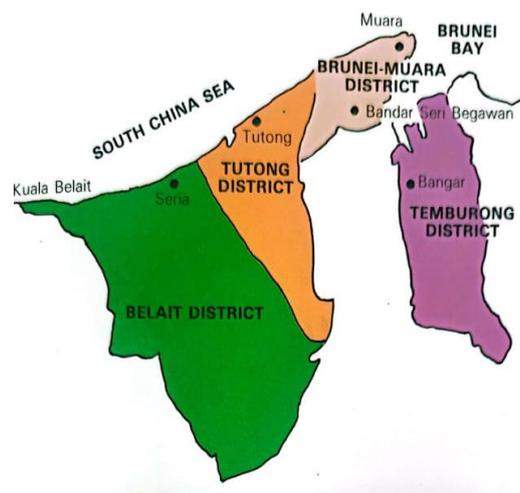
Pada waktu matahari terbenam, hilal sukar untuk kelihatan kerana keadaan langit berawan tebal seperti rajah 6. Keadaan ini berterusan sehingga bulan terbenam dan hilal diumumkan sebagai tidak kelihatan di Bukit Lumut. Walau bagaimanapun, Brunei Darussalam telah mengumumkan untuk berpuasa pada 23 Mac 2023 kerana dilaporkan hilal kelihatan melalui teleskop di stesen cerapan Tanjung Batu.



Rajah 6. Keadaan langit sewaktu cerapan hilal

ANALISIS PROSEDUR PENENTUAN HILAL DI NEGARA BRUNEI DARUSSALAM

Negara Brunei Darussalam merupakan sebuah negara yang berada di garisan latitud $4^{\circ} 31' 27.29''$ U dan longitud $114^{\circ} 43' 10.66''$ T, bersebelahan dengan Malaysia Timur yang terdiri daripada Wilayah Sabah dan Sarawak. Ibu kota negara Brunei Darussalam ialah Bandar Seri Begawan yang terletak di daerah Brunei dan Muara. Negara Brunei Darussalam terdiri daripada empat daerah iaitu daerah Brunei dan Muara, daerah Temburong, daerah Tutong dan daerah Belait seperti rajah 7.



Rajah 7. Peta negara Brunei Darussalam

Menurut Mohamad Shukri & Shahir Akram (2015), pada tahun 2015 terdapat empat stesen cerapan yang digunakan untuk tujuan mencerap hilal iaitu Bukit Shahbandar di daerah Brunei-Muara, Bukit Agok di daerah Brunei-Muara, Bukit Ambog di daerah Tutong dan Bukit Lumut di daerah Kuala Belait. Walau bagaimanapun pada tahun 2023, Bukit Shahbandar tidak lagi menjadi stesen cerapan.

Terkini, terdapat lima stesen cerapan di Brunei Darussalam iaitu Menara Bangunan Ibu Pejabat DST, Taman Rekreasi Tanjung dan Batu Bukit Agok masing-masing di daerah Brunei-Muara, Bukit Ambog di daerah Tutong dan Bukit Lumut di daerah Belait. Kelima-lima tempat cerapan ini menggunakan ufuk laut sebagai sudut pandangan untuk melihat hilal. Longitud tempat cerapan adalah antara 114^o hingga 115^o, manakala latitud adalah di antara 4^o ke 5^o.

Dalam menentukan kenampakan hilal Ramadan, Syawal dan Zulhijah di Brunei Darussalam melibatkan beberapa agensi utama kerajaan seperti Mahkamah Syariah Brunei, Jabatan Ukur Brunei, Kementerian Hal Ehwal Ugama dan Jabatan Mufti Kerajaan Brunei. Sebagaimana yang termaktub di dalam Akta Mahkamah-Mahkamah Syariah Penggal 184 di bawah Bab 29 iaitu Penentuan dan Pengesahan Anak Bulan bahawa;

29. (1) It shall be the duty of the Chief Syar'ie Judge at or about the beginning or end of each lunar month to make the enquiry in determining the dates of new moons on which rukyah may occur and also to make the enquiry on any specified day when the new moon may be sighted and then to determine and confirm the result of rukyah under his hand.

(2) After the enquiries mentioned in subsection (1), the Chief Syar'ie Judge shall forthwith inform the President of the Majlis who shall submit the determination and confirmation of rukyah to His Majesty the Sultan and Yang Di-Pertuan.

(3) The determination and confirmation which has been made by the Chief Syar'ie Judge in respect of rukyah shall be final.

Peruntukan di atas memberi kuasa kepada Hakim-hakim Mahkamah Rendah Syariah untuk menentukan dan menyabitkan penglihatan anak bulan. Oleh yang demikian, hakim-hakim syarie perlu mempunyai pengetahuan yang cukup daripada sudut fiqh dalam bidang ilmu falak kerana tanggungjawab keatas peruntukan yang telah ditetapkan.

Manakala Jabatan Ukur Brunei pula melalui Bahagian Geodetik di bawah Unit Astronomi ditugaskan untuk membantu dari sudut teknikal bagi sebelum dan semasa hari cerapan anak bulan Ramadan, Syawal dan Zulhijah.

Semasa hari cerapan, pegawai-pegawai yang berkaitan akan ditugaskan untuk berada di stesen cerapan untuk membuat persediaan. Terkini, terdapat lima stesen cerapan di Brunei Darussalam iaitu Menara Bangunan Ibu Pejabat DST, Taman Rekreasi Tanjung Batu dan Bukit Agok di daerah Brunei-Muara, manakala Bukit Ambog di daerah Tutong dan Bukit Lumut di daerah Belait.

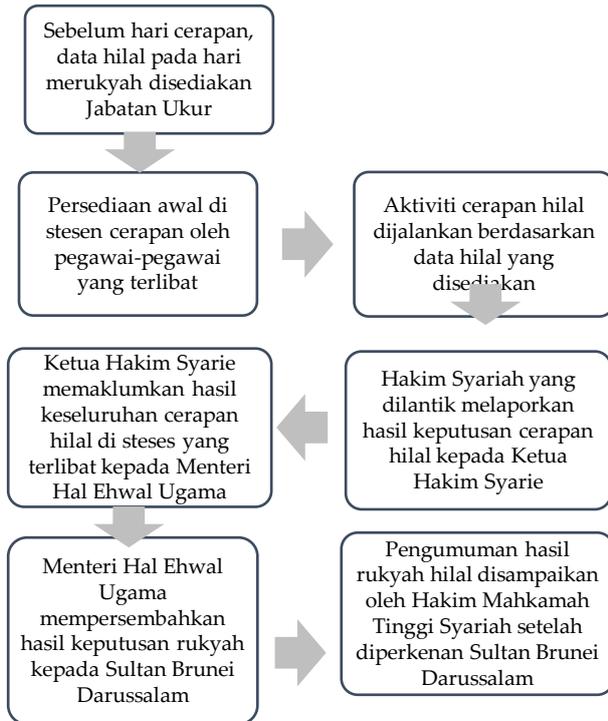
Kelazimannya Menteri Hal Ehwal Ugama, Ketua Hakim Syari, Mufti Kerajaan serta pegawai-pegawai daripada Jabatan Ukur, Kementerian Pembangunan; Kementerian Hal Ehwal Ugama dan Jabatan Mufti Kerajaan, Jabatan Perdana Menteri akan menyertai aktiviti cerapan hilal di Menara Bangunan Ibu Pejabat DST pada hari cerapan.

Manakala di tempat cerapan daerah lain seperti di Bukit Ambog, Tutong dan Bukit Lumut, Belait akan ditempatkan hakim-hakim syarie dan pegawai-pegawai Mahkamah Rendah Syariah Daerah serta pegawai-pegawai Pejabat Ukur Daerah. Setakat ini semasa cerapan hilal dijalankan, orang awam tidak dibuka untuk menyertai cerapan kecuali setelah mendapat kebenaran daripada pihak Mahkamah Syariah sahaja.

Apabila selesai cerapan, keputusan hasil cerapan di stesen-stesen cerapan sama ada hilal kelihatan atau tidak kelihatan akan dilaporkan kepada Ketua Hakim Syarie. Laporan tersebut seterusnya dimaklumkan kepada Menteri Hal Ehwal Ugama untuk dipersembahkan kepada Sultan Brunei Darussalam.

Setelah mendapat perkenan daripada Sultan Brunei Darussalam, maka pengumuman secara langsung mengenai hasil kenampakan hilal akan dibuat oleh Hakim Mahkamah Tinggi Syariah di stesen televisyen yang terlibat.

Prosedur penetapan hilal Ramadan, Syawal dan Zulhijah di Brunei Darussalam adalah seperti berikut;



Melalui temubual dengan yang diadakan bersama Mohammad Hairul Azerin (2023), Pegawai Ugama di Mahkamah Rayuan Syariah Negara Brunei Darussalam menyatakan bahawa;

'Di Negara Brunei Darussalam, bagi penentuan Ramadan, Syawal dan Zulhijah adalah berdasarkan rukyah. Rukyah yang dimaksudkan adalah melihat hilal melalui alat bantuan optik seperti teodolit dan teleskop. Sekiranya hilal tidak kelihatan melalui alat bantuan optik meskipun sudah memenuhi kriteria Imkanur rukyah MABIMS, maka hilal dianggap tidak kelihatan dan bulan digenapkan menjadi tiga puluh hari (istikmal).'

Perkara ini mengikuti hasil Pertemuan tidak rasmi Menteri-menteri Agama MABIMS ke-4 yang diadakan di Negara Brunei Darussalam pada 6-7 Ogos 1993 di Bandar Seri Begawan. Pertemuan tersebut telah menghasilkan satu Garis Panduan Hisab Rukyah Negara Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia dan Singapura. Antara keputusan dalam pelaksanaan rukyah adalah:

"Selain hisab, rukyah dilakukan untuk menentukan awal bulan Ramadan, Syawal dan Zulhijah dengan catatan berikut: Rukyah awal Zulhijah dilakukan untuk melakukan penyemakan hasil hisab, bukan penentu masuknya awal bulan, kecuali untuk Negara Brunei Darussalam. Indonesia, Malaysia dan Singapura sepakat bahawa jika posisi bulan telah memenuhi kriteria dan bulan tidak berhasil diru'yah, maka awal bulan ditetapkan

berdasarkan hisab; sedangkan bagi Negara Brunei Darussalam, awal bulan dilakukan dengan mengistimikan bulan yang sedang berjalan 30 hari”.

KESIMPULAN

Meskipun terdapat kesepakatan dalam menyeragamkan kaedah penentuan hilal dikalangan negara MABIMS, namun Brunei Darussalam mendapat pengecualian untuk mengamalkan kaedah rukyah bagi tiga bulan ibadah iaitu Ramadan, Syawal dan Zulhijjah. Selainnya adalah menggunakan kaedah *imkan al-rukyah*. Meskipun begitu, rukyah yang digunakan bukanlah rukyah hakiki menggunakan mata kasar tetapi rukyah dengan menggunakan bantuan alatan optik seperti tedolit dan teleskop. Oleh yang demikian, pasti akan berlakunya perbezaan hari dalam penentuan puasa dan raya antara Brunei Darussalam dengan negara MABIMS yang lain. Manakala bagi prosedur kenampakan hilal di Brunei Darussalam adalah berbeza dengan negara MABIMS yang lain apabila perlu melalui pengesahan kenampakan hilal daripada badan kehakiman Mahkamah Syariah sebelum laporan tersebut diangkat kepada Sultan Brunei Darussalam.

RUJUKAN

- Ahmad Fadholi. (2018). Pandangan Ormas Islam Terhadap Draf Kriteria Baru Penentuan Kalender Hijriah di Indonesia. *Jurnal Hukum Islam* Vol. 18 (1)
- Attorney General's Chambers Brunei Darussalam. Dilayari daripada <https://www.agc.gov.bn/AGC%20Site%20Pages/Legislation.aspx>
- Haji Khairul Abidin bin Haji Sulaiman. (2023, Februari 21). Rukyah Hilal di Brunei Darussalam. Bukit Lumut. Temu bual Peribadi
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). (2001). *Kaedah Penentuan Awal Hijrah*. Kuala Lumpur: Penerbit Unit Falak Bahagian Penyelidikan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia
- Jabatan Mufti Kerajaan. (1997). *Fatwa Mufti Kerajaan*. Brunei Darussalam: Jabatan Mufti Kerajaan, Jabatan Perdana Menteri. hlm. 147
- MAIWP. (2016) *Pertemuan Negara Anggota MABIMS*. <https://www.maiwp.gov.my/i/index.php/en/berita-maiwp/216-pertemuan-negara-anggota-mabims> (diakses pada 24 Januari 2023)
- MABIMS. (2018). <https://www.mabims.gov.bn/SitePages/Pengenalan.aspx>. (diakses pada 24 Januari 2023)

- Mark, S., Lewis, P., & Thorhill, A. (2003). *Research Methods for Business Students*. India: Pearson Education Ltd. hlm. 65; Wilson J. (2010). *Essentials of Business Research a Guide to Doing Your Research Project*. Thousand Oaks, CA: Sage Publication
- Mohajan, Haradhan. (2018). *Qualitative Research Methodology in Social Sciences and Related Subjects*. *Journal of Economic Development, Environment and People*. Vol. 7 (01)
- Mohd Ariffin Ali, Jamalluddin Hashim & Baharuddin Zainal. (2016). *Kronologi istinbat hukum berkaitan Penetapan awal bulan hijri menurut pandangan mazhab al-Syafi'i sehingga kurun ke-9H*. Dlm. Mohd Shukri Hanapi & Shahir Akram Hassan (pnyt). *Takwim Hijri: Isu dan Pengurusan*. Universiti Sains Malaysia (USM): Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV). hlm 15 -34
- Mohd Shukri Hanapi & Shahir Akram Hassan. (2015). *Basis for Using the Rukyah Method for Determining the Arrival of Ramadan and Syawal in Brunei Darussalam*. *Journal of Islamic Studies and Culture*. Vol. 3(2). [https://DOI:10.15640/jisc.v3n2a2](https://doi.org/10.15640/jisc.v3n2a2)
- Mohd Zambri Zainuddin & Mohd Saiful Anuar Mohd Nawawi. (2022). *Kriteria Imkanurrukyah Yang Baru 1443 Hijrah*. dibentang dalam Webinar Falak Nusantara 1443h (Bulan Falak Malaysia)
- Mohammadin Abdul Niri, Saadan Man, Che Zarrina Sa'ari & Mohd Saiful Anwar Mohd Nawawi. (2016). *Aplikasi Metodologi Mengenal Alam oleh Daud al-Fatani dalam Isu Penentuan Kenampakan Anak Bulan*. *Jurnal Usuluddin*. Vol.44 No 1. hlm. 141-162.
- Mohammad Hairul Azerin. (2023, Mac 26). *Rukyah Hilal di Brunei Darussalam*. Bukit Lumut. Temu bual Peribadi
- Sidek Mohd Noah. (2002). *Reka bentuk penyelidikan: Falsafah, teori dan praktis*. Serdang: Penerbit UPM
- Susiknan Azhari. (2016). *Respon Hasil Konferensi Penyatuan Calendar Islam Turki 2016*. *Prosiding Seminar Nasional Calendar Islam Global*. Medan: UMSU Press. hlm 67-73
- Thomas, D.R. (2006). *A General Inductive Approach for Analysing Qualitative Evaluation Data*. *American Journal of Evaluation*. Vol. 27 (2). pg. 237-246.

KAJIAN ARKEO-EPIGRAFI PADA PRASASTI FATIMAH BINTI MAIMUN LERAN GRESIK

Masyhudi
UIN Sunan Ampel Surabaya

Abstrak:

Prasasti Fatimah binti Maimun yang akan dibahas ini berada di Makam Leran Gresik Jawa Timur sebagai wilayah Ajam, di luar wilayah Arab. Sekarang prasasti ini tersimpan di Pusat Informasi Majapahit yang terletak di Trowulan Mojokerto. Pada umumnya kajian epigrafi hanya membahas aspek teks yang terdiri dari salinan, alih tulisan dan terjemah, belum menyangkut kebudayaan yang baru datang di Pulau Jawa. Untuk itu kajian ini membahas dari aspek Arkeo-epigrafi sebagai ilmu yang lahir dari arkeologi, sebuah kajian yang menyangkut kajian epigrafi sebagai teks dan menyangkut kebudayaan sebagai kajian arkeologi. Hubungan antara budaya Hindu Jawa dan Islam masa Kadiri menggunakan cara berfikir dialektika.

Kata Kunci: Arkeo-Epigrafi, Prasasti. Hindu Jawa, Islam, Dialektika

PENDAHULUAN

Arkeologi adalah ilmu humaniora yang berobjek pada benda material baik bertulis maupun tak bertulis yang pernah digunakan oleh umat manusia, sedang objek formalnya adalah kebudayaan yang berada dalam sebuah tempat dan waktu. Dalam antropologi budaya sebagai induk dari arkeologi, kebudayaan menurut antropologi kognisi adalah pedoman hidup yang terwujud dalam kelakuan dan benda artefaktual; sedang dalam arkeologi-sejarah (historical-archaeology) sebagai cabang arkeologi. Wujud kebudayaan itu terdiri sisa artefak dan tulisannya, baik benda itu keras ataupun lunak. Dengan demikian, objek formal arkeologi-sejarah adalah kebudayaan yang terdiri dari tiga bagian, yaitu: sisa artefak, tulisan dan pedoman hidup manusia.

Dari aspek waktu, prasasti Fatimah binti maimun itu berangka tahun 495 Hijrah atau 1102 Masehi atau abad e- 12 masehi sedang dilihat dari aspek tempat, prarasti itu berada di Gresik sebuah tempat yang berada di Pulau Jawa. Pada abad ke 12 itu kerajaan yang berkuasa adalah kerajaan Kadiri (1045- 1222 M) yang masih menghormati pendirinya dari kerajaan kahuripan. Raja raja kadiri sebagai keturunan Raja Airlangga, maka layaklah mereka sangat menghormati Airlangga sebagai titisan Dewa Wisnu. Untuk itu, makalah ini sebagai tempat masuknya Islam di Pulau Jawa. Untuk itu bahasan dalam makalah ini terdiri dari:

1. Kebudayaan Jawa Timur dalam bidang agama sebelum Islam
2. Prasasti Fatimah binti Maimun dalam kajian epigrafi
3. Hubungan budaya Jawa Timur sebelum Islam dengan budaya Islam masa awal dalam kajian arkeologi

KEBUDAYAAN PRA ISLAM INDONESIA

Pra Islam Indonesia terdiri dari masa Prasejarah (animisme) dan pengaruh budaya India, Hindu Budha atau klasik Indonesia.

Animisme

Kebudayaan Jawa yang menggambarkan animisme adalah punden berundak. Punden berundak pada dasarnya adalah kepercayaan bahwa seorang tokoh yang telah meninggal itu diabadikan dengan wujud punden berundak. Artinya roh leluhur itu masih berinteraksi dengan manusia yang hidup di dunia ini.

Punden berundak atau **teras berundak** adalah struktur tata ruang bangunan yang berupa teras atau trap berganda yang mengarah pada satu titik dengan tiap teras semakin tinggi posisinya. Struktur ini kerap ditemukan pada situs kepurbakalaan di [Nusantara](#), sehingga dianggap sebagai salah satu ciri kebudayaan asli Nusantara.



Kata "punden" (atau *pundian*) berasal dari [bahasa Jawa](#). Kata *pepundhèn* yang berarti "objek-objek pemujaan", mirip pengertiannya dengan konsep *kabuyutan* pada masyarakat Sunda. Dalam punden berundak, konsep dasar yang dipegang adalah para leluhur atau pihak yang dipuja berada pada tempat-tempat tinggi (biasanya puncak [gunung](#)). *Istilah punden berundak* menegaskan fungsi pemujaan atau penghormatan atas leluhur, tidak semata struktur dasar tata ruangnya.¹

Punden berundak memiliki fungsi sebagai alat atau sarana untuk melakukan pemujaan terhadap roh-roh [leluhur](#), terkadang juga punden berundak digunakan sebagai tempat atau wadah persembahan atau sesajen. Pemujaan roh-roh leluhur di zaman dahulu dianggap sebagai bentuk untuk mencegah datangnya bencana atau musibah.² Jadi Roh leluhur dalam masa prasejarah (primitif) diyakini masih dapat menolong umat manusia yang masih hidup.

Raja Dewa Dalam kebudayaan Hindu Jawa

Dalam kebudayaan Hindu Jawa, Kepala suku dikatakan sebagai raja dan dinyatakan sebagai titisan dewa. "**Dewaraja**" adalah konsep [Hindu-Buddha](#) yang memuja dan menganggap [raja](#) memiliki sifat [kedewaan](#), bentuk pemujaan ini berkembang di Asia Tenggara.^[1] Konsep ini terkait dengan sistem [monarki](#) yang menganggap raja memiliki sifat illahiah, sebagai dewa yang hidup di atas bumi,

¹ https://id.m.wikipedia.org/wiki/Punden_berundak' 12 mei 2024

² *ibid*

sebagai [titisan](#) dewa tertinggi, biasanya dikaitkan dengan [Siwa](#) atau [Wishnu](#). Konsep ini terkait dengan gagasan India mengenai raja jagat [cakrawartin](#). Secara politik, gagasan ini dilihat sebagai suatu upaya pengesahan atau justifikasi kekuasaan raja dengan memanfaatkan sistem keagamaan. Konsep ini mencapai bentuk dan wujudnya yang paling cangguh di [Jawa](#) dan [Kamboja](#), dimana monumen-monumen agung seperti [Prambanan](#) dan [Angkor Wat](#) dibangun untuk memuliakan raja di atas bumi.



Arca [Harihara](#), dewa gabungan [Siwa](#) dan [Wisnu](#) sebagai penggambaran [Anumerta Kertajarsa](#), raja pertama Majapahit. Tradisi memuliakan raja bagaikan dewa merupakan tradisi [dewa-raja](#). Dalam Bahasa Sanskerta istilah [dewa-raja](#) dapat bermakna "raja para dewa" atau "raja yang juga titisan dewa". Dalam Masyarakat dewa Hindu, jabatan dewa tertinggi biasanya disandang oleh [Siwa](#), terkadang [Wisnu](#), atau sebelumnya [Indra](#). Kerajaan langit tempat para dewa bersemayam di [swargaloka](#) merupakan bayangan Kerajaan fana di atas bumi, konsep ini memandang raja sebagai dea yang hidup di muka bumi.³

Raja Airlangga Sebagai Raja Dewa Yang Kekal

Raja airlangga itu dinyatakan sebagai raja dewa atau dewa raja. Raja Airlangga yang telah meninggal itu dicandikan yang dinyatakan sebagai titisan dewa wisnu. Roh leluhur itu dewa dan kekal di dalam dunia arwah.

³ <https://id.m.wikipedia.org/wiki/Dewaraja>. 12 Mei 2024

Raja Airlangga, Penguasa Jawa yang Dianggap Titisan Dewa Wisnu Avirista Midaada Rabu, 30 November 2022 - 06:05 WIB views: 14.517 Raja Airlangga meneruskan garis keturunan Kerajaan Mataram Kuno dan membangun kerajaan sendiri di Jawa Timur. Raja Airlangga meneruskan garis keturunan Kerajaan Mataram Kuno dan membangun kerajaan sendiri di Jawa Timur. Ia dianggap sebagai titisan Dewa Wisnu dan mendapat gelar unik saat bertakhta di Kerajaan Kahuripan. Gelar tersebut amat panjang yakni Sri Maharaja Rakai Halu Sri Lokeswara Dharmmawansa Airlangga Anantawikramottunggadewa. Kemudian ketika mundur sebagai raja, Airlangga bergelar Aji Paduka Mpunku San Pinaka Chatra nin Bhuwana Pinaka Chatra nin Bhuwana.

Gelar panjang Raja Airlangga tentu bukan tanpa makna dan arti. Sri Maharaja adalah sebutan jabatan yang disandangnya, yaitu sebagai raja. Kata Rakai Halu sebagai gelar penguasa wilayah atau daerah lungguh Halu sekaligus dapat diartikan sebagai gelar pejabat tinggi kerajaan, setingkat lebih rendah dari putera mahkota. Gelar Rakai Halu yang disandang pada awal namanya menimbulkan pendapat bahwa sebenarnya dia bukanlah putra mahkota yang dipersiapkan untuk menduduki tahta kerajaan. Dia menjadi raja karena putra mahkota yang sebenarnya yakni putri Raja Dharmamawangsa Teguh telah tewas pada saat peristiwa Paralaya, yaitu perayaan perkawinannya dengan Airlangga. Sri Lokeswara adalah nama lain dari Avalokitesvara, sebutan penguasa dunia di dalam agama Buddha.

Adapun penggunaan unsur ajaran Buddha di deretan nama abhiseka Airlangga, yaitu lokeswara dapat dijelaskan bahwa Buddha adalah salah satu awatara dari Dewa Wisnu, yang mengemban tugas tertentu. Sementara kata Dharmmawansa Airlangga adalah nama dirinya. Hal ini menjadi menarik karena nama depan Dharmmawansa juga dipakai oleh lima orang raja yang pernah memerintah di Jawa dan Bali. Raja-raja tersebut adalah Dharmmawansa Teguh, yang memerintah di Jawa Timur sebelum Airlangga. Kemudian Dharmmawansa Airlangga dan Dharmmawansa Marakata Pankaja Sthanottunggadewa, yaitu adik dari Airlangga yang memerintah di Bali. Baca: Kisah Ramalan Legendaris Raja Jayabaya dan Peran Ulama di Balikpapan.

Dharmmawansa keempat yang berkuasa adalah Rakai Halu Sri Samarotsaha Karnakencana Dharmmawansa Kirttisi nihajayanatakatungadewa yang namanya tercantum di dalam Prasasti Batu di Surabaya pada 982 Saka. Satu nama terakhir yakni Dharmmawansa Kertawardhana yang memerintah di Bali. Sedangkan kata Ananta berarti tidak berakhir. Nama ini menjadi salah satu gelar Dewa Wisnu yang digambarkan sebagai satu-satunya manusia yang hidup setelah peristiwa pralaya atau penghancuran terjadi. Baca Juga: Kisah Munculnya Nama Fakkak dalam Kitab Majapahit serta Jejaknya di Bumi Papua. Vikrama diartikan sebagai berani, sedangkan Uttangadewa berarti keturunan dewa yang maha tinggi. Airlangga dianggap sebagai keturunan dewa yang maha tinggi dan kegagahberaniannya tidak pernah berakhir. Nama yang dapat berarti luas apabila dikaitkan dengan tindakan-tindakan kemudian.⁴

Kerajaan Kadiri sebagai pelanjut Raja Airlangga dari Kahuripan sampai terkalahkan oleh Singasari pada ke-13 masehi. Jadi Raja Airlangga yang hidup pada abad ke-10 itu dinyatakan sebagai titisan dewa wisnu yang kekal abadi, tanpa akhir di alam ghaib yang dilanjutkan masa Kerajaan Kadiri sampai ditaklukkan oleh Kerajaan Singasari pada abad ke-13 masehi.

