



Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
Jalan Syekh Abdul Rauf Kopelma Darussalam
Banda Aceh, Aceh, 23111, Indonesia
e-mail: aricis@ar-raniry.ac.id
homepage: aricis.ar-raniry.ac.id



ICAIOS VII
ARICIS II

Islam, Social, and Transitional Justice

AR-RANIRY
PRESS



Banda Aceh, Indonesia
2nd Ar-Raniry International Conference on Islamic Studies
in conjunction with
the 7th International Conference on Aceh and Indian Ocean Studies
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry & ICAIOS
8-9 August 2018

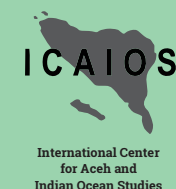


ARICIS
Ar-Raniry International Conference on Islamic Studies



Islam, Social, and Transitional Justice
"Towards Sustainable Peace in Regional and Global Contexts"

Organizers



Co-Organizers



Partners



JURNAL ILMIAH
ISLAM FUTURA

Conference Proceedings

Islam, Social, and Transitional Justice **“Towards Sustainable Peace in Regional and Global Contexts”**



Conference Proceedings

Islam, Social, and Transitional Justice

"Towards Sustainable Peace in Regional and Global Contexts"

Editors

Anton Widyanto
Rahmat Yusny

Supported by:

Organizers



Co-Organizers



Partners



JURNAL ILMIAH
ISLAM FUTURA

Conference Proceedings

Islam, Social, and Transitional Justice
“Towards Sustainable Peace in Regional and Global Contexts”

Cetakan pertama 2019

Editor: Anton Widyanto
Rahmat Yusny

© Kontributor 2018

Penerbit

Ar-Raniry Press
Kopelma Darussalam, Banda Aceh, Indonesia
arranirypress@ar-raniry.ac.id
www.ar-raniry.ac.id

Percetakan

Ar-Raniry Press, Banda Aceh, Indonesia
Isi diluar tanggungjawab percetakan

ISBN xxxx
E-ISSN 2549-0656

Proceeding versi elektronik dapat didownload di:
<http://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/aricis>



GREETINGS FROM UIN AR-RANIRY

Assalamu'alaikum Warahmatullah wa Barakatuh

Puja dan puji syukur al-hamdulillah hanya pantas kita ucapkan kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala; Salawat beserta salam semoga terlimpahkan kepada Nabi Muhammad Sallallah 'alayh wa wa sallam.

Atas nama keluarga besar Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, saya mengucapkan terima kasih takterhingga kepada para peneliti nasional maupun internasional yang akan membagi hasil kajian-kajian bernasnya di dalam acara the 2nd Ar-Raniry International Conference on Islamic Studies (ARICIS II) in conjunction to ICAIOS VII.

Peradaban Islam dengan segala sisinya dewasa ini semakin mendapatkan tantangan yang sangat kompleks. Kompleksitas tantangan ini tidak hanya dalam dimensi nasional, akan tetapi juga internasional. Tidak hanya dalam bidang politik, akan tetapi juga bidang-bidang lain seperti pendidikan, ekonomi, sosial, bahkan sains dan teknologi. Oleh sebab itu, diperlukan kesadaran komunal di kalangan internal umat Islam serta upaya-upaya pencarian solusi strategis dalam menghadapi tantangan-tantangan baru yang senantiasa berubah dan semakin berkembang. Dalam konteks inilah acara konferensi internasional tentang ilmu-ilmu keislaman berikut menjadi signifikan, sebab akan menjadi salah satu wahana ilmiah dan akademis dalam memetakan problematika sekaligus tantangan yang dihadapi umat Islam kontemporer.

Kumpulan artikel hasil penelitian yang diterbitkan di dalam *conference proceeding* ini pada dasarnya merupakan pijakan-pijakan awal untuk memotret problematika peradaban yang dihadapi umat Islam dewasa ini. Secara normatif maupun substansial tentu sangat diperlukan kajian-kajian lanjutan yang lebih komprehensif dari para sarjana muslim.

Demikian pengantar dari saya. Semoga prosiding ARICIS II UIN Ar-Raniry yang diterbitkan ini dapat memberikan kontribusi positif bagi pengembangan peradaban umat Islam, baik untuk konteks Aceh, maupun Indonesia.

Wassalamu'alaikum Warahmatullah wa Barakatuh

Prof. Dr. Warul Walidin Ak, MA
Rector of UIN Ar-Raniry

PREFACE

The main theme of the conference is “Islam, Social, and Transitional Justice”, with several sub-themes such as Islamic education and pedagogy, Islamic law and governance, Islamic Spirituality, philosophy and tasawwuf, Islamic family and social works, and so forth.

UIN Ar-Raniry conducted this conference for the second time in conjunction with ICAIOS VII, it is aimed to advance the academic culture and quality of thought at the Ar-Raniry campus and beyond. The organizer hopes that this conference will be sustained, and continued in the future in variety of timely theme or issues to be focused. This is a timely effort for exchange of thought and ideas, among the key note, invited speakers, the panelists of the parallel session, as well as the participants. In total, it is about 58 papers in either Indonesian language as well as English or Arabic presented in the conference either in plenary or parallel sessions.

It has been some challenges in organizing the conference, and preparing the proceeding. Nevertheless, with the strong support with all of the committee members, other parties, including volunteers, this conference has been successfully conducted. Therefore, we would like to thanks to rector of UIN Ar-Raniry, vice rectors, steering committee, all of organizing committee members who have contributed to the conference, and to the preparation of the proceeding in one way or another.

Congratulations to all of the selected speakers/panelists, and we hope that this conferece proceeding book will be useful.

Banda Aceh, 2 September 2018

Dr. T. Zulfikar

CONTENTS

SECTION 1 Islamic Economics and Islamic Law	1
1 Pemanfaatan Dana Ziswaf dalam Peningkatan Pemberdayaan Pendidikan Anak Dhuafa: Studi kasus di SD Juara Bandung dan SMP Juara Bandung <i>Priyanka Permata Putri, Neneng Alghina Micha Grandisa, Bagus Aryo & Luthfi Thirafi</i>	2
2 The Perception of Muslim Religious Leaders on Tax Collection in Indonesia: A study of Muhammadiyah community organization <i>Neni Susilawati & Abi Hafizh Fadhlan</i>	27
3 The Concept of Mashlahah in Consumer Behavior of The Moslem: An analysis of islamic economic perspective <i>Nilamsari</i>	42
4 Zakat Produktif dalam Mereduksi Kemiskinan di Kota Banda Aceh: Kinerja amil zakat sebagai moderating variabel <i>Nurbismi, Muhammad Ridha Ramli, & Hafizh Maulana</i>	52
5 Pola Pembiayaan Syariah Untuk Sektor Agricultural dan Relevansinya dengan Nilai Lokal Masyarakat Aceh: Studi kasus di kabupaten Bener Meriah <i>Nevi Hasnita</i>	67
6 Analisis Penerapan Sukuk (Obligasi Syariah) Sebagai Alternatif Pembiayaan Belanja Modal Pemerintah Aceh <i>Farid Fathony Ashal & Teuku Syifa Fadrizha Nanda</i>	80
7 Syariat Islam di Aceh antara Harapan dan Tantangan Global <i>Firdaus M. Yunus</i>	106
8 عقوبة جرائم الحدود وأثرها في المجتمع الإسلامي: تنفيذ حد شرب الخمر نموذجاً <i>Nur Baeti Sofyan</i>	123

SECTION 2 Ulama, Politics, Local Wisdom and Social Transformation	135
9 Peran Sosial Keagamaan Ulama di Aceh: Fungsi Majelis Permasyarakatan Ulama Sebagai Benteng Aqidah <i>Abidin Nurdin, Al Chaidar, Apridar & T. Nazaruddin</i>	136
10 Economic Empowerment of the Ex-Base Drugs Society through Tiger Shrimp and Soft-Shell Crabs Polyculture in Ujoeng Pacu Village Lhokseumawe-Aceh <i>Nirzalin, Zulfikar, M. Akmal, & Fakrurrazi</i>	149
11 Peluang Dan Tantangan Eksistensi Mukim Dalam Penyelesaian Sengketa Masyarakat Aceh <i>Muslim Zainuddin & Mansari</i>	157
12 Rutinisasi Kharisma dalam Bingkai Etnonasionalisme di Aceh <i>Siti Ikramatoun & Khairul Amin</i>	167
13 Reposisi Tuha Peut Perempuan: Antara Budaya dan Identitas Perempuan dalam Kelembagaan Gampong di Aceh <i>Mahmuddin</i>	184
14 Hikayat Prang Sabi and Combating Zeal of The Acehnese Fighters during The Dutch Occupation <i>Syarwan Ahmad</i>	198
15 Orang Aceh di Gayo: Studi terhadap relasi sosial keagamaan suku Aceh dan Gayo di Aceh Tengah <i>Marzuki Abubakar</i>	213
16 Studying Abroad Motivation among Indonesian Students: A social and professional situation <i>Sadrina & Muhammad Ichsan M.Nasir</i>	224
17 Tingkat Pemahaman dan Kesadaran Masyarakat Kota Sabang Terhadap Produk Makanan Halal <i>Inayatillah Djakfar & Isnaliana</i>	228
SECTION 3 Islam, Urban Sufism, Philosophy, and Textual Studies	247
18 Jaringan Intelektual Tarekat Alawiyah di Aceh <i>Sayed Murtadha</i>	248
19 Resakralisasi Tradisi: Upaya meretas perennialisme agama di Indonesia <i>Husna Amin</i>	271
20 Corak Implementasi Hermeunetik Yusuf Al-Qaradhawiy dalam Pemahaman Hadist <i>Abd. Wahid</i>	281
21 Membaca Ulang Metode Kritik Sastra Taha Husayn: Kritik terhadap buku Fi Al-Adab Al-Jā Hili <i>Zulhelmi</i>	294

SECTION 4 Education, Islam, and Science Development	317
22 The Tendency between Socratic and Didactic Instructions in English Language Classroom <i>Nyak Mutia Ismail & Moriyanti</i>	318
23 Internalisasi Etika Berbicara Santri kepada Guru: Penelitian pada dayah terpilih di Bireuen, Aceh Utara <i>Sri Suyanta</i>	324
24 Kemitraan Lembaga Pemerintah dalam Pengelolaan Program Beut Kota Sabang, Aceh <i>Lailatus Sa'adah</i>	346
25 Efektivitas Hypnoteaching terhadap Hasil Belajar Istima' <i>Salami Mahmud</i>	358
26 Transformasi Kepemimpinan Pesantren Tradisional di Aceh <i>Mukhlisuddin, Zainuddin, & Abdul Muin Sibuea</i>	371
27 Anak dalam Pengasuhan Lintas Budaya: Pendidikan Islam dalam keluarga Aceh-Gayo di kota Takengon, Aceh Tengah <i>Mumtazul Fikri</i>	387
SECTION 5 Gender, Women and Islam, and Community Empowerment	398
28 Islamisasi Ilmu Pengetahuan dalam Patologi Sosial <i>Sa'i Malih</i>	399
29 Environment-Friendly Shrimp Production System in East Java, Indonesia <i>Masaya Iga & Agus Nugroho</i>	418
30 Development Bioplastik of Carrageen (<i>Eucheuma cottonii</i>) as Future Trend <i>Khairun Nisah</i>	426
31 Qualitative Analysis of Pork Fatty Content from Sabang Special Mugbean Bakpia through Pork Detection Kit <i>Rini Septi Mauli & Anjar Purba Asmara</i>	432
32 Pengurangan Risiko Bencana Berbasis Kelompok Rentan <i>Fatimahsyam</i>	437
SECTION 6 Islam, Science, and Environment	446
33 Cultural Road for Lowered Stunting: Local wisdom of Aceh in the process of reproduction <i>Tuti Marjan Fuadi</i>	447

This Page is Intentionally Left Blank

SECTION 1

Islamic Economics and Islamic Law

Pemanfaatan Dana *Ziswaf* dalam Peningkatan Pemberdayaan Pendidikan Anak Dhuafa: Studi kasus di SD Juara Bandung dan SMP Juara Bandung

Priyanka Permata Putri, Neneng Alghina Micha Grandisa, Bagus Aryo & Luthfi Thirafi
Pusat Kajian Kebaikan Rumah Zakat, Indonesia

Abstract

School-aged children from low-income groups have not received a proper education and are not even receiving the proper education. One of the efforts to solve the problem is the utilization of Zakat, Infaq, Shodaqoh and Waqf (ZISWAF) fund raising for education empowerment, one of them is through School Champion managed by Rumah Zakat. The purpose of this research is to know the role of ZISWAF fund in providing opportunity and quality education for Indonesian children by taking the case at SD Juara and SMP Juara Bandung. The type of this research is mixed method research by conducting in depth interview and distributing questionnaires to measure the interest and motivation of the students of School Champion, as well as Core Value assessment from the homeroom teachers. The results of this study are ZISWAF funds have a significant contribution to quality education for students from the dhuafa by looking at the results of Core Value students who showed a change in behavior better with a fairly average score (3 score with scale 1-5) although there are some indicators that need to be improved. While the interest and motivation to learn students in the number 2.53 for SD Juara Bandung which means both and the number 2.36 for SMP Juara Bandung which means quite well (scale 1-3).

Keywords

education; ZISWAF; Rumah Zakat; SD Juara Bandung; SMP Juara Bandung

PENDAHULUAN

Kemiskinan merupakan salah satu permasalahan yang hingga saat ini masih menjadi perhatian utama negara-negara di seluruh dunia, tidak terkecuali negara berkembang seperti Indonesia. Kemiskinan dipandang sebagai ketidakmampuan seseorang untuk memenuhi standar hidup minimum (Kuncoro, 2004). Badan Pusat Statistik (BPS, 2018) dalam mengukur kemiskinan menggunakan konsep *basic needs approach*, yaitu kemiskinan dipandang sebagai ketidakmampuan seseorang jika dilihat dari sisi ekonomi dalam memenuhi kebutuhan dasarnya makanan dan bukan makanan yang diukur dari sisi pengeluaran¹. Jadi kemiskinan dapat diartikan sebagai seseorang yang tidak mampu memenuhi standar hidup minimum baik makanan maupun bukan makanan jika dilihat dari sisi ekonomi.

¹ BPS. "Konsep Penduduk Miskin". 2018. Dapat diakses di <https://www.bps.go.id/subjek/23/kemiskinan-dan-ketimpangan.html#subjekViewTab1>

Data BPS (2018) menjelaskan bahwa persentase kemiskinan Indonesia mengalami penurunan dari tahun 2016 sebesar 10,70% menjadi 10,12% pada 2017. Dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) tahun 2015-2019 disebutkan bahwa tingkat kemiskinan diupayakan agar menurun hingga mencapai angka 7,0% - 8,0% pada akhir tahun 2019, ini berarti sampai akhir tahun 2017 tingkat kemiskinan Indonesia masih belum bisa mencapai target yang ditetapkan RPJMN. Kondisi seperti ini mengindikasikan bahwa kemiskinan Indonesia masih tinggi dan akan berdampak kepada kehidupan masyarakat. Dampak kemiskinan pada masyarakat diantaranya membuat anak-anak kehilangan haknya untuk dapat mengenyam pendidikan secara layak serta dengan kualitas yang baik, kesulitan dalam membiayai kesehatan dan buruknya gizi yang mereka dapatkan (Chaniago, 2015). Pemberdayaan pendidikan merupakan salah satu komponen penting dalam peningkatan Sumber Daya Manusia (SDM) dan pendidikan juga merupakan salah satu aspek yang terkena dampak buruk jika angka kemiskinan masih tinggi.

Pembangunan Nasional dalam bidang pendidikan pada periode pemerintahan 2015-2019 secara jelas menyebutkan dalam Nawa Cita kelima yaitu meningkatkan kualitas hidup masyarakat Indonesia yang dilakukan dengan meningkatkan kualitas pendidikan serta pelatihan dengan Program Indonesia Pintar. Selain itu, dalam RPJMN 2015-2019 juga disebutkan bahwa peningkatan kualitas hidup masyarakat akan ditingkatkan dengan cara peningkatan kualitas pendidikan melalui pelaksanaan Program Indonesia Pintar. Hal ini sejalan dengan tujuan ke empat *Sustainable Development Goals* (SDGs) yaitu memastikan bahwa mutu pendidikan inklusif dan merata serta SDGs juga mempromosikan anjuran kesempatan belajar seumur hidup bagi semua masyarakat (BPS, 2018).

Pendidikan merupakan salah satu komponen serta investasi penting dalam meningkatkan Sumber Daya Manusia, akan tetapi dalam pelaksanaannya terdapat beberapa tantangan dalam rangka peningkatan kualitas dan pemerataan pendidikan yang harus dihadapi. Dalam rencana Pembangunan Jangka Panjang (RPJP) tahun 2005-2025 disebutkan bahwa tantangan yang dihadapi dalam rangka pembangunan pendidikan diantaranya menyediakan pelayanan pendidikan yang berkualitas dengan tujuan untuk meningkatkan jumlah penduduk yang menyelesaikan tingkat pendidikan dasar hingga ke jenjang yang lebih tinggi; menurunkan jumlah penduduk yang buta huruf dan menurunkan kesenjangan tingkat pendidikan antara beberapa kelompok masyarakat seperti masyarakat kaya dan miskin, masyarakat kota dan desa, masyarakat di daerah maju dan tertinggal dan masyarakat yang berbeda jenis kelamin agar terjadi kesetaraan dalam tingkat pendidikan (BPS, 2018).

Dibawah ini merupakan perkembangan jumlah peserta didik yang dibagi menurut tingkat pendidikan (BPS, 2018) yaitu:

Tabel 1. Perkembangan Jumlah Peserta Didik Menurut Jenjang Pendidikan, Tahun Ajaran 2015/2016 dan 2016/2017

Jenjang Pendidikan	2015/2016 (000)	2016/2017 (000)	Pertumbuhan (%)
SD	25885,1	25618,1	-1,03
SMP	10040,3	10145,4	1,05
SMK	4312,4	4659,5	8,05
SMK	4335,0	4682,9	8,03

Sumber: BPS, 2018

Dari tabel di atas kita dapat melihat perkembangan jumlah peserta didik dari berbagai tingkat pendidikan yaitu SD, SMP, SMA hingga SMK tahun ajaran 2015/2016 dan 2016/2017. Jika dilihat dari pertumbuhannya, maka persentase pertumbuhan peserta didik jenjang pendidikan dasar yaitu SD dan SMP relatif kecil bahkan tingkat SD mengalami penurunan sebesar -1,03 %. Hal ini mengindikasikan bahwa masih rendahnya masyarakat yang mengenyam tingkat pendidikan dasar di Indonesia dan menjadi tugas kita semua untuk meningkatkan jumlah peserta didik di setiap tingkatan pendidikan terutama tingkat pendidikan dasar. Pendidikan adalah salah satu alat pembangun sosio-ekonomi yang diberikan kepada seluruh individu di suatu negara. Hal ini telah disebutkan PBB dalam Bahari (2014), yaitu *“Education is fundamental to enhancing the quality of human life and ensuring Social and economic progress”*. Konteks pendidikan dalam islam memiliki makna yang sedikit berbeda. Pendidikan dimaknai sebagai sarana untuk mencapai tujuan syariah (maqasid syariah) terutama yang berkaitan dengan tauhid (Bahari, 2014).

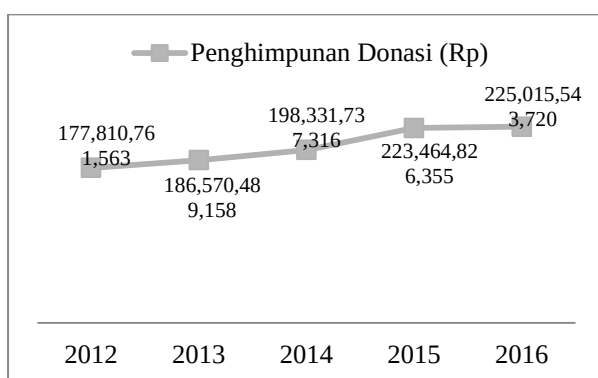
Islam telah mewajibkan umatnya mencari ilmu salah satunya melalui pendidikan. Maka dari itu, islam mewajibkan umatnya untuk meningkatkan kualitas pendidikan yang akan berpengaruh pada peningkatan kesejahteraan masyarakat melalui Zakat, Infaq dan Sadaqah (ZISWAF). Penyaluran ZISWAF salah satunya digunakan untuk dana pendidikan umat agar dapat meningkatkan kualitas pendidikan tetapi jika tidak dikelola secara tepat maka hasilnya tidak akan efektif dan tidak tepat sasaran (Chaniago, 2015).

Penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh Abdul Kholiq (2012) mengenai pendayagunaan ZIS untuk pemberdayaan ekonomi masyarakat miskin mengemukakan bahwa model pendayagunaan akan untuk memberdayakan masyarakat miskin melalui pemberdayaan ekonomi tidak hanya berdampak secara ekonomis tetapi berdampak pula secara sosial dan spiritual. Selain itu, Zakaria Bahari (2014) menjelaskan dari hasil penelitiannya bahwa peran zakat dalam meningkatkan pendidikan cukup signifikan terutama pendidikan tentang keilmuan, bimbingan dan pemahaman Islam yang sejalan dengan pandangan pendidikan dalam Islam. Siti Aminah Chaniago (2015) melalui penelitiannya mengenai pemberdayaan Zakat dalam mengentaskan kemiskinan menjelaskan bahwa pemberdayaan Lembaga Zakat secara professional maka akan dapat mengatasi semua hal penyebab kemiskinan yang terjadi saat ini.

Indonesia memiliki cukup banyak Lembaga Pengelola ZISWAF salah satunya yaitu Rumah Zakat. Rumah Zakat sebagai salah satu lembaga pengelola ZISWAF yang memiliki

tujuan yang sama dengan Islam dan pemerintah untuk memberantas kemiskinan dan salah satu bentuk pengentasan kemiskinan diwujudkan dengan meningkatkan kualitas pendidikan anak-anak Indonesia melalui program pendidikan yaitu Senyum Juara. Salah satu program Senyum Juara yaitu didirikannya Sekolah Juara untuk anak-anak dengan latar belakang ekonomi keluarga yang kurang mampu tetapi memiliki keinginan untuk sekolah. Rumah Zakat memberikan kesempatan yang sama bagi setiap anak untuk dapat mendapatkan pendidikan dengan kualitas yang baik tanpa memandang latar belakang keluarganya.

Dana ZISWAF yang sudah terhimpun oleh Rumah Zakat pada tahun 2016 sudah mencapai Rp 225.015.543.720,-. Penghimpunan donasi ini meningkat jika dibandingkan tahun 2005 yang berjumlah Rp 223.464.826.355,- atau mengalami peningkatan sebesar 1%. Berikut penghimpunan donasi Rumah Zakat dalam 5 tahun terakhir, dapat dilihat pada Grafik 1.