PRASASTI FATIMAH BINTI MAIMUN

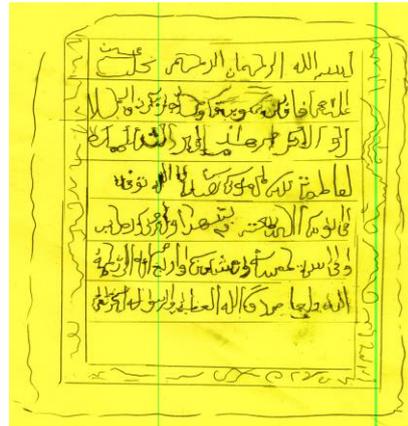
Makam Fatimah binti Maimun terletak di Dukuh Leran Desa Suci Kecamatan Manyar Gresik Jawa Timur. Lokasi ini berada di Jalan Daendels, sebuah jalan yang dibuat pada Jaman Kolonial. Tulisan yang tertera sebagai berikut:

- a. Foto Prasasti Fatimah Binti Maimun Leran Gresik



⁴<https://daerah.sindonews.com/read/955621/29/raja-airlangga-penguasa-jawa-yang-dianggap-titisan-dewa-wisnu-1669763466>. 12 Mei 2024

b. Salinan 1



c. Salinan 2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كُلُّ مَنْ
عَلَيْهَا فَا نِي وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ
لِي وَالْإِكْرَامِ هَذَا قَبْرُ الشَّهِيدِ
فَاطِمَةَ بِنْتِ مَيْمُونِ بْنِ هِبَاتِ اللَّهِ تَوُفِّيَتْ
فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ فِي شَهْرِ أَوَّلِ مِنْ رَجَبٍ
وَفِي سَنَةِ خَمْسَةِ وَتِسْعِينَ وَارْبَعِ مِائَةِ الْبُرْمَةِ
اللَّهُ تَعَالَى شَاقَ اللَّهُ الْعَقْلَ وَرَسُولَهُ الْكَرِيمِ

d. Alih Tulisan

- 1). Bismillahirrahmanirrahim, kullu man
- 2). Alaiha fanin wa yabqa wajhu rabbika dzul jala
- 3). Li wal ikram. Hadza qabru syahidah
- 4). Fatimah binti maimun bin Hibatullah, tuwuffiyat
- 5). Fi yaumi al Jum'at fi syahiri awwalin min Rajab
- 6). Wa fii sanati khamsatin wa tis'ina wa arbati mi 'atin ila rahmati (sebagian orang membaca kata : wa tis'ina dengan bacaan : wa sab'ina)
- 7). Allah ta'ala. shadaqallah al- azhim wa rasulihi al karim.

e. Terjemah

Artinya dalam Bahasa Indonesia:

- 1). Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Setiap orang
- 2). Adalah fana atau hancur , hanya Wajah Allah sajalah yang kekal. Dia Maha A-
- 3). gung lagi Maha Mulia. Ini adalah qubur seorang pemimpin wanita
- 4). Fatimah binti Maimun bin Hibatullah. Dia meninggal
- 5). pada Hari Jum'a tanggal pertama Bulan Rajab
- 6) Tahun 495 (sebagian membaca 475). Dia kembali ke rahmat
- 7). Allah ta'ala. Memang benar Allah yang Maha Agung dan Rasulnya Yang Mulia.

f. Komentar.

Foto dan salinan prasasti ini saya ambil dari Buku Seminar Sejarah Masuknya Islam di Indonesia di Medan tahun 1962. Namun sayang buku tersebut telah hilang dari tangan saya. Untung masih tersisa copi foto prasasti dan salinannya. Sekarang Prasasti asli yang terbuat dari batu tersimpan di Museum Trowulan Mojokerto.

Bahasa yang digunakan adalah Arab, angka tahun dengan menggunakan teks, bukan angka. Aliran tulisan yang digunakan adalah kufi. Tahun 475 Hijrah bersamaan dengan tahun 1082 masehi, sedang tahun 495 hijrah bersamaan dengan tahun 1102 masehi. Baris kelima dengan perkataan *Syahiri awwalin* adalah bacaan baru yang ditemukan dan perlu diperdebatkan lagi, sedang bacaan pada baris ke -7 yang berbunyi *ta'ala* juga baru ditemukan dibanding dengan bacaan yang lalu. Memang kedua bacaan ini patut diperdebatkan, Jadi, prasasti yang baru datang itu menyatakan bahwa yang kekal itu hanya Tuhan yang Maha Agung lagi Maha Mulia, selainnya akan mengalami kebinasaan.

HUBUNGAN BUDAYA ISLAM DAN PRA ISLAM INDONESIA

Logika induksi akan digunakan dalam analisa dan relasi antara kebudayaan jaman Hindu Jawa (klasik) masa kerajaan Kadiri abad ke 10 sampai abad ke13. Hubungan itu akan berangkat dari dialektika Hegel yang terdiri dari trilogi tesa- antitesa dan sintesa.

Hubungan dilektika

Dialektik (*Dialektika*) berasal dari kata dialog yang berarti komunikasi dua arah, istilah ini telah ada sejak masa yunani kuno ketika *diintrodusir* pemahaman bahwa segala sesuatu berubah (*panta rei*). Kemudian Hegel menyempurnakan konsep dialektika dan menyederhanakannya dengan memaknai dialektika ke dalam trilogi tesis anti-tesis dan sintesis. Menurut Hegel tidak ada satu kebenaran yang *absolut* karena berlaku hukum dialektik, yang *absolut* hanyalah semangat revolusionernya (perubahan/pertentangan atas tesis oleh anti-tesis menjadi sintesis).⁵ Muncul dialektika di Jawa abad ke-12 masehi sampai abad ke-13 masehi tentang Raja Airlangga yang kekal yakni sebagai berikut:

1. Tesa pertama:

Raja Airlangga yang hidup abad ke- 10 itu dinyatakan sebagai titisan dewa Wisnu yang abadi kekal, tanpa akhir di alam gaib, masa kerajaan Kadiri sampai ditaklukan kerajaan Singasari pada abad ke-13 masehi.

2. Tesa kedua

Kebudayaan Islam datang di Jawa menyatakan bahwa yang kekal itu hanya Tuhan yang maha Agung lagi maha Mulia, selainnya akan mengalami kebinasaan.

Hubungan Tesa Pertama dan Tesa Kedua

Dalam kajian ini akan ditemukan adanya logika dialektika tanpa sintesa, bukan trilogy sintesa yang terdiri dari thesa, anti tesa dan sintesa. Islam masuk di Jawa pada abad ke-12 Masehi teradapat hubungan antara keyakinan Hindu Jawa yang menyatakan bahwa "Airlangga adalah titisan dewa Wisnu yang kekal, Sedang Islam yang baru datang menyatakan bahwa segala makhluk yang bernyawa itu akan mengalami kerusakan, yang kekal hanya Tuhan Allah yang maha Agung lagi maha Mulia. Akhirnya Islam memandang bahwa Airlangga adalah makhluk yang mati, tidak kekal. Yang kekal itu hanya Tuhan yang maha Agung dan Mulia.

⁵ <https://id.wikipedia.org/wiki/Dialektik>. 17 Mei 2024

KESIMPULAN

Kebudayaan Jawa sebelum Islam itu adanya kepercayaan bahwa raja Airlangga sebagai titisan dewa Wisnu yang kekal di alam gaib. Prasasti Fatimah binti Maimun dalam telah terbaca dalam kajian epigrafi, kemudian dilanjutkan dengan kajian arkeologi yang membahas dari artefak bertulis dan kebudayaan (tata kelakuan) kebudayaan prasasti Fatimah binti Maimun menggambarkan bahwa Islam masuk di Jawa abad ke 12 masehi dengan keyakinan bahwa yang kekal hanyalah Allah yang maha Agung lagi maha Mulia, lainnya akan mengalami binasa. Hubungan budaya Jawa sebelum Islam dengan budaya Islam masa awal Islam abad ke-12 itu hubungan dialektika tanpa sistesa. Sebuah pertentangan yang belum menemukan titik temu. Semoga waktu mendatang dapat diteliti ulang sebagaimana perkembangan ilmu pengetahuan

REFERENSI

- Abbas, Novida, "Ragam Hias Pada Kompleks Makam Sunan Drajat "dalam *Berkala arkeologi*. Yogyakarta, Maret 1981: Balai Arkeologi.
- Ambary, Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban, Jejak arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Jakarta 1998: Logos Wacana Ilmu.
- Ambary, Hasan Muarif, *Kaligrafi Islam di Indonesia' Telaah Data Arkeologi*, Jakarta: 1997- 1998, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Ambary, Hasan Muarif dkk, *Berita Penelitian Arkeologi*, Jakarta Puslit Arkenas, 1997- 1998.
- Ambjah SH, dkk, *Sejarah Mojokerto, sebuah Pendekatan Administratif dan Sosial Budaya*. 1993, Mojokerto, Tim penulis sejarah kabupaten Mojokerto.
- Atmodjo, M.M. Sukarto K. "Prasasti Singkat dari Empat Buah Makam Islam dan Sebuah Gua di Daerah Tuban." Dalam: *Berkala Arkeologi*, Yogyakarta, Maret 1982: Balai Arkeologi.
- Boechari dkk, *Prasasti Koleksi Museum Nasional*, Jakarta, 1985- 1986: Proyek Pengembangan Museum Nasional).
- De Graaf, H.J., *Puncak Kekuasaan Mataram, Politik Ekspansi Sultan Agung*, Jakarta, 1986: Grafiti Press.

- Fakultas Adab, *Laporan Hasil Studi Lapangan Arkeologi Islam di Situs Sunan Giri Gresik Jawa Timur*, Surabaya, 1997: Fak Adab
- G.J. Renier, *Metode dan Manfaat Ilmu Sejarah* (Yogyakarta, 1997: Pustaka Pelajar). Halaman 129-121.
- Hammas, Mostafa, *Komplek Makam Troloyo, Selayang Pandang* Mojokerto, 2002: Tanpa penerbit
- Ibn Khaldun, *Kitab Muqaddimah Ibn Khaldun*. Cetakan Darul Fikri Bairut 1988, pada catatan kaki halaman 142
- Idris, M. Thoha. *Gaya Kaligrafi Islam pada Nisan Makam Maulana Malik Ibrahim Gresik Malang*, 2001, Makalah Seminar AAEL.
- Masyhudi, *Dua baris Epigrafi yang diperdebatkan pada Jirat Makam Malik Ibrahim Gresik*. Surabaya, 2002: Makalah Seminar Nasional MSI.
- Masyhudi, *Inskripsi Pada Dinding Liwan Masjid Agung Sunan Ampel Surabaya*, Surabaya, 2003: Penelitian Fak Adab tak diterbitkan.
- Masyhudi, *Inskripsi Pada Nisan Kanjeng Rahadian Tumenggung Panji Cakra Kusuma (Abad XIX) Di Sangkapura Bawean Jawa Timur*. Malang, 2001, Makalah Seminar AAEL.
- Montana, Suwedi “Mode Hiasan Matahari Pada Pemakaman Islam Kuno di Beberapa Tempat di Jawa dan Madura” dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III*. Jakarta, 1985: Proyek Penelitian Purbakala Jakarta.
- Mundardjito, “Kajian Kawasan: Pendekatan Startegis dalam Penelitian Arkeologi di Indonesia Dewasa ini “dalam : *Berkala Arkeologi* Yogyakarta Tahun XV Edisi Khusus Tahun 1995 (Yogyakarta, 1995 : Balai Arkeologi Yogyakarta).
- Mustopo, Moehamad Habib, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur, Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan* (Yogyakarta, 2001: Penerbit Jendela).
- Nawawi, Abdul kholiq, “Kubur Tumpang di Komplek Makam KRT. Panji Cakrakusuma di Sangkapura (Pulau Bawean): Suatu Unsur Budaya Islam”, dalam : *Berkala Arkeologi VII Maret 1986* (Yogyakarta: Balai Arkeologi)

Puslit Arkenas, "Laporan Penelitian Situs Pasucinan Kecamatan Manyar, Kabupaten Gresik, Propinsi Jawa Timur "dalam *Berita Penelitian Arkeologi No. 48* (Jakarta, 1997-1998: Puslit Arkenas).

Puslit Arkenas, *Metode Penelitian Arkeologi* (Jakarta, 1999: Puslit Arkenas)

Raffles, Thomas stamford, *The History of Java Volume Two* (Kuala Lumpur, 1978: Oxford University Press).

Tjandrasamita, Uka, *Islamic Antiquities of Sendang Duwur* Jakarta, 1975: The Archaeological Foundation.

Tjandrasasmita, Uka *Penelitian Arkeologi Islam di Indonesia* (Kudus, 2000: Menara Kudus).

Widodo, Dukut Imam, dkk, *Grissee Tempo Doeloe* , Gresik, 2004 : Pemda Gresik

https://id.m.wikipedia.org/wiki/Punden_berundak' 12 mei 2024

<https://id.m.wikipedia.org/wiki/Dewaraja>. 12 Mei 2024

<https://daerah.sindonews.com/read/955621/29/raja-airlangga-penguasa-jawa-yang-dianggap-titisan-dewa-wisnu-1669763466>. 12 Mei 2024

<https://id.wikipedia.org/wiki/Dialektik>. 17 Mei 2024

GAYA BAHASA HADITS QUDSI TENTANG TIGA GOLONGAN MANUSIA YANG LEBIH DIBENCI DAN DICINTAI ALLAH: STILISTIKA BAHASA

Fariq Syahrizal

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel

✉ fariqzal20@gmail.com

Abstrak:

Al-Quran sangat banyak diteliti karena penuh dengan estetika dan rahasia ungkapannya. Hadits qudsi juga kaya akan keindahan kata dan strukturnya, Fokus dari penelitian ini adalah hadits qudsi tentang tiga golongan manusia yang lebih dibenci dan dicintai Allah yang bertujuan menganalisis gaya bahasa hadits qudsi ini dengan memakai lima aspek yaitu fonologi, morfologi, sintaksis, semantik dan imagery. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-kualitatif-analisis. Pengumpulan data pada Penelitian ini menggunakan teknik sima dengan memahami seksama teks hadits qudsi dan mencari literatur lain yang berkaitan dengan gaya bahasa. Teknik analisis data melalui tahap reduksi data, penyajian data, dan verifikasi data, Sumber data primer yaitu teks hadits qudsi tentang tiga golongan manusia yang lebih dibenci dan dicintai Allah. Pada penelitian ini ditemukan model gaya bahasa yang variatif artistik baik dari dominasi huruf lam, diksi kata, pengulangan kata, makna leksikal, epifora, antonim.

Kata Kunci: Gaya Bahasa; Stilistika; Hadits Qudsi; Allah; Manusia

PENDAHULUAN

Setiap agama memiliki sebuah kehormatan yang harus dijunjung tinggi. Kehormatan itu berupa norma, aturan dan etika yang apabila diperlakukan baik maka akan berimbas lebih baik bagi setiap pemeluknya. Begitu juga dengan agama Islam yang dibawa dan disebarakan oleh nabi Muhammad sebagai utusan tuhan yang menjadi bentuk rahmat untuk alam semesta juga termuat didalamnya pedoman, aturan dan syariat yang berlaku sampai akhir zaman. Syariat itu sudah termaktub dalam al-Quran dan hadits.

Adapun uraian tentang hadits nabi Muhammad melebar sangat luas sehingga menuai banyak perkembangan tergantung pada disiplin ilmu yang membawahnya. (SOLIKIN, 2022) Hadits diyakini kuat oleh semua penganut agama Islam sebagai sumber rujukan vital kedua setelah al Quran. Oleh karena itu hadist berfungsi sebagai penjelas, penguat, dan perinci al Quran. Terlepas dari itu, hadits juga menyuguhkan sebuah hukum yang belum tercantumkan. Kendati demikian hadits adalah seluruh aspek yang sangkut pautnya dengan perbuatan, perkataan dan takrir nabi Muhammad. (Manita, 2022) Penyampaian pesan yang terkandung di dalam al quran dan hadits memiliki estetika dan keunikan sendiri. Bahasa al quran mempunyai gaya komponen struktur yang tak terkalahkan. Sedangkan hadits cenderung memakai motif kebahasaan yang diucapkan oleh orang Arab.

Kata *stilistika* jika dilihat dari kacamata bahasa Indonesia adalah kata yang diserap dari kata *stylistics* dalam bahasa Inggris atau *stylistique* dalam bahasa Perancis. Kata serapan tersebut merupakan hasil turunan dari kata *style* yang menyerap kata *stilus* dari bahasa latin yang bermakna perangkat untuk mencatat pada lempengan lilin. Bagus atau tidaknya sebuah catatan tergantung dari kepiawaian dalam menggunakan alat ini. (Uswatun Hasanah et al., 2023).

Salah satu pilar yang dapat mengidentifikasi karakter seseorang melalui tuturnya adalah dengan gaya bahasa. Kajian stilistika atau gaya bahasa merupakan salahsatu bidang linguistik modern yang meliputi lima standar kebahasaan. Kajian ini bisa memberikan dorongan pilihan penggunaan kata atau elemen bahasa agar mempunyai karakteristik berbeda dengan produk karya lain. Kelima standar itu mencakup fonologi, morfologi, semantic, sintaksis, imagery. (Ramadhan, 2022)

Subkhi Shaleh dalam karya nya *“Ulum al-Hadits wa Mustalahuhu”* menyebutkan mengenai letak perbedaan hadits qudsi dengan hadits lainnya. Isi dari hadits qudsi bersumber dari Allah langsung dengan karakteristik yang berbeda dari al-Quran. Hadits ini juga dinamakan dengan hadits *al-Ilahiy* atau *al-Rabbany*. Sedeangkan isi dari hadits pada umumnya berasal dari nabi sendiri. Dan perlu digaris bawahi bahwa kedua hadits tersebut disampaikan secara gamblang kepada umat dengan struktur lafal nabi sendiri (Idris, 2017). Sementara Tajul Arifin dalam bukunya menjelaskan salah satu perbedaan antara hadits qudsi dengan al-Quran dari sudut pandang ilmu hadits yaitu ketidakbolehan al-Quran yang disandarkan selain pada Allah oleh karenanya ungkapan yang pasti digunakan adalah *qala al-lahu taala*. Berbeda dengan hadits qudsi yang awalnya disandarkan kepada nabi Muhammad karena nabi lah yang menyampaikan hadits sebagai kabar atau pesan dari Allah sehingga susunan kata yang dipakai adalah *Qola Rasulallah Saw Fima Yarwi an Rabbihi.%* (Arifin, 2014)

Penelitian ini menjelaskan tentang tiga golongan manusia yang lebih dicintai dan dibenci Allah. Tiga golongan yang lebih dicintai Allah dalam hadits qudsi ini yaitu 1) Allah cinta kepada orang tua yang taat namun anak muda yang taat lebih dicintai Allah 2) Allah cinta terhadap orang kaya yang dermawan namun Allah lebih cinta kepada orang miskin yang dermawan 3) Allah senang kepada orang kaya namun Allah lebih senang pada orang fakir yang dermawan. Sedangkan tiga golongan manusia yang lebih dibenci Allah adalah 1) Allah benci pada anak muda yang fasik namun Allah lebih benci pada orang tua yang fasik 2) Allah benci pada orang yang pelit namun Allah lebih benci pada orang kaya yang pelit 3) Allah benci pada orang yang sombong namun Allah lebih benci pada orang fakir yang sombong. Pada hadits diatas dapat diambil intinya yaitu Allah memang cinta maupun benci kepada orang beramal yang mudah atau biasa dilakukan pada umumnya manusia. Allah lebih cinta dan benci pada orang yang beramal diluar dari umumnya manusia.

METODOLOGI PENELITIAN

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk memaparkan beberapa bentuk gaya bahasa dari hadits qudsi tentang tiga golongan yang lebih dicintai dan dibenci Allah dengan aspek fonologi, morfologi, sintaksis. semantik, imagery. Penelitian ini menggunakan metode penelitian deskriptif kualitatif analisis yaitu dengan menampilkan berbagai

fakta yang kemudian dianalisis. (Supriatna & Supriatna, 2023) Sumber data primer pada penelitian ini adalah teks hadits qudsi tentang tiga golongan manusia yang lebih dicintai dan dibenci Allah. Adapun Teknik pengumpulan data yaitu dengan teknik sima dengan membaca seksama teks hadits dan mencari literatur lain yang berkaitan dengan stilistika. Untuk menganalisis kajian stilistika perlu menggunakan Teknik isi atau konten yang terbagi atas tahap reduksi data, penyajian data dan verifikasi data. (Supriatna & Supriatna, 2023)

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hadits qudsi tentang tiga golongan yang lebih dicintai dan dibenci Allah yaitu:

وَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَبْغُضُ ثَلَاثَةَ نَفَرٍ وَبُغْضُهُ لثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ أَشَدُّ أَوْلَاهَا يَبْغُضُ الْفَاسِقَ وَالشَّيْخَ الْفَاسِقَ أَشَدُّ وَالثَّانِي يَبْغُضُ الْبُخْلَاءَ وَبُغْضُهُ لِلْغَيِّ الْبَخِيلِ أَشَدُّ وَالثَّلَاثُ يَبْغُضُ الْمُتَكَبِّرِينَ وَبُغْضُهُ لِلْفَقِيرِ الْمُتَكَبِّرِ أَشَدُّ وَيَجِبُ ثَلَاثَةَ نَفَرٍ وَحُبُّهُ لثَلَاثَةٍ مِنْهُمْ أَشَدُّ أَوْلَاهَا يَجِبُ الْمُتَّقِينَ وَحُبُّهُ لِلشَّابِّ التَّقِيِّ أَشَدُّ وَالثَّانِي يَجِبُ الْأَسْخِيَاءَ وَحُبُّهُ لِلْفَقِيرِ السَّخِيِّ أَشَدُّ وَالثَّلَاثُ يَجِبُ الْمُتَوَاضِعِينَ وَحُبُّهُ لِلْغَيِّ الْمُتَوَاضِعِ أَشَدُّ.

Aspek Fonologi (al-Mustawa al-Shauti)

Adapun analisis fonologi meliputi *al-Shawamit* (huruf konsonan) dan *al-Shawait* (huruf vokal). Berikut ini adalah analisis fonologi dari hadits qudsi tentang tiga golongan yang lebih dicintai dan dibenci Allah.

a. Konsonan (al-Shawamit)

Para pakar fonologi dari Arab menetapkan bahwa al-Sawamit terbagi menjadi 7 yaitu 1) shawamit infijariyah disebut dengan plosif (ba, ta, tho, dod, kaf, qof), 2) shawaamit anfiyyah disbut dengan nasl (mim, wau), 3) shawaamit munharifah disebut dengan lateral (lam), 4) shawaamit mukarrarah (ra), 5) shawaait ihtikakiyyah disebut dengan frikatif (fa, sin, sod, zay, ghin, ain), 6) shawaamit infijariyah ihtikakiyyah disebut dengan plosif-frikatif (jim), 7) syibh al-shawaait disebut dengan semi vokal (wau, ya)(Darajah & Mardliyyah, 2020). Untuk huruf vokal (shawaait) terbagi ,menjadi 2 yaitu vokal pendek (shawaait qashirah) berupa *dhommah, fathah, kasroh* dan vokal panjang (shawaait thawiilah) berupa *alif, wawu, ya'* (Hizkil & Qalyubi, 2021).

Berikut daftar bunyi jumlah huruf dalam hadits qudsi tentang tiga golongan manusia yang lebih dicintai dan dibenci Allah:

No	Bunyi	Jumlah
1.	لام	39
2	ياء	18
3	باء	19
4	هاء	12
5	ضياء	10
6	نون	10
7	ثاء, تاء, نون	35
8	فاء, قاف, كاف	11
9	عين, غين, همزة	26
10	حاء, خاء, شين	12
11	راء, كاف, واو	24

Melihat dari tabel diatas terdapat tiga huruf yang dominan yaitu 1) *shawaamit munharifah* (lateral) berupa huruf *lam*. 2) *shawaamit infijariyyah* (plosif) berupa huruf *ba'*. 3) *syibh al-Shawaait* (semi vokal) berupa huruf *ya'*.

* Tabel konsonan lateral

Bunyi	Jumlah Bunyi	Fathah	Kasrah	Dhommah	Sukun
Lam	39	6	8	2	23

Terdapat bunyi konsonan lateral (*lam*) pada hadits qudsi tentang tiga golongan manusia yang lebih dicintai dan dibenci Allah. Cara penuturannya yaitu dengan menempelkan ujung lidah pada bagian langit langit atas dan udara yang keluar ditahan oleh gigi, keluarnya udara melalui pinggir mulut dan pita suara bergetar. Para ahli linguistik menyatakan dengan sepakat bahwa huruf *lam* memiliki *makhraj* yang paling luas meliputi dari ujung lidah lalu sebagian besar bagian belakang gigi depan dan langit

langit depan. Ini menunjukkan betapa luasnya kasih sayang dan murkanya Allah perihal lingkungan sosial (Hizkil & Qalyubi, 2021).

* Tabel Konsonan Plosif

Bunyi	Jumlah Bunyi	Fathah	Kasrah	Dhommah	Sukun
Ba'	32	1`	3	13	15

Adapun bunyi konsonan plosif (ba') pada hadits qudsi diperoleh ketika menutup pita suara lalu udara menyatu di belakang sampai terjadi pelepasan. (Nasution, 2022)

* Tabel Konsonan semi vokal

Bunyi	Jumlah Bunyi	Fathah	Kasrah	Dhommah	Sukun
Ya'	29	1	4	8	16

Tabel ini menunjukkan bahwa bunyi konsonan semi vokal disebutkan sejumlah 29 kali. Bunyi konsonan semi vokal (ya') bersumber dari ruang tengah lidah yang diucapkan dengan halus dan bersifat layyinah jaufiah yang faidahnya li al-Infial al-Muassir fi al-Bawatin yaitu perasaan emosional yang dapat mempengaruhi jiwa dan dekat dengan kenyataan (Eka Harnida, 2022).

b. vokal (al-Shawait)

Untuk huruf vokal (shawait) terbagi menjadi 2 yaitu vokal pendek (shawait qashirah) berupa *dhommah*, *fathah*, *kasroh* dan vokal panjang (shawait thawiilah) berupa *alif*, *wawu*, *ya'*.

Aspek Morfologi (al Mustawa al-Sharfi)

Pada aspek morfologi terdapat banyak sekali cakupan pembahasannya. Aspek ini berkonsentrasi pada kata dan beragam bentuk serta akarnya. Peneliti mengkaji salah satu hal dari aspek morfologi yaitu preferensi bentuk kata (*ikhtiyar al-kalimah*).

a. *ikhtiyar al-shighoh*

Dapat diamati bahwasanya pada hadits qudsi ini terdapat kata *al-fasaaq*, *al-bukhoala'*, *al-mutakabbiriin*, *al-muttaqiin*, *al-askhiya'*, *al-mutawadhiin*. Enam kata tersebut merupakan bentuk *jamak* (plural) dari bentuk mufrod (tunggal) masing

masing. Peneliti menganalisis diksi enam kata tersebut tidak hanya sebatas makna jamak (plural) melainkan ada makna lain yang lebih tepat.

Makna	Bentuk (al-Shigoh)	Kalimat
<u>الفساق</u> pada konteks ini bisa diterjemahkan dengan anak muda yang fasik	Bentuk jamak dari الفاسق	يبغض <u>الفساق</u> و بغضه للشيخ الفاسق أشد
<u>البخلاء</u> pada konteks ini bisa diterjemahkan dengan orang fakir yang pelit	Bentuk jamak dari البخيل	يبغض <u>البخلاء</u> و بغضه للغني البخيل
<u>المتكبرين</u> pada konteks ini bisa diartikan orang kaya yang sombong	Bentuk jamak dari المتكبر	يبغض <u>المتكبرين</u> و بغضه للفقير المتكبر أشد
<u>المتقين</u> pada konteks ini bisa diartikan orang tua yang taat	Bentuk jama' dari المتقي	يحب <u>المتقين</u> و حبه للشباب التقي أشد
<u>الأسخياء</u> pada konteks ini bisa diartikan orang kaya yang dermawan	Bentuk jama' dari السخي	يحب <u>الأسخياء</u> و حبه للفقير السخي أشد
<u>المتواضعين</u> pada konteks ini bisa diartikan orang kaya yang rendah hati	Bentuk jama' dari المتواضع	يحب <u>المتواضعين</u> و حبه للغني المتواضع أشد

Aspek Sintaksis (al-Mustawa al-Nahwi)

Sintaksis atau yang sering dipahami secara mudah dengan i'rab adalah suatu aspek yang kurang layak untuk dijadikan acuan dalam mengamati kelebihan estetika suatu ungkapan. Keindahan suatu teks bisa ditinjau dari pola sintaksis apabila ilmu ma'ani yang membahas posisi kata dengan pola *al-Nazm* (Hizkil & Qalyubi, 2021). Pada penelitian ini penulis hanya berkonsentrasi pada repetisi atau pengulangan struktur kata (al-Takrar).

a. Repetisi (*al-Takrar*)

Terdapat pengulangan struktur kata pada hadits ini dalam bentuk *itsbat* di satu konteks. Maksudnya kemunculan pengulangan pada hadits ini adalah pengulangan penambahan. Dengan arti lain terdapat suatu kata yang diganti maupun ditambahi sehingga menjadi sebuah kalimat (Faizi et al., 2014). Repetisi ini terjadi pada kalimat 1) *بيغض الفساد*, 2) *بيغض البخل*, 3) *بيغض المتكبرين*. Ketiga kalimat itu diulang tiga kali meskipun kata setelahnya berbeda namun di konteks yang sama. Begitu juga dengan kalimat 1) *يحب المتواضعين*, 2) *يحب الأسخياء*, 3) *يحب المتواضعين*.