Sumber : Laporan Tahunan Rumah Zakat 2016

Grafik 1. Penghimpunan donasi
di Rumah Zakat 5 tahun terakhir

Dari penghimpunan dana yang sudah diterima oleh Rumah Zakat, donasi paling besar yang diterima pada tahun 2015 yaitu zakat dengan komposisi sebesar 49% dari total dana yang dihimpun. Kemudian disusun oleh penerimaan pada pos dana infaq/sedekah tidak terikat yang mencapai 25% dari total dana dan dana pendidikan yang mencapai 15% dari total penerimaan. Sedangkan sisanya untuk program insidental, kesehatan, Ramadhan, pemberdayaan ekonomi, lingkungan, desa berdaya, Relawan/Kepemudaan, dan program lainnya.²

Tahun 2017 Rumah Zakat memiliki 17 Sekolah Juara yang terdiri dari SD Juara, SMP Juara dan SMK Juara dengan jumlah siswa sebanyak 2.059 siswa. Jumlah ini mengalami peningkatan dari tahun 2016 dengan jumlah siswa Sekolah Juara sebanyak 1.965. Hal ini membuktikan bahwa Rumah Zakat telah membuktikan komitmen nya untuk meningkatkan kualitas hidup masyarakat melalui pendidikan. Hal ini yang menjadi alasan kami membuat penelitian mengenai pemanfaatan dana ZISWAF yang dikelola oleh Rumah Zakat dalam rangka meningkatkan pemberdayaan pendidikan anak dhuafa melalui SD dan SMP Juara dengan melihat komitmen Rumah Zakat dalam meningkatkan

² Laporan Tahunan Rumah Zakat Tahun 2016

pemberdayaan pendidikan yang terbukti dengan meningkatnya jumlah siswa sekolah Juara dan jumlah Sekolah Juara setiap tahunnya.

Kajian Teori

Kemiskinan

Perang melawan kemiskinan telah menjadi elemen konstitutif kebijakan pembangunan di setiap negara, termasuk Indonesia. Sekumpulan negara di komunitas internasional telah sepenuhnya mengabdikan diri untuk memerangi kemiskinan dalam dimensi moneter, pendidikan dan kesetaraan. Investasi negara di sektor sosial seperti pendidikan dan kesehatan serta meningkatkan kondisi kehidupan penduduk pedesaan dapat mendorong pertumbuhan ekonomi dan mengurangi ketidaksetaraan. (Guiga, 2012)

Secara umum, kemiskinan sering diartikan kekurangan uang maupun barang untuk kebutuhan sehari-hari (Suryawati, 2005). Namun pada masa sekarang disadari bahwa kemiskinan tidak hanya dapat dipandang melalui sisi tersebut saja. Kesulitan akses terhadap layanan pendidikan dan kesehatan akibat masalah ekonomi serta rendahnya kualitas standar kehidupan juga dapat dikategorikan sebagai kemiskinan (Budiantoro et al., 2013).

Pendidikan

Berdasarkan pada Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional, disebutkan bahwa “Pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara”³. Berdasarkan pada definisi pendidikan tersebut, dapat kita lihat bahwa pendidikan sangat penting bagi setiap individu agar dapat mengembangkan potensi yang dimiliki serta memperoleh keterampilan tertentu. Pengembangan potensi dan keterampilan ini dapat berpengaruh pada produktivitas seseorang tersebut dimasa yang akan datang. Dengan memiliki pendidikan yang baik, seorang individu akan memiliki keterampilan dan pengetahuan yang dapat menjadi bekal baginya untuk memilih pekerjaan dimasa yang akan datang. Dengan begitu ia mampu mendapat pekerjaan yang baik, menjadi produktif dan mampu meningkatkan pendapatannya (Ustama, 2009).

Dalam hubungannya dengan kemiskinan, pendidikan menjadi penting karena dapat memutuskan lingkaran setan kemiskinan diatas. Pendidikan yang rendah menjadikan keterampilan dan pengetahuan seseorang menjadi rendah. Hal ini mengakibatkan sulitnya memperoleh pekerjaan sehingga produktivitas dan pendapatannya rendah. Pendapatan yang rendah menjadikan individu tersebut maupun keluarganya kesulitan mengakses pendidikan. Sehingga tidak jarang anak-anak usia sekolah harus bekerja demi membantu perekonomian keluarga. Lingkaran kemiskinan ini dapat diputus dengan memberikan akses bagi masyarakat miskin terhadap pendidikan yang berkualitas.

³ Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 tahun 2003*, Bab I, pasal 1

Dana ZISWAF

Menurut istilah syariat, zakat adalah sejumlah harta yang jumlahnya telah mencapai syarat-syarat tertentu dan diwajibkan untuk disalurkan kepada ashnaf (Andriyanto, 2014). Zakat sendiri merupakan sebuah konsep dalam islam yang dapat digunakan untuk mengentaskan masalah kemiskinan. Hal tersebut dapat dicapai pada saat pelaksanaannya, baik pengumpulan maupun penyalurannya, sesuai dengan syariat islam.

Tidak hanya zakat, dalam islam dikenal pula istilah Infaq serta sadaqah. Seringkali kedua hal ini membingungkan bagi umat muslim sekalipun. Infaq adalah mengeluarkan harta baik yang termasuk zakat maupun non-zakat, infaq dapat diberikan kepada siapapun meski tidak termasuk golongan *ashnaf*⁴. Adapun, sadaqah memiliki pengertian yang lebih luas dari infaq dan zakat, serta tidak terbatas berupa harta saja. Sadaqah dapat bermakna infaq maupun zakat itu sendiri, serta dapat pula diartikan memberi kebaikan yang sifatnya non-materi⁵.

Selain Zakat, infaq dan sadaqah kita mengenal pula istilah wakaf. Secara etimologis wakaf berasal dari *kata waqafa-yaqifu-waqfan* yang artinya menghentikan ataupun menahan⁶. Berdasarkan pada Undang-Undang nomor 41 tahun 2004, wakaf adalah “perbuatan hukum wakif untuk memisahkan dan/atau menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimanfaatkan selamanya atau untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan kepentingannya guna keperluan ibadah dan/atau kesejahteraan umum menurut syariah⁷”. Adapun wakif adalah pihak yang mewakafkan harta benda miliknya. Wakaf bertujuan memanfaatkan benda wakaf sesuai dengan fungsinya. Wakaf juga berfungsi untuk mewujudkan potensi barang yang diwakafkan untuk kepentingan Ibadah dan kesejahteraan umum⁸.

ZISWAF dalam agama islam merupakan sebuah konsep yang dapat meratakan kesejahteraan dimasyarakat. Kemiskinan dapat diatasi dengan penerapan ZISWAF yang baik. Kesuksesan ZISWAF sendiri sangat bergantung pada kesadaran umat muslim untuk menjalankannya. Pengelolaan ZISWAF yang tepat juga diperlukan agar manfaatnya dapat dirasakan banyak pihak.

Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan *mixed method* yaitu memadukan pendekatan kualitatif dan pendekatan kuantitatif yang menggunakan data primer dan sekunder. Data sekunder diperoleh dari data yang telah tersedia di berbagai sumber seperti Rumah Zakat dan Badan Pusat Statistik (BPS). Sedangkan data primer diperoleh dari melakukan *in depth interview* dengan beberapa pihak seperti Rumah Zakat sebagai pengelola dana ZISWAF dan

⁴ Rumah Zakat, “Perbedaan Zakat, Infaq dan Shadaqah”, <https://www.rumahzakat.org/perbedaan-zakat-infak-dan-shadaqah-2/>, diakses pada 14 Juni 2018

⁵ Ibid

⁶ Rumah Wakaf, “Pengertian Wakaf, Syarat Wakaf, Macam macam Wakaf, Tujuan Wakaf, Fungsi Wakaf”, <http://www.rumahwakaf.org/pengertian-wakaf-syarat-wakaf-macam-macam-wakaf-tujuan-wakaf-fungsi-wakaf/>, diakses pada 14 Juni 2018

⁷ Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 41 tahun 2004*, Bab I, pasal 1

⁸ Rumah Wakaf, “Pengertian Wakaf, Syarat Wakaf, Macam macam Wakaf, Tujuan Wakaf, Fungsi Wakaf”, <http://www.rumahwakaf.org/pengertian-wakaf-syarat-wakaf-macam-macam-wakaf-tujuan-wakaf-fungsi-wakaf/>, diakses pada 14 Juni 2018

pengelola Sekolah Juara. Selain itu, dalam penelitian kuantitatif dilakukan penyebaran kuisioner yang dilakukan untuk mengukur minat dan motivasi belajar siswa serta menghitung penilaian rata-rata *Core Value* yang dilakukan oleh masing-masing wali kelas di SD Juara Bandung dan SMP Juara Bandung.

HASIL PENELITIAN

Gambaran Umum Sekolah Juara

Rumah Zakat merupakan salah satu lembaga filantropi di Indonesia yang mengelola Zakat, Infak, Sedekah serta dana sosial lainnya melalui program-program untuk pemberdayaan masyarakat yaitu program Senyum Juara yang bergerak di bidang pendidikan; Senyum Sehat yang bergerak di bidang kesehatan; Senyum Mandiri di bidang ekonomi dan Senyum Lestari di inisiatif kelestarian lingkungan⁹.

Program pemberdayaan masyarakat yang ada di Rumah Zakat mempunyai tujuan yang sama yaitu untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat sehingga angka kemiskinan dapat menurun dengan signifikan. Salah satu program pemberdayaan Rumah Zakat yaitu Senyum Juara yang bergerak di bidang pendidikan. Bentuk program pendidikan yang dilakukan diantaranya yaitu pembangunan Sekolah Juara yang merupakan program sekolah untuk memberikan pendidikan gratis dan berkualitas bagi anak-anak dhuafa atau anak-anak yang kurang mampu yang memiliki tujuan untuk mengurangi angka putus pendidikan formal. Penerima manfaat program pendidikan Beasiswa Ceria dan Sekolah Juara Rumah Zakat dapat dilihat pada Tabel 2 di bawah ini.

Tabel 2. Program Beasiswa Ceria dan Sekolah Juara berdasarkan Golongan Asnaf Tahun 2016

No.	Golongan	Program	
		Beasiswa Ceria	Sekolah Juara
1.	Fakir	399	197
2.	Miskin	7.285	1.457
3.	Amil	-	-
4.	Ibnu Sabil	-	-
5.	Fii Sabilillah	30	225
6.	Gharimin	2	11
7.	Muallaf	-	7
8.	Hamba Sahaya	-	-
TOTAL		7.716	1.897

Sumber : Dokumentasi Divisi Program Rumah Zakat Tahun 2016

⁹ Rumah Zakat, "Tentang Kami", Dapat diakses di <https://www.rumahzakat.org/tentang-kami/>

Pada Tabel 2 terlihat bahwa program pendidikan Rumah Zakat pada tahun 2016 paling banyak diterima oleh golongan miskin yaitu 7.285 penerima manfaat pada program Beasiswa Ceria dan 1.457 penerima manfaat pada program Sekolah Juara.

Adapun beberapa profil Sekolah Juara yang menjadi harapan Rumah Zakat, yaitu : (1) Sekolah yang Agamis; (2) Memberikan pembelajaran jiwa dan pembentuk karakter positif; (3) Pengembangan pemikiran; (4) Aplikasi Akhlakul Karimah; (5) Muatan kurikulum yang terintegrasi dengan nilai-nilai moral dan agama; (6) Berbasis *Character Building*; (7) Agen Perubahan (*Agent of Change*); (8) Proses Terbaik (*The Best Process*); (9) Guru yang Terbaik (*The Best Teachers*); (10) Belajar Aktif (*Active Learning*); (11) Pembelajaran Bermakna (*Applied Learning*); (12) *Management Control*; (13) Sistem Kecerdasan Ganda (*Multiple Intelligences System*).¹⁰

Untuk menjadi siswa di Sekolah Juara ini harus melalui beberapa tahap seleksi. Hasil dari wawancara dengan Pak Sahidan (35) selaku *School Management Departement Head* Rumah Zakat, didapat bahwa kriteria untuk menjadi Penerima Manfaat program pendidikan Rumah Zakat di Sekolah Juara yaitu anak tersebut masuk ke dalam golongan ashnaf zakat, termasuk orang tuanya yang aktif dalam menyebarkan dakwah namun dari segi ekonominya kurang. Untuk menyeleksi mereka masuk kriteria atau tidak, hal pertama yang dilakukan adalah cek berkas seperti melengkapi surat keterangan tidak mampu atau surat keterangan bahwa orang tuanya adalah da'i yang ditugaskan oleh sebuah lembaga resmi dan surat-surat yang dibutuhkan lainnya. Kemudian setelah seleksi berkas, maka anak tersebut di survey oleh tim, setelah itu hasil survey ditabulasi dan hasil tersebut diplenokan sehingga didapat anak-anak yang paling miskin dan paling membutuhkan bantuan. Pak Sahidan (35) mengungkapkan bahwa, "*Di samping faktor kemiskinan, dilihat juga faktor bisa atau tidaknya dibina rohaninya, karena ada kasus dimana sudah masuk dalam kategori miskin namun tidak mau solat. Jadi komitmen untuk mau dibina juga ditanyakan dalam proses seleksi ini, yang diterima hanya anak-anak yang memenuhi kriteria dan siap untuk berubah.*"

Dalam alur proses seleksi ini selain adanya seleksi administrasi, survey dan wawancara, terdapat juga tes psikologi. Pak Sahidan (35) menyampaikan bahwa, "*Tes psikologi dilakukan untuk penentuan anak ini normal atau tidak normal karena kalau hasilnya tidak normal maka kami belum siap untuk memfasilitasinya karena kekurangan SDM, seperti anak keterbelakangan mental, cacat, dll.*" Penentuan waktu untuk proses rekrutmen ini sebelum ajaran baru dimulai dan biasanya Sekolah Juara membuka pendaftaran sebelum sekolah lain dibuka, hal ini dilakukan agar siswa yang tidak diterima di Sekolah Juara masih mempunyai kesempatan mendaftar di sekolah lain.

Alokasi dana program pendidikan untuk Sekolah Juara yang paling besar pengeluarannya yaitu untuk gaji guru sampai 80% dan sisanya biaya operasional lainnya. "*Sekolah Juara juga menerima bantuan dari pemerintah yang belum ter-cover oleh dana ZISWAF. Untuk kriteria guru yang mengajar di Sekolah Juara minimal harus lulusan S1, tidak terlalu dilihat lulusan kependidikan atau non pendidikan asalkan masuk kualifikasi*

¹⁰ Indonesia Juara Foundation. (2017). *School Lesson : Juara Multiple Intelligences System*. Bandung :IJF.

ketika tes seleksi yang menggunakan jasa dari mitra yaitu dari PT Talenta Insan Gemilang, jadi Rumah Zakat menyerahkan standar SDM yang dibutuhkan saja. Salah satu kriteria yang ditetapkan yaitu harus bisa Bahasa Inggris, tidak merokok, bisa membaca Al Qur'an, berkelakuan baik, dan lainnya karena mereka menjadi teladan di sekolah.”, ungkap Pak Sahidan (35).

Sumber dana ZISWAF yang diterima untuk Sekolah Juara paling besar bersumber dari dana ZISWAF yang terhimpun oleh Rumah Zakat, yang lainnya dari mitra dan pemerintah. Surat Perintah Kerja Penyaluran Program (SPKPP) ini dijadikan pedoman dalam menyalurkan dana ZISWAF bagi program pendidikan. Untuk Sekolah Juara sendiri mempunyai standar yang ditetapkan oleh Rumah Zakat dan juga menyesuaikan dengan standar nasional yang ditetapkan oleh pemerintah. Tren alokasi dana setiap tahunnya cenderung menurun, karena pihak Sekolah Juara dituntut untuk mencari dana secara mandiri, yaitu dengan cara melalui donasi khusus program Sekolah Juara, bukan dari dana ZISWAF, misalnya dari program Beasiswa Juara yang sebanyak 25% siswa sudah mendapatkan beasiswa tersebut, dibutuhkan upaya lagi agar dana yang terkumpul semakin meningkat. Selebihnya saat ini masih didanai oleh dana ZISWAF. Penurunan alokasi dana ini menjadi kendala dalam melaksanakan program pendidikan di Sekolah Juara, karena banyak kegiatan sekolah yang diminimalisir yang disesuaikan dengan dana yang ada.

Dalam proses pembelajarannya, pihak sekolah berupaya agar siswa tetap memiliki akhlak yang baik beserta prestasi yang mumpuni. Apabila terdapat siswa yang mengalami kesulitan dalam belajar atau pun disebabkan oleh permasalahan eksternal, seperti masalah keluarga, maka terdapat guru LSU yang akan mendampingi. *Learning Support Unit* (LSU) adalah guru-guru yang mendampingi kasus-kasus khusus di kelas, kalau di sekolah yang lain disebutnya Bimbingan Konseling. Salah satu Sekolah Juara yang representatif yaitu SD Juara Bandung dan SMP Juara Bandung yang menjadi objek dalam penelitian ini.

SD Juara Bandung dan SMP Juara Bandung

SD Juara Bandung resmi beroperasi sejak tanggal 4 Juni 2013, sudah berjalan sejak 4 Juni 2007. Lokasi SD Juara Bandung berada di Jl. Terusan Panyileukan RT/RW 004/013, Panyileukan, Cipadung Kidul yang terletak di pusat kota dan padat penduduk. Sedangkan SMP Juara Bandung hadir mulai tahun 2010 dengan lokasi di Jl. Terusan Panyileukan RT/RW 06/01 Kel. Cipadung Kidul, Panyileukan, Kota Bandung yang tidak jauh dari SD Juara Bandung. Kedua sekolah ini telah memiliki izin operasional dari Dinas Pendidikan Kota Bandung.¹¹

Tabel 3. Jumlah Siswa SD Juara Bandung
Tahun 2007-2018

Tahun Ajaran	Kelas						Σ
	1	2	3	4	5	6	
2007-2008	25	14	16	10	0	0	67

¹¹ Profil SD Juara Bandung dan Profil SMP Juara Bandung Tahun 2018

2008-2009	25	25	15	16	10	0	91
2009-2010	25	25	25	25	25	23	147
2010-2011	25	25	25	25	22	16	138
2011-2012	25	25	25	25	24	22	146
2012-2013	25	25	24	24	23	25	147
2013-2014	25	25	25	25	25	25	150
2014-2015	25	25	23	23	25	25	148
2015-2016	25	25	25	25	23	25	148
2016-2017	25	25	25	25	22	23	145
2017-2018	30	26	26	26	25	24	155

Sumber : Profil SD Juara Bandung Tahun 2018

Pada Tabel 3 terlihat bahwa jumlah siswa di SD Juara Bandung setiap tahunnya terus meningkat yaitu pada Tahun Ajaran 2017-2018 memiliki jumlah siswa sebesar 155 siswa yang meningkat 7% dari Tahun Ajaran 2016-2017 yang memiliki 145 siswa. Sedangkan SMP Juara Bandung memiliki 157 siswa dengan siswa putra sebanyak 89 dan siswa putri sebanyak 68. Berdasarkan kelasnya, terdapat kelas VII sebanyak 58 siswa, kelas VIII sebanyak 50 siswa, dan kelas IX sebanyak 49 siswa. Setiap sekolah mengalami penambahan siswa berdasarkan kelasnya di setiap tahunnya yang bertujuan untuk optimalisasi pemanfaatan dana ZISWAF yang sudah diterima.

Status kepemilikan gedung kedua sekolah tersebut merupakan hak milik, dimana SD Juara Bandung mempunyai luas tanah 1.200 m² dan luas bangunan 966 m², sedangkan SMP Juara Bandung mempunyai luas tanah 900 m² dan luas bangunan 600 m². Status Sekolah terakreditasi Nilai B dan sedang proses menuju Sekolah Adiwiyata Mandiri. SD Juara Bandung dan SMP Juara Bandung memiliki pendidik dan tenaga kependidikan yang dapat dilihat pada Tabel 3 di bawah ini.

Tabel 4. Jumlah Pendidik dan Tenaga Kependidikan di SD Juara Bandung pada Tahun 2018

No.	Jabatan	Jumlah	Status
1.	Kepala Sekolah	1	Tetap
2.	Wakil Kepala Sekolah	1	Tetap
3.	Wali Kelas	6	Tetap
4.	Guru Bidang Studi	2	Tetap
5.	<i>Learning Support Unit</i>	1	Tetap
6.	TU dan <i>Finance</i>	1	Tetap
7.	Household	1	Tetap

8.	Security	1	Tetap
9.	Guru Matematika	1	<i>Freelance</i>
10.	Staff TU	1	<i>Freelance</i>
11.	Guru TTQ	2	<i>Freelance</i>
12.	Ekskul Futsal	1	<i>Freelance</i>
13.	Ekskul Basket	1	<i>Freelance</i>
14.	Ekskul Silat	1	<i>Freelance</i>
15.	Ekskul Panahan	1	<i>Freelance</i>
16.	Ekskul Gambar	1	<i>Freelance</i>
17.	Ekskul Tatalu	2	<i>Freelance</i>
18.	Ekskul Pramuka	1	<i>Freelance</i>
Jumlah		26	

Sumber : Profil SD Juara Bandung Tahun 2018

Tabel 5. Jumlah Pendidik dan Tenaga Kependidikan di SMP Juara Bandung pada Tahun 2018

No.	Jabatan	Jumlah	Status
1.	Kepala Sekolah	1	Tetap
2.	PKS Kurikulum	1	Tetap
3.	PKS Kesiswaan	1	Tetap
4.	<i>Learning Support Unit</i>	1	Tetap
5.	Guru	9	Tetap
6.	TU dan <i>Finance</i>	1	Tetap
7.	Household	1	Tetap
8.	Security	1	Tetap
9.	Guru	2	<i>Freelance</i>
10.	Staff TU	1	<i>Freelance</i>
11.	Guru TTQ	3	<i>Freelance</i>
Jumlah		22	

Sumber : Profil SMP Juara Bandung Tahun 2018

Pada Tabel 4 dan Tabel 5 terlihat jumlah pendidik dan tenaga kependidikan, yaitu SD Juara Bandung memiliki sebanyak 26 orang dan SMP Juara Bandung sebanyak 22

orang, baik dengan status tetap atau *freelance*. Beberapa guru yang mengajar memiliki sertifikasi guru, yaitu di SD Juara Bandung terdapat 7 orang sedangkan SMP Juara Bandung sebanyak 2 orang, sisanya dalam proses pengajuan sertifikasi yang mayoritas memiliki jenjang pendidikan S1. Kedua sekolah ini juga memiliki tutor untuk setiap ekstrakurikuler agar potensi dan minat siswa lebih berkembang sehingga bisa menghasilkan prestasi yang gemilang.

Pak Putra (31), selaku Kepala Sekolah SMP Juara Bandung, menyampaikan bahwa “...dalam meningkatkan prestasi siswanya yaitu kurikulum yang digunakan berusaha untuk memenuhi standar yang sudah ditetapkan oleh pemerintah seperti pembelajaran berbasis IT...” SMP Juara juga melakukan penyegaran - penyegaran dalam pembelajaran dengan melakukan *outing*, seperti Karantina Qur'an, *Qur'an camp*, serta QLC (*Qur'an Lovers Community*) yang juga melibatkan masyarakat sekitar. “Untuk prestasi yang banyak terlihat yaitu dari prestasi non akademik karena untuk tingkat sekolah dasar yang banyak diselenggarakan yaitu kompetisi non akademik seperti pencak silat. Ada prestasi yang pernah diraih dalam hal akademiknya, yaitu tahfidz, olimpiade matematika, dan lainnya, tidak terlalu banyak karena penyelenggaraannya juga tidak banyak. Kompetisi akademik ini dominan berasal dari dinas pendidikan.”, ungkap Pa Ali (31), selaku Wakasek SD Juara Bandung.