Aspek Semantik (*al-Mustawa al-Dalali*)

Secara etimologi semantik adalah makna. Sedangkan secara terminologi adalah salah satu cabang dari ilmu linguistik yang membahas terkait makna suatu bahasa baik dari segi *mufradat* (kosa kata) maupun segi *tarakib* (struktur)

a. Antonim (*al-Tadhod*)

Antonim adalah Sebuah hubungan semantik antara dua hal yang berasal dari satuan ungkapan yang bermakna kebalikan atau pertentangan. Contoh kata *panjang* akan berlawanan kata dengan *pendek*. Para pakar linguistik arab klasik menjelaskan *al-Tadhod* sebagai satu kata yang mengarahkan pada dua makna yang saling berkebalikan (Dan & Dalam, n.d.). Contoh kata *بيغض* yang bermakna benci berlawanan kata dengan *يحب* yang bermakna cinta. Kata *الشيخ*, *السخي* dengan *البخيل*, *التقي* dengan *الفاسق* dengan *المتواضع* dengan *المتكبر*, *الغني* dengan *الفقير*, *الشاب* dengan *الشاب*.

b. Makna Leksikal (*al-Dalalah al-Mu'jamiyyah*)

Makna leksikal adalah makna asli dari suatu kata yang tertulis di kamus. Dan makna leksikal juga dapat dipahami sebagai makna kata yang lepas di luar tinjauan konteks kalimat tanpa adanya hubungan dengan kata lain dalam susunan kalimat ataupun frasa. Beberapa ahli linguistik berpendapat mengenai tiga perangai dalam makna leksikal yaitu 1) umum (*'amm*), suatu makna yang masih ada dalam kamus mempunyai makna yang umum. Keumuman itu berasal dari konteks yang masih melekat dan membatasi suatu makna kata. 2) bermacam macam (*muta'addid*) artinya bermula dari konteks yang berbagai macam akan timbul makna baru dari sebuah kata. 3) Tidak stagnan (*ghoiru tsabit*), yaitu berubahnya makna suatu kata tergantung dari konteks yang mempengaruhinya (LO2IDwAAQBAJ.Pdf, n.d.). Terdapat beberapa kata dalam hadits ini yang peneliti kaji dari sisi makna leksikalnya yaitu :

أولها يبغض الفساق وبغضه للشيخ الفاسق أشد والثاني يبغض البخلاء وبغضه للغني البخيل أشد والثالث يبغض المتكبرين وبغضه للفقير المتكبر أشد و يحب ثلاثة نفر و حبه لثلاثة منهم أشد أولها يحب المتقين و حبه للشاب التقي أشد و الثاني يحب الأسخياء و حبه للفقير السخي أشد و الثالث يحب المتواضعين و حبه للغني المتواضع أشد

Pada kata kata yang digaris bawahi diatas menunjukkan bahwa itu bukan hanya sekedar makna jamak namun bisa bertambah makna. Seperti pada setengah baris pertama bermakna “Allah membenci orang-orang yang fasik dan lebih benci kepada orang sudah tua yang fasik” kata “orang orang fasik” akan lebih mengena apabila disisipi dengan kata “orang muda” karena melihat konteks kata dan kalimat setelahnya. Secaranalar umumnya manusia Allah lebih benci pada orang tua yang fasik karena mengingat usia yang tidak akan lama lagi.

Aspek Imagery (*al-Mustawa al-Tashwiri*)

Tujuan dari kajian imagery adalah mengidentifikasi komponen-komponen pembangun gaya estetika yang termuat pada teks. Hal-hal yang bisa di analisis pada aspek ini meliputi *majaz, kinayah, jinas, tasybih* dan lain lain(Hizkil & Qalyubi, 2021). Peneliti menemukan salah satu hal yang masuk dalam koridor aspek imagery pada hadits ini yaitu:

a. Epifora (*al-Kiraar al-Khatami*)

Epifora adalah salah satu macam gaya bahasa yang berisi pengulangan kata, frasa, kalimat yang terletak pada akhir baris atau ayat secara urut.(Darajah & Mardliyyah, 2020) Dalam hadits qudsi ini terdapat gaya bahasa epifora yaitu :

إن الله تعالى يبغض ثلاثة نفر وبغضه لثلاثة منهم أشد

أولها يبغض الفساق وبغضه للشيخ الفاسق أشد

والثاني يبغض البخلاء وبغضه للغني البخيل أشد

والثالث يبغض المتكبرين وبغضه للفقير المتكبر أشد

ويحب ثلاثة نفر و حبه لثلاثة منهم أشد

أولها يحب المتقين و حبه للشاب التقي أشد

والثاني يحب الأسخياء وحبه للفقير السخي أشد

والثالث يحب المتواضعين وحبه للغني المتواضع أشد

KESIMPULAN

Setelah peneliti menganalisis masing masing dari aspek stilistika maka dapat disimpulkan ada variasi gaya bahasa dari hadits qudsi tentang tiga golongan manusia yang lebih dibenci Allah dan dicintai Allah. Dari aspek fonologi yang bahwa shawaamit lebih banyak tercantum dibanding shawaait. Sedangkan jika dilihat dari aspek morfologi dan sintaksis maka ditemukan pemilihan bentuk kata dan repetisi yang unik dan indah apabila betul betul dipahami. Selain itu ditinjau aspek semantik dan imagery nya yang berupa antonim (al-Tadhod), leksikal (al-makna al-Mu'jamiyyah) , epifora yang dapat mengisyaratkan unsur estetika yang ada dalam hadits qudsi ini.

REFERENSI

- Arifin, T. (2014). Ulumul Hadits. *Jurnal Ulumul Hadist*, 211, 1–203.
- Dan, S., & Dalam, A. (n.d.). Sinonim dan Antonim Al Qur'an. *Al-Bayan*, 9(2).
- Darajah, U., & Mardliyyah, A. (2020). Stilistika dalam Qashiidah Sa'dunā Fiddunyā Karya Habib Ahmad Bin Muhammad Al-Muhdhor. *Diwan : Jurnal Bahasa Dan Sastra Arab*, 6(1), 58. <https://doi.org/10.24252/diwan.v6i1.11082>
- Eka Harnida, K. (2022). 'A Jamiy: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab Stilistika Surah al-Tīn. *Jurnal Bahasa Dan Sastra Arab*, 11(1), 153–154. <http://journal.umgo.ac.id/index.php/>
- Faizi, N., Hadi, S., & Thoyyib, T. (2014). Bentuk Repetisi Linguistik Dalam Al-Quran. *LiNGUA: Jurnal Ilmu Bahasa Dan Sastra*, 9(1). <https://doi.org/10.18860/ling.v9i1.2555>
- Hizkil, A., & Qalyubi, S. (2021). Surah Al-Qadr dalam Tinjauan Stilistika. *Nady Al-Adab*, 18(1 May 2021), 1–17.
- Idris, A. F. (2017). Memahami Kembali Pemaknaan Hadis Qudsi. *International Journal Ihyā' Ulum Al-Din*, 18(2), 133. <https://doi.org/10.21580/ihya.17.2.1734> *LO2IDwAAQBAJ.pdf*. (n.d.).
- Manita, R. J. (2022). Peran Pustakawan dalam Mengembangkan Layanan Anak dan Remaja di Era Modern. *Jurnal Adabiya*, 24(2), 162. <https://doi.org/10.22373/adabiya.v24i2.14582>

- Nasution, A. N. (2022). Surah An-Nasr Kajian Stilistika Al-Qur'an. *Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadist*, 5(2), 187–205. <https://doi.org/10.35132/albayan.v5i2.217>
- Ramadhan, D. (2022). Diksi dan Gaya Bahasa Al-Hadīts Tentang Mukmīn dan Munāfik pada Pembacaan Qur`ān (Kajian Stilistika). *'A Jamiy : Jurnal Bahasa Dan Sastra Arab*, 11(2), 342. <https://doi.org/10.31314/ajamiy.11.2.342-359.2022>
- SOLIKIN, H. (2022). Kedudukan Hadist Qudsi Sebagai Sumber Hukum Islam. *Darul Ulum: Jurnal Ilmiah Keagamaan, Pendidikan Dan Kemasyarakatan*, 13(2), 195–203. <https://doi.org/10.62815/darululum.v13i2.87>
- Supriatna, R. N., & Supriatna, N. (2023). Pelestarian Kesenian Gembyung Di Padepokan Dangi Dongdo Kabupaten Subang. *SWARA - Jurnal Antologi Pendidikan Musik*, 3(3), 95–102. <https://doi.org/10.17509/swara.v3i3.31407>
- Uswatun Hasanah, Zulheldi, Duski Samad, & Asya Astini. G. (2023). Urgensi hadits dan ulumul hadits sebagai sumber pengembangan konten pendidikan islam. *Idarah Tarbawiyah: Journal of Management in Islamic Education*, 4(3), 335–347. <https://doi.org/10.32832/idarah.v4i3.15644>

ANALISIS TINGKAT KEPUASAN PEMBELAJARAN BAHASA ARAB KURIKULUM MERDEKA BAGI SISWA KELAS XI MAN 2 PONOROGO TAHUN AKADEMIK 2023-2024

Yoke Suryadarma¹, Edo Kurniawan², Rahmad Doni³, Fahmy Akhyar Al Farabi⁴
University Of Darussalam Gontor^{1,2,3}
State Islamic University Sunan Ampel Surabaya⁴
✉ edo.kurniawan@mhs.unida.gontor.ac.id

Abstract:

The study conducted aimed to evaluate the satisfaction level of grade XI students at MAN 2 Ponorogo regarding Arabic language learning using the independent curriculum. The research focused on three indicators of satisfaction: assurance, empathy, and tangibles. The data collection method employed was quantitative-descriptive, which involved distributing questionnaires via Google Forms. The results of the descriptive analysis indicated that the majority of students expressed high satisfaction with Arabic language learning using the independent curriculum, with a value of 63.3%. The quality of teaching and infrastructure were the two factors that contributed the most to overall satisfaction. Based on the literature, other indicators of learning satisfaction such as reliability and responsibility were not specifically considered in this study. Overall, the findings suggest that the independent curriculum implemented for Arabic language learning in grade XI at MAN 2 Ponorogo is generally meeting the students' satisfaction levels.

Keywords: Independent curriculum, Arabic language, MAN 2 Ponorogo, Learning satisfaction

Abstrak:

Penelitian ini bertujuan untuk meneliti gambaran tingkat kepuasan siswa kelas XI MAN 2 Ponorogo pada pembelajaran bahasa Arab menggunakan kurikulum merdeka. Berdasarkan literatur, terdapat beberapa indikator kepuasan pembelajaran meliputi *reliability*, *tangibles*, *assurance*, *emphaty*, dan *responsibility*. Penelitian ini akan berfokus pada tiga indikator yaitu *assurance* (kualitas materi dan pembelajaran), *empathy* (kualitas pengajar/guru) serta *tangibles* (kualitas sarana dan prasarana). Metode penelitian ini ialah kuantitatif-deskriptif. Pengambilan data dilakukan menggunakan instrumen kuesioner yang disebar melalui google formulir. Berdasarkan hasil analisis deskriptif nampak bahwa secara umum kepuasan terhadap pembelajaran bahasa Arab menggunakan kurikulum merdeka pada siswa kelas XI MAN 2 Ponorogo menunjukkan hasil mayoritas siswa berada pada kategori kepuasan yang tinggi dengan nilai 63,3%. sementara itu, kualitas pengajar dan sarana-prasarana memberikan kontribusi paling besar terhadap kepuasan secara keseluruhan.

Kata Kunci: Kurikulum merdeka, Bahasa Arab, MAN 2 Ponorogo, Kepuasan Pembelajaran

PENDAHULUAN

Di tengah dinamika perkembangan pendidikan di Indonesia, Kurikulum Merdeka muncul sebagai alternatif bagi sekolah untuk dapat mengembangkan kurikulum yang sesuai dengan kebutuhan dan karakteristik siswa. Dalam konteks Madrasah Aliyah Negeri (MAN), pengembangan kurikulum ini menjadi sangat penting mengingat MAN merupakan lembaga pendidikan Islam yang memiliki tanggung jawab besar dalam mendidik siswa dalam aspek agama, termasuk dalam penguasaan Bahasa Arab sebagai bahasa agama.¹

Pendidikan merupakan faktor kunci dalam pembentukan sumber daya manusia yang memiliki peran penting dalam menciptakan individu berkualitas.² Untuk meningkatkan kualitas pendidikan, pemerintah Indonesia memperkenalkan Kurikulum Merdeka sebagai inovasi untuk memberikan kebebasan dan kreativitas pada tingkat pendidikan dasar dan menengah.³ Salah satu mata pelajaran yang terdampak oleh perubahan ini adalah Bahasa Arab⁴, yang menjadi fokus penelitian ini. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis tingkat kepuasan pembelajaran Bahasa Arab kelas XI di MAN 2 di Ponorogo selama tahun akademik 2023-2024 dengan implementasi Kurikulum Merdeka. Latar belakang penelitian ini ditujukan untuk menjelaskan konteks pendidikan saat ini, relevansi Bahasa Arab dalam kurikulum, serta kebutuhan untuk mengevaluasi tingkat kepuasan siswa terkait pembelajaran Bahasa Arab dengan pendekatan Kurikulum Merdeka.

¹ R. Rahman and others, 'Adaptasi Kurikulum Merdeka Belajar Mata Pelajaran Bahasa Arab Di SMP Takhasus Al-Qur'an Wonosobo', *Lisanan Arabiya: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*, 2023 <<https://doi.org/10.32699/liar.v6i2.3707>>.

² Imam Tabroni and others, 'CHARACTER BUILDING: AN ANSWER TO THE WORSENING OF HUMAN CHARACTER?', *SOKO GURU: Jurnal Ilmu Pendidikan*, 2021 <<https://doi.org/10.55606/sokoguru.v1i3.57>>.

³ Yohanes Deodatus, 'Gagasan Simone Weil Untuk Merdeka Belajar', *Media (Jurnal Filsafat Dan Teologi)*, 2022 <<https://doi.org/10.53396/media.v3i2.90>>; Fajrina Sulistyani and Rahmat Mulyono, 'IMPLEMENTASI KURIKULUM MERDEKA (IKM) SEBAGAI SEBUAH PILIHAN BAGI SATUAN PENDIDIKAN: KAJIAN PUSTAKA', *Didaktik: Jurnal Ilmiah PGSD STKIP Subang*, 2022 <<https://doi.org/10.36989/didaktik.v8i2.506>>; Maria Dimitrij Angie Pavita and Deli Nirmala, 'MERDEKA BELAJAR IN PANDEMIC: USING QUIZZ GAME BASED LEARNING TO IMPROVE STUDENTS' VOCABULARY MASTERY', *Language Literacy: Journal of Linguistics, Literature, and Language Teaching*, 2021 <<https://doi.org/10.30743/ll.v5i1.3842>>.

⁴ Rahman and others.

Indonesia, sebagai negara yang terus berkembang, memiliki tantangan tersendiri dalam meningkatkan kualitas pendidikan. Salah satu upaya yang dilakukan adalah penyempurnaan kurikulum agar lebih responsif terhadap kebutuhan dan perkembangan peserta didik.⁵ Kurikulum 2013 menjadi tonggak penting dalam reformasi pendidikan di Indonesia, dengan tujuan meningkatkan kreativitas, inovasi, dan karakter peserta didik.⁶ Penerapan Kurikulum Merdeka merupakan langkah lebih lanjut untuk memberikan kebebasan kepada sekolah dan guru dalam merancang kurikulum sesuai dengan kebutuhan lokal. Bahasa Arab, sebagai bahasa klasik dan agama Islam, memiliki posisi strategis dalam sistem pendidikan di Indonesia.⁷ Dengan sejarah panjang sebagai bahasa ilmu dan ibadah, pemahaman Bahasa Arab menjadi penting bagi peserta didik, khususnya di tingkat menengah. Kurikulum Merdeka menciptakan peluang untuk memberikan pendekatan pembelajaran Bahasa Arab yang lebih kontekstual dan menyeluruh, memastikan bahwa materi pembelajaran sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan siswa.

Kurikulum Merdeka membawa perubahan paradigma dalam pendidikan dengan memberikan otonomi lebih besar kepada sekolah dan guru dalam menentukan kurikulum yang sesuai dengan karakteristik lokal dan kebutuhan siswa.⁸ Melalui pendekatan ini, diharapkan proses pembelajaran dapat menjadi lebih dinamis, inovatif, dan relevan dengan kehidupan peserta didik. Penelitian ini ingin mengidentifikasi sejauh mana implementasi Kurikulum Merdeka dalam pembelajaran Bahasa Arab di kelas XI MAN 2 Ponorogo mempengaruhi tingkat kepuasan siswa. Evaluasi tingkat kepuasan siswa menjadi krusial dalam memahami dampak suatu kurikulum atau pendekatan pembelajaran. Pendidikan yang berhasil tidak hanya mencakup transfer pengetahuan,

⁵ Nikmah Sistia Eka Putri, Fatimah Setiani, and Muhammad Sandy Al Fath, 'Membangun Pendidikan Karakter Berbasis Kurikulum Merdeka Menuju Era Society 5.0: Building Character Education Based On The Merdeka Curriculum Towards Society Era 5.0', *Pedagogik: Jurnal Pendidikan*, 18.2 (2023), 194–201 <<https://doi.org/10.33084/pedagogik.v18i2.5557>>.

⁶ Muliardi Muliardi, 'Mengembangkan kreativitas dan karakter bangsa melalui Kurikulum Merdeka di Madrasah', *Takuana: Jurnal Pendidikan, Sains, dan Humaniora*, 2.1 (2023), 1–12 <<https://doi.org/10.56113/takuana.v2i1.68>>.

⁷ Ambo Pera Aprizal, 'Urgensi Pembelajaran Bahasa Arab Dalam Pendidikan Islam', *Jurnal Pendidikan Guru*, 2.2 (2021) <<https://doi.org/10.47783/jurpendigu.v2i2.232>>.

⁸ Rani Febrianningsih and Zaka Hadikusuma Ramadan, 'Kesiapan Guru Dalam Pelaksanaan Kurikulum Merdeka Belajar Di Sekolah Dasar', *Jurnal Obsesi : Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*, 7.3 (2023), 3335–44 <<https://doi.org/10.31004/obsesi.v7i3.4686>>; Agustinus Tanggu Daga, 'Makna Merdeka Belajar Dan Penguatan Peran Guru Di Sekolah Dasar', *Jurnal Educatio FKIP UNMA*, 7.3 (2021), 1075–90 <<https://doi.org/10.31949/educatio.v7i3.1279>>.

tetapi juga menciptakan lingkungan yang mendukung dan memotivasi siswa. Oleh karena itu, melihat dari perspektif kepuasan siswa dapat memberikan wawasan tentang efektivitas dan keberhasilan implementasi Kurikulum Merdeka dalam pembelajaran Bahasa Arab.

Namun, implementasi Kurikulum Merdeka dalam pembelajaran Bahasa Arab di MAN 2 Ponorogo juga memunculkan sejumlah tantangan. Salah satunya adalah menilai sejauh mana tingkat kepuasan siswa terhadap pembelajaran Bahasa Arab yang diselenggarakan. Tingkat kepuasan siswa merupakan indikator penting dalam mengevaluasi efektivitas suatu kurikulum. Ketika siswa merasa puas dengan pembelajaran, kemungkinan mereka untuk aktif dalam proses belajar lebih besar, yang pada gilirannya dapat meningkatkan pencapaian akademik mereka.

Penelitian ini memiliki relevansi yang signifikan dengan tantangan pendidikan yang dihadapi saat ini. Implementasi Kurikulum Merdeka menuntut pengembangan strategi pembelajaran yang sesuai dengan kebutuhan peserta didik di era modern. Oleh karena itu, penelitian tentang tingkat kepuasan siswa dalam pembelajaran Bahasa Arab dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang efektivitas pendekatan ini. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi nyata bagi pengembangan kurikulum Bahasa Arab di tingkat menengah dengan mempertimbangkan kebutuhan siswa dan karakteristik lokal. Hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi dasar bagi pengambilan keputusan dalam meningkatkan kualitas pembelajaran Bahasa Arab dengan mempertimbangkan aspek-aspek yang memengaruhi tingkat kepuasan siswa. Dengan menggali latar belakang yang mendalam dan kontekstual, penelitian ini diharapkan dapat memberikan pandangan yang komprehensif tentang implementasi Kurikulum Merdeka dalam pembelajaran Bahasa Arab dan dampaknya terhadap tingkat kepuasan siswa kelas XI Madrasah Aliyah Negeri 2 Ponorogo.

KERANGKA TEORITIS

A. Kepuasan

Menurut Kotler, kepuasan merupakan ekspresi yang tercermin dari keadaan puas atau tidak puas yang dapat dibandingkan antara harapan awal terhadap suatu produk dan realitas yang diperoleh.⁹ Pandangan lain menyatakan bahwa kepuasan adalah tanggapan konsumn terhadap pemenuhan kebutuhan.¹⁰ Kepuasan pelanggan juga dapat meningkat ketika pelanggan merasa transaksi telah dilakukan secara adil. Oleh karena itu, kepuasan dapat dianggap sebagai ungkapan pelanggan saat mereka mendapatkan hasil sesuai dengan harapan.

Di dalam konteks pendidikan, terdapat beberapa layanan yang harus dipenuhi agar pelanggan (siswa) dan masyarakat merasakan kepuasan terhadap layanan yang diberikan. Ini meliputi layanan yang sesuai dengan janji yang diberikan (reliabilitas), menjamin kualitas pembelajaran (jaminan), menciptakan lingkungan sekolah yang nyaman (benda fisik), memberikan perhatian penuh kepada siswa (emosional), dan merespons dengan cepat terhadap kebutuhan siswa (tanggung jawab).¹¹

Analisis kepuasan dilakukan tidak hanya untuk mengetahui tingkat kepuasan pelanggan, tetapi juga untuk meningkatkan loyalitas pelanggan terhadap produk pendidikan dengan cara meningkatkan kepuasan mereka.¹² Pelanggan yang loyal akan terus menggunakan produk pendidikan tersebut secara berkesinambungan, bukan hanya untuk membuktikan kualitas layanan yang diberikan, tetapi juga untuk mencerminkan potensi pertumbuhan produk di masa mendatang.. Dengan demikian, dalam konteks makalah ini, "kepuasan" merujuk pada keadaan di mana siswa memperoleh hasil yang sesuai dengan harapan dari program pembelajaran. Hasil dari harapan ini dapat diukur dengan lima indikator yang dijelaskan oleh Zahrah yaitu *reliability*, *tangibles*, *assurance*, *emphaty*, dan *responsibility*.

⁹ P. Kotler and Keller K.L, *Manajemen Pemasaran* (PT Indeks).

¹⁰ Valarie A. Zeithaml, A. Parasuraman, and Leonard L. Berry, 'Problems and Strategies in Services Marketing', *Journal of Marketing*, 49.2 (1985), 33–46 <<https://doi.org/10.1177/002224298504900203>>.

¹¹ Aminatul Zahroh, *Total Quality Management : Teori Dan Praktik Manajemen Untuk Mendongkrak Mutu Pendidikan / Aminatul Zahroh* (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2016).

¹² Yenny S Chen and Edwin Japariato, 'Pengaruh Kepuasan, Hambatan Berpindah Dan Penyediaan Fasilitas Terhadap Loyalitas Konsumen Di Hotel Surabaya', *Jurnal Strategi Pemasaran*.

B. Kepuasan

Dalam proses pembelajaran, ada beberapa faktor yang saling berinteraksi untuk mencapai tujuan pembelajaran. Menurut Jufri Dolong, komponen-komponen tersebut meliputi tujuan pendidikan, peserta didik, pendidik, bahan atau materi pelajaran, metode, media, dan evaluasi. Semua komponen ini saling terkait dan berpengaruh satu sama lain dalam mencapai tujuan pembelajaran.¹³ Purnamaniswaty Yunus juga menyatakan bahwa dalam pembelajaran bahasa Arab, komponen-komponen penting seperti tujuan pembelajaran, silabus, aktivitas pembelajaran, peran guru, peran murid, dan peran bahan ajar tidak bisa dipisahkan. Implementasi yang tepat termasuk menyusun tujuan pembelajaran yang sesuai dengan latar belakang siswa dalam silabus.¹⁴ Sementara itu, Muhammad Firqah menyoroti strategi pengelolaan komponen pembelajaran bahasa Arab, yang meliputi kurikulum, materi, metode, evaluasi, guru, dan siswa. Menurutnya, semua komponen ini sangat penting untuk keberhasilan pembelajaran bahasa Arab.¹⁵ Dari paparan para peneliti di atas, dapat disimpulkan bahwa pembelajaran bahasa Arab tidak bisa terlepas dari komponen-komponen utama seperti tujuan pembelajaran, pendidik, peserta didik, proses pembelajaran, dan materi pembelajaran.

C. Kurikulum Merdeka

Kurikulum Merdeka adalah pendekatan revolusioner dalam dunia pendidikan, yang bertujuan untuk memberikan kemandirian kepada sekolah dan guru dalam merancang kurikulum yang sesuai dengan kebutuhan dan konteks lokal. Diperkenalkan sebagai bagian dari Reformasi Pendidikan, konsep ini menandai perubahan paradigma dari kurikulum yang terpusat pada pemerintah ke arah kebijakan yang lebih desentralisasi dan responsif terhadap keberagaman lingkungan belajar.¹⁶

¹³ Jufri Dolong, 'TEKNIK ANALISIS DALAM KOMPONEN PEMBELAJARAN', *Inspiratif Pendidikan*, 5.2 (2016), 293-300 <<https://doi.org/10.24252/ip.v5i2.3484>>.

¹⁴ Nurul Anifah and Yunus Yunus, 'Integrasi Konsep Ta'dib Al-Attas Dalam Pembinaan Karakter Peserta Didik Pada Masa Pandemi', *Dawuh Guru: Jurnal Pendidikan MI/SD*, 2.1 (2022), 13-30 <<https://doi.org/10.35878/guru.v2i1.304>>.

¹⁵ Yoke Suryadarma and Gamal Abdul Nasir Zakaria, 'Korpus Arab Pesantren: Digitizing the work of Arabic non-Arabic speakers at Modern Islamic Institution Darussalam Gontor', *At-Ta'dib*, 17.1 (2022), 52 <<https://doi.org/10.21111/at-tadib.v17i1.7067>>.

¹⁶ Yuni Pratikno, E. Hermawan, and Antoni Ludfi Arifin, 'Human Resource "Kurikulum Merdeka" from Design to Implementation in the School: What Worked and What Not in Indonesian Education', *Jurnal Iqra' : Kajian Ilmu Pendidikan*, 2022 <<https://doi.org/10.25217/ji.v7i1.1708>>.

Salah satu aspek kunci dari Kurikulum Merdeka adalah pemberian kebebasan kepada sekolah dan guru untuk menyesuaikan kurikulum dengan karakteristik dan kebutuhan siswa setempat. Hal ini diharapkan dapat menciptakan lingkungan belajar yang lebih relevan dan menarik, meningkatkan motivasi belajar siswa, dan merangsang kreativitas. Dengan mengakomodasi keberagaman, Kurikulum Merdeka menciptakan ruang bagi pengembangan potensi unik setiap siswa, yang pada gilirannya dapat berkontribusi pada pembentukan individu yang lebih berkualitas.¹⁷

Selain memberikan kemandirian, Kurikulum Merdeka juga mengedepankan nilai-nilai karakter dan keunggulan lokal sebagai bagian integral dari proses pembelajaran. Dengan memasukkan unsur-unsur budaya, sejarah, dan nilai-nilai lokal ke dalam kurikulum, diharapkan dapat membangun rasa identitas dan kebanggaan nasional serta melestarikan kearifan lokal. Ini tidak hanya meningkatkan pemahaman siswa terhadap warisan budaya mereka sendiri, tetapi juga membentuk warga negara yang cakap dan berbudaya.¹⁸

Sebagai bagian dari Kurikulum Merdeka, inovasi dan penggunaan teknologi juga dipromosikan secara aktif. Guru diundang untuk mengintegrasikan teknologi dalam proses pembelajaran guna meningkatkan keterampilan digital siswa dan menyesuaikan pendidikan dengan tuntutan era digital.¹⁹ Pendekatan ini mencerminkan komitmen terhadap transformasi pendidikan yang tidak hanya mempersiapkan siswa untuk tantangan global, tetapi juga mendorong terciptanya masyarakat yang inovatif dan adaptif.