Masih banyak prestasi yang sudah diraih oleh beberapa siswa, khususnya dalam bidang ekstrakurikuler. Salah satu prestasi yang pernah diraih oleh siswa SD Juara Bandung yaitu Juara 1 tingkat nasional dalam kegiatan JKTC 7 *Open Tournament* yang diselenggarakan oleh Kemenpora, sedangkan SMP Juara Bandung prestasi yang pernah diraih yaitu Kejuaraan Pencak Silat Jakarta *Championship* tingkat nasional dengan mendapatkan medali emas. Untuk meningkatkan prestasi belajar siswa, pihak sekolah melihat terlebih dahulu minat siswanya, apakah di bidang akademik atau non akademik.

Sekolah Juara di Bandung ini memiliki ruangan kelas, ruang tata usaha, ruang kepala sekolah, ruang guru, gudang, dapur, lantai halaman bermain, WC, masjid, dan lahan parkir. Ruang dan fasilitas yang dimiliki oleh sekolah saat ini sudah sangat memadai, dimana dua tahun terakhir gedung sekolah sudah direnovasi dan menjadikan lingkungan sekolah lebih nyaman dan aman untuk siswa belajar.

Pak Ali (31) mengungkapkan bahwa, “Dana ZISWAF ini sangat berperan sekali bagi sekolah karena semuanya gratis dan tidak dipungut biaya apapun baik buku pelajaran, fasilitas, seragam, dan lainnya sehingga siswa di sini merasa sangat senang atas bantuan pendidikan yang telah diberikan. Dana ZISWAF ini juga berpengaruh pada keberlangsungan pendidikan, khususnya di SD Juara Bandung dimana pihak sekolah mengajukan beberapa kegiatan sekolah yang bersumber dari dana ZISWAF tersebut.” Pak Agung (32), selaku Wakasek Kesiswaan SMP Juara Bandung juga mengungkapkan bahwa, “Bagi masyarakat sendiri, sangat terbantu dengan adanya sekolah gratis ini, warga mempunyai ekspektasi yang tinggi karena beredar info bahwa di SMP Juara Bandung ini tidak dipungut biaya sedikit pun sehingga reputasi SMP Juara Bandung ini sangat baik di mata masyarakat.” Sedangkan Pak Tito (35), selaku Kepala Sekolah SD Juara Bandung berpendapat bahwa, “Dana ZISWAF sangat berpengaruh terhadap kualitas pendidikan di SD Juara Bandung, di satu sisi juga unik dimana Rumah Zakat sebagai pelopor bahwa sekolah berasal dari dana ZISWAF dan diikuti

oleh lembaga-lembaga yang lain.” Kemudian Pak Putra (31) juga menyampaikan bahwa, *“...Ketika saya menerangkan (kepada masyarakat) bahwa ini bersumber dari dana ZISWAF, mereka kaget ternyata dana ZISWAF bisa sebesar itu untuk membangun Sekolah yang fasilitasnya bagus. ...Dana ZISWAF ini memiliki peranan yang sangat penting karena pendidikan mempunyai segmentasi mahal dan kurang aksesnya.”*

Dapat dilihat bahwa dana ZISWAF ini sangat berperan penting dalam penyelenggaraan pendidikan, karena banyak siswa serta tenaga pendidik lainnya yang terbantu dengan dana ini, walaupun terdapat kondisi dimana ketika dana ZISWAF tersebut tinggi, maka sekolah juara akan memberikan layanan pendidikan yang optimal pada penerima manfaatnya. Namun, apabila dana ZISWAF yang dihimpun menurun, maka akan berdampak pula pada penerima layanan manfaat sekolah juara.

Perolehan dana yang diterima oleh pihak sekolah yang bergantung pada dana ZISWAF yang diperoleh oleh Rumah Zakat ini memiliki dampak yang menyebabkan beberapa kendala yang harus dihadapi. Salah satunya mengenai alokasi dana tiap bulannya yang berbeda-beda, bisa juga disebabkan oleh pengalihan dana untuk program lain. *“...Terkait dengan dana ZISWAF ini terkadang fluktuatif yang diterima oleh pihak sekolah, kadang besar kadang menurun. Tidak seperti sekolah lain, flat pemberian dananya.”*, ungkap Pak Tito (35). Oleh karena itu, pihak sekolah harus bisa mengoptimalkan dana ZISWAF yang ada. Hal ini menjadi tantangan tersendiri bagi pihak sekolah.

Dana yang masuk ke sekolah juara sulit diprediksi, ketika pihak sekolah mempunyai banyak kegiatan namun dananya kurang, maka ada kegiatan sekolah yang dipangkas. Sebaliknya, ketika pihak sekolah tidak terlalu banyak kegiatan namun pihak Rumah Zakat memberikan dana yang cukup besar, maka pihak sekolah diharuskan melakukan kegiatan sekolah di luar perencanaan. Jadi kegiatan sekolah ini tergantung dari dana yang masuk.

Pihak sekolah mengharapkan untuk ke depannya bisa menerima dana dari Rumah Zakat secara *flat*, artinya sudah ditetapkan besaran dananya tiap bulan sehingga pihak sekolah bisa menetapkan kegiatan sekolah dengan terencana dan tujuan kegiatan yang jelas dan bermanfaat bagi proses pembelajaran. Harapan lainnya bagi sekolah yaitu bisa mendunia, baik dari segi standar sekolah maupun prestasinya. Namun, perolehan kompetisi atau kejuaraan di tingkat nasional maupun internasional bukan menjadi tujuan utama, seperti halnya yang disampaikan oleh Pak Tito (35), *“...prestasi belajar berupa peraihan kejuaraan dan sejenisnya bukan tujuan utama, itu hanya bonus saja. Keberadaan sekolah Juara ini untuk memandirikan siswa walaupun tidak dirasakan saat ini tetapi bisa kita rasakan dampaknya beberapa tahun ke depan dengan menanamkan nilai-nilai karakter di SD Juara Bandung yang akan terbawa sampai besar nanti.”*

Kendala lainnya yang dihadapi oleh sekolah juara ini yaitu kurang kooperatifnya orang tua siswa dengan pihak sekolah. Di sekolah sudah diberikan didikan tetapi ketika di rumah tidak dilakukan didikan apapun yang menyebabkan hasilnya kurang memuaskan. Walaupun dari segi sarana dan prasarana sudah cukup terpenuhi, seperti multimedia, alat peraga, internet dan lainnya, namun masih saja ada kendala dengan orang tua siswa untuk bekerjasama dalam mendidik siswa, khususnya saat berada di rumah.

Sebagai contoh kasusnya, “...ada siswa yang broken home. Ayahnya pergi begitu saja dan ibunya harus bekerja karena single parent sehingga yang selalu menemani siswa tersebut neneknya padahal siswa tersebut cukup berprestasi tetapi hubungan dengan orang tuanya kurang baik... Siswa ini sampai curhat ke wali kelas tentang permasalahannya di rumah”, ungkap Pak Ali (31). Siswa ini ingin sekali ibunya juga datang ke sekolah apalagi ketika pembagian rapor dan ada kegiatan sekolah yang mengundang orang tua siswa. Contoh lainnya, seperti yang diungkapkan Pak Agung (32) bahwa, “...siswa yang kondisi di rumahnya termasuk ke dalam broken home, ayahnya menyerahkan ke ibunya atau ibunya menyerahkan ke anaknya, jadi saling acuh tak acuh dalam mendidik anaknya. Bahkan ada orang tua siswa yang benar-benar tidak peduli dengan anaknya, siswa tersebut menceritakan ke gurunya sambil menangis.” Pihak sekolah berusaha untuk terus mendampingi siswa tersebut agar tetap memiliki motivasi belajar dan tetap kuat dalam menghadapi keadaan keluarganya tersebut. Hal ini menjadi tantangan yang luar biasa bagi pihak sekolah karena akan ada banyak masalah yang harus diselesaikan. Upaya yang sudah dilakukan yaitu mengadakan *parenting* secara rutin. Namun, sebagian orang tua hanya menganggap kegiatan formalitas saja untuk memenuhi syarat penerima program pendidikan, tanpa adanya motivasi untuk ikut serta mendidik anaknya di rumah.

Lulusan sekolah juara disarankan meneruskan jenjang pendidikan ke sekolah yang mempunyai kualitas yang bagus, bisa dibilang sekolah favorit. Pak Ali (31) mengungkapkan bahwa, “Sudah ada beberapa siswa yang berhasil masuk ke sekolah favorit dan ada juga sampai mendapatkan beasiswa ke perguruan tinggi.” Pihak sekolah juga mengedukasi orang tua agar jangan khawatir masalah biaya pendidikan untuk meneruskan ke jenjang sekolah yang lebih tinggi karena pihak sekolah akan memberikan informasi rekomendasi sekolah yang akan memberikan beasiswa kepada siswa yang kurang mampu. Pemerintah sudah banyak menyediakan fasilitas pendidikan gratis tersebut.

Core Value SD Juara Bandung dan SMP Juara Bandung

Pembangunan karakteristik siswa di SD Juara Bandung yaitu dengan cara melakukan pembiasaan-pembiasaan yang sudah dirancang dalam bentuk *Core Value*. Siswa SD Juara Bandung yang mayoritas berasal dari keluarga tidak mampu dan beberapa siswa cenderung memiliki lingkungan yang kurang kondusif dalam menanamkan nilai-nilai Islam dan didikan yang baik, menjadi pemacu untuk melakukan upaya sesuai dengan *Core Value* yang sudah dirancang agar para siswa bisa menanamkannya hingga besar nanti.

Pak Ali (31) menyampaikan bahwa, “...ada siswa pindahan dari sekolah lain yang memiliki lingkungan yang kurang kondusif, yang masih saja berkata kotor, kasar, dan menghina temannya. Setelah mendapatkan didikan dan treatment di SD Juara Bandung ada perubahan perilaku yang lebih baik... Tantangan bagi pihak sekolah itu ketika siswa libur panjang, siswa ada lagi yang berkata kotor dan kasar, maka pihak sekolah harus melakukan didikan kembali kepada siswa tersebut yang dilakukan oleh pihak LSU.” Sedangkan Pak Agung (32) juga menceritakan kasus yang serupa, “...di angkatan satu yang tinggal di Sindang reret Bandung dimana lingkungannya tidak kondusif untuk belajar, taat beribadah, dan lainnya. Setelah siswa tersebut menjadi siswa SMP Juara Bandung, dia lebih teredukasi dan lebih terkontrol dalam perbaikan akhlakunya. Contoh lain, siswa yang tinggal di Cilamaya juga memiliki lingkungan yang kurang kondusif, ditambah lagi orang tuanya juga tidak terlalu

memperdulikan pendidikan anaknya sehingga dari segi pemikiran dan sikap sangat membutuhkan didikan yang memadai.” Perubahan tersebut dapat dilihat dari hasil penilaian *Core Value* yang dilakukan oleh masing-masing wali kelas dan dibagikan ke setiap orang tua siswa. Indikator *Core Value* tersebut dapat dilihat pada Tabel 6 berikut :

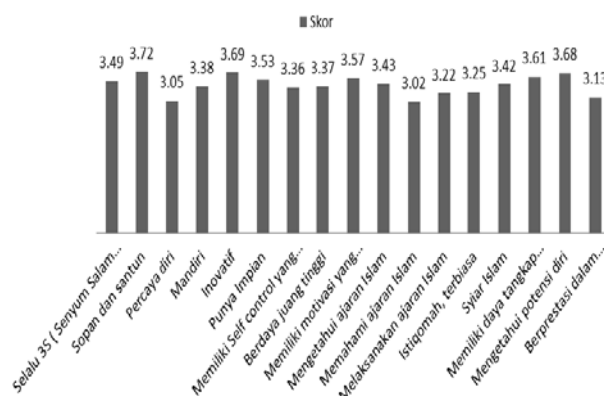
Tabel 6. *Core Value* di Sekolah Juara

Kompetensi Inti	Kompetensi Dasar	Indikator
1. <i>Joyful</i>	Selalu 3S (Senyum, Salam, Sapa)	Tersenyum saat bertemu orang lain; mengucapkan salam saat bertemu orang lain; dan menyalami orang lain.
	Sopan dan santun	Mengucapkan salam ketika memasuki ruangan; meminta izin ketika hendak melakukan sesuatu; dan berkata sopan dan baik ketika berbicara dengan orang lain.
2. <i>Universal</i>	Percaya diri	Berani tampil ke depan kelas; berani menjawab pertanyaan; dan berani bertanya.
	Mandiri	Mandiri dalam melaksanakan sholat; dan mampu menyiapkan perlengkapan sekolah.
	Inovatif	Berani mencoba hal yang baru; dan berani menyampaikan pendapat.
	Punya Impian	Memiliki cita-cita; memiliki figur teladan; dan memiliki target belajar.
3. <i>Attitude</i>	Memiliki <i>self control</i> yang baik	Mampu mengekspresikan emosi; dan sabar menghadapi gangguan teman.
	Berdaya juang tinggi	Menyelesaikan tugas sampai selesai; mampu memperhatikan guru pada saat proses belajar berlangsung; dan melakukan perbaikan ketika mengalami hambatan.
	Memiliki motivasi yang tinggi	Belajar dengan giat untuk mendapatkan nilai di atas KKM; melaksanakan target hafalan sesuai dengan target kelasnya; melaksanakan piket sesuai dengan jadwalnya.
4. <i>Religious</i>	Mengetahui ajaran Islam	Mengetahui rukun Islam dan rukun Iman; mengetahui waktu sholat; dan mengetahui kisah nabi Muhammad

		SAW.
	Memahami ajaran Islam	Memahami pentingnya melaksanakan sholat; memahami pentingnya bisa membaca Al-Qur'an; dan memahami pentingnya menghafal Al-Qur'an.
	Melaksanakan ajaran Islam	Melaksanakan sholat lima waktu; melaksanakan dzikir sesudah sholat; dan melaksanakan sunah dhuha.
	Istiqomah, terbiasa	Membiasakan sholat lima waktu; membiasakan shalat dhuha di sekolah dan di rumah; dan membiasakan infak.
	Syiar Islam	Belajar menutup aurat ke luar rumah; dan belajar mengaji di setiap kesempatan.
5. <i>Achievement</i>	Memiliki daya tangkap yang baik	Mengetahui perbedaan suara bel (go green, masuk, istirahat, dan pulang); mencapai standar penilaian;
	Mengetahui potensi diri	Mengikuti ekstrakurikuler dengan semangat; mengetahui kelebihan diri; dan menyalurkan potensi sesuai dengan bakat yang dimiliki.
	Berprestasi dalam bidangnya	Berprestasi dalam pelajaran yang disukainya; dan berpartisipasi dalam kompetisi lomba.

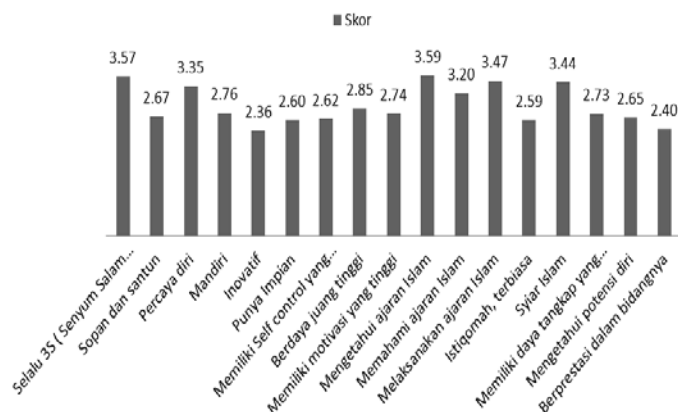
Sumber : Rapor Core Value Sekolah Juara Tahun 2018

Core Value tersebut dinilai oleh wali kelas masing-masing yang hasilnya akan dibagikan kepada orang tua siswa sebagai bahan evaluasi. Hasil perhitungan yang sudah peneliti kumpulkan, maka didapat nilai rata-rata setiap kompetensi yang dapat dilihat pada Grafik 2 dan Grafik 3 berikut.



Sumber : Rapor Core Value Semester II Tahun 2018

Grafik 2. Rata-rata *Core Value* SD Juara Bandung Tahun 2018



Sumber : Rapor *Core Value* Semester II Tahun 2018

Grafik 3. Rata-rata *Core Value* SMP Juara Bandung Tahun 2018

Grafik 2 dan Grafik 3 menunjukkan nilai rata-rata *Core Value* dari seluruh kelas yang dinilai oleh wali kelas, dengan hasil bahwa nilai rata-rata *Core Value* di SD Juara Bandung sebesar 3,41 yang termasuk dalam kategori cukup mampu, sedangkan di SMP Juara Bandung sebesar 2,92 yang termasuk kategori cukup mampu.

Pada hasil di SD Juara Bandung, skor yang terkecil yaitu dari kompetensi memahami ajaran Islam dengan skor 3,02 dan dari kompetensi percaya diri dengan skor 3,05. Kompetensi tersebut perlu dievaluasi dan diberikan stimulus dari pihak sekolah agar siswa mempunyai pemahaman tentang Islam dan kepercayaan diri yang lebih berkembang. Sedangkan di SMP Juara Bandung, skor yang terkecil yaitu dari kompetensi inovatif dengan skor 2,36 dan berprestasi di bidangnya dengan skor 2,40. Hal ini juga perlu upaya dari pihak sekolah agar siswa lebih termotivasi untuk melakukan inovasi dalam belajar dan aktif mengukir prestasi sesuai minatnya.

Kemudian, dilihat dari skor yang tertinggi, di SD Juara Bandung yaitu dari kompetensi sopan dan santun dengan skor 3,72 serta kompetensi inovatif dengan skor 3,69. Sedangkan di SMP Juara Bandung yaitu dari kompetensi mengetahui ajaran Islam dengan skor 3,59 dan kompetensi selalu 3S dengan skor 3,57.

Minat dan Motivasi Belajar Siswa SD Juara Bandung dan SMP Juara Bandung

Sebagai bahan untuk melakukan evaluasi terhadap hasil *Core Value*, dibutuhkan juga pengukuran minat dan motivasi belajar siswa agar dapat diketahui indikator apa dan masalah apa yang harus diperbaiki serta *problem solving* yang harus dilakukan. Kpolovie, Joe, dan Okoto (Ricardo & Meilani, 2017) menyampaikan pentingnya minat dan motivasi belajar siswa karena keduanya merupakan faktor psikologis yang telah banyak dibuktikan secara empiris memiliki pengaruh yang signifikan terhadap prestasi akademik siswa di sekolah. Oleh karena itu, peneliti menyebarkan kuesioner kepada 50 siswa SD Juara Bandung (laki-laki 27 siswa; perempuan 23 siswa) dan 49 siswa SMP Juara Bandung (laki-laki 25 siswa; perempuan 24 siswa) secara *random sampling* dengan menggunakan indikator sebagai berikut.

Tabel 7. Indikator Kuesioner Minat dan Motivasi Belajar Siswa

Indikator	Deskripsi
Minat Belajar Siswa	
1. Perasaan Senang	a. Disiplin
	b. Memperhatikan pelajaran
	c. Mengulangi pelajaran
Perasaan tertarik	a. Senang berdiskusi di kelas
	b. Berusaha menjawab pertanyaan dari guru
	c. Keinginan untuk menambah sumber bacaan
Penuh perhatian	a. Melengkapi buku catatan
	b. Selalu mengerjakan latihan yang diberikan
	c. Bersemangat dalam mengikuti pelajaran
Bersikap positif	a. Optimis dalam ujian
Terpenuhinya kebutuhan	a. Mendapatkan pengetahuan baru
	b. Mendapat banyak manfaat dari pelajaran tersebut
Motivasi Belajar Siswa	
Ketekunan dalam belajar	a. Mengikuti KBM di kelas
	b. Belajar sendiri di rumah
Ulet dalam menghadapi kesulitan	a. Sikap dalam kesulitan
	b. Usaha dalam menghadapi kesulitan
Minat dan ketajaman perhatian dalam belajar	a. Kebiasaan dalam mengikuti pelajaran
	b. Semangat dalam mengikuti KBM
Berprestasi dalam belajar	a. Keinginan untuk berprestasi
	b. Kualifikasi hasil belajar
Mandiri dalam belajar	a. Penyelesaian tugas dan PR
	b. Menggunakan kesempatan di luar jam pelajaran

Sumber : dari berbagai sumber

Hasil dari penyebaran kuesioner tersebut dapat dilihat pada uraian di bawah ini, dengan terlebih dahulu menghitung Uji Validitas dan Uji Reliabilitas dengan menggunakan software SPSS 22.0 for windows yang dapat dilihat pada Tabel 8 dan Tabel 9 di bawah ini.

Tabel 8. Uji Validitas dan Uji Reliabilitas Kuesioner Minat dan Motivasi Belajar Siswa SD Juara Bandung

Item	CITC	CA	Item	CITC	CA
A1	0.058	0.793	B21	0.319	0.785
A2	0.445	0.780	B22	0.475	0.781
A3	0.405	0.782	B23	0.237	0.788
A4	0.509	0.779	B24	0.619	0.774
A5	0.110	0.798	B25	0.215	0.789
A6	0.402	0.782	B26	0.441	0.780
A7	0.034	0.801	B27	0.16	0.792
A8	0.565	0.775	B28	0.301	0.787
A9	0.072	0.795	B29	0.494	0.778
A10	0.483	0.779	B30	0.375	0.784
A11	0.348	0.787	B31	0.198	0.790
A12	0.278	0.786	B32	0.317	0.785
A13	0.537	0.777	B33	0.139	0.791
A14	0.435	0.781	B34	0.563	0.776
A15	0.149	0.792	B35	0.489	0.783
A16	0.345	0.784	B36	0.324	0.785
A17	0.442	0.780	B37	0.324	0.785
A18	0.641	0.772	B38	0.165	0.790
A19	0.400	0.783			
A20	0.585	0.775			

Ket. : CITC = *Corrected Item-Total Corrected*; CA = *Cronbach's Alpha*; Item A = indikator minat belajar; Item B = indikator motivasi belajar.

Tabel 9. Uji Validitas dan Uji Reliabilitas Kuesioner Minat dan Motivasi Belajar Siswa SMP Juara Bandung

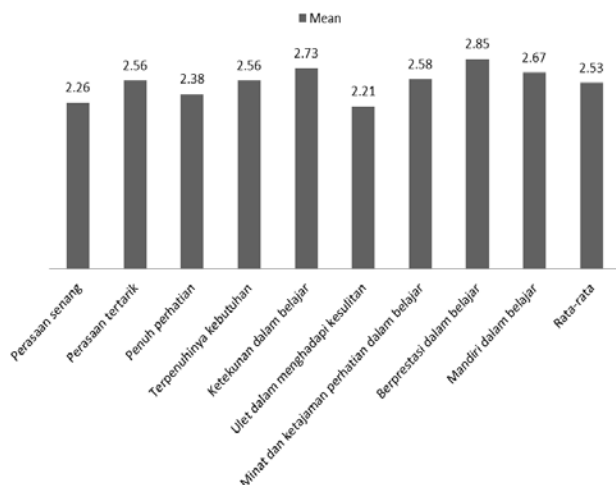
Item	CITC	CA	Item	CITC	CA
A1	0.306	0.794	B21	0.231	0.796
A2	0.162	0.798	B22	0.173	0.796
A3	0.362	0.792	B23	0.541	0.785
A4	0.530	0.786	B24	0.298	0.795
A5	0.095	0.801	B25	0.138	0.801
A6	0.171	0.800	B26	0.360	0.792
A7	0.353	0.793	B27	0.193	0.797
A8	0.242	0.796	B28	0.310	0.793
A9	0.095	0.802	B29	0.123	0.800
A10	0.326	0.795	B30	0.503	0.786
A11	0.532	0.784	B31	0.477	0.787
A12	0.501	0.787	B32	0.334	0.794
A13	0.359	0.792	B33	0.499	0.788
A14	0.373	0.792	B34	0.402	0.790
A15	0.395	0.791	B35	0.595	0.783
A16	0.257	0.795	B36	0.442	0.789
A17	0.411	0.791	B37	0.620	0.782
A18	0.298	0.795	B38	0.214	0.797
A19	0.413	0.791			
A20	0.486	0.787			

Ket. : CITC = *Corrected Item-Total Corrected*; CA = *Cronbach's Alpha*; Item A = indikator minat belajar; Item B = indikator motivasi belajar.