Meskipun Kurikulum Merdeka menawarkan potensi besar untuk meningkatkan kualitas pendidikan, tantangan pelaksanaannya tidak dapat diabaikan. Diperlukan dukungan infrastruktur, pelatihan guru, dan mekanisme evaluasi yang baik agar kurikulum ini dapat diimplementasikan secara efektif. Dengan menjawab panggilan untuk merdeka dalam pendidikan, kita dapat mencapai tujuan transformasi pendidikan

¹⁷ Aditya Nugroho Widiadi, Mochammad Ronaldy Aji Saputra, and Intan Cahyaning Handoyo, 'MERDEKA BERPIKIR SEJARAH: ALTERNATIF STRATEGI IMPLEMENTASI KETERAMPILAN BERPIKIR SEJARAH DALAM PENERAPAN KURIKULUM MERDEKA', *Sejarah Dan Budaya: Jurnal Sejarah, Budaya, Dan Pengajarannya*, 2022 <<https://doi.org/10.17977/um020v16i12022p235-247>>.

¹⁸ Iis Nurasiah and others, 'Nilai Kearifan Lokal: Projek Paradigma Baru Program Sekolah Penggerak Untuk Mewujudkan Profil Pelajar Pancasila', *Jurnal Basicedu*, 6.3 (2022), 3639-48 <<https://doi.org/10.31004/basicedu.v6i3.2727>>.

¹⁹ Mega Novita and others, 'Digitalization of Education in the Implementation of Kurikulum Merdeka', *KnE Social Sciences*, 2022 <<https://doi.org/10.18502/kss.v7i19.12438>>.

yang membekali generasi muda dengan pengetahuan, keterampilan, dan sikap yang diperlukan untuk menghadapi masa depan dengan keyakinan dan kemandirian.²⁰

METODE PENELITIAN

Penelitian ini tergolong penelitian deskriptif kuantitatif. Penelitian deskriptif kuantitatif adalah mendeskripsikan, meneliti, dan menjelaskan sesuatu yang dipelajari apa adanya, dan menarik kesimpulan dari fenomena yang dapat diamati dengan menggunakan angka-angka. Penelitian deskriptif kuantitatif adalah penelitian yang hanya menggambarkan isi suatu variabel dalam penelitian, tidak dimaksudkan untuk menguji hipotesis tertentu. Dengan demikian dapat diketahui bahwa penelitian deskriptif kuantitatif adalah penelitian yang menggambarkan, mengkaji dan menjelaskan suatu fenomena dengan data (angka) apa adanya tanpa bermaksud menguji suatu hipotesis tertentu.²¹ Data primer pada penelitian ini berupa isian kuesioner oleh siswa kelas XI di MAN 2 di Ponorogo yang belajar Bahasa Arab pada tahun akademik 2023-2024. Pengambilan data dilakukan pada 5-8 Februari 2024 melalui kuesioner yang disebarakan secara daring menggunakan *Google Form* (<https://forms.gle/sGZSJb8Cr2j8NGJ7A>). Populasi pada penelitian ini terdiri dari siswa kelas XI di MAN 2 Ponorogo. Data yang didapat kemudian akan dianalisis secara deksriptif menggunakan program SPSS. Kuesioner pada penelitian ini mengikuti *blueprint* pada tabel 1 berikut ini:

Tabel 1 Dimensi dan Indikator

Dimensi	Indikator
Assurance (Kualitas materi pembelajaran)	1. Relevansi materi 2. Kesesuaian kurikulum 3. Penggunaan Teknologi
Assurance (Metode pembelajaran)	1. Keaktifan siswa 2. Strategi yang menarik 3. Penerapan teknologi

²⁰ Jaka Warsihna and others, 'TANTANGAN DAN STRATEGI IMPLEMENTASI KURIKULUM MERDEKA PADA JENJANG SD: SEBUAH TEMUAN MULTI-PERSPEKTIF', *Kwangsan: Jurnal Teknologi Pendidikan*, 11.1 (2023), 296 <<https://doi.org/10.31800/jtp.kw.v11n1.p296--311>>.

²¹ Wiwik Sulistyawati and Sabekti Trinuryono, 'ANALISIS (DESKRIPTIF KUANTITATIF) MOTIVASI BELAJAR SISWA DENGAN MODEL BLENDED LEARNING DI MASA PANDEMI COVID19', 2022.

Empathy (kualitas pengajar)

1. Penguasaan materi
2. Kreativitas mengajar
3. Interaksi pengajar

Tangible (Sarana dan prasarana)

1. Perpustakaan
2. Ruang kelas

HASIL DAN PEMBAHASAN

Gambaran Tingkat Kepuasan Pembelajaran Bahasa Arab Kurikulum Merdeka

Secara keseluruhan, tingkat kepuasan pembelajaran Bahasa Arab menggunakan kurikulum merdeka pada siswa kelas XI MAN 2 Ponorogo tahun akademik 2023/2024 adalah sebagaimana pada tabel 2.

Tabel 2 Tingkat Kepuasan Pembelajaran Bahasa Arab Kurikulum Merdeka

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Rendah	1	3.3	3.3	3.3
Sedang	10	33.3	33.3	36.7
Tinggi	19	63.3	63.3	100.0
Total	30	100.0	100.0	

Berdasarkan analisis deskriptif, nampak tingkat kepuasan siswa siswa terhadap pembelajaran bahasa Arab menggunakan kurikulum merdeka berada pada kategori tinggi sebanyak 19 siswa diikuti dengan 10 siswa berada pada kategori sedang dan 1 siswa pada kategori rendah.

Kepuasan terhadap Kualitas Materi dan Kualitas Pembelajaran (*Assurance*)

Tabel 3 Kepuasan terhadap Kualitas Materi

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Rendah	2	6.7	6.7	6.7
Sedang	17	56.7	56.7	63.3
Tinggi	11	36.7	36.7	100.0
Total	30	100.0	100.0	

Berdasarkan analisis deskriptif sebagaimana pada tabel 3, nampak tingkat kepuasan siswa terhadap kualitas materi pembelajaran bahasa Arab menggunakan kurikulum merdeka berada pada kategori sedang sebanyak 17 siswa diikuti dengan 11 siswa berada pada kategori sedang dan 2 siswa pada kategori rendah. Sementara itu, tingkat kepuasan terhadap kualitas pembelajaran bahasa Arab menggunakan kurikulum merdeka memperlihatkan hasil bahwa 15 siswa berada pada kategori sedang, 11 siswa kategori tinggi dan 4 siswa berada pada kategori rendah (tabel 4)

Tabel 4 Kepuasan terhadap kualitas pembelajaran

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Rendah	4	13.3	13.3	13.3
	Sedang	15	50.0	50.0	63.3
	Tinggi	11	36.7	36.7	100.0
	Total	30	100.0	100.0	

Kepuasan terhadap Kualitas Pengajar (*Empathy*)

Berdasarkan analisis deskriptif, nampak tingkat kepuasan siswa terhadap kualitas pengajar bahasa Arab menggunakan kurikulum merdeka berada pada kategori tinggi sebanyak 23 siswa, sedang sebanyak 6 siswa, dan rendah sebanyak 1 siswa (Tabel 5).

Tabel 5 Kepuasan terhadap Kualitas Pengajar

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Rendah	1	3.3	3.3	3.3
	Sedang	6	20.0	20.0	23.3
	Tinggi	23	76.7	76.7	100.0
	Total	30	100.0	100.0	

Kepuasan terhadap kondisi Sarana dan Prasarana (*Tangible*) Kategori Sarana dan Prasarana

Tabel 6 Kepuasan terhadap Sarana dan Prasarana

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Rendah	2	6.7	6.7	6.7
	Sedang	6	20.0	20.0	26.7
	Tinggi	22	73.3	73.3	100.0
	Total	30	100.0	100.0	

Berdasarkan analisis deskriptif sebagaimana pada tabel 6, nampak tingkat kepuasan terhadap kondisi sarana dan prasarana penunjang pembelajaran bahasa Arab menggunakan kurikulum merdeka berada pada kategori tinggi sebanyak 22 siswa, sedang sebanyak 6 siswa dan rendah sebanyak 2 siswa.

Berdasarkan hasil penelitian di atas nampak bahwa kepuasan terhadap kualitas pengajar dan kondisi sarana dan prasarana memberikan kontribusi utama terhadap kepuasan pembelajaran Bahasa Arab menggunakan kurikulum merdeka pada kelas XI di MAN 2 Ponorogo. Hal ini mencerminkan efektivitas dari implementasi Kurikulum Merdeka dalam pembelajaran Bahasa Arab di MAN 2 Ponorogo. Adanya variasi metode pengajaran, relevansi materi pembelajaran, interaksi yang baik antara guru dan siswa, serta ketersediaan fasilitas dan sumber belajar yang memadai menjadi faktor utama yang berkontribusi terhadap tingkat kepuasan siswa.²² Metode pengajaran yang bervariasi memungkinkan siswa untuk terlibat secara aktif dalam proses pembelajaran, sehingga meningkatkan minat dan motivasi belajar mereka. Selain itu, materi pembelajaran yang relevan dengan kehidupan sehari-hari dan kemampuan siswa juga memungkinkan siswa untuk lebih mudah memahami dan menginternalisasi materi yang diajarkan.

²² Yoke Suryadarma and Arsyad Muhammad Ali Ridho, 'Analisis Tingkat Kepuasan Pembelajaran Bahasa Arab bagi Peserta PKU UNIDA Gontor Tahun 2022', 2022.

Bila menengok penelitian sebelumnya, pengadaan sarana dan prasarana yang memadai memang sangat esensial bagi terlaksananya pembelajaran yang maksimal sehingga Profil Pelajar Pancasila dapat dicapai.²³ Agar sarana prasarana esensial kualitasnya dapat meningkat perlu dilakukan manajemen meliputi penggunaan teknologi, penjadwalan yang efektif, pemanfaatan ruang kelas yang fleksibel, kolaborasi antar guru, perawatan, dan pemeliharaan yang teratur, serta partisipasi dalam pengelolaan sarana dan prasarana.²⁴ Selain sarana dan prasarana, kualitas guru juga sangat berperan dalam pembelajaran bahasa Arab menggunakan kurikulum merdeka. Kurikulum merdeka memiliki esensi untuk memberikan kebebasan dalam pembelajaran kepada guru dan siswa.

Peran guru sangat penting dalam merencanakan atau mendesain pembelajaran, melaksanakan pembelajaran, hingga mengevaluasi pembelajaran sehingga siswa dapat mencapai kompetensi yang diharapkan.²⁵ Meskipun demikian, terdapat beberapa saran dan masukan dari siswa untuk meningkatkan tingkat kepuasan mereka terhadap pembelajaran Bahasa Arab Kurikulum Merdeka. Penyediaan lebih banyak sumber belajar dan referensi, penyelenggaraan kegiatan ekstrakurikuler terkait Bahasa Arab, serta peningkatan pelatihan dan kualifikasi guru dalam mengajar Bahasa Arab dengan menggunakan Kurikulum Merdeka merupakan beberapa upaya yang dapat dilakukan untuk meningkatkan kualitas pembelajaran Bahasa Arab di MAN 2 Ponorogo.

KESIMPULAN DAN SARAN

Kesimpulan

Pembelajaran bahasa Arab menggunakan Kurikulum Merdeka pada siswa kelas XI MAN 2 Ponorogo dinilai memuaskan oleh mayoritas siswa. Mayoritas siswa menyatakan puas dengan pengalaman pembelajaran mereka, yang dipengaruhi oleh berbagai faktor seperti kualitas materi dan kualitas. Kemudian kualitas pengajar dan ketersediaan fasilitas sarana dan prasarana. Meskipun demikian, terdapat saran dari siswa untuk

²³ Vika Rizky Amalia, 'Manajemen Sarana Dan Prasarana Dalam Mendukung Implementasi Kurikulum Merdeka Di SMAN 1 Plemahan' (unpublished undergraduate, IAIN Kediri, 2023) <https://doi.org/10/9/932411619_suratpernyataan.pdf>.

²⁴ Fathalloh and Marno, 'MANAJEMEN SARANA PRASARANA DALAM IMPLEMENTASI KURIKULUM MERDEKA DI AL-IZZAH LEADERSHIP SCHOOL BATU', *Pendas : Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar*, 8.3 (2023), 5122–32 <<https://doi.org/10.23969/jp.v8i3.11443>>.

²⁵ Muhammad Iqbal and others, 'Peran Guru Dalam Kebijakan Merdeka Belajar Dan Implementasinya Terhadap Proses Pembelajaran Di SMP N Negeri 1 Pancur Batu', *Journal on Education*, 05.03 (2023).

meningkatkan kualitas pembelajaran, seperti penyediaan lebih banyak sumber belajar, penyelenggaraan kegiatan ekstrakurikuler terkait Bahasa Arab, dan peningkatan pelatihan guru dalam mengajar Bahasa Arab dengan menggunakan Kurikulum Merdeka.

Dengan demikian, penelitian ini memberikan gambaran yang positif tentang implementasi Kurikulum Merdeka dalam pembelajaran Bahasa Arab di Madrasah Aliyah Negeri 2 Ponorogo. Namun, upaya terus diperlukan untuk memperbaiki dan meningkatkan kualitas pembelajaran agar dapat memenuhi kebutuhan dan ekspektasi siswa secara maksimal. Langkah-langkah perbaikan yang diusulkan, seperti penyediaan lebih banyak sumber belajar dan peningkatan pelatihan guru, dapat menjadi acuan bagi pengembangan kurikulum dan strategi pembelajaran Bahasa Arab di tingkat madrasah yang lebih baik di masa depan.

Saran

Pertama, peningkatan kualitas materi pembelajaran tambahkan dengan memberikan variasi materi yang lebih kaya dan relevan dengan kehidupan sehari-hari siswa. Materi yang menarik dan aplikatif dapat meningkatkan minat dan kepuasan belajar siswa dalam pembelajaran bahasa arab. Kemudian sekolah mengintegrasikan teknologi dalam pembelajaran, seperti penggunaan aplikasi bahasa atau platform *e-learning* untuk mendukung proses belajar mengajar.

Kedua, peningkatan kompetensi guru. Perlu diadakan pelatihan rutin untuk guru bahasa Arab agar mereka terampil dan mahir dalam mengimplementasikan kurikulum merdeka.

Ketiga, evaluasi berkala bertujuan untuk melihat sejauh mana ketercapaian program pembelajaran bahasa arab kurikulum merdeka.

Keempat, sarana dan prasana. Perlu meningkatkan sarana dan prasarana yang mendukung pembelajaran seperti laboratorium bahasa, perpustakaan, dan akses internet yang stabil guna menunjang pembelajaran.

REFERENCES

- Amalia, Vika Rizky, 'Manajemen Sarana Dan Prasarana Dalam Mendukung Implementasi Kurikulum Merdeka Di SMAN 1 Plemahan' (unpublished undergraduate, IAIN Kediri, 2023) <https://doi.org/10/9/932411619_suratpernyataan.pdf>
- Anifah, Nurul, and Yunus Yunus, 'Integrasi Konsep Ta'dib Al-Attas Dalam Pembinaan Karakter Peserta Didik Pada Masa Pandemi', *Dawuh Guru: Jurnal Pendidikan MI/SD*, 2.1 (2022), 13–30 <<https://doi.org/10.35878/guru.v2i1.304>>
- Daga, Agustinus Tanggu, 'Makna Merdeka Belajar Dan Penguatan Peran Guru Di Sekolah Dasar', *Jurnal Educatio FKIP UNMA*, 7.3 (2021), 1075–90 <<https://doi.org/10.31949/educatio.v7i3.1279>>
- Deodatus, Yohanes, 'Gagasan Simone Weil Untuk Merdeka Belajar', *Media (Jurnal Filsafat Dan Teologi)*, 2022 <<https://doi.org/10.53396/media.v3i2.90>>
- Dolong, Jufri, 'TEKNIK ANALISIS DALAM KOMPONEN PEMBELAJARAN', *Inspiratif Pendidikan*, 5.2 (2016), 293–300 <<https://doi.org/10.24252/ip.v5i2.3484>>
- Fathalloh, and Marno, 'MANAJEMEN SARANA PRASARANA DALAM IMPLEMENTASI KURIKULUM MERDEKA DI AL-IZZAH LEADERSHIP SCHOOL BATU', *Pendas : Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar*, 8.3 (2023), 5122–32 <<https://doi.org/10.23969/jp.v8i3.11443>>
- Febrianningsih, Rani, and Zaka Hadikusuma Ramadan, 'Kesiapan Guru Dalam Pelaksanaan Kurikulum Merdeka Belajar Di Sekolah Dasar', *Jurnal Obsesi : Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*, 7.3 (2023), 3335–44 <<https://doi.org/10.31004/obsesi.v7i3.4686>>
- Iqbal, Muhammad, Arya Winanda, Dwika Hanum Sagala, Utia Rahmadani Hasibuan, and Wirahayu, 'Peran Guru Dalam Kebijakan Merdeka Belajar Dan Implementasinya Terhadap Proses Pembelajaran Di SMP N Negeri 1 Pancur Batu', *Journal on Education*, 05.03 (2023)
- Kotler, P., and Keller K.L, *Manajemen Pemasaran* (PT Indeks)
- Muliardi, Muliardi, 'Mengembangkan kreativitas dan karakter bangsa melalui Kurikulum Merdeka di Madrasah', *Takuana: Jurnal Pendidikan, Sains, dan Humaniora*, 2.1 (2023), 1–12 <<https://doi.org/10.56113/takuana.v2i1.68>>
- Novita, Mega, Nugroho Dwi Saputro, Alok Singh Chauhan, and R. R. Waliyansyah, 'Digitalization of Education in the Implementation of Kurikulum Merdeka', *KnE Social Sciences*, 2022 <<https://doi.org/10.18502/kss.v7i19.12438>>
- Nurasiah, Iis, Arita Marini, Maratun Nafiah, and Nugraheni Rachmawati, 'Nilai Kearifan Lokal: Projek Paradigma Baru Program Sekolah Penggerak Untuk Mewujudkan Profil Pelajar Pancasila', *Jurnal Basicedu*, 6.3 (2022), 3639–48 <<https://doi.org/10.31004/basicedu.v6i3.2727>>

Pavita, Maria Dimitrij Angie, and Deli Nirmala, 'MERDEKA BELAJAR IN PANDEMIC: USING QUIZZZ GAME BASED LEARNING TO IMPROVE STUDENTS' VOCABULARY MASTERY', *Language Literacy: Journal of Linguistics, Literature, and Language Teaching*, 2021 <<https://doi.org/10.30743/ll.v5i1.3842>>

Pera Aprizal, Ambo, 'Urgensi Pembelajaran Bahasa Arab Dalam Pendidikan Islam', *Jurnal Pendidikan Guru*, 2.2 (2021) <<https://doi.org/10.47783/jurpendigu.v2i2.232>>

Pratikno, Yuni, E. Hermawan, and Antoni Ludfi Arifin, 'Human Resource "Kurikulum Merdeka" from Design to Implementation in the School: What Worked and What Not in Indonesian Education', *Jurnal Iqra' : Kajian Ilmu Pendidikan*, 2022 <<https://doi.org/10.25217/ji.v7i1.1708>>

Putri, Nikmah Sistia Eka, Fatimah Setiani, and Muhammad Sandy Al Fath, 'Membangun Pendidikan Karakter Berbasis Kurikulum Merdeka Menuju Era Society 5.0: Building Character Education Based On The Merdeka Curriculum Towards Society Era 5.0', *Pedagogik: Jurnal Pendidikan*, 18.2 (2023), 194–201 <<https://doi.org/10.33084/pedagogik.v18i2.5557>>

Rahman, R., Miftahul Huda, Chairani Astina, and Farah Faida, 'Adaptasi Kurikulum Merdeka Belajar Mata Pelajaran Bahasa Arab Di SMP Takhassus Al-Qur'an Wonosobo', *Lisanan Arabiya: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*, 2023 <<https://doi.org/10.32699/liar.v6i2.3707>>

S Chen, Yenny, and Edwin Japarianto, 'Pengaruh Kepuasan, Hambatan Berpindah Dan Penyediaan Fasilitas Terhadap Loyalitas Konsumen Di Hotel Surabaya', *Jurnal Strategi Pemasaran*

Sulistiyani, Fajrina, and Rahmat Mulyono, 'IMPLEMENTASI KURIKULUM MERDEKA (IKM) SEBAGAI SEBUAH PILIHAN BAGI SATUAN PENDIDIKAN: KAJIAN PUSTAKA', *Didaktik : Jurnal Ilmiah PGSD STKIP Subang*, 2022 <<https://doi.org/10.36989/didaktik.v8i2.506>>

Sulistyawati, Wiwik, and Sabekti Trinuryono, 'ANALISIS (DESKRIPTIF KUANTITATIF) MOTIVASI BELAJAR SISWA DENGAN MODEL BLENDED LEARNING DI MASA PANDEMI COVID19', 2022

Suryadarma, Yoke, and Arsyad Muhammad Ali Ridho, 'Analisis Tingkat Kepuasan Pembelajaran Bahasa Arab bagi Peserta PKU UNIDA Gontor Tahun 2022', 2022

Suryadarma, Yoke, and Gamal Abdul Nasir Zakaria, 'Korpus Arab Pesantren: Digitizing the work of Arabic non-Arabic speakers at Modern Islamic Institution Darussalam Gontor', *At-Ta'dib*, 17.1 (2022), 52 <<https://doi.org/10.21111/at-tadib.v17i1.7067>>

Tabroni, Imam, Rendy Afrizal, Elsa Nurmawati, and Siti Nurlatifah, 'CHARACTER BUILDING: AN ANSWER TO THE WORSENING OF HUMAN CHARACTER?', *SOKO GURU: Jurnal Ilmu Pendidikan*, 2021 <<https://doi.org/10.55606/sokoguru.v1i3.57>>

Warsihna, Jaka, Zulmi Ramdani, Andi Amri, Mauliya Depriya Kembara, Irfana Steviano, Zulfikri Anas, and others, 'TANTANGAN DAN STRATEGI IMPLEMENTASI KURIKULUM MERDEKA PADA JENJANG SD: SEBUAH TEMUAN MULTI-PERSPEKTIF', *Kwangsan: Jurnal Teknologi Pendidikan*, 11.1 (2023), 296
<<https://doi.org/10.31800/jtp.kw.v11n1.p296--311>>

Widiadi, Aditya Nugroho, Mochammad Ronaldy Aji Saputra, and Intan Cahyaning Handoyo, 'MERDEKA BERPIKIR SEJARAH: ALTERNATIF STRATEGI IMPLEMENTASI KETERAMPILAN BERPIKIR SEJARAH DALAM PENERAPAN KURIKULUM MERDEKA', *Sejarah Dan Budaya: Jurnal Sejarah, Budaya, Dan Pengajarannya*, 2022
<<https://doi.org/10.17977/um020v16i12022p235-247>>

Zahroh, Aminatul, *Total Quality Management : Teori Dan Praktik Manajemen Untuk Mendongkrak Mutu Pendidikan / Aminatul Zahroh* (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2016)

Zeithaml, Valarie A., A. Parasuraman, and Leonard L. Berry, 'Problems and Strategies in Services Marketing', *Journal of Marketing*, 49.2 (1985), 33-46
<<https://doi.org/10.1177/002224298504900203>>

MAHAR MITSLI DALAM PROSESI BAATUR JUJURAN PADA TRADISI PERKAWINAN ADAT BANJAR KALIMANTAN SELATAN

Abdul Rahman Ramadhan¹, Anjas Saputra², Kevin Zidane Nugroho³, Muhammad Nadzif El Farabi⁴, Muhammad Naufal Rizqi⁵

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

✉ abdulrahmanramadhan95@gmail.com

Abstract:

This research aims to analyze the amount of jujuran given in the Baatur Jujuran procession in the Banjar traditional marriage tradition of South Kalimantan by considering the concept of mahr mitsli in the perspective of Islamic law. One of the distinctive traditions in Banjar traditional marriage is the Baatur Jujuran procession, which is the moment when the male party gives jujuran to the female party as part of the marriage preparation. The jujuran can be in the form of property, money or other valuables, which are handed over as part of the marriage agreement. However, in relation to the principles of Islamic law, the question arises whether the amount of jujuran submitted in the Baatur Jujuran procession is included in the concept of mahr mitsli or not. This research is qualitative research with literature study data collection technique and content analysis as data analysis technique. The data sources used in this research are secondary data such as books, research journals, scientific articles, and official websites that contain information relevant to the research topic. The results of this research show that the nominal amount determined in the baatur jujuran procession is not a mitsli dowry regulated in Islamic law, the amount of jujuran in Banjar society is a gift or fee charged to the groom to be handed over to the bride.

Keywords: Baatur Jujuran; Mahar Mitsli; Marriage; Customary; Banjar

Abstrak:

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis besaran jujuran yang diberikan pada prosesi Baatur Jujuran dalam tradisi perkawinan adat Banjar Kalimantan Selatan dengan mempertimbangkan konsep mahr mitsli dalam perspektif hukum Islam. Salah satu tradisi yang khas dalam pernikahan adat Banjar adalah prosesi Baatur Jujuran yang merupakan momen di mana pihak laki-laki memberikan jujuran kepada pihak perempuan sebagai bagian dari persiapan pernikahan. Jujuran tersebut bisa berupa harta benda, uang, atau barang berharga lainnya, yang diserahkan sebagai bagian dari kesepakatan pernikahan. Namun, dalam kaitannya dengan prinsip-prinsip syariat Islam, muncul pertanyaan apakah besaran jujuran yang diserahkan dalam prosesi Baatur Jujuran ini termasuk dalam konsep mahr mitsli atau tidak. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan teknik pengumpulan data studi pustaka dan analisis konten sebagai teknik analisis data. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data sekunder seperti buku, jurnal penelitian, artikel ilmiah, dan situs web resmi yang berisi informasi yang relevan dengan topik penelitian. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa besaran nominal yang ditetapkan dalam prosesi baatur jujuran bukan merupakan mahr mitsli yang diatur dalam syariat Islam, besaran jujuran yang ada pada masyarakat Banjar bersifat sebagai hadiah atau biaya yang dibebankan kepada mempelai pria untuk diserahkan kepada pihak mempelai wanita.

Kata Kunci: Baatur jujuran; Mahar Mitsli; Perkawinan; Adat; Banjar

INTRODUCTION

Perkawinan merupakan institusi yang kaya akan tradisi dan adat istiadat di berbagai budaya di seluruh dunia, termasuk di Kalimantan Selatan, Indonesia. Daerah Kalimantan selatan khususnya pada suku Banjar terdapat sebuah tradisi sebelum melangsungkan acara pernikahan yaitu tradisi baatur jujuran atau meantar jujuran. Tradisi baatur jujuran dimana pihak pria akan menyepakati besaran uang jujuran lalu menyerahkan uang jujuran tersebut kepada pihak mempelai wanita sebagai tanda bahwa pihak pria menginginkan agar perkawinan cepat dilaksanakan (Saleh dkk., 1991).

Baatur Jujurán adalah momen di mana pihak laki-laki memberikan jujuran kepada pihak perempuan sebagai bagian dari persiapan pernikahan. Jujurán tersebut bisa berupa harta benda, uang, atau barang berharga lainnya, yang diserahkan sebagai bagian dari kesepakatan pernikahan. jujuran berbeda dengan mahar. Jujurán biasanya lebih besar dari mahar, karena fungsi jujurán adalah sebagai bantuan untuk melaksanakan resepsi perkawinan dan juga untuk modal awal berumah tangga (Muzainah, 2019), muncul pertanyaan apakah besaran jujurán yang diserahkan dalam prosesi Baatur Jujurán ini termasuk dalam konsep mahar *mitsli* atau tidak.