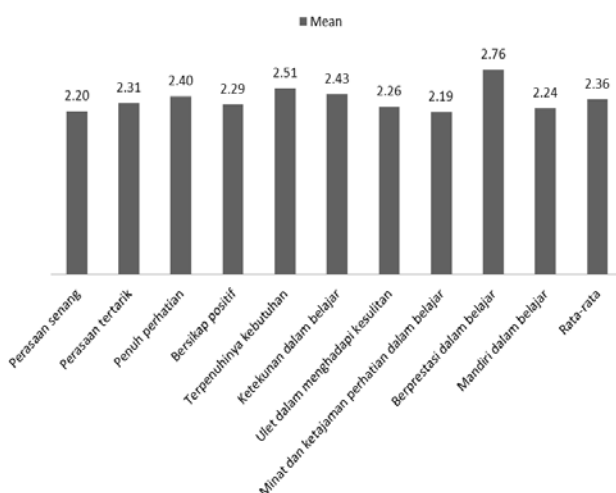
Pada Tabel 8, terlihat bahwa dengan r hitung pada setiap pernyataan di tabel *Corrected Item-Total Corrected* (CITC) > r tabel (untuk $N=50$, dan taraf signifikansi 5% adalah 0,2787), maka setiap pertanyaan pada kuesioner dinyatakan 26 pertanyaan valid dan 12 tidak valid. Sedangkan r hitung pada setiap pertanyaan di tabel *Cronbach's Alpha* (CA) > r tabel (untuk $N=50$, dan taraf signifikansi 5% adalah 0,2787), maka setiap pertanyaan pada kuesioner dinyatakan reliabel atau dapat dipercaya.

Sedangkan pada Tabel 9, terlihat bahwa dengan r hitung pada setiap pernyataan di tabel *Corrected Item-Total Corrected* (CITC) > r tabel (untuk $N=49$, dan taraf signifikansi 5% adalah 0,2816), maka setiap pertanyaan pada kuesioner dinyatakan 26 pertanyaan valid dan 12 tidak valid. Sedangkan r hitung pada setiap pertanyaan di tabel *Cronbach's Alpha* (CA) > r tabel (untuk $N=49$, dan taraf signifikansi 5% adalah 0,2816), maka setiap pertanyaan pada kuesioner dinyatakan reliabel atau dapat dipercaya.

Dalam pengukuran minat dan motivasi belajar siswa, dilakukan melalui analisis data hasil kuesioner dari 50 siswa SD Juara Bandung dan 49 siswa SMP Juara Bandung yang terdapat 38 item pertanyaan. Skala rata-rata jawaban yang masuk dapat ditunjukkan pada Grafik 4 dan Grafik 5 di bawah ini.



Grafik 4. Hasil Rata-Rata Jawaban Responden di SD Juara Bandung terhadap Minat dan Motivasi Belajar (Skala 1-3)



Grafik 5. Hasil Rata-Rata Jawaban Responden di SMP Juara Bandung terhadap Minat dan Motivasi Belajar (Skala 1-3)

Dari Grafik 4 dan Grafik 5 menunjukkan bahwa jawaban dari siswa sebagai responden menghasilkan nilai rata-rata di SD Juara Bandung yaitu 2,53 dan nilai rata-rata di SMP Juara Bandung yaitu 2,36 yang artinya kedua sekolah tersebut termasuk dalam kategori sedang dalam ukuran minat dan motivasi belajar siswanya dengan beberapa indikator yang harus diperhatikan dan perlu upaya untuk melakukan pengembangan.

Indikator yang mempunyai nilai rata-rata tertinggi di SD Juara Bandung, yaitu berprestasi dalam belajar dengan skor 2,85 dan ketekunan dalam belajar dengan skor 2,73. Sedangkan indikator yang mempunyai nilai rata-rata tertinggi di SMP Juara Bandung, yaitu berprestasi dalam belajar dengan skor 2,76 dan terpenuhinya kebutuhan dalam belajar dengan skor 2,51. Indikator tersebut bisa terus ditumbuhkan hingga mencapai skor

sempurna, yaitu 3 dan bisa dimanfaatkan untuk mencapai prestasi belajar siswa dan meningkatkan skor *Core Value* Sekolah Juara.

Kemudian, untuk indikator yang mempunyai nilai rata-rata terendah di SD Juara Bandung, yaitu ulet dalam menghadapi kesulitan dengan skor 2,21 dan perasaan senang siswa dalam kegiatan belajar di sekolah dengan skor 2,26. Sedangkan indikator yang mempunyai nilai rata-rata terendah di SMP Juara Bandung, yaitu minat dan ketajaman perhatian dalam belajar dengan skor 2,19 dan perasaan senang siswa dalam kegiatan belajar di sekolah dengan skor 2,20. Namun, kedua sekolah ini untuk indikator lainnya tidak begitu jauh skornya dengan indikator terendah, perlu upaya agar skor tersebut menjadi 3 atau termasuk dalam kategori minat dan motivasi belajar siswa tinggi.

DISKUSI

Semua sekolah pasti mengharapkan selalu tumbuh dan berkembang. Dalam proses tumbuh dan berkembang itu tidak jarang harus dilakukan suatu perubahan dengan melakukan beberapa evaluasi dan kemudian menganalisisnya. Meningkatkan kinerja di lingkungan sekolah sangat diperlukan untuk mewujudkan prestasi belajar siswa yang lebih baik. Hal tersebut juga diupayakan oleh Rumah Zakat melalui optimalisasi pemanfaatan dana ZISWAF untuk pemberdayaan pendidikan. Dari hasil penelitian yang dilakukan di SD Juara Bandung dan SMP Juara Bandung berdasarkan hasil wawancara, penilaian *Core Value*, dan kuesioner minat dan motivasi belajar siswa, terdapat beberapa poin penting yang menjadi bahan evaluasi bagi sekolah untuk perbaikan ke depannya, diantaranya dapat dilihat pada penjelasan di bawah ini.

Pertama, adanya penguatan bagi guru untuk lebih menghargai proses belajar siswa, bukan melihat hasilnya. Nilai-nilai *Core Value* yang tahun ini sudah dijalankan di Sekolah Juara, masih perlu adanya optimalisasi dan evaluasi yang maksimal. Tidak hanya sekedar menilai saja, tetapi ada upaya untuk memperbaiki kompetensi yang masih kurang. Selain itu, perlu adanya dukungan bagi guru untuk tetap dijaga konsistensinya dalam melaksanakan berbagai evaluasi pembelajaran siswa agar terjadi perubahan perilaku siswa menjadi lebih baik lagi.

Kedua, perlu optimalisasi pendidikan dalam mendukung *soft skill* dan *hard skill* siswa. Hal tersebut perlu dilakukan karena melihat dari beberapa kompetensi *Core Value* serta indikator minat dan motivasi belajar siswa, yang menjadi pendukung dalam pengembangan *soft skill* dan *hard skill*, yang dinilai masih kurang. Hal ini cukup menantang bagi pihak sekolah karena memerlukan banyak dukungan berupa fasilitas, dana, waktu, tenaga, dan lainnya.

Ketiga, mempertahankan penanaman pendidikan mengenai sopan santun siswa. Hal ini harus bisa dipertahankan karena sifat sopan santun adalah cerminan bagi seorang muslim dan bisa menanamkan sifat positif bagi siswa sehingga kelak bisa terus dibiasakan hingga dewasa.

Keempat, membenahi pola pikir siswa untuk terus maju. Siswa Sekolah Juara yang berasal dari kalangan menengah ke bawah cenderung tidak memiliki impian besar untuk memperbaiki perekonomian keluarganya. Kebanyakan siswa tersebut memiliki pemikiran yang sempit dan pesimistik. Oleh karena itu, pihak sekolah harus melakukan upaya agar

siswa tidak putus sekolah dan memiliki cita-cita yang besar dan berusaha untuk mewujudkannya dengan berbagai prestasi yang diraih, baik dari bidang akademik maupun non akademik.

Kelima, perlu membangkitkan minat dan motivasi siswa untuk menghidupkan gairah belajarnya. Sarana dan prasarana yang tersedia cukup memadai di Sekolah Juara ini harus digunakan dengan sebaik-baiknya dimana seharusnya menjadi alat pendukung dan bermanfaat bagi kegiatan belajar. Apabila sarana yang tersedia kurang memberikan efek bagi siswa untuk giat belajar, maka dibutuhkan evaluasi kembali mengenai minat dan motivasi belajar dan segera mengambil langkah antisipasi agar siswa tersebut memiliki keinginan untuk belajar lebih.

Keenam, memiliki antisipasi untuk mencegah pengaruh negatif bagi siswa dari pergaulan di luar lingkungan sekolah. Dalam hal ini, orang tua sangat berperan dalam menjaga anaknya agar nilai-nilai yang diajarkan di sekolah tetap dijaga. Namun, permasalahan yang dihadapi oleh pihak sekolah di SD Juara Bandung dan SMP Juara Bandung relatif sama, yaitu kurang kooperatifnya orang tua siswa dalam mendidik siswa tersebut. Oleh karena itu, banyak siswa yang terpengaruhi oleh teman-teman di lingkungannya yang memang kurang kondusif, seperti berbicara kasar, mengejek temannya, dan perilaku negatif lainnya.

Ketujuh, stabilisasi dana yang masuk untuk biaya operasional sekolah. Sekolah Juara bisa dikatakan bergantung pada dana ZISWAF yang dihimpun oleh Rumah Zakat, sehingga pemasukan dananya bersifat fluktuatif. Hal ini mengakibatkan kurang teraturnya alokasi dana yang ada di sekolah, baik untuk kegiatan belajar siswa, biaya operasional gedung, dan kegiatan lainnya yang membutuhkan dana. Oleh karena itu, dibutuhkan pemasukan yang stabil atau dengan jumlah yang pasti agar pihak sekolah mudah untuk merencanakan kegiatan sekolah yang akan dilaksanakan untuk setahun ke depan atau bahkan untuk jangka waktu yang panjang.

KESIMPULAN

Pemerataan pendidikan adalah isu penting yang belum terselesaikan sampai sekarang. Anak usia sekolah yang berasal dari golongan berpenghasilan rendah belum mendapatkan pendidikan yang layak dan bahkan sama sekali tidak menerima pendidikan yang semestinya. Salah satu upaya untuk menyelesaikan masalah tersebut yaitu dengan pemanfaatan penghimpunan dana Zakat, Infaq, Shodaqoh, dan Wakaf (ZISWAF) untuk pemberdayaan pendidikan bagi masyarakat kurang mampu melalui program-program pendidikan. Salah satu Lembaga Amil Zakat Nasional (LAZNAS) di Indonesia yang mengumpulkan dana ZISWAF adalah Rumah Zakat yang memiliki berbagai program pendidikan dan memiliki sekolah yang bernama Sekolah Juara, yaitu sekolah unggulan untuk mendidik anak yang berasal dari kaum dhuafa. Sekolah Juara tersebut merupakan realisasi dari dana ZISWAF yang dihimpun oleh Rumah Zakat.