Mahar *Mitsli* yaitu mahar yang tidak disebut besar kadarnya pada saat sebelum ataupun ketika terjadi pernikahan atau mahar yang diukur (sepadan) dengan mahar yang pernah diterima oleh keluarga terdekat, agak jauh dari tetangga sekitarnya, dengan memerhatikan status sosial, kecantikan, dan sebagainya (Sofyan, 2019). Mahar *mitsli* juga dapat didefinisikan sebagai mahar yang diberikan kepada calon istri berdasarkan pada nilai dan kondisi ekonomi yang setara dengan mahar yang diberikan kepada wanita lain dalam masyarakat yang sejenis.

Besaran jujurán dalam tradisi pernikahan adat Banjar mungkin beragam dan tidak selalu mengikuti prinsip mahar *mitsli* dalam syariat Islam. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis besaran jujurán yang diberikan pada saat prosesi Baatur Jujurán dalam tradisi perkawinan adat Banjar Kalimantan Selatan, dengan mempertimbangkan konsep mahar *mitsli* dalam perspektif hukum Islam.

Hasil penelurusan yang telah dilakukan penelitian sejauh ini belum ditemukan penelitian yang membahas tentang tinjauan besaran jujuran dalam tradisi perkawinan adat banjar dengan konsep mahar mitsli dalam perspektif hukum Islam. Adapun beberapa penelitian ilmiah yang ditemukan dengan kedekatan permasalahan di antaranya penelitian yang dilakukan oleh Nor Fadillah pada tahun 2022 dengan judul “Tradisi Baantaran Jujuran dalam Prosesi Perkawinan Masyarakat Adat Banjar Perspektif Hukum Islam dan Teori Konstruksi Sosial”, Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa masyarakat menggunakan tradisi ini ialah, faktor sosio-ekonomis agar mendapatkan kesetaraan status sosial di masyarakat, faktor filosofis, meyakini nilai yang terkandung seperti, menghormati wanita, dan menghargai pernikahan (Fadillah, 2022).

Kemudian, penelitian dengan judul “Baantar jujuran dalam perkawinan adat masyarakat Banjar” pada tahun 2019 yang dilakukan oleh Gusti Muzainah, yang menunjukkan bahwa Dalam pelaksanaan membayar jujuran, kadang diminta oleh pihak perempuan terlalu tinggi, sehingga menghambat terlaksananya perkawinan, ini bertentangan dengan ajaran Islam. Disamping itu pula, ada juga yg menentukan jujuran dengan bermusyawarah sehingga tercipta kesepakatan, ini sesuai dengan ajaran Islam. Ada lagi yang menentukan jujuran dengan istilah, “sapambari”, artinya seikhlasnya, dan ini juga tidak bertentangan dengan ajaran Islam (Muzainah, 2019).

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih baik tentang hubungan antara tradisi adat dengan prinsip-prinsip syariat Islam dalam konteks pernikahan adat Banjar. Hasil analisis yang diperoleh dari penelitian ini diharapkan dapat memberikan wawasan yang berharga bagi masyarakat, khususnya pihak yang terlibat dalam prosesi pernikahan adat Banjar, serta memberikan sumbangan terhadap diskusi tentang keberlanjutan tradisi adat dalam konteks perubahan sosial dan budaya yang terus berlangsung.

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian dengan metode kualitatif yang bertujuan untuk memperoleh pemahaman yang lebih mendalam mengenai masalah-masalah manusia dan sosial, bukan sekadar menjelaskan aspek permukaan dari suatu realitas seperti yang dilakukan dalam penelitian kuantitatif (Fadli, 2021).

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah studi pustaka. Studi Pustaka merupakan suatu kajian teoritis, referensi serta literatur ilmiah lainnya yang berkaitan dengan budaya, nilai dan norma yang berkembang pada situasi sosial yang diteliti (Sugiyono, 2022).

Adapun data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data sekunder yang merujuk pada data yang diperoleh secara tidak langsung dari subjek penelitian (Suliyanto, 2017). Sumber data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini berupa buku, jurnal, artikel ilmiah, *website* resmi, yang memiliki informasi relevan dengan topik penelitian. Teknik analisis yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan teknik analisis konten. Analisis konten merupakan penelitian yang bersifat pembahasan secara mendalam terhadap isi suatu informasi yang tertulis (Asfar, 2019).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Mahar Mitsli

Mahar dalam bahasa Indonesia bermakna “mas kawin” yaitu pemberian calon pasangan laki-laki kepada calon pasangan perempuan, pemberian tersebut wajib berupa uang atau barang dari calon pasangan laki-laki kepada calon pasangan perempuan ketika dilangsungkan akad nikah (Maki, 2022).

Madzhab Hanafi mendefisikan mahar sebagai apa yang layak didapatkan oleh seorang wanita dengan akad nikah atau hubungan seksual. Menurut madzhab Maliki mahar adalah apa yang membuat istri merasa puas dan mendapatkan kebahagiaan darinya. Adapun menurut madzhab Syafi'i apa yang wajib dengan adanya akad nikah, hubungan seksual atau pengorbanan beberapa hak secara paksa, seperti ibu menyusui atau kembalinya saksi, sedangkan madzhab Hanbali mendefinisikan mahar sebagai penggantian atau kompensasi dalam pernikahan, baik disebutkan dalam akad nikah, diputuskan setelahnya oleh kesepakatan atau otoritas, atau sebagai kompensasi dalam situasi yang meragukan atau terpaksa (Zuhaili, 2011).

Para ulama bersepakat bahwa mahar merupakan syarat sahnya pernikahan dan tidak boleh berkomplot untuk meninggalkannya atau mensyaratkan ketiadaannya dalam pernikahan (Ibnu Rusyd, 2016), sebagaimana firman Allah *ta'ala* dalam surah An-Nisa ayat 4:

وَأْتُوا النِّسَاءَ صِدْقَتِهِنَّ نِحْلَةً

“Berikanlah mahar kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan.

Ibnu zaid memberikan penjelasan mengenai ayat diatas bahwa kata “*An-Nihlah*” menurut orang arab bermakna kewajiban, tidak ada yang boleh menikahi seorang wanita kecuali dengan sesuatu yang menjadi kewajiban baginya berupa pemberian. Adapun menurut ibnu Abbas kata “*An-Nihlah*” bermakna mahar (Ath-Thabari, 2010).

Para ulama membagi mahar menjadi 2 yaitu mahar *musamma* dan mahar *mistil*. Mahar *musamma* adalah mahar yang sudah disepakati bentuk dan jumlahnya serta disebutkan ketika akad (Muhammad, 2017), pemberian mahar *musamma* kepada istri boleh diakhirkan setelah menikah dengan dua syarat yaitu temponya harus jelas dan tidak terlalu lama, karena hal tersebut dapat membuat istri ingin menggugurkan haknya

Adapun mahar *mitsil* adalah mahar yang belum ditentukan jumlahnya dan tidak disebutkan ketika akad. Para ulama bersepakat bahwa pernikahan dengan mahar *mitsil* yang disebut dengan “Pernikahan *Tafwidh*” adalah pernikahan yang sah, sebagaimana firman Allah ta’ala dalam surah Al-Baqarah ayat 236:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً

“Tidak ada dosa bagimu (untuk tidak membayar mahar) jika kamu menceraikan istri-istrimu yang belum kamu sentuh (campuri) atau belum kamu tentukan maharnya.”

Ayat diatas menjelaskan bahwa pernikahan tetap sah walaupun dengan mahar *mistil*, karena perceraian tetap sah walaupun bukan dengan mahar *musamma*, sedangkan perceraian tidak akan terjadi kecuali setelah terjadi pernikahan yang sah (Rayyan, 2005).

Mahar yang belum ditunaikan penyerahannya menjadi hutang calon pengantin laki-laki. Sebagaimana disebutkan dalam Pasal 34 Kompilasi Hukum Islam, bahwa mahar bukan merupakan rukun dalam pernikahan, kelalaian dalam menyebut jenis dan jumlah mahar pada waktu akad nikah ataupun dalam keadaan mahar masih terhutang, tidak menyebabkan batalnya pernikahan.

Adapun jumlah mahar *mitsil*, para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini. Imam Malik berpendapat bahwa jumlah mahar *mitsil* adalah dengan melihat kepada mahar perempuan dari kaumnya yang sama dalam hal kecantikan, kedudukan dan harta. Imam syafi'i dan imam Ahmad berpendapat bahwa jumlah mahar *mitsil* adalah dengan melihat kepada perempuan dari keluarga ayah calon pengantin perempuan, adapun imam Abu Hanifah berpendapat bahwa jumlah mahar *mitsil* adalah dengan melihat kepada perempuan dari keluarga ayah dan ibu calon pengantin perempuan (Ibnu Rusyd, 2016).

Mahar *mitsil* ini terjadi dalam beberapa keadaan sebagai berikut:

1. Apabila suami tidak menyebutkan mahar *musamma* ketika akad nikah berlangsung, kemudian suami telah bersenggama dengan istri, atau meninggal sebelum bersenggama.
2. Apabila suami belum menyerahkan mahar *musamma* kepada istri, sedangkan suami telah bersenggama dengan istri dan ternyata pernikahannya tidak sah (Taimiyah, 1997).
3. Apabila suami menyebutkan mahar *musamma*, namun kemudian suami-istri berselisih dalam jumlah atau sifat mahar tersebut dan tidak dapat diselesaikan (Muhammad, 2017).

Baatur Jujuran

Setiap suku di Indonesia memiliki budaya yang berbeda. Salah satunya adalah pernikahan adat suku Banjar. Karena pernikahan menjadi identitas masyarakat Banjar, ada salah satu bagian dari tradisi Banjar yang perlu dilestarikan. Tradisi baantaran jujuran merupakan salah satu bagian penting dalam prosesi pernikahan adat (Nabilla dkk., 2024)

Menurut masyarakat Banjar, membayar jujuran adalah syarat untuk menikah, pernikahan tidak akan terjadi tanpa jujuran. Masyarakat Banjar percaya bahwa mahar dan jujuran memiliki kewajiban yang sama untuk dipenuhi. Hal ini dikarenakan mahar dan jujuran merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari sebuah pernikahan. Uang jujuran, yang diberikan kepada pihak perempuan oleh pihak laki-laki, biasanya digunakan untuk resepsi dan membeli kebutuhan dasar untuk rumah tangga (Madani, 2022).

Jujuran merupakan sejumlah uang (dengan nilai yang telah ditentukan) yang harus diberikan oleh keluarga calon mempelai pria kepada keluarga calon mempelai wanita untuk mengadakan walimah, atau perayaan pernikahan. Jujuran hampir selalu terdengar di setiap persiapan pernikahan (Fadillah, 2022).

Secara umum, kelompok-kelompok dengan hukum adat yang menjunjung tinggi garis keturunan ayah (patrilineal) tunduk pada tradisi jujuran. Sebagai pengganti pengantin wanita yang dilepaskan dari keluarga ayahnya dan pindah ke keluarga suaminya, kerabat calon suami memberikan hadiah berupa uang tunai atau barang berharga kepada keluarga calon istri (Aspandi, 2016).

Uang jujuran dalam perkawinan masyarakat banjar paling tidak mengandung tiga fungsi (Muzainah, 2019):

1. Uang jujuran merupakan rukun perkawinan dalam kalangan masyarakat banjar.
2. Uang jujuran merupakan pemberian hadiah dari pihak pria kepada pihak perempuan sebagai biaya resepsi perkawinan dan bekal kehidupan kelak menjalani rumah tangga.
3. Uang jujuran untuk memberikan prestise (tanda kehormatan) bagi pihak perempuan jika jumlah uang jujuran yang dipatok tersebut mampu dipenuhi pihak pria.

Islam sebagai agama *rahmatan lilalamin*, tidak menyetujui mahar yang memaksa pasangan pria untuk membayar pernikahan, dan jujuran disarankan untuk meringankan mereka yang memiliki tujuan murni untuk menikah. Sebagai sunnah Nabi, pernikahan harus dilakukan secara sederhana dan tanpa kelebihan, untuk menghilangkan kemungkinan pemborosan, karena Islam sangat menentang pemborosan. Oleh karena itu, pendekatan yang dilakukan oleh calon pasangan dalam menyelesaikan masalah penentuan jujuran-yaitu dengan memberikan pandangan teologis terhadap adat jujuran, yang memandang jujuran sebagai pemberian sukarela dan bukan sebagai persyaratan-dapat dibenarkan. Karena adat pemberian jujuran juga sesuai dengan prinsip-prinsip hukum perkawinan Islam, yang mencakup perlunya kedua mempelai untuk saling rela dan sepakat dalam menentukan nilai jujuran (Madani, 2022).

Ritual Jujuran ini diterima oleh hukum selama tidak membahayakan. Hal ini dapat dilakukan setiap saat, sesuai dengan kaidah fikih yang mengatakan, "*Suatu kebiasaan dapat dijadikan dasar hukum.*" (Hajrah dkk., 2023).

Realitas sosiologis menyatakan bahwa posisi sosial calon istri merupakan salah satu alasan yang berkontribusi pada tingginya jumlah uang jujuran, di antara aspek-aspek lainnya. Semakin besar uang jujuran yang harus diberikan oleh calon suami kepada keluarga calon istri, maka semakin kaya pula perempuan yang akan dinikahi. Latar belakang pendidikan calon istri juga berdampak pada tinggi rendahnya uang jujuran yang harus diberikan. Tingkat pendidikan perempuan berkorelasi langsung dengan jumlah uang jujuran yang harus ia berikan, jika ia tidak memberikan kontribusi yang signifikan, maka akan mendapatkan hinaan dalam masyarakat (Muzainah, 2019).

Tingginya besaran jujuran yang diminta oleh pihak mempelai wanita dikarenakan uang tersebut akan digunakan untuk membiayai perencanaan pernikahan, membeli barang-barang dan peralatan rumah tangga untuk anak-anak pengantin baru, dan mengembalikan semua barang tersebut untuk kepentingan mereka yang akan memulai hidup baru. Selama mereka belum bisa memiliki rumah sendiri, biasanya mempelai pria akan tinggal di rumah mempelai wanita setelah pernikahan. (Aspandi, 2016)

Kedudukan Mahar Mitsli dalam Baatur Jujuran

Islam telah mengatur mahar yang diberikan oleh calon mempelai laki-laki kepada calon mempelai wanita, sebagaimana firman Allah *azza wa jalla* dalam surah An-Nisa ayat 4:

وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا

Dan berikanlah maskawin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan.¹ Kemudian, jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari (maskawin) itu dengan senang hati, maka terimalah dan nikmatillah pemberian itu dengan senang hati.

Ayat di atas menunjukkan bahwa seorang suami harus memberikan mahar kepada suami sebagai pemberian wajib yang harus disertai dengan kerelaan jiwa (Syaikh dkk., 2012).

Permasalahan mahar dalam pernikahan, biasanya dibahas mengenai dua jenis mahar yaitu mahar musamma dan juga mahar mitsli. Mahar musamma adalah mahar yang disebutkan dalam akad pernikahan baik dengan jumlah yang banyak ataupun sedikit, adapun mahar mitsli adalah mahar yang tidak disebutkan dalam akad pernikahan karena beberapa sebab sehingga mahar yang diberikan kepada sang mempelai wanita adalah mahar yang mirip sebagaimana mahar wanita yang di

kerabatnya atau mahar wanita secara umum yang ada di negerinya tersebut. (Najah, 1976)

Mahar *musamma* dan mahar mitsli tidak bisa di datangkan secara bersamaan, karena pada asalnya mahar itu adalah mahar *musamma* apabila akadnya sah dan tidak bisa diubah menjadi mahar mitsli kecuali terjadi fasad dalam penyebutan mahar atau dalam akad pernikahan tersebut. (Al-Fairuzabadi, 1992)

Rangkaian prosesi akad nikah menurut adat tak lebih dari simbol belaka, sementara substansinya adalah ikatan dan komitmen mereka berdua. Hal yang sama juga berlaku dengan mahar yang menjadi salah satu rukun akad nikah dalam Islam. Mahar adalah pemberian suka rela yang merupakan simbol dari ketulusan, kejujuran, dan komitmennya dalam menikahi seorang perempuan (Kemenag, 2017). Besaran mahar mitsli tidak diatur secara khusus di dalam agama islam, akan tetapi mengenai ketentuan jumlah mahr mitsli dikembalikan kepada urf atau adat istiadat suatu masyarakat.

Jika dilihat dari beberapa tujuan akan adanya *mahar mitsli* pada adat pernikahan budaya banjar kemudian disandingkan dengan keadaan dimana mahar mitsli dihadirkan dalam pernikahan, maka dapat dikatakan bahwa dalam tradisi baatur jujuran berbeda dengan konsep mahar *mitsli* yang dimaksudkan dalam Syariat Islam. Hal ini karena dalam jujuran tersebut tidak menimbulkan kerusakan atau *fasad* pada akad, serta mahar *musamma* atau mas kawin yang disebutkan di dalam akad nikah berbeda dengan besaran jujuran yang telah disepakati kedua belah pihak, sehingga baatur jujuran tidak bisa didudukkan sebagai konsep mahar *mitsli* yang dimaksudkan dalam perspektif hukum Islam.

Jujuran bukan merupakan syarat sahnya perkawinan, fungsi uang jujuran adalah sebagai modal untuk mengadakan resepsi perkawinan, juga sebagai bekal awal bagi keluarga yang baru melangsungkan perkawinan untuk membeli keperluan awal rumah tangga, seperti seperangkat kamar dan lain-lain. Uang jujuran walau tidak diatur dalam hukum Islam, tidak bertentangan dengan hukum Islam selama uang jujuran jangan memberatkan (Muzainah, 2019).

Uang jujuran dalam adat masyarakat Banjar tergolong sebagai *urfkhashah* atau adat masyarakat yang khusus terjadi dalam masyarakat banjar yang dalam hal ini ketentuannya dikembalikan kepada masyarakat itu sendiri dan bisa digunakan selama urf tersebut tidak bertentangan dengan syariat islam.

Ada pun *Urf* pada masyarakat jika ditinjau dari segi syariat maka terbagi menjadi dua pembagian (Islamweb, 2012):

1. *Urf Shahih*, yaitu *urf/adat* yang biasa digunakan atau dilakukan masyarakat dan tidak bertentangan dengan syariat, tidak mengharamkan sesuatu yang halal dan tidak pula menghalalkan sesuatu yang haram.
2. *Urf Fasid/bathil*, yaitu *urf/adat* yang biasa dilakukan masyarakat akan tetapi ada sesuatu yang haram dihalalkan atau sesuatu yang haram dijadikan halal.

Dipandang dari sisi hukum islam maka tradisi ini dikategorikan sebagai '*urf shahih*, tradisi jujur adalah tradisi umum yang dilakukan oleh masyarakat suku Banjar dalam perkawinan mereka. Tradisi ini sampai sekarang masih eksis dan dipertahankan oleh masyarakat suku Banjar, karena memang tradisi ini banyak sekali mengandung manfaat untuk kedua mempelai dan keluarganya dalam sosio-kultur masyarakat suku Banjar. Tradisi jujur ini sudah sangat sesuai dengan tiga dari empat pokok *maqashid* utama dalam *maqasid syari'ah al khassah* yaitu dapat mengukuhkan ikatan pernikahan, merekatkan ikatan kekerabatan, dan dapat mempererat ikatan persemendaan. Serta apabila diteliti berdasarkan urgensinya menurut perspektif *maqashid syari'a* maka tradisi jujur hanya berada pada aspek *hajiyyah* bukan *daruriyah* (Ichsan, 2020).

KESIMPULAN

Berdasarkan pembahasan di atas, besaran nominal yang ditetapkan dalam prosesi baatur jujur bukan merupakan mahar mitsli yang diatur dalam syariat Islam, besaran jujur yang ada pada masyarakat Banjar bersifat sebagai hadiah atau biaya yang dibebankan kepada mempelai pria untuk diserahkan kepada pihak mempelai wanita, besaran jujur tersebut akan digunakan oleh mempelai wanita untuk membiayai segala kebutuhan pernikahan, adapun mahar *musamma* dalam pernikahan akan diserahkan dalam bentuk lain kepada mempelai wanita, dan ini berbeda dengan konsep mahar *mitsli* dalam perspektif hukum Islam.

REFERENCE

- Al-Fairuzabadi, I. bin A. bin Y. (1992). *Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*. Dar al-Qalam.
- Asfar, A. I. T. (2019). *Analisis Naratif, Analisis Konten, dan Analisis Semiotik (Penelitian Kualitatif)*.
- Aspandi, A. (2016). Tradisi Jujuran Perkawinan Suku Tidung Tarakan Kalimantan Utara dalam Perspektif Maslahat. *Al-'Adalah : Jurnal Syariah Dan Hukum Islam*, 1(3), Article 3. <https://doi.org/10.31538/adlh.v1i3.431>
- Ath-Thabari, M. bin J. (2010). *Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Ayat Al-Qur'an*. Muassis Ar Risalah.
- Fadillah, N. (2022). Tradisi Baantaran Jujuran dalam Prosesi Perkawinan Masyarakat Adat Banjar Perspektif Hukum Islam dan Teori Konstruksi Sosial. *ADDABANA: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 5(2), Article 2. <https://doi.org/10.47732/adb.v5i2.183>
- Fadli, M. R. (2021). Memahami Desain Metode Penelitian Kualitatif. *Humanika, Kajian Ilmiah Mata Kuliah Umum*, 21(1), Article 1. <https://doi.org/10.21831/hum.v21i1.38075>
- Hajrah, S., Kadenun, K., & Ayu, D. P. (2023). Tinjauan Hukum Islam Terhadap Pembayaran Jujuran Dalam Pernikahan Adat Banjar di Kelurahan Senyerang Jambi. *Social Science Academic*, 1(1), 87–93. <https://doi.org/10.37680/ssa.v1i1.2541>
- Ibnu Rusyd, M. bin A. bin M. (2016). *Bidāyatu Al-Mujtahid wa Nihāyatu Al-Muqtaṣid*. Dār Al-'Alamiyyah.
- Ichsan, M. (2020). *Tradisi Jujuran dalam perkawinan adat suku Banjar perspektif Maqashid Syariah (Studi Kasus di kecamatan kandang kabupaten Hulu Sungai Selatan Provinsi Kalimantan Selatan)* [Skripsi, UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA]. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/42337/>
- Islamweb. (2012). حكم العَدُول - عن المهر - المسمى إلى مهر المثل. <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/189007/-حكم-العَدُول-عن-المهر-المسمى-إلى-مهر-المثل>
- Kemenag. (2017). *Fondasi Keluarga Sakinah Bacaan Mandiri Calon Pengantin*. Ditjen Bimas Islam Kemenag RI.
- Madani, M. S. A. (2022). *Praktik dan Pengaruh Nilai Nominal Jujuran dalam Prosesi Perkawinan pada Masyarakat Islam di Kota Tamiang Layang Kabupaten Barito*

- Timur [Undergraduate, IAIN Palangka Raya]. <http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/5167/>
- Maki, L. P. (2022). Kedudukan dan Hikmah dalam Perkawinan. *Syakhshiyah Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 2(2), Article 2. <https://doi.org/10.32332/syakhshiyah.v2i2.6138>
- Muhammad, A. A. (2017). *Fiqh Munakahat*. Amzah.
- Muzainah, G. (2019). Baantar Jujuran dalam Perkawinan Adat Masyarakat Banjar. *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman*, 5(2), Article 2. <https://doi.org/10.35309/alinsyiroh.v5i2.3514>
- Nabilla, Santoso, A., & Rofi'uddin, A. (2024). Fungsi Tindak Tutur Ilokusi Direktif dalam Tradisi Baantaran Jujuran Serah Terima Suku Banjar di Kalimantan Selatan. *Jurnal Onoma: Pendidikan, Bahasa, Dan Sastra*, 10(1), Article 1. <https://doi.org/10.30605/onoma.v10i1.3138>
- Najah, M. (1976). المادة رقم 44 من قانون الأحوال الشخصية لسنة 1976م. <https://maqam.najah.edu/legislation/137/item/6459/#>
- Rayyan, A. A. T. (2005). *Fiqh Al-Usrah*. The American Open University.
- Saleh, M. I., Suryadikara, F., Koroh, A. A., & Sjarifuddin, S. (1991). *Adat Istiadat dan Upacara Perkawinan Daerah Kalimantan Selatan* (S. Syarifuddin & S. R., Ed.). Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional. <https://repositori.kemdikbud.go.id/26987/>
- Sofyan, A. (2019). Mewajibkan Walimatul 'Urs, Batasan Mahar dan Spekulasi Mahar Dijadikan Uang Dapur dalam Pernikahan. *SANGAJI: Jurnal Pemikiran Syariah Dan Hukum*, 3(2), Article 2. <https://doi.org/10.52266/sangaji.v3i2.485>
- Sugiyono. (2022). *Memahami Penelitian Kualitatif*. Alfabeta.
- Suliyanto. (2017). *Metode Penelitian Kuantitatif*. Universitas Peradaban.
- Syaikh, S. bin M. A., Basyir, H., Muslim, M., Haidar, H., & Ismail, A. A. (2012). *Tafsir Al-Muyassar*. Majma' Malik Fahd.
- Taimiyah, T. A. bin A. H. bin. (1997). *Hukum-Hukum Perkawinan*. Pustaka Al-Kautsar.
- Zuhaili, W. (2011). *Al-Fiqh Al-Islami Wa 'Adillatuhu*. Gema Insani Press.

MUSIK DAN NYANYIAN DALAM PERSPEKTIF TARJIH MUHAMMADIYAH

Achmad Zuhdi Dh.

UIN Sunan Ampel Surabaya

achmadzuhdi@uinsa.ac.id

Abstract:

In the last ten years, especially in the world of social media, there has been a proliferation of opinions that prohibit music and singing. They loudly and simultaneously on a number of social media declared that music and singing were haram. They are generally from Salafi circles. Meanwhile, Muhammadiyah, through its Tarjih Council, is of the opposite opinion, does not view music and singing as something that is haram, but is in a neutral position regarding what the music and singing are used for. This research uses library research methods, by exploring classical and modern sources, to trace its historical roots from the beginning of Islam, how music and songs were played and discussed. How the Prophet and his companions viewed the issue of music and singing, and how generation after generation questioned music and singing. This research is expected to produce clear and straightforward conclusions regarding the arguments built by the ulama who conclude that music and singing are haram. Then traces Muhammadiyah's framework of thought regarding the building blocks of its thinking in arguments until it concludes that music is something neutral, depending on what the music and singing are used for.

Keywords: Music; Song; and Tarjih Muhammadiyah

Abstrak:

Sekitar sepuluh tahun terakhir ini, terutama di jagat media sosial, telah diramaikan munculnya pendapat yang mengharamkan musik dan nyanyian. Mereka dengan lantang dan serentak di sejumlah medsos menyatakan haramnya musik dan nyanyian. Mereka itu umumnya dari kalangan salafi. Sementara Muhammadiyah, melalui Majelis Tarjihnya berpendapat sebaliknya, tidak memandang musik dan nyanyian itu sebagai sesuatu yang haram, tetapi pada posisi netral, untuk apa musik dan nyanyian itu dimanfaatkan. Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan (library research), dengan menggali sumber-sumber klasik maupun modern, untuk melacak akar sejarahnya sejak dari awal Islam, bagaimana musik dan nyanyian pernah dimainkan dan dibicarakan. Bagaimana Nabi dan sahabatnya memandang masalah musik dan nyanyian, dan bagaimana kemudian generasi ke generasi berikutnya memperlakukan musik dan nyanyian. Penelitian ini diharapkan menghasilkan kesimpulan yang jelas dan lugas mengenai apa argumentasi yang dibangun oleh pihak ulama yang menyimpulkan keharaman musik dan nyanyian. Kemudian menelusuri kerangka berfikir Muhammadiyah mengenai landasan bangunan berfikirnya dalam berargumentasi hingga menyimpulkan musik sebagai sesuatu yang netral, tergantung untuk apa musik dan nyanyian itu dimanfaatkan.

Kata Kunci: Musik; Nyanyian; dan Tarjih Muhammadiyah

PENDAHULUAN

Diskursus mengenai musik dan nyanyian dalam Islam umumnya berangkat dari hadis Nabi saw. berikut ini:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ غَنَمٍ الْأَشْعَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَامِرٍ أَوْ أَبُو مَالِكٍ الْأَشْعَرِيُّ وَاللَّهِ مَا كَذَّبَنِي سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَجْلُونَ الْجَرَ وَالْحَرِيرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَارِفَ (رواه البخاري)

Berkata kepada kami Abdurrahman bin Ghanam Al-Ash 'ari, dia berkata, berkata kepadaku 'Amir atau Abu Malik Al-Asy'ari, demi Allah tidaklah dia membohongi aku, dia mendengar Nabi saw. bersabda: "Di antara umatku akan ada suatu kaum yang menghalalkan zina, sutera, khamr (minuman keras) dan alat-alat musik" (HR. Al-Bukhari No. 5590).¹

Hadis tersebut termasuk dalam kumpulan hadis-hadis sahih oleh al-Bukhari dalam *Sahih al-Bukhari* No. 5590. Selain al-Bukhari, Abu Dawud juga meriwayatkannya dalam *Sunan Abi Dawud* No. 4041, al-Thabrani dalam *al-Mu'jam al-Kabir* No. 3339, Ibn Hibban dalam *Sahih Ibn Hibban* No. 6754, al-Bayhaqi dalam *al-Sunan al-Kubra* No. 6317, Tamam al-Dimasyqi dalam *Musnad al-Muqillin* No. 8, al-Suyuthi dalam *Jami' al-Ahadis* No. 19598, al-Mundziri dalam *al-Tarhib Wa al-Tarhib* No. 3138, Abu al-Fadl dalam *al-Musnad al-Jami* No.12604, dan Ibn al-Atsir dalam *Jami' al-Ushul* No. 7937.

Sebagian ulama seperti Ibn Hazam al-Dhahiri (W. 1064 M) dalam kitabnya *al-Muhalla*, mendaifkan (melemahkan) hadis ini sebagai hadis yang *munqati'* karena menilai ada sanad yang terputus yaitu antara al-Bukhari dan Shadaqah bin Khalid.² Ulama kontemporer yang setuju dengan penilaian Ibn Hazm adalah Yusuf al-Qardawi yang menilai matan dan sanad hadis tersebut tidak selamat dari kekacauan. Menurut al-Qardhawi banyak ulama mempermasalahkan nama perawi Hisyam bin Ammar (perawi antara al-Bukhari dan Shadaqah bin Khalid).³

Ibn al-Qayyim rahimahullah (W.1350 M) berkata: "Untuk menjawab tuduhan Ibn Hazm tentang kelemahan hadis tersebut, dapat diterangkan sebagai berikut: (1) Telah disepakati bahwa al-Bukhari telah bertemu Hisyam bin 'Ammar dan mendengar (hadis) darinya, sehingga apabila al-Bukhari berkata: 'Hisyam telah berkata', maka kedudukan perkataan itu sama dengan "dari Hisyam". (2) Jika al-Bukhari tidak mendengar (langsung) hadis ini dari Hisyam, maka dia tidak akan memperbolehkan dirinya untuk memastikan bahwa riwayat ini darinya, kecuali kalau telah sahih bahwa Hisyam (benar-

¹ Imam al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, VII (al-Qahirah: Dar al-Sha'b, 1987), 138.

² Ibn Hazm al-Dhahiri, *al-Muhalla*, IX (t.tp: Dar al-Fikr, t.th), 59.

³ Yusuf al-Qardawi, *Fatawa Mu'asara*, II (t.tp: t.p, t.th), 454.

benar) telah meriwayatkan hadis ini. Hal ini (keberanian seorang rawi untuk menyatakan bahwa seorang syaikh telah meriwayatkan sebuah hadis padahal dia tidak mendengar langsung dari syaikh tersebut-pen) -biasanya- karena banyaknya orang yang meriwayatkan hadis itu dari syaikh tersebut dan karena masyhur (terkenal)nya hal tersebut. Sudah maklum bahwa al-Bukhari adalah makhluk Allah yang paling jauh dari penipuan. (3) Bahwasanya al-Bukhari telah memasukkan hadis tersebut dalam kitabnya yang terkenal dengan *al-Sahih*, dengan berhujjah (berargumen) dengannya, seandainya hadis itu bukan hadis sahih, tentu beliau tidak akan melakukan yang demikian. (4) al-Bukhari memberikan *ta'liq* (lafazh yang menunjukkan terputusnya sanad-pen) dalam hadis itu dengan ungkapan yang menunjukkan *jazm* (kepastian), tidak dengan ungkapan yang menunjukkan *tamrid* (cacat). Bahwasanya jika beliau bersikap *tawaqquf* (tidak berpendapat) dalam suatu hadis atau hadis itu tidak atas dasar syaratnya maka beliau akan mengatakan: 'Diriwayatkan dari Rasulullah saw.' dan juga dengan ungkapan, 'Disebutkan dari beliau. Karena itu, jika beliau berkata, 'Rasulullah saw. bersabda, berarti dia telah memastikan bahwa hadis itu disandarkan kepada Rasulullah saw. (5) Seandainya kita mengatakan berbagai dalil di atas tidak ada artinya, maka cukuplah bagi kita bahwa hadis tersebut sahih dan *muttasil* (bersambung sanadnya) menurut perawi hadis yang lain".⁴

Ibn Hajar al-Asqalani (W.1449 M) dalam *Fath al-Bari*, menjelaskan bahwa melalui penelitian berbagai jalur dapat disimpulkan sanad hadis tersebut bersambung dan sahih. Mengenai perawi bernama Hisyam bin Ammar, ia adalah salah seorang guru dari Imam al-Bukhari sehingga sanadnya bersambung. Ulama lain yang juga mensahihkan hadis ini adalah Ibn al-Salah (W.1245 M) dalam *Muqaddiman Ibn Salah*, I/36, al-Nawawi (W.1277 M) dalam *Sharh Sahih Muslim*, I/18, Ibn Taymiyah (W.1328) M) dalam *al-Istiqamah*, II/187, Ibn al-Qayyim (W.1350 M) dalam *Ighathat al-Lahfan*, I/259, Ibn Rajab al-Hanbali (W.1393 M) dalam *Nuzhat al-Asma'*, I/40, dan al-Shaukani (W.1834 M) dalam *Nayl al-Autar*, VIII/179.⁵

Hadis tersebut menerangkan bahwa kelak ada sebagian umat Islam, umat Nabi Muhammad saw. yang berani menghalalkan zina, sutera, khamr, dan alat-alat musik. Ungkapan Nabi tersebut oleh sebagian ulama difahami bahwa sejak awal, perbuatan zina

⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Ighathat al-Lahfan Min Masaid al-Shaytan*, I (Bayrut: Dar al-Ma'rifah, 1975), 259-260.

⁵ Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, X, Ed. Abdullah Bin Baz (t.tp: Dar al-Fikr, t.th), 52.

itu haram. Demikian juga menggunakan sutera, mengonsumsi khamr, dan memainkan alat-alat musik itu juga haram. Namun, seiring dengan **berubahnya** situasi dan kondisi serta kadar keimanan suatu kaum, hal-hal yang tadinya haram kemudian dihalalkan.

Pro-Kontra Terhadap Musik dan Nyanyian

Beberapa hadis yang dijadikan dasar tentang larangan alat-alat musik dan nyanyian, selain merujuk kepada hadis riwayat al-Bukhari No. 5590 di atas juga beberapa hadis lain, di antaranya hadis dari Abu Umamah al-Bahili ra., Rasulullah saw. bersabda: Kelak ada di antara umatku yang tidaklah bermalam kecuali untuk makan-makan dan hura-hura, lalu di pagi harinya seperti kera dan babi (lantaran mereka meneguk khamer, memakan riba, mengenakan sutra, dan mendatangkan para biduanita, serta pemutusan silaturahmi (HR. al-Hakim dalam *al-Mustadrak* No. 8572 dan al-Bayhaqi dalam *Shu'ab al-Iman* No. 5226).⁶

Juga hadis dari Imran bin Husain ra., Rasulullah saw. bersabda: (Kelak pada umatku akan terjadi penenggelaman manusia ke bumi, perubahan bentuk dan terlemparnya oleh batuan dari langit). Seorang sahabat bertanya: Kapan hal itu akan terjadi wahai Rasulullah?) (Rasulullah saw. menjawab: Jika mereka telah meneguk minuman khamer, menjadikan para biduanita –sebagai pelampias syahwat- dan memukul berbagai tabuhan musik). Dalam riwayat lain: (jika tampak perkakas musik dan para biduawinta, dan diteguknya minuman khamer) (HR. al-Tirmidhi dalam *Sunan al-Tirmidhi* No. 2212 dan al-Tabrani dalam *al-Mu'jam al-Saghir* No. 973).⁷

Dalam memahami hadis-hadis tersebut, sebagian ulama menjadikannya sebagai dalil haramnya menggunakan alat-alat musik. **Di antara ulama yang mengharamkan musik** adalah ulama dari kalangan empat madhhab. Wahbah al-Zuhayli menyebutkan bahwa jumbuh ulama dari empat madhhab (Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hanbali) cenderung pada pendapat haramnya alat musik, seperti alat musik kecapi, tamborin, gendang, drum, seruling, rebab, dan lainnya, termasuk alat musik yang bersenar, semua jenis seruling dan alat musik yang dipetik. Oleh karena itu orang yang mendengarkannya ditolak kesaksiannya berdasarkan hadis riwayat al-Bukhari No. 5590 tersebut.⁸

⁶ Imam al-Hakim, *al-Mustadrak*, IV (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 560. Imam al-Tabrani, *al-Mu'jam al-Kabir*, VIII (al-Mosul: Maktabah al-'Ulum Wa al-Hikam, 1983), 256. Imam al-Bayhaqi, *Shu'ab al-Iman*, VII (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2003), 420.

⁷ Imam al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi* No. 2212, IV (Bayrut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), 65. Imam al-Tabrani, *al-Mu'jam al-Saghir*, II (Bayrut: al-Maktab al-Islami, 1985), 172.

⁸ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu*, IV (Damaskus: Dar al-Fikr, t.th), 212-213.

Ayat al-Qur'an yang dijadikan dalil oleh mereka yang mengharamkan alat musik adalah firman Allah swt:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ

Di antara manusia (ada) orang yang mempergunakan percakapan kosong untuk menyesatkan (manusia) dari jalan Allah tanpa ilmu dan menjadikannya olok-olokan. Mereka itu akan memperoleh azab yang menghinakan” (QS. Luqman, 31: 6).

Ibnu ‘Abbas dan Ibn Mas’ud mengatakan, bahwa yang dimaksud dalam ayat tersebut (هُوَ الْحَدِيثُ) adalah alat-alat musik dan nyanyian. Secara rasional memang dapat dipahami bahwa alat-alat musik dan nyanyian dapat menyebabkan manusia lalai dari ketaatan kepada Allah, lalai dari membaca al-Qur’an, dan lalai dari zikir kepada Allah swt.⁹

Al-Tabari mengutip pendapat sejumlah ulama seperti Shafi’i, Malik, Abu Hanifah, dan lainnya yang menyatakan bahwa musik hukumnya haram. Imam Shafi’i berkata: “Menyanyi hukumnya makruh dan menyerupai kebatilan. Barang siapa sering bernyanyi maka tergolong *safih* (orang bodoh). Karena itu, *shahadah*-nya (kesaksiannya) ditolak”. Begitu juga dengan Imam Malik. Guru al-Shafi’i ini melarang keras musik. Menurutnya, “Jika seseorang membeli budak perempuan, dan ternyata budak tersebut seorang penyanyi, maka pembeli berhak untuk mengembalikan budak tersebut (karena termasuk cacat). Pendapat Imam Malik ini kemudian diikuti oleh mayoritas ulama Madinah kecuali Ibrahim Ibnu Sa’id.¹⁰

Abu Hanifah juga berpendapat bahwa musik hukumnya makruh, dan mendengarkannya termasuk perbuatan dosa. Pendapat Abu Hanifah ini didukung oleh sebagian besar ulama Kufah, seperti Sufyan al-Thauri, Hammad, Ibrahim, al-Sha’bi dan ulama lainnya. Imam Ahmad juga berpendapat bahwa sejumlah alat musik itu hukumnya haram, karena termasuk kemungkaran yang harus dihilangkan. Suatu saat Imam Ahmad ditanya tentang menyanyi, maka ia mengatakan bahwa hal itu bisa menumbuhkan kemunafikan dalam hati, karena itu aku tidak menyukainya.¹¹

⁹ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur’an al-Adhim*, VI (t.tp: Dar Taybah, 1999), 330. Abdullah bin Abbas, *Tanwir al-Miqbas Min Tafsir Ibn Abbas*, I (Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th), 344. Abu Ja’far Al-Tabari, al-Thabari, *Jami’ al-Bayan Fi Ta’wil al-Qur’an*, XX (t.tp: Muassasah al-Risalah, 2000), 130.

¹⁰ Abd al-Mun’im Abu al-Abbas, “Ara al-Umala Fi al-Ghina” dalam Ibn Hajar al-Haitami, *Kaf al-Ri’a’an Muharramat al-Lahwi Wa al-Sima*, I (al-Qahirah: Maktabah al-Qur’an, t.th), 7.

¹¹ al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, II, 269. Abu al-Abbas, *Ara al-Ulama Fi al-Ghina*, I, 7.

Adapun **ulama yang memperbolehkan mendengarkan musik (nyanyian)** di antaranya adalah Abu Talib al-Makki (W. 998 M). Menurut Abu Thalib, para sahabat Nabi saw. seperti Abdullah bin Ja'far, Abdullah bin Zubair, Mughirah bin Shu'bah, Muawiyah dan sahabat Nabi lainnya suka mendengarkan musik. Menurutnya, mendengarkan musik atau nyanyian hampir sudah mentradisi di kalangan ulama salaf ataupun para tabi'in. Bahkan, kata Abu Talib, ketika dia berada di Makkah, pada saat peringatan hari-hari besar, orang-orang Hijaz merayakannya dengan pagelaran musik.¹²

Beberapa ulama lainnya yang memperbolehkan mendengar musik adalah Imam Ibn Hazm (W.456 H/1064 M), Imam al-Adfawi (W. 338 H), dan Imam Ibn Tahir al-Maqdisi (W.507 H). Mereka berpendapat bahwa hadis-hadis yang dipegangi ulama yang mengharamkan nyanyian (alat-alat musik) itu tidak sahih, ada cacatnya. Al-Qadi Abu Bakar Ibn 'Arabi mengatakan bahwa tak ada satu pun hadis sahih yang mengharamkan nyanyian. Ibn Hazm bahkan mengatakan bahwa hadis-hadis yang dijadikan dasar untuk mengharamkan nyanyian, semuanya batil dan maudu'(palsu). Tentang QS. Luqman ayat 6 yang dijadikan dalil untuk mengharamkan nyanyian, Ibn Hazm mengatakan bahwa ayat itu (bukan tentang larangan musik atau nyanyian), tetapi menjelaskan tentang sifat perbuatan orang kafir yang mempermainkan ajaran Allah.¹³

Imam al-Ghazali (W.1111 M) termasuk ulama yang memperbolehkan mendengar musik (nyanyian). Beliau meriwayatkan, suatu ketika Abi Hasan bin Salim ditanya Abu Talib: "Mengapa engkau melarang mendengarkan musik, sementara al-Junaedi, Sirri Al-Saqati dan Dzunnun al-Misri senang mendengarkan musik?" Hasan bin Salim menjawab: "Saya tidak pernah melarang orang mendengarkan musik, sebagaimana halnya orang-orang yang lebih baik dariku. Aku hanya melarang bermain dan bersenda gurau dalam mendengarkan musik".¹⁴ Lebih lanjut al-Ghazali berkata bahwa syair itu perkataan, kalau isinya baik maka baik, jika isinya buruk maka buruk. Sesuai dengan muatannya, maka mendengarkan nyanyian bisa dihukumi mubah, mustahab, wajib, makruh, dan bisa juga haram.¹⁵

Sayyid Sabiq menyebutkan tiga dalil yang dipedomani oleh ulama yang memperbolehkan musik (nyanyian). **Pertama**, hadis riwayat al-Bukhari, Muslim, dan

¹² Abu Talib al-Makki, *Qut al-Qulub*, II (al-Qahirah: Maktabah Dar al-Turath, 2001), 1090-1097.

¹³ Ibn Hazm, *al-Muhalla*, IX, 60. Abu al-Abbas, *Ara al-Ulama Fi al-Ghina*, I, 9-10. Ibn al'Arabi, *Ahkam al-Qur'an*, VI (t.tp: Dar al-Kutub al'Ilmiyah, t.th), 278.

¹⁴ Imam al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, II (Bayrut: Dar al-Ma'rifah, t.th), 269.

¹⁵ Imam al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, III (Bayrut: Dar al-Ma'rifah, t.th), 126. Abu al-Abbas, *Ara al-Ulama Fi al-Ghina*, I/9-10.

yang lainnya. Aisyah ra. berkata: (Saat itu Nabi saw. berada di Madinah), dan aku memiliki dua gadis Ansar, keduanya menabuh rebana, dan menyanyikan syair-syair yang menggambarkan perang Bua'th, yaitu peristiwa di hari terbunuhnya para tokoh Aus dan Khazraj. Nabi berbaring di atas tikarnya sambil memalingkan wajahnya, dan bertutupkan selempar kain. Kemudian Abu Bakar tiba dan membentak kedua penyanyi itu seraya berkata: "Kenapa ada seruling setan di rumah Rasul?". Lalu Nabi menyingkap tabir kain dari wajahnya seraya bersabda: "Biarkanlah keduanya wahai Abu Bakar, ini adalah hari raya. Sesungguhnya pada setiap kaum memiliki hari raya, dan hari ini adalah hari raya kita". Aisyah berkata: "Ketika Abu Bakar lengah, lalu aku mendorong keduanya keluar rumah" (HR. al-Bukhari No.3931, Muslim No. 2100, al-Nasai No. 1597, Ibnu Majah No. 1898, dan Ahmad No. 24682).

Kedua, hadis Riwayat Ahmad dan al-Tirmidhi. Buraidah al-Aslami ra. berkata: Rasulullah saw. pergi perang. Ketika pulang datanglah gadis hitam seraya berkata: "Wahai Rasulullah, aku bernazar, jika tuan pulang dengan selamat akan aku tabuhkan rebana dan bernyanyi". Maka Rasulullah saw. bersabda: "Jika engkau telah nazar, maka tabuhlah rebana itu, jika tidak, maka jangan lakukan. Lalu ia menabuhnya. Lalu Abu Bakar masuk dan ia tetap menabuh rebananya. Ketika Ali masuk ia juga tetap menabuh rebananya. Ketika Usman masuk ia tetap menabuh rebananya. Kemudian ketika Umar masuk, maka ia menyembunyikan rebananya di bawah pantatnya dan mendudukinya. Maka Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya setan takut padamu wahai Umar. Ketika aku duduk, ia menabuh rebananya. Ketika Abu Bakar masuk ia tetap menabuh rebananya. Ketika Usman masuk ia tetap menabuh rebananya. Namun ketika anda masuk iapun menyembunyikan rebananya" (HR. al-Tirmidzi No. 3690 dan Ahmad No. 23011). Al-Albani: sanad hadis ini sahih (al-Albani, *al-Silsilah al-Sahihah al-Kamilah*, IV/183).

Ketiga, berdasarkan riwayat yang sah bahwasanya banyak dari kalangan Sahabat dan Tabiin yang mendengarkan nyanyian dan alat-alat musik. Di kalangan Sahabat misalnya Abdullah bin Zubayr, Abdullah bin Jakfar, dan lain-lain. Dari kalangan Tabiin, di antaranya Umar bin Abdul Aziz, Syuraykh al-Qadi, Abdul Aziz bin Maslamah, Mufti Madinah, dan lain-lain.¹⁶

Perspektif Majelis Tarjih Muhammadiyah

¹⁶ Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, III (Bayrut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.th), 57-58.

Muhammadiyah adalah ormas Islam yang telah berdiri sejak tahun 1912. Sedangkan Majelis Tarjih adalah sebuah lembaga yang berada di bawah naungan organisasi Muhammadiyah yang didirikan pada tahun 1927 sebagai hasil keputusan kongres Muhammadiyah di Pekalongan. Pendirian Majelis Tarjih ini merupakan respons terhadap tantangan dan dinamika yang dihadapi oleh organisasi pada saat itu, terutama mengenai aqidah dan fiqh.¹⁷ Dalam rangka menangani isu-isu aqidah yang kontroversial ini, maka terbentuklah perkumpulan *Mushawat al-Ulama* kalangan Muhammadiyah yang kemudian menjadi cikal bakal terbentuknya Majelis Tarjih Muhammadiyah.¹⁸

Majelis Tarjih, sebagai lembaga pengambil keputusan, memiliki peran yang sangat penting dalam menjaga kesatuan dan kesamaan pandangan warga Muhammadiyah, dengan menentukan atau memutuskan sejumlah perkara keagamaan untuk memberikan arah serta kebijakan agar warga Muhammadiyah tidak gampang terpecah belah hanya karena masalah-masalah khilafiah.¹⁹

Pengertian Tarjih dalam Majelis Tarjih Muhammadiyah telah mengalami perluasan dan perkembangan makna. Pada awalnya, di Majelis Tarjih, istilah tarjih didefinisikan sesuai dengan asalnya dalam ilmu usul fiqh, yaitu membandingkan pendapat-pendapat ulama dalam forum diskusi untuk memilih pendapat yang dianggap lebih kuat berdasarkan dalil dan alasan yang kuat.²⁰ Namun, dalam praktik bertarjih di Muhammadiyah, terjadi perkembangan makna yang lebih luas, terutama dalam menghadapi tantangan-tantangan baru yang belum dijawab oleh ulama klasik. Tarjih di Muhammadiyah kemudian dipahami sebagai sebuah sistem yang melibatkan berbagai wawasan, sumber, pendekatan, dan prosedur teknis yang menjadi acuan dalam proses bertarjih. Aktivitas tarjih dalam hal ini sama dengan proses ijtihad itu sendiri.

Dalam konteks produk, Majelis Tarjih dan Tajdid memiliki tiga jenis produk intelektual yakni **putusan, fatwa, dan wacana**²¹. Tarjih dalam bentuk **putusan** merupakan produk intelektual tertinggi dari Majelis Tarjih dan Tajdid, karena putusan

¹⁷ Kholisuddin, "Pendekatan Maqasid Shari'ah dalam Fiqih Indonesia: Studi tentang Evolusi Metode Ijtihad Di Majelis Tarjih Muhammadiyah" (Disertasi-UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020), 121.

¹⁸ Lihat Almanak Muhammadiyah, 1409 (1988/ 1989), 46.

¹⁹ Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Buku Agenda Musyawarah Nasional ke -27 Tarjih Muhammadiyah*, pada tanggal 1-4 April 2010, di Universitas Muhammadiyah Malang, 49.

²⁰ *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah dan Langkah* (Jogjakarta: Suara Muhammadiyah dan Majelis Pendidikan Kader Muhammadiyah, 1433/2012), 20.

²¹ <https://suaramuhammadiyah.id/2018/08/01/himpunan-putusan-tarjih-3-dokumen-empat-munas-tarjih/> (diakses 20 Mei 2024)

ini ditetapkan dalam forum Musyawarah Nasional, dan kemudian ditanfiz oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Sementara **fatwa** tarjih sebagai produk Majelis Tarjih, merupakan jawaban atas permasalahan yang ditanyakan atau dibahas oleh Tim Majelis Tarjih dan Tajdid secara terbatas, tidak dibahas dalam forum Munas dan tidak ditanfiz oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

Sedang jenis produk Majelis Tarjih dan Tajdid yang terakhir adalah **wacana**. Jenis produk tarjih yang ketiga ini menempati strata paling bawah. Produk ini umumnya berupa wacana yang diangkat oleh warga Muhammadiyah secara perorangan yang bisa dianggap sebagai ijtihad individu (*fardī*) dan belum menjadi keputusan Majelis.

Salah satu hasil putusan tarjih adalah mengenai Kebudayaan dan Kesenian dalam Perspektif Islam, yang telah dimuat dalam buku HPT satu, Buku Tanya Jawab Agama, dan Himpunan Putusan Tarjih 3. Di antaranya yang dibahas adalah bagaimana hukum mengenai Seni Suara dan Seni Pertunjukan.

Menurut Tarjih Muhammadiyah, ditinjau dari segi asas umum ajaran agama, seni tari, nyanyi dan musik termasuk kategori muamalah duniawiyah yang dasarnya adalah sesuatu itu asalnyanya boleh kecuali ada dalil yang melarangnya.²² Atas dasar ini, seni berupa menari, menyanyi, dan memainkan musik pada dasarnya mubah. Hal ini menjadi terlarang apabila digunakan dengan cara yang tidak sejalan dengan aturan agama.²³

Lebih lanjut Majelis Tarjih Muhammadiyah memandang bahwa seni suara (musik dan nyanyian) adalah merupakan ekspresi indah manusia, dengan demikian tidak dapat dikatakan bertentangan dengan agama. Nabi saw. bersabda: “Allah itu indah dan suka pada keindahan.²⁴ Namun demikian perlu diperhatikan bagaimana suatu seni (musik dan nyanyian) itu disajikan.

Seni suara, menurut Majelis Tarjih Muhammadiyah, khususnya alat-alat bunyian (*alat al-malahi*) hukumnya tergantung pada illatnya, yakni ada tiga macam. **Pertama**, Apabila musik menarik kepada keutamaan dan membawa kebaikan, seperti untuk memberi semangat kepada para prajurit saat di medan perang, maka hukumnya

²² Kaidah ushuliyah mengenai ini berbunyi: *الأصل في الأشياء الإباحة حتى يَدُلُّ الدليل على التحريم*, sesuatu itu asalnyanya boleh kecuali ada dalil yang melarangnya (al-Suyuti, *al-Ashbah Wa al-Nadhair*, I (Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th), 114.

²³ Majelis Tarjih dan Tajdid PP. Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah 3* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018), 164.

²⁴ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, No. 275, I (Bayrut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th), 65.

sunnah;²⁵ **Kedua**, apabila musik hanya sekedar untuk main-main belaka (tidak mendatangkan kebaikan apa-apa), maka hukumnya makruh. Akan tetapi, apabila mengandung unsur negatif maka haram;²⁶ **Ketiga**, apabila musik mengundang kemaksiatan, maka hukumnya haram. Dengan demikian dapat difahami bahwa pada dasarnya musik (nyanyian) itu diperbolehkan secara kondisional dan juga diharamkan secara kondisional.²⁷

KESIMPULAN

Sudah menjadi realitas sejarah bahwa sejak awal Islam (zaman Nabi dan sahabat) hingga sekarang telah terjadi silang pendapat di kalangan umat Islam mengenai eksistensi musik dan nyanyian. Sebagian ulama tidak memperbolehkan dan sebagian yang lain memperbolehkan. Masing-masing memiliki argumentasi sendiri, baik dari al-Qur'an maupun al-Hadis dan pertimbangan akal sehat.

Ulama yang tidak memperbolehkan (mengharamkan) musik dan nyanyian cenderung lebih berhati-hati, karena selain didukung sejumlah hadis sahih yang mengisyaratkan untuk mewaspadaai bahaya musik dan nyanyian dalam kehidupan keseharian, sering kali musik dan nyanyian digunakan untuk hiburan dan bersenang-senang yang tidak jarang disertai wanita dan minum-minuman keras. Sikap ini, bagi mereka, penting untuk diambil sesuai dengan kaidah yang dipegangi para ulama bahwasanya menghindari mafsadah (kerusakan) harus diutamakan daripada mengambil kemaslahatan (kebaikan).²⁸ Pendangan ini banyak dianut oleh kalangan Salafi dewasa ini.

Sedangkan menurut Tarjih Muhammadiyah, musik dan nyanyian itu telah menjadi bagian dari kebutuhan hidup manusia secara alamiah. Tarjih Muhammadiyah juga meyakini bahwa musik dan nyanyian merupakan ekspresi indah manusia dan termasuk kategori muamalah duniawiyah yang dasarnya adalah sesuatu itu asalnya boleh kecuali ada dalil yang melarangnya. Memang ada sejumlah hadis yang mengisyaratkan untuk menghindarinya, tetapi juga ditemukan sejumlah hadis yang membolehkannya. Karena

²⁵ Nabi saw. bersabda: *مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَنْفَعَ أَخَاهُ فَلْيُفْعَلْ*, barangsiapa di antaramu ada yang sanggup melakukan sesuatu yang bermanfaat bagi orang lain, maka lakukanlah (HR. Muslim No. 5857).

²⁶ Hal ini sejalan dengan hadis Nabi saw: *مَنْ حَسَنَ إِسْلَامَ الْمَرْءِ تَزَكَّاهُ مَا لَا يَغْيِيهِ*, termasuk kesempurnaan Islam seseorang adalah meninggalkan hal-hal yang tak berguna (HR. Muslim No. 1599, al-Tirmidzi No. 2317).

²⁷ Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: PP. Muhammadiyah, t.th), 282-283., MTT-PPM, *Fatwa-Fatwa Tarjih Tanya Jawab Agama 2* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2020), 196.

²⁸ Ibn Hajar al-Haytami menulis: *“وقد قرَّر الأئمة أن ذرَّة المفاسد مُقدِّمَةٌ على جلبِ المصالح”* (Ibn Hajar al-Haytami, *al-Fatawa al-Kubra al-Fiqhiyah*, I (Bayrut: Dar al-Fikr, t.th), 171.

itu musik dan nyanyian boleh dimanfaatkan selama membawa kebaikan. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi saw.: apabila ada seorang di antaramu bisa berbuat sesuatu yang bermanfaat bagi orang lain, maka lakukanlah (HR. Muslim No. 5857). Di Indonesia, selain Muhammadiyah yang membolehkan musik dan nyanyian, beberapa ormas besar lain termasuk NU juga tidak memperlmasalahkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Abdullah bin. *Tanwir al-Miqbas Min Tafsir Ibn Abbas*, I. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Abu al-Abbas, Abd al-Mun'im. "Ara al-Umala Fi al-Ghina" dalam Ibn Hajar al-Haitami, *Kaf al-Ri'a'an Muharramat al-Lahwi Wa al-Sima*, I. al-Qahirah: Maktabah al-Qur'an, t.th.
- al-Haytami, Ibn Hajar. *al-Fatawa al-Kubra al-Fiqhiyah*, I. Bayrut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ibn al'Arabi, *Ahkam al-Qur'an*, VI. t.tp: Dar al-Kutub al'Ilmiyah, t.th.
- Ibn Hazm al-Dhahiri, *al-Muhalla*, IX. t.tp: Dar al-Fikr, t.th.
- Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Ighathat al-Lahfan Min Masaid al-Shaytan*, I. Bayrut: Dar al-Ma'rifah, 1975.
- Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, X, Ed. Abdullah Bin Baz. t.tp: Dar al-Fikr, t.th.
- Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-Adhim*, VI. t.tp: Dar Taybah, 1999.
- Imam al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, VII. al-Qahirah: Dar al-Sha'b, 1987.
- Imam Muslim. *Sahih Muslim*, No. 275, I. Bayrut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.th.
- Imam al-Hakim. *al-Mustadrak*, IV. Bayrut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyah, 1990.
- Imam al-Tabrani, *al-Mu'jam al-Saghir*, II. Bayrut: al-Maktab al-Islami, 1985.
- Imam al-Tabrani, *al-Mu'jam al-Kabir*, VIII. al-Mosul: Maktabah al-'Ulum Wa al-Hikam, 1983.
- Imam al-Tirmidhi. *Sunan al-Tirmidhi*, No. 2212, IV. Bayrut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998.
- Imam al-Bayhaqi. *Shu'ab al-Iman*, VII. Riyad: Maktabah al-Rushd, 2003.
- Imam al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, II. Bayrut: Dar al-Ma'rifah, t.th.
- Imam al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, III. Bayrut: Dar al-Ma'rifah, t.th.
- Kholisuddin, "Pendekatan Maqasid Shari'ah dalam Fiqih Indonesia: Studi tentang Evolusi Metode Ijtihad Di Majelis Tarjih Muhammadiyah" (Disertasi-UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020).
- Lihat Almanak Muhammadiyah, 1409 (1988/ 1989).
- al-Makki, Abu Talib. *Qut al-Qulub*, II. al-Qahirah: Maktabah Dar al-Turath, 2001.
- Majelis Tarjih dan Tajdid PP. Muhammadiyah. *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah 3*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018.
- Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Buku Agenda Musyawarah Nasional ke -27 Tarjih Muhammadiyah*, pada tanggal 1-4 April 2010, di Universitas Muhammadiyah Malang.
- Majelis Tarjih dan Tajdid PP. Muhammadiyah, *Fatwa-Fatwa TarjihTanya Jawab Agama 2* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2020), 196.
- Majelis Pendidikan Kader Muhammadiyah, *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah dan Langkah*. Jogjakarta: Suara Muhammadiyah dan Majelis Pendidikan Kader Muhammadiyah, 1433/2012.

- Pimpinan Pusat Muhammadiyah. *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*.
Yogyakarta: PP. Muhammadiyah, t.th.
- al-Qardawi, Yusuf. *Fatawa Mu'asara*, II. t.tp: t.p, t.th.
- Sabiq, Sayid. *Fiqh al-Sunnah*, III. Bayrut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.th.
- al-Suyuti. *al-Ashbah Wa al-Nadhair*, I. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Suara Muhammadiyah, <https://suaramuhammadiyah.id/2018/08/01/himpunan-putusan-tarjih-3-dokumen-empat-munas-tarjih/> (diakses 20 Mei 2024).
- al-Tabari, Abu Ja'far. *Jami' al-Bayan Fi Ta'wil al-Qur'an*, XX. t.tp: Muassasah al-Risalah, 2000.
- al-Zuhayli, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu*, IV. Damaskus: Dar al-Fikr, t.th.

DIVERSIFIKASI KONSEP KEAGAMAAN MASYARAKAT JAWA

DALAM PERSPEKTIF CLIFFORD GEERTZ

AH Fajruddin Fatwa

UIN Sunan Ampel Surabaya¹

✉ fajruddin@uinsa.ac.id

Abstract:

This study focuses on formulating the concept of Javanese religious community from the perspective of Clifford Geertz, focusing on the trilogy of Santri, Priyayi, and Abangan. exposing to social Clifford Geertz historiography research method. It addresses how Geertz understood and depicted the typology of Javanese society, particularly in the realm of religiosity. Research finding shows Geertz's significant contributions to understanding the typology of Javanese society, especially concerning religious matters. Despite its geographic limitation to Mojokuto, this study lays a solid foundation for subsequent research triggered by the trikotomy concept in Javanese society. Geertz's research in Mojokuto also effectively categorizes the Javanese populace into three main groups: Abangan, Santri, and Priyayi. Moreover, Geertz adeptly describes the three dominant social structures in Java: markets, villages, and governmental bureaucracies. Through comparative analysis, Geertz provides profound insights into the religious expressions among Abangan, Santri, and Islamic Priyayi communities. Geertz's research not only enhances Mojokuto patterns of Javanese religious communities but also stimulates further inquiries in this field, contributing significantly to the development of studies on Javanese society and religion.

Keywords: Geertz; Trilogi; Abangan; Santri; dan priyayi Jawa

Abstrak:

Penelitian ini memusatkan kajian pada formulasi konsep keagamaan masyarakat beragama Jawa dari sudut pandang Clifford Geertz, dengan fokus pada konsep trilogi Santri, Priyayi, dan Abangan. Dengan menggunakan metode historiografi, Clifford Geertz mampu memahami dan menggambarkan tipologi masyarakat Jawa, khususnya dalam ranah religiusitas. Temuan penelitian menunjukkan kontribusi Geertz yang signifikan dalam memahami tipologi keagamaan masyarakat Jawa, khususnya terkait persoalan diversifikasi keagamaan. Meskipun memiliki keterbatasan geografis di Mojokuto, penelitian ini memberikan landasan yang kokoh bagi penelitian selanjutnya yang dipicu oleh konsep trikotomi pada masyarakat Jawa. Penelitian Geertz di Mojokuto juga secara efektif mengkategorikan masyarakat Jawa ke dalam tiga kelompok utama: Abangan, Santri, dan Priyayi. Selain itu, Geertz dengan mahir menggambarkan tiga struktur sosial yang dominan di Jawa: pasar, desa, dan birokrasi pemerintahan. Melalui analisis komparatif, Geertz memberikan wawasan mendalam mengenai ekspresi keagamaan di kalangan komunitas Abangan, Santri, dan Priyayi Islam. Penelitian Geertz tidak hanya menyempurnakan pola komunitas agama Jawa Mojokuto tetapi juga merangsang penyelidikan lebih lanjut di bidang ini, sehingga memberikan kontribusi signifikan terhadap pengembangan studi tentang masyarakat dan agama Jawa.

Kata Kunci: Geertz; Trilogi; Abangan; Santri; dan priyayi Jawa

LATAR BELAKANG

Agama mungkin saja menjadi kajian abadi dalam dunia sosiologi dan antropologi, selain klaim kesucian dan doktrin kebenaran agama masih banyak diakui eksistensinya oleh Masyarakat. Agama sering kali dianggap sebagai sistem simbol yang memberikan makna pada tindakan manusia dan realitas sosial.¹ Clifford Geertz, seorang antropolog terkemuka, mendefinisikan agama sebagai "sistem simbol yang bertindak untuk menanamkan suasana hati dan motivasi yang kuat, meresap, dan bertahan lama dalam diri manusia dengan merumuskan konsep-konsep umum tentang tatanan eksistensi dan membungkus konsep-konsep ini dengan aura faktualitas sehingga suasana hati dan motivasi tersebut tampak secara unik realistis."² Teori ini menunjukkan bahwa agama bukan hanya soal doktrin dan ritual, tetapi juga bagaimana simbol dan makna dibentuk dan diterjemahkan dalam kehidupan sehari-hari.

Masyarakat Jawa, dengan kekayaan sejarah keyakinan dan praktik budaya keagamaannya, menawarkan beragam perspektif yang menarik untuk memahami diversifikasi konsep keagamaan. Beragam agama besar seperti Islam, Hindu, Buddha, dan Kristen telah tumbuh dan berkembang hingga mencapai proses akulturasi yang panjang dengan kepercayaan-kepercayaan lokal. Konsep keagamaan di masyarakat Jawa yang pada awalnya tidak dapat dipisahkan dari pengaruh keyakinan lokal yang telah ada sebelum masuknya agama-agama besar. Praktik keagamaan Masyarakat yang berhasil mengawinkan elemen-elemen Hindu, Buddha, dan Islam dengan kepercayaan lokal, menunjukkan kemampuan fleksibilitas dan keterampilan adaptabilitas masyarakat Jawa dalam mempertahankan identitas budayanya. Pemikiran Geertz yang menyatakan bahwa agama adalah bagian integral dari budaya yang dinamis dan terus berkembang makin terbukti dalam praktik keagamaan Masyarakat Jawa.

Penelitian mengenai diversifikasi konsep keagamaan sering kali dihadapkan pada berbagai tantangan metodologis dan teoretis. Salah satu gap penelitian yang signifikan adalah kurangnya perhatian pada perspektif lokal dan konteks budaya dalam studi agama. Beragam penelitian memusatkan kajian pada doktrin dan praktik agama formal dengan menafikan ekspresi lokalitas. Hal ini dapat mengakibatkan pemahaman yang parsial dan kurang komprehensif tentang bagaimana agama berfungsi dalam kehidupan

¹ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius Press, 1992), 51

² Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2007), 13.

sehari-hari masyarakat. Penelitian ini berusaha memusatkan kajian kedudukan pemikiran Geertz, diversifikasi keagamaan Masyarakat Jawa Memahami bagaimana masyarakat Jawa mengelola dan deskripsi kelompok keagamaan dalam kehidupan mereka. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya bertujuan untuk mengisi gap dalam literatur yang ada tetapi juga untuk memberikan kontribusi nyata bagi pemahaman dan pengelolaan keragaman keagamaan Masyarakat Jawa pada masa lalu.

Konstruksi Agama, hukum, dan Adat dalam Masyarakat

Agama, hukum, dan adat mungkin saja menjadi topik abadi dalam kajian kemasyarakatan. Selain fakta sosial menunjukkan eksistensinya dalam dinamika modernitas. Beragam konstitusi negara dunia malah mengidentifikasi dirinya sebagai sebuah negara dengan dasar agama tertentu. Secara jelas dan tegas 23 negara menyebut diri mereka sebagai negara berdasarkan Islam dalam konstitusinya.³ Sebaliknya, ada 17 negara yang menyatakan dirinya sebagai negara Nasrani.⁴ Lebih menarik lagi, Beberapa negara bukan hanya menyebut dirinya sebagai negara dengan dasar agama tertentu semata, negara Inggris dan Vatikan juga menyebut kepala negara sebagai “khalifah” agama tersebut.

Penyebutan Agama dalam konstitusi negara sudah tentu sangat dinamis. Beberapa negara terkadang menyebutkan dasar negara mengikuti agama tertentu, pada belahan waktu yang lain, pengakuan tersebut dihapus.⁵ Identifikasi negara yang merujuk pada satu negara semata sudah tentu memunculkan resiko tersendiri. Paling tidak ada 4 resiko yang dimungkinkan terjadi dalam perspektif ini yaitu *States with an official religion*. memberikan status resmi pada agama tertentu dalam konstitusi atau hukum dasarnya. Negara-negara bagian ini tidak serta merta memberikan keuntungan kepada kelompok

³Negara tersebut adalah Afghanistan, Algeria, Bahrain, Bangladesh, Brunei, Egypt, Iran, Iraq, Jordan, Kuwait, Libya, Malaysia, Maldives, Mauritania, Morocco, Oman, Pakistan, Qatar, Saudi Arabia, Somalia, Tunisia, the United Arab Emirates, and Yemen Periksa daftar negara Islam dalam <https://www.uscirf.gov/publications/did-you-knowmuslim-constitutions> data diakses tanggal 10 Mei 2024

⁴ Penyebutan Nasrani sengaja dipilih karena perbedaan denominasi Kristen dalam konstitusi negara. Daftar mencantumkan Costa Rica, Denmark, Faroe Islands, Greece, Greenland, Guernsey, Iceland, Isle of Man, Jersey, Liechtenstein, Malta, Monaco, Samoa, Tuvalu, United Kingdom, Scotland, Vatican, dan Zambia sebagai negara yang mengakui kristianitas sebagai agama resminya. Periksa <https://www.worlddata.info/religions/state-religions.php> data diakses tanggal 10 Mei 2024

⁵ Periksa anomali tersebut dalam Barro, Robert J., and Rachel M. McCleary. *Which countries have state religions?* Quarterly Journal of Economics 120, 2005. (4): 1331-1370.

agama tersebut dibandingkan kelompok agama lainnya. Namun, dalam banyak kasus, mereka memang mendukung agama negara.

States with a preferred or favored religion Negara-negara dengan agama yang disukai atau difavoritkan mempunyai kebijakan atau tindakan pemerintah yang jelas-jelas memihak satu (atau dalam beberapa kasus, lebih dari satu) agama dibandingkan agama lain, biasanya dengan manfaat hukum, finansial, atau jenis manfaat praktis lainnya. Negara-negara ini mungkin atau mungkin tidak menyebutkan agama yang disukai dalam konstitusi atau undang-undang mereka; jika ya, sering kali agama tersebut dianggap sebagai agama “tradisional” atau “historis” negara tersebut (tetapi bukan sebagai agama resmi negara). Beberapa negara-negara ini juga menyerukan kebebasan beragama dalam konstitusi mereka – meskipun, dalam praktiknya, mereka tidak memperlakukan semua agama secara setara.

States with no official or preferred religion Negara-negara yang tidak memiliki agama resmi atau agama pilihan berusaha menghindari pemberian manfaat nyata kepada satu kelompok agama dibandingkan kelompok agama lainnya (walaupun negara-negara tersebut bisa saja memberikan manfaat yang sama kepada banyak kelompok agama). Misalnya, pemerintah AS memberikan pengecualian pajak kepada organisasi keagamaan berdasarkan peraturan yang berlaku sama untuk semua denominasi. Banyak negara dalam kategori ini mempunyai bahasa konstitusional yang menyerukan kebebasan beragama, meskipun bahasa tersebut saja tidak cukup untuk memasukkan suatu negara ke dalam kelompok ini; Para pembuat undang-undang harus memastikan bahwa negara-negara ini tidak secara sistematis memihak satu atau lebih agama dibandingkan agama lainnya.

States with a hostile relationship toward religion menerapkan kontrol yang sangat tinggi terhadap lembaga-lembaga keagamaan di negaranya atau secara aktif mengambil posisi agresif terhadap agama secara umum. Beberapa dari negara-negara ini mungkin mempunyai konstitusi yang menyatakan kebebasan beragama, atau pemimpin yang menggambarkan diri mereka sebagai penganut agama tertentu, seperti Islam. Meskipun demikian, pemerintah negara-negara tersebut berupaya membatasi secara ketat status hukum, pendanaan, pendeta, dan aktivitas politik kelompok agama.⁶

⁶ Hasil riset dan Peta lengkap hubungan negara dengan agama bisa diperiksa dalam laporan <https://www.pewresearch.org/religion/2017/10/03/many-countries-favor-specific-religions-officially-or-unofficially/> data diakses tanggal 10 Mei 2024

Selain agama, beberapa konstitusi negara malah memberikan syarat tambahan konstitusional bahwa negara harus dipimpin oleh etnis tertentu. Negara Menurut Konstitusi Makedonia, “Makedonia ditetapkan sebagai negara nasional orang Makedonia. Hal senada juga ditemukan dalam Pembukaan Konstitusi Slovenia menyatakan, hak permanen bangsa Slovenia untuk menentukan nasib sendiri. Begitu juga dengan negara Hongaria yang menyatakan bahwa “Kami menyatakan bahwa warga negara yang tinggal bersama kami merupakan bagian dari politik Hongaria masyarakat dan merupakan bagian dari negara. Kami berkomitmen untuk mempromosikan dan menjaga warisan kami, bahasa unik kami, Hongaria budaya, bahasa dan budaya kebangsaan yang tinggal di Hongaria, serta semuanya aset buatan manusia dan alami di Cekungan Carpathian.⁷

Konstelasi dinamis antara agama, hukum, dan adat sudah tentu tidak terjadi dalam ruangan kosong semata. Disparitas ini terjadi ketika agama baru menyebar pada kelompok lain mengalami proses penyesuaian dan kompromi nilai atau simbol dengan kebudayaan asal sehingga menghasilkan bentuk baru yang terkesan berbeda dengan agama atau budaya asal.⁸ Proses ini terkadang membutuhkan waktu yang lama dan memicu beragam reaksi di masyarakat. Ekspresi konflik, integrasi dan harmonisasi terjadi secara dinamis.⁹ Beberapa kalangan mampu menyatukannya sehingga menghasilkan ekspresi baru. Sebagian yang lain gagal melakukannya hingga agama, adat, dan hukum tidak mampu menyatu hingga saat ini. Masyarakat Jawa misalnya, beragam interaksi berangsur-angsur mampu “menyatukan” Islam sebagai ajaran agama dan Jawa sebagai entitas budaya menyatu melalui proses pelenturan nilai-nilai lama.¹⁰ Sebaliknya, beragam kalangan menolak proses tersebut dan menyebut hasil integrasi tersebut sebagai budaya *Takhayul*, *Bidangan*, dan *khurafat* yang bertentangan dengan norma Islam.

Dinamika interaksi Agama, hukum, dan adat sudah tentu menarik perhatian beragam kalangan. Clifford Geertz, seorang antropologis dari Harvard University, melakukan kajian serius interaksi tersebut dengan melakukan penelitian langsung di

⁷ Staff of the Global Legal Research Center, *Constitutional Provisions on National and Religious Identity*, The Law Library of Congress, Global Legal Research Center, December 2014. 2-12

⁸ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, (Bandung: Penerbit PT RemajaRosdakarya, 2002),.74

⁹ Periksa tipologi pemikiran Parsial, sistemik, dan transformative dalam Sakaria To Anwar, Charles J. Manuputty, Wahyuni, *Religiositas Agama-Agama Di Indonesia*, dalam *Sosioreligius: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama* Vol.. 4 No. 2 (2019). 79

¹⁰ Mahli Zainudin Tago, *Agama dan Integrasi Sosial Dalam Pemikiran Clifford Geertz*, dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No 1, Juni 2013, Fak Ushuluddin UIN Raden Intan Lampung, 80

Indonesia. Hasil penelitiannya bukan hanya mampu merekonstruksi stratifikasi sosial masyarakat Jawa dalam tiga golongan yaitu priyayi, abangan dan santri. Geertz malah mendokumentasikan penelitiannya dalam terminologi menarik *the religion of java*. Meski fokus perhatiannya tertuju pada agama, Geertz memperkaya penelitiannya terhadap sistem ekonomi, pendidikan, keluarga, stratifikasi, dan politik. Buku ini berhasil memperjelas sejauh mana agama itu bagian dari sistem sosial yang kompleks.¹¹

Diskusi tentang pemikiran Clifford Geertz akan dibatasi pada rekonstruksi konsep keagamaan masyarakat Jawa dalam perspektif Clifford Geertz; Trilogi santri, priyayi dan abangan. Pilihan topik penelitian ini sudah tentu bukan hanya melakukan presentasi geneologi pemikiran dan deskripsi teoritik pemikiran semata melainkan juga diharapkan mampu memberikan kritik atas pemikiran yang disampaikan.

Geneologi akademik dan Akseptasi pemikiran Clifford Geertz

Kota San Fransisco, California, Amerika Serikat seringkali dirujuk sebagai tempat kelahiran Clifford Geertz pada 23 Agustus 1926. Ethnographer terkenal ini disebut sebagai maestro kajian keislaman di Indonesia. Para sarjana yang melakukan penelitian tentang keislaman dan masyarakat Jawa hampir dapat dipastikan merujuk pada tiga *technical terms*, santri, abangan dan priyayi hasil pemikirannya sebelum mengekspresikan pemikirannya sendiri. Pengaruhnya sedemikian besar dalam penelitian kajian keislaman Jawa di Indonesia membuatnya pantas menerima pengandaian bahwa jika kajian keagamaan Jawa adalah sebuah agama, Clifford Geertz adalah salah satu nabinya.

Informasi menarik tentang sosok Geertz bisa ditemukan dalam tulisan Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, yang menyebutkan bahwa awal karir akademiknya dimulai dari Angkatan Laut Amerika ketika Perang Dunia II.¹² Setelah perang dunia berakhir dan masa kedinasan militernya selesai. Geertz mulai merintis karir akademiknya, Pendidikan awal paska sekolah menengahnya dimulai dengan mempelajari filsafat dari Antioch College, Ohio hingga memperoleh gelar BA pada tahun 1950 dan melanjutkan studinya hingga meraih Gelar PhD., diperolehnya dari Universitas Harvard. Pada tahun 1956 memperoleh Geertz memperoleh gelar *Legium Law Doctor.*, dan tahun

¹¹ J. Milton Yinger, *The Religion of Java by Clifford Geertz* dalam *American Sociological Review*, Vol. 26, No. 3 (Jun., 1961), pp. 490-491

¹² Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion; dari Animisme E.B. Taylor, Materialisme Karl Marx hingga Antropologi Budaya C. Geertz*, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Qalam, 2001), 397

1974 memperoleh gelar *litterarum humaniorum doctor* pada Northern Michigan University. Pada tahun 1960 sampai 1970, Geertz menjadi guru besar pada Institut Ilmu Sosial Princeton di New Jersey. Tepat pada tahun 1970 Geertz menjabat sebagai ahli masyarakat Timur pada Universitas Oxford, dan pada tahun 1984 menjadi asisten pada jurusan Antropologi pada Universitas Chicago.¹³

Magnum opus penelitian Geertz terjadi pada tahun kedua studi doctoral antropologinya. Ketika di Indonesia, beliau mengkaji tentang agama bersama dengan isterinya yang mengkaji tentang kekerabatan dan hubungan kekeluargaan di Bali. Catatan Sejarah menunjukkan Geertz memiliki catatan gemilang dalam karir akademiknya. Bermula menjadi dosen dalam bidang antropologi di Universitas Harvard dari tahun 1956 hingga 1957 dan peneliti bagi Lembaga Center for International Studies di the Massachusetts Institute of Technology pada tahun 1957. Beliau kemudiannya dilantik menjadi peneliti tamu di Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences di Universitas Stanford di Palo Alto (1958-1959) ketika masih samping menjabat Profesor dalam bidang Antropologi di Universitas California, Berkeley (1958-1960). Setelah itu menjadi menjadi Profesor Antropologi di Universitas Chicago (1960-1962) hingga menjadi Profesor penuh di Universitas Chicago 1964-1970.¹⁴

Babon penelitian yang berjudul *Religion of Java* ditulis dengan melakukan penelitian langsung di Mojokuto Jawa Timur. Geertz tinggal selama dua tahun di lokasi penelitian dan melakukan observasi langsung kepada komunitas yang ditelitinya. Penelitian dalam rangka tugas disertasi ini berhasil diselesaikan dan memperoleh gelar doktor dari Harvard's Departemen of Social Relations tahun 1956. Keberhasilan pertama penelitiannya ini ternyata menggerakkan Clifford Geertz untuk menjadikan Indonesia sebagai lokasi penelitian berikutnya, Bersama istrinya Hildred Geertz memilih Bali sebagai lokasi penelitian keduanya.¹⁵ The Institute for Advanced Study mencatat beragam karya yang ditulis Geertz sangat beragam yaitu *The Religion of Java* (Free Press, 1960); *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns* (University of Chicago Press, 1963); *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Yale University Press, 1968); *Agricultural Involution: The Processes of*

¹³ Ahmad Sugeng Riady, *Agama dan Kebudayaan Masyarakat Perspektif Clifford Geertz*, dalam Jurnal Sosiologi Agama Indonesia. Vol. 2, No. 1, 13-22, Maret 2021. 15-17

¹⁴ Muhammad Firliadi Noor Salim, *Agama Sebagai Kultur; Pendekatan Antropologi Clifford Geertz*, Fak. Syariah, Pascasarjana UIN Antasari Banjarmasin pada tanggal 10 April 2021.2

¹⁵ Mahli, *Agama dan Integrasi Sosial* 81

Ecological Change in Indonesia (University of California Press, 1963); *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (Basic Books, 1973); *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali* (Princeton University Press, 1980); *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (Basic Books, 1983); *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford University Press, 1988); *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (Harvard University Press, 1995); and *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Princeton University Press, 2000). Hingga akhir hidupnya, Geertz tetap saja mempertanyakan sebuah pertanyaan universal yaitu keragaman etnis dan agama dan implikasinya bagi dunia modern.¹⁶

Keragaman penelitian Geertz ini sudah tentu memancing beragam reaksi kalangan Ilmuan lainnya. Edward W.Said dalam bukunya berjudul *Orientalism* memuji Geertz sebagai akademikus barat yang jujur dengan materi penelitiannya. Selama melakukan penelitian Geertz hanya berfokus pada ranah akademik dan menjauhkan dirinya dari ranah politik kolonialisme sebagaimana penelitian barat lainnya. Said menyebut Geertz sebagai seorang akademisi atau ilmuwan yang sedang meneliti dan mengamati wilayah dan masyarakat yang sedang diteliti dan tidak menggunakan relasi hubungan dan perbedaan kewarganegaraan (*difference civilization*) antara barat (*occident*) dan timur (*orient*) yang mengandung unsur politik, dominasi atas barat sebagai superior dan timur sebagai inferior, dan hegemoni yang kompleks. Geertz berhasil membuktikan bahwa agama bukan hanya memiliki faktor penyatuan dan harmoni sosial dalam suatu Masyarakat melainkan juga memiliki potensi sumber konflik dan disintegrasi sosial. Salah satu contoh konflik ini adalah adanya ketegangan antara berbagai kelompok keagamaan, di mana salah satunya adalah konflik antara kaum santri dan dua kelompok lainnya, yaitu priyayi dan abangan.¹⁷

Selain pujian yang diberikan banyak kalangan terhadap kesuksesan dan kejujuran penelitian Geertz, beberapa kalangan juga memberikan reaksi terhadap hasil penelitiannya. Reaksi ini lebih pada materi hasil penelitian yang tidak menelusuri penyebab kelahiran ekspresi ekspresi sosial di Masyarakat. Talal Asad misalnya menyebut pemikiran Geertz perlu dipahami ulang terkait makna symbol yang disampaikan Geertz, *the theory would still be needed to define the religion*. Pernyataan ini

¹⁶ Periksa catatan *The Institute for Advanced Study* dalam <https://www.ias.edu/clifford-geertz-work-and-legacy> data diakses 12 Mei 2024

¹⁷ Hanifa Maulidia, *Perbedaan Karakter Clifford Geertz Dan Snouk Hourgonye: Telaah Perspektif Edward Said*, dalam Jurnal Saskara; Indonesia Journal Of Society Studies, Vol 3, No.1 Juli 2023, 47-52

disebabkan anggapan Geertz mengabaikan realitas sosial pemicu pembentukan suatu simbol. Talal juga menyebutkan bahwa Geertz sama sekali melupakan sejarah perkembangan gereja dari masa klasik, pertengahan, hingga zaman modern. Geertz mengabaikan sejarah sosial agama Kristen. Talal menyebutnya suatu kealpaan yang tidak bisa diterima secara ilmiah¹⁸

Babon Pemikiran Cliffordz Geertz tidak bisa dipisahkan dari keberaniannya melakukan riset antropologis tentang perilaku sosial masyarakat Jawa di suatu daerah yang disebut sebagai Mojokuto. Beragam kalangan mencoba menebak keaslian lokasi penelitiannya gagal. Beberapa *clue* yang diberikan juga tidak bisa melakukan verifikasi lokasi yang dipilihnya.¹⁹ Lokasi Mojokuto hanya berhasil dikenali sebagai lokasi yang ada di Provinsi Jawa Timur. Lokasi ini merupakan lokasi ideal sebagai pusat perdagangan, pendidikan, dan pemerintahan untuk delapan belas desa di sekitarnya pada era tahun 1950. Kota itu berpenduduk sekitar 20.000 orang, terdiri dari 18.000 orang suku Jawa, 1.800 orang China dan selebihnya orang Arab, India dan lainnya. Belakangan diketahui bahwa lokasinya terletak di Mojokerto.²⁰ Sebaliknya, penelitian lain menyebutkan bahwa penelitian Clifford Geertz yang dilakukan tahun 1950-an mengambil lokasi penelitian Pare (wilayah ini masuk Kabupaten Kediri, sebuah Kabupaten di Jawa Timur yang dekat dengan Blitar).²¹

Mojokuto terkadang dipahami saja sebagai kota kecil di Jawa Timur yang tidak merujuk pada lokasi tertentu. Walaupun kota ini tidak bisa mewakili generalisasi kebudayaan Jawa secara keseluruhan. Namun bagi Geertz, Mojokuto adalah merupakan tempat makna “kejawaan” itu dibumikan. Kota ini, dalam pandangan Geertz dianggap sebagai lokasi yang benar-benar ditemukan pola kehidupan Jawa. “Mojokuto” tempat

¹⁸ Kritik lengkap terhadap pemikiran Geertz bisa dibaca dalam Novizal Wendry, *Menimbang Agama Dalam Kategori Antropologi ; Telaah terhadap Pemikiran Talal Asad*. Jurnal Kontemplasi, Volume 04 Nomor 01, Agustus 2016, 183-192

¹⁹ Upaya pelacakan sudah pernah dilakukan dengan menggunakan nama Wedhono yang diapresiasi dalam bukunya. Sayangnya, nama RM Soemomihardjo banyak sekali digunakan dalam beragam lokasi pada saat itu. Tandon Sejarah pemerintahan selanjutnya bisa diperiksa dalam https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN749699345&PHYSID=PHYS_0011&DMDID=DMDLOG_0001&view=overview-fulltoc

²⁰ Dudy Imanuddin Effendi, *“The Religion of Jawa” Karya Clifford Geertz*, (Bandung, UIN SGD, 2020), 1

²¹ Shoni Rahmatullah Amrozi, Keberagaman Orang Jawa Dalam Pandangan Clifford Geertz Dan Mark R. Woodward, dalam Jurnal FENOMENA, Vol. 20 No. 1 (Januari - Juni 2021) | 45

ideal menemukan segregasi budaya, dimana Islam, Hindu, dan tradisi animisme, dinamisme nenek moyang “berbaur” dalam satu sistem sosial masyarakat setempat.²²

Penelitian Clifford Geertz menganggap masyarakat Jawa dapat dibagi dalam beberapa kelompok berbeda. Geertz menyebutkan setidaknya, secara garis besar, masyarakat Jawa bisa dibagi dalam 3 kelompok sosial yaitu Abangan, Santri dan priyayi. Model kategori ini bisa dilihat dalam bentuk upacara, ritual dan perilaku ibadahnya. Selain itu, Geertz menyatakan bahwa pembagian masyarakat Jawa ini bukan hanya hasil observasi yang dilakukannya melainkan juga model identifikasi kelompok sosial yang ditemuinya. Penyebutan kelompok santri, priyayi, dan abangan adalah pernyataan sadar mereka dalam keseharian peribadatannya.

Varian pertama ialah struktur kehidupan sosial Mojokuto adalah Abangan. Kalangan Abangan teridentifikasi sebagai masyarakat Jawa yang tidak terlalu ketat dalam melaksanakan kewajiban ajaran Islam. Walaupun demikian, kelompok ini masih mempraktikkan beberapa ritual dan tradisi Islam. Mereka lebih fokus pada kehidupan sehari-hari dan budaya Jawa tradisional. Geertz melihat Abangan sebagai contoh bagaimana Islam diterima dan disesuaikan dengan budaya setempat. Kelompok ini masih mendialogkan identitas kewajiban keagamaan dengan tradisi kebudayaan yang tertancap kuat dalam budaya kehidupan keseharian. Tradisi keagamaan abangan yang ditemui Geertz berbentuk pesta keupacaraan yang disebut slametan, kepercayaan yang kompleks dan rumit terhadap makhluk halus, dan seluruh rangkaian teori dan praktek pengobatan, sihir dan magis.²³

Pemilihan wajah Modjokuto tergambar dalam kehidupan sosialnya dan kebudayaan dengan historiografi Kota itu juga menggambarkan kehidupan masyarakat yang memiliki kecenderungan ideologi politik dengan warna pergolakan yang cukup “sengit” dan penuh “intrik”. Termasuk perjuangan kaum petani abangan dalam perlawanan tragedi 1965. Tokoh-tokoh lokal dalam percaturan politik di Modjokuto memiliki kontribusi sejarah yang panjang dan kelam. Benturan kelompok Masyumi yang militant dengan PNI (Partai Nasional Indonesia) dan PKI (Partai Komunis Indonesia) semakin meruncing setelah pemilu 1955. Kaum abangan Di era 1950-an, upacara

²² M Fakhrol Irfansyah dan Abdul Muhiid, *Telaah Kritis Pemikiran Clifford Geertz Tentang Islam dan Budaya Jawa (Literature Review)* dalam Sumbula : Jurnal Studi Keagamaan, Sosial dan Budaya. Vol 5 No. 1, (Jombang; Undar, 2020) 2

²³ Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta Pusat: Pustaka Jaya, 1981). 6

slametan untuk perkawinan biasanya menampilkan kesenian rakyat seperti ludruk wayang, dan sejenisnya. Namun sayangnya pelan-pelan semenjak tahun 90-an pertunjukan seni rakyat itu mulai tergerus oleh perubahan kalangan abangan yang lebih agamis dan Islami dengan tradisi kaum santri.²⁴

Kelompok Abangan dianggap mewakili suatu kelompok animistik dari sinkretisme Jawa dalam berbagai hal, dan secara luas dihubungkan dengan elemen petani. Tradisi keagamaan abangan, yang terutama sekali terdiri dari pesta keupacaran yang disebut slametan. Slametan, wayangan, khitanan, kawinan dan bentuk kegiatan lainnya adalah wadah mempertemukan berbagai aspek kehidupan sosial dan pengalaman perseorangan, dengan suatu cara yang memperkecil ketidakpastian, ketegangan dan konflik. Kepercayaan yang kompleks dan rumit terhadap makhluk halus dan seluruh rangkaian teori dan praktek pengobatan, sihir, dan magis.²⁵

Pandangan keagamaan yang lemah kalangan agamawan terhadap agama sudah tentu disebabkan oleh kapasitas akademik kelompok ini yang belum mampu mempelajari nilai keagamaan yang dalam. Selain itu, kalangan ini berupaya melenturkan pemahaman budaya mereka dengan tetap mengadopsi beberapa nilai keagamaan dalam praktik budaya harian. Upacara slametan sebagai bentuk ekspresi syukuran dan permohonan doa dari mari bahaya biasanya dilengkapi dengan pertunjukan wayang. Praktik pertunjukan wayang menunjukkan kelompok abangan memiliki peran signifikan dalam menjaga eksistensi budaya, dan adat istiadat Masyarakat Mojokutho .

Pemilihan slametan sebagai ekspresi sosial kalangan Abangan memiliki makna strategis dalam integrasi sosial masyarakat Mojokutho . Slametan dilakukan membangun solidaritas sosial di kalangan Masyarakat. “Bila Anda mengadakan slametan, tak seorang pun merasa dirinya berbeda dari orang lain dan dengan demikian, mereka tidak mau berpisah. Lagipula, slametan menjaga Anda dari makhluk-makhluk halus sehingga mereka tidak akan mengganggu Anda”. Tujuan akhir dari slametan adalah slamet, yang oleh orang Jawa didefinisikan dengan kata-kata *ugak ana apa-apa*—“tidak ada apa-apa” atau lebih tepatnya, “tak ada sesuatu yang akan menimpa (seseorang)”.²⁶

²⁴ Tulisan Nurish ini terlihat memberikan clue ke III tentang lokasi Mojokutho yaitu tempat yang sekarang disebut sebagai kampung Inggris Amanah Nurish, *mengenang Clifford Geertz setelah separuh abad modjokuto*, Amanah Nurish, mengenang Clifford Geertz setelah separuh abad modjokuto, <https://www.researchgate.net/publication/340501955>, 5 diakses 11 Mei 2024

²⁵ Bambang Pranowo, *Islam Faktual : Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*, (Yogyakarta : Adicita Karya Nusa, 1998), 8

²⁶ Clifford Geertz, *Religion Of Java*, (Illinois, Press of Glencoe, 1960), 14

Slametan bagi kelompok Abangan dianggap sebagai upacara ritual semi formal yang dilakukan secara komunal. Geertz menyebut slametan telah mentradisi di kalangan masyarakat Islam Jawa. Masyarakat kala itu akan diundang oleh tuan rumah beberapa saat sebelum acara dimulai dengan cara mengundang mereka secara personal, Kelompok Wanita berada di *Mburi* mempersiapkan makanan dan kelompok pria berada di *Ngarep* bersila mengikuti kegiatan. Kegiatan ini yang dilaksanakan dalam bentuk semi formal, malam hari, dan untuk untuk tetangga sekitar saja. Beragam peristiwa penting dalam kehidupan seseorang dalam bentuk gembira atau duka, menerima musibah atau nikmat memicu terjadinya peristiwa slametan.²⁷

Varian kedua dari kelompok masyarakat Mojokutho adalah santri. Kelompok ini, menurut Geertz, adalah anggota dari komunitas Muslim yang mengikuti pendidikan agama Islam di pesantren, lembaga pendidikan tradisional di Indonesia. Kelompok santri masyarakat Mojokutho kebanyakan berprofesi sebagai pedagang cerdik dan tinggal di kota. Kelompok ini memahami nilai nilai agama dan mempraktekannya dalam kehidupan sehari hari dan berusaha untuk hidup menurut ajaran Islam. Mereka mempraktikkan ritual-ritual pokok agama Islam, seperti kewajiban shalat lima kali sehari, shalat Jumat di masjid, berpuasa selama bulan ramadhan, dan menunaikan haji ke Mekah. Kelompok Santri Mojokutho juga dimanifestasikan dalam satu kompleks organisasi-organisasi sosial, amal, dan politik seperti Muhammadiyah, Masyumi, dan Nahdlatul Ulama. Nilai-nilainya bersifat antibirokratik, bebas dan egaliter.²⁸

Kelompok santri membentuk kelompok yang kecil serta ketat, menghuni wilayah yang terpisah menurut tempat asal mereka, sehingga kampung-kampung di Mojokuto masih memakai nama-nama seperti Kampung Kudus, Kampung Gresik dan Kampung Madura. Orang Bawean, kelompok paling kaya, tinggal di Kauman bersama orang-orang Arab. Sebagian besar perdagangan mereka terspesialisasi menurut tempat asal. Orang Kudus menjual rokok, orang Gresik menjual ikan asin, orang Bawean menjual kain dan orang Madura menjual peralatan kecil. Dirangsang oleh pasang ekonomi (boom), dipukul oleh depresi, kelompok pedagang kecil ini berikut keturunannya adalah unsur kedua yang membentuk sebuah umat di Mojokuto Kelompok santri tentu berbeda dengan kelompok Abangan.²⁹

²⁷ Ibid., 11

²⁸ Kuntowijoyo, *Petani, Priyayi, dan Mitos Politik*, (Yogyakarta: LABIRIN dan Mata Bangsa, 2017), 1

²⁹ Geertz, *Religion*, 131

Kelompok santri dikenal lebih sejahtera dibandingkan kelompok abangan. Santri kalangan petani dikenal lebih kaya dibandingkan petani abangan. Kelompok ini terkenal kaya raya (mereka memiliki separuh wilayah kauman sebelah timur; sedang Haji Hanawi, seorang asli Bawean, yang terkaya di antara para pedagang keliling, memiliki separuhnya lagi di sebelah barat). Kelompok santri juga dikenal cukup terpelajar (penghulu Mojokuto yang terakhir dalam garis ini adalah satu-satunya orang Jawa bukan priyayi yang memiliki akses masuk sekolah dasar untuk anak-anak Belanda yang terdapat di Mojokuto pada masa kolonial).³⁰

Kalangan santri disebut menekankan pentingnya pengetahuan agama dan praktik keagamaan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Secara sosial, santri memiliki kedudukan yang dihormati dalam masyarakat, terutama di kalangan Muslim konservatif. Mereka dianggap sebagai penjaga tradisi keagamaan dan seringkali memiliki pengaruh yang kuat dalam hal-hal yang berkaitan dengan agama dan moralitas di komunitas mereka. Kedudukan sosial mereka sering kali diakui dan dihormati oleh masyarakat sekitar, dan ini memberikan mereka kepercayaan diri dalam menjalankan peran keagamaan mereka.

Ciri khas yang membedakan santri dari kalangan abangan, yang merupakan kelompok Muslim dengan tingkat praktik keagamaan yang lebih rendah atau lebih liberal, adalah tingkat dedikasi mereka terhadap pengetahuan agama dan praktek keagamaan yang lebih konservatif. Santri secara aktif mempelajari Al-Quran, hadis, dan ilmu agama lainnya di pesantren, yang membentuk identitas dan pemahaman keagamaan mereka. Kelompok ini cenderung mengikuti tata cara keagamaan yang ketat, seperti shalat lima waktu, puasa, dan mematuhi hukum-hukum Islam lainnya. rasa sebagai satu komunitas (umat) adalah. Islam dilihat sebagai serangkaian lingkaran sosial yang konsentris, komunitas yang semakin lama semakin lebar—Mojokuto, Jawa, Indonesia, seluruh dunia Islam—yang terbentang dari tempat berdiri seorang individu santri³¹

Dalam aktivitas sosial, ekonomi, dan politik, santri seringkali memainkan peran yang signifikan dalam komunitas mereka. Mereka terlibat dalam berbagai kegiatan sosial dan budaya yang diarahkan untuk memelihara dan menyebarkan nilai-nilai Islam dalam masyarakat. Kelompok santri Mojokuto terpecah dalam dua kelompok besar yaitu

³⁰ Ibid

³¹ Geertz memberikan sebuah kajian khusus yang membedakan kelompok santri dan abangan. Periksa Geertz, *Religion*, 127-129

kalangan modernis dan tradisional. Perpecahan ini bukan hanya terdapat pada masalah ekspresi gerakan sosial melainkan juga pada pola integrasi mereka dengan Gerakan modernis transnasional. Perpecahan ini bahkan menahan santri lain untuk beribadah ditempat yang sama, membuka buku Abduh adalah dosa hingga penyebutan Gerakan santri modernis sebagai kelompok agama baru.³²

Kelompok ketiga dari masyarakat Mojokuto adalah kelompok Priyayi. Kelompok *priyayi* bisa dikenali dari identifikasi keturunan, kekayaan yang berhasil dikumpulkan, pergaulan yang dilakukan, dan gaya hidup yang ditunjukkan dalam keseharian gaya hidup—pakaian yang mereka kenakan, rumah tinggal mereka, cara mereka bertingkah laku; dengan siapa mereka bergaul, karena *priyayi* hanya bergaul secara eksklusif dengan sesama *priyayi*; dan paling penting adalah asal keturunan. Kalangan hubungan Abangan dengan priyayi relative lebih baik dibandingkan dengan kalangan santri. Hampir dapat dipastikan dimana kelompok santri dan ningrat (*priyayi*) selalu muncul dalam satu komunitas yang sama. Golongan ningrat melihat petani sebagai tiruan kasar yang mengganggu dari tingkah lakunya yang sangat terkendali, tetapi juga sebagai spontanitas yang menarik dan kekuatan hewani yang menggodanya untuk meninggalkan kebosanan tak berkesudahan dari kesopannya yang mengekang. Sebaliknya, petani melihat kaumningrat sebagai puncak dari semua yang diinginkannya—sikap menahan diri, berbudaya, berpengetahuan, memiliki spiritualitas yang tinggi—dan semacam sikap kaku karena merasa diri penting serta pilih-pilih yang halus yang tentu banyak mengorbankan kegembiraan dalam hidup.³³

Kaum abangan adalah petani Jawa, sedangkan priyayi adalah golongan ningratnya. Agama abangan mewakili sintesis petani atas unsur yang diterimanya dari kota dan warisan kesukuannya, sinkretisme berbagai potongan tua dari selusin sumber yang disusun menjadi satu kumpulan utuh untuk melayani kebutuhan rakyat yang bersahaja, yang menanam padi di petak-petak sawah yang teririgasi. Kaum priyayi umumnya selalu berada di kota-kota; bahkan salahsatu ciri Jawa modern yang secara sosiologis paling menarik adalah geneologi keturunan dan besarnya jumlah priyayi di kota-kota.

Geertz menyebutkan kalangan priyayi memiliki dua prinsip dasar yang sangat penting untuk dipahami guna memahami pandangan hidup priyayi. Pertama konsep *alus*

³² Periksa watak keras Kiai nadzir, proses berdirinya Muhammadiyah dan konflik dengan NU pada Ibid., Gertz. 138-140

³³ Ibid., 138

dan kasar. Kalangan priyayi menganggap *alus* berarti murni, berbudi halus, halus tingkah lakunya, sopan, indah sekali, lembut, beradab, dan ramah. Seseorang yang mampu menggunakan Bahasa Jawa tinggi dengan mulus adalah *alus*. Sepotong kain batik yang diberi corak yang rumit dan halus di atasnya adalah *alus*. Musik yang dimainkan dengan elok atau tarian yang ditarikan dengan langkah-langkah yang terkendali adalah *alus*. Jiwa serta watak seseorang adalah *alus* sepanjang ia secara emosional memahami struktur akhir. Sedangkan lawan dari *alus* adalah Kasar, Kasar dipahami sebagai tidak sopan, kasar, tak beradab; musik yang dimainkan dengan buruk, lelucon yang disampaikan bodoh, sepotong kain murahan.

Selain sikap *alus Vs kasar*. Kalangan priyayi juga mengenal sepasang konsep lain: lahir dan batin. Batin dalam pandangan kalangan priyayi representasi “wilayah dalam pengalaman manusia”. Sedangkan konsep lahir dianggap sebagai “wilayah luar tingkahlaku manusia”. Konsep batin kalangan priyayi tidak menunjuk kepada disparitas sikap spiritual manusia yang terlepas dari jasmaninya, melainkan kepada ekspresi kehidupan emosional yang terlihat dalam keseharian yang dilakukan.

Orientasi keagamaan priyayi lebih sulit dibedakan dengan abangan daripada dengan santri karena perubahan dari politeisme Asia Tenggara yang sinkretik (atau “animisme”, apabila istilah “kedewaan” terlalu tinggi untuk diterapkan pada danyang, tuyul dan demit) kepada monoteisme Timur Tengah lebih besar dari pergeseran agama itu kepada panteisme Hindu-Buddha. Kalangan priyayi mengalami dilemma karena saja tidak mau dianggap sebagai bagian dari kelompok abangan rendah sekaligus tidak mungkin bergabung dengan baik kalangan santri yang menolak adanya disparitas sosial berdasarkan keturunan tertentu.

Geertz mencatat kelompok priyayi terlibat dalam konflik sosial yang terjadi di Mojokuto. Konflik tersebut, walau tidak semuanya, terlihat melibatkan tiga kelompok yang lain. Konflik Mojokuto terjadi pada ranah ideologis sikap moralitas kaum santri yang merasa lebih suci dari pada kaum abangan, tetapi di sisi lain sepanjang pusat pada ideologi, universalisme dan salvasionisme santri juga menimbulkan serangan kaum abangan yang pragmatis dan relativistis. Dalam serangan priyayi, kritik terhadap kemunafikan santri dan intoleransi mereka sering digabungkan dengan perbedaan teoritis mengenai pola kepercayaan. Dari pihak kaum santri, menuduh kaum abangan sebagai penyembah berhala dan menuduh priyayi tidak bisa membedakan dirinya dengan

Tuhan (dosa takabur yang berat sekali) dan mereka mempunyai tendensi yang jelas untuk menganggap setiap orang di luar kelompoknya sebagai komunitas.³⁴

Konflik lain yang terjadi adalah kelas, yaitu Ketegangan priyayi abangan terlihat paling jelas dalam hubungannya dengan persoalan status. Priyayi sering menuduh orang desa tahu tempatnya yang layak dan karenanya mengganggu keseimbangan organik masyarakat, mempersalahkan mereka sebagai hayalan besar, dan gagal meniru gaya hidup priyayi. Konflik politik, yaitu : faktor psikologis, agama dan integrasi sosial, nasionalisme dan proyeksi tentang kebudayaan bersama yang baru, tipe campuran dan kelompok marginal, faktor struktur sosial, toleransi dan integrasi sosial yang pluralistik.

KESIMPULAN

Pemikiran Geertz yang tertuang dalam buku *Religion of Java* telah memberikan banyak sumbangsih terkait dengan tipologi masyarakat Jawa, khususnya dalam masalah tipologi keberagamaan. Walaupun penelitian terbatas pada wilayah Mojokuto. Penelitian ini dipastikan mampu abadi dengan lahirnya beragam penelitian lanjutan yang terpicu dengan gagasan trikotomi masyarakat jawa.

Karya Geertz Mojokuto mampu mengelompokkan sistem sosial tingkah laku petani, buruh, pekerja tangan, pedagang dan pegawai Jawa masyarakat jawa Mojokuto dalam dalam kelompok abangan, santri dan priyayi. Selain itu, Geertz mampu mendeskripsikan tiga inti struktur sosial yang dominan di Jawa adalah : pasar, desa dan birokrasi pemerintahan. Karya Geertz juga memberikan perbandingan dasar keagamaan ekspresi keagamaan kalangan abangan, dantri dan kehidupan keagamaan kalangan priyai Islam.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad Sugeng Riady, *Agama dan Kebudayaan Masyarakat Perspektif Clifford Geertz*, dalam Jurnal Sosiologi Agama Indonesia. Vol. 2, No. 1, 13-22, Maret 2021. 15-17

Amanah Nurish, *mengenang Clifford geertz setelah separuh abad modjokuto*, Amanah Nurish, mengenang Clifford geertz setelah separuh abad modjokuto, <https://www.researchgate.net/publication/340501955>, 5 diakses 11 Mei 2024

Bambang Pranowo, *Islam Faktual : Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*, (Yogyakarta : Adicita Karya Nusa, 1998), 8

³⁴ Miftakhur Ridlo, *Tafsir Komprehensif Karya Clifford Geertz: Abangan, Santri, Dan Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, dalam jurnal keislaman Humanistika: Vol. 7 No 2 2021. 224-225

Barro, Robert J., and Rachel M. McCleary. *Which countries have state religions?* Quarterly Journal of Economics 120, 2005. (4): 1331-1370.

Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya), 1981

_____, *Antropologi Budaya* terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Qalam, 2001), 397

_____, *Kebudayaan dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius Press, 1992), 51

_____, *Religion Of Java*, (Illinois, Press of Glencoe, 1960), 14

Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, (Bandung: Penerbit PT Remajarosdakarya, 2002), 74

Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion; dari Animisme E.B. Taylor, Materialisme Karl Marx hingga*

Dudy Imanuddin Effendi, *"The Religion of Jawa" Karya Clifford Geertz*, (Bandung, UIN SGD, 2020), 1

Global Legal Research Center, *Constitutional Provisions on National and Religious Identity*, The Law Library of Congress, Global Legal Research Center, December 2014. 2-12

Hanifa Maulidia, *Perbedaan Karakter Clifford Geertz Dan Snouk Hourgonye: Telaah Perspektif Edward Said*, dalam Jurnal Saskara; Indonesia Journal Of Society Studies, Vol 3, No.1 Juli 2023, 47-52

J. Milton Yinger, *The Religion of Java by Clifford Geertz* dalam American Sociological Review, Vol. 26, No. 3 (Jun., 1961), pp. 490-491

Kuntowijoyo, *Petani, Priyayi, dan Mitos Politik*, (Yogyakarta: LABIRIN dan Mata Bangsa, 2017), 1

M Fakhrol Irfansyah dan Abdul Muhid, *Telaah Kritis Pemikiran Clifford Geertz Tentang Islam dan Budaya Jawa (Literature Review)* dalam Sumbula : Jurnal Studi Keagamaan, Sosial dan Budaya. Vol 5 No. 1, (Jombang; Undar, 2020) 2

Mahli Zainudin Tago, *Agama dan Integrasi Sosial Dalam Pemikiran Clifford Geertz*, dalam Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, Vol. 7, No 1, Juni 2013, Fak Ushuluddin UIN Raden Intan Lampung, 80

Miftakhur Ridlo, *Tafsir Komprehensif Karya Clifford Geertz: Abangan, Santri, Dan Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, dalam jurnal keislaman Humanistika: Vol. 7 No 2 2021. 224-225

Muhammad Firlidi Noor Salim, *Agama Sebagai Kultur; Pendekatan Antropologi Clifford Geertz*, Fak. Syariah, Pascasarjana UIN Antasari Banjarmasin pada tanggal 10 April 2021.2

Novizal Wendry, *Menimbang Agama Dalam Kategori Antropologi ;Telaah terhadap Pemikiran Talal Asad*. Jurnal Kontemplasi, Volume 04 Nomor 01, Agustus 2016, 183-192

Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2007), 13.

Sakaria To Anwar, Charles J. Manuputty, Wahyuni, *Religiositas Agama-Agama Di Indonesia*, dalam *Sosioreligius: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama* Vol.. 4 No. 2 (2019). 79
Shoni Rahmatullah Amrozi, *Keberagamaan Orang Jawa Dalam Pandangan Clifford Geertz*
Dan Mark R. Woodward, dalam *Jurnal FENOMENA*, Vol. 20 No. 1 (Januari - Juni 2021) | 45

Sumber Internet

<https://www.uscirf.gov/publications/did-you-knowmuslim-constitutions> data diakses tanggal 10 Mei 2024

<https://www.worlddata.info/religions/state-religions.php> data diakses tanggal 10 Mei 2024

<https://www.pewresearch.org/religion/2017/10/03/many-countries-favor-specific-religions-officially-or-unofficially/> data diakses tanggal 10 Mei 2024

The Institute for Advanced Study dalam <https://www.ias.edu/clifford-geertz-work-and-legacy> data diakses 12 Mei 2024

https://digital.staatsbibliothekberlin.de/werkansicht?PPN=PPN749699345&PHYSID=PHYS_0011&DMDID=DMDLOG_0001&view=overview-fulltoc data diakses tanggal 10 Mei 2024