Hasil dari penelitian ini yaitu dana ZISWAF itu memiliki sumbangan signifikan terhadap kesempatan dan pendidikan berkualitas bagi anak didik dari golongan kaum dhuafa. Pengelolaan dana ZISWAF yang efektif dan efisien serta sesuai syari'ah menciptakan SDM berkualitas dan religius melalui program bidang pendidikan. Upaya

tersebut sejalan dengan upaya pemerintah dalam mengembangkan pendidikan nasional. Hal tersebut dapat dilihat dari hasil penilaian *Core Value* yang menjadi ukuran kompetensi yang harus dimiliki oleh siswa serta hasil penyebaran kuesioner mengenai minat dan motivasi belajar siswa di Sekolah Juara.

Hasil *Core Value* siswa menunjukkan perubahan perilaku lebih baik dengan skor rata-rata cukup mampu (skor 3,41 untuk SD Juara Bandung dan 2,92 untuk SMP Juara Bandung) walaupun ada beberapa indikator yang harus diperbaiki (skala 1-5). Sedangkan minat dan motivasi belajar siswa di angka 2,53 untuk SD Juara Bandung yang artinya baik dan angka 2,36 untuk SMP Juara Bandung yang artinya cukup baik (skala 1-3).

Ada beberapa yang menjadi bahan evaluasi dari hasil wawancara, penilaian *Core Value* serta kuesioner minat dan motivasi belajar siswa, yaitu : (1) Adanya penguatan bagi guru untuk lebih menghargai proses belajar siswa, bukan melihat hasilnya; (2) Perlu optimalisasi pendidikan dalam mendukung *soft skill* dan *hard skill* siswa; (3) Mempertahankan penanaman pendidikan mengenai sopan santun siswa; (4) Membenahi pola pikir siswa untuk terus maju; (5) Perlu membangkitkan minat dan motivasi siswa untuk menghidupkan gairah belajarnya. (6) Memiliki antisipasi untuk mencegah pengaruh negatif bagi siswa dari pergaulan di luar lingkungan sekolah; (7) Stabilisasi dana yang masuk untuk biaya operasional sekolah.

DAFTAR PUSTAKA

- Andriyanto, I. (2014, Desember). Pemberdayaan Zakat Dalam Meningkatkan Kesejahteraan Umat. *ZISWAF*, 1(2), 227-248.
- Badan Pusat Statistik. (2017). *Profil Kemiskinan Indonesia September 2017*. Jakarta: Badan Pusat Statistik.
- Bahari, Z. (2014). Peran Zakat dalam Pendidikan Masyarakat Islam: Ulasan Kasus Zakat Pulau Pinang. *Media Syariah*, Vol XVI.
- BPS. (2018). *Persentase Penduduk Miskin Menurut Provinsi*. Retrieved Juni 13, 2018, from Badan Pusat Statistik: <https://www.bps.go.id/dynamictable/2016/08/18/1219/persentase-penduduk-miskin-menurut-provinsi-2007---2017.html>
- BPS. (2018). *Potret Pendidikan Indonesia (Statistik Pendidikan 2017)*. Jakarta: Badan Pusat Statistik.
- Budiantoro, S., Fanggidae, V., Saputra, W., Maftuchan, A., & Artha, D. R. (2013). Multidimensional Poverty Index (MPI): Konsep dan Pengukurannya di Indonesia. *PRAKARSA Economic Policy Working Paper*, 1-35.
- Chaniago, S. A. (2015). Pemberdayaan Zakat Dalam Mengentaskan Kemiskinan. *Jurnal Hukum Islam (JHI)*, 47-56.
- Guiga, H. (2012). Poverty , Growth and Inequality in Developing Countries. *International Journal of Economics and Financial Issues*, 2(4), 470–479. Retrieved from <http://www.econjournals.com/index.php/ijefi/article/view/262/pdf>

- Ricardo, & Meilani, R. I. (2017). Impak Minat dan Motivasi Belajar Terhadap Hasil Belajar Siswa. *Jurnal Pendidikan Manajemen Perkantoran*, 1(1), 80–93. Retrieved from <http://ejournal.upi.edu/index.php/jpmanper>
- Kholiq, A. (2012). Pendayagunaan Zakat, Infak dan Sedekah Untuk Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Miskin di Kota Semarang. *Riptek*, 39-47.
- Kuncoro, M. (2004). *Otonomi dan Pembangunan Daerah: Reformasi, Perencanaan, Strategi dan Peluang*. Jakarta: Erlangga.
- Ricardo, & Meilani, R. I. (2017). Impak Minat dan Motivasi Belajar Terhadap Hasil Belajar Siswa. *Jurnal Pendidikan Manajemen Perkantoran*, 1(1), 80–93. Retrieved from <http://ejournal.upi.edu/index.php/jpmanper>
- Suryawati, C. (2005, September). Memahami Kemiskinan Secara Multidimensional. *Jurnal Manajemen Pelayanan Kesehatan*, 08(03), 121-129.
- Ustama, D. D. (2009, Januari). Peranan Pendidikan Dalam Pengentasan Kemiskinan.

The Perception of Muslim Religious Leaders on Tax Collection in Indonesia: A study of Muhammadiyah community organization

Neni Susilawati & Abi Hafizh Fadhlani

Universitas Indonesia, Indonesia

Abstract

Indonesia is a predominantly Muslim country. There is an issue with tax collection, with some groups consider it to be haram or prohibited, while others argue the opposite. Muhammadiyah Executive Board is one of the existing Islamic community organizations in Indonesia. This study aimed to measure the perceptions of Muhammadiyah Executive Board on tax collection in Indonesia. This research used quantitative approach and survey was conducted as data collection technique. The results of the research show that Muhammadiyah Executive Board's perception on tax collection in Indonesia is negative based on the Robbins and Sobur's theory. As a recommendation to lead the negative perceptions to be positive, it is necessary to do more dissemination and accountability reporting on the use of tax funds.

Keywords

perception; tax promoter; tax people; religious leader

INTRODUCTION

Population demography is one of the available means to identify the community's condition. Bogue (1969) argued that demography is a science that studies statistically and mathematically the size, composition, and distribution of population and its changes over time through five demographic components that are considered as significantly influence demography, namely birth, death, marriage, migration, and social mobility. One of the most dominant demography in Indonesia is religion followers-based demography. The data from Central Bureau of Statistics (BPS) released in 2010 that were based on the 5 officially recognized religions in Indonesia, 87% of Indonesian population are Muslims. This figure is followed by Christian (6.96%), Catholic (2.91%), Hindu (1.69%), and Buddhist (0.72%).

Religion	Number of Adherents	Percentage
Islam	207.176.162	87,18
Christian	16.528.513	6,96
Catholic	6.907.873	172,18

Hindu	4.012.116	1,69
Buddha	1.703.254	0,72
Khong Hu Cu	117.091	0,05
Others	299.617	0,13
Not Answered	139.582	0,06
Not Asked	757.118	0,32
Total	237.641.326	100,00

Image 1 - Indonesian Population Demography By Religion

Source: (Central Bureau of Statistics (BPS), 2010)

In order to develop effective policies, several factors must be taken into account. In his article, Tarno (2013) explained that policy-making requires thorough consideration on several factors, including politic, economy, administration, technology, social, culture, religion, defense and security. As with regard to the policy-making on state income, there is a debate regarding the obligation to pay tax and zakat. For countries which predominant population is Muslim and which main income originates from tax, the debate will cause significant impact when a religious leader or government religious agency perceives tax collection performed by the state to be *haram* (prohibited). Gusfahmi (2010) in his article in djp.go.id explained that both the pros and cons back up their arguments with laws derived from the Qur'an and *hadits*, as well as other arguments, making a never ending debate on the obligation of taxation and zakat.

Tax revenue is always a homework for government every year. Although from year to year, tax revenue has been always increasing, the government cannot meet the targets set forth in the National Budgetary Income and Expenditure Plan (RAPBN). The Directorate General of Taxation, therefore, must focus more on exploring every revenue potential.

Tax Revenue Realization in Percentage				
Year	2013	2014	2015	2016
Target	995,21	1.072,37	1.294,26	1.355,20
Realization	921,27	981,83	1.060,83	1.105,81
Achievements	92,57%	91,56	81,96%	81,60%

Image 1 Percentage of Realization of Tax Revenue

Source: Performance Report of Directorate General of Taxation (2016)

Problems that may reduce tax revenue shall be immediately addressed by the Directorate General of Taxation (DJP). Among the predominantly Muslim Indonesian population, some groups argued that tax collection is *haram*. Although the Indonesian *Ulama*/Cleric Council (MUI) in Mudzhar (2014, 99) already explained that both zakat

and tax are obligations that must be performed separately, the group that holds the opposite belief still stands firm defending its perspective with certain legal bases. The comparison between tax and zakat incomes also shows that the majority of Indonesian Muslims (meaning the majority of taxpayers are also Muslims) prefer to comply with their religious obligation rather than the state's. Reflecting on such a phenomenon, the researcher intends to conduct a research on Muhammadiyah, a Community Organization, to describe about perceptions of Islamic religious leaders to tax collection in Indonesia. Muhammadiyah is selected as a research locus as it is an Islamic based organization that had been established since 1912, and has numerous branches in various cities. As for the problem and locus taken in this research, the author intends to conduct a research entitled "The Perception of Islamic Religious Leaders to Tax Collection in Indonesia (A Study on Muhammadiyah Community Organization)" with the following research question:

How is the perception of Islamic religious leaders toward tax collection in Indonesia?

THEORETICAL FRAMEWORK

In this research, there are several concepts that aim to assist the concept operationalization herein, consisting of taxation policy, perception, taxpayer behavior, and tax policy in Islam. Tax policies require a proper system in place to ensure its proper implementation. Tax collection system is divided into 3 (Mardiasmo, 2003), namely Official Assessment System, Self Assessment System, and Withholding Tax. The tax collection system applied by Indonesia is self assessment, although withholding system is still applied in several cases. Taxpayers in Indonesia are required to understand tax rules, at least the ones relating to their tax obligation. The self assessment system is expected to increase taxpayers' awareness in performing their tax obligations (voluntary tax compliance), since they are given the full authority to perform their tax obligations.

Salamun (1993) suggested that there are 4 matters that affect one's awareness in performing his/her tax obligations, which are under the supervision of the Directorate General of Taxation, namely 1) the existing cheaper tax rate as compared to that of other countries; 2) implementation of consistent, neat, and consequent collection; 3) the existence or absence of sanction for violator; 4) consequent, consistent, and non-discriminatory sanction implementation.

Soemitro (1988) explained that self assessment system for taxpayers in Indonesia requires them to improve: 1) Taxpayer's awareness; 2) Taxpayer's honesty; 3) Taxpayer's willingness to pay tax; 4) Taxpayer's discipline in implementing taxation regulations.

Brooks (2001) explained that there are 3 approaches that are commonly used to analyze taxpayers' awareness in performing their taxation obligations, namely: 1) Economic Approach. From economic point of view, tax compliance reflects human's rational behavior in evaluating between cost and benefit. The following are the factors influencing taxpayers in performing their tax obligations: a) tax rate; b) penalty and sanction structure; and c) possibility of being arrested and punished. 2) Psychological approach. Other factors that may influence tax compliance in psychological approach are: a) One's morality associated with tax evasion versus his/her ideas and values; b) One's perception or attitude

toward possibility to be detected when committing a violation; c) Change of habit; d) Subjective framework for the tax decision that refers to a neutral reference. 3) Sociological approach. This approach considers one's deviation pattern in his/her social framework. Sociologists argued that pressures toward community will form a behavior which effectiveness will be the same with reward and punishment system made by the government. Factors that influence an individual to commit tax evasion include: a) Government's attitude; b) Perspective toward law enforcement; c) Perspective toward justice in taxation system; d) Relation with tax office; and e) Demographic characteristics.

Rakhmat (2005, 37) classified it into three components, namely affective, cognitive, and conative components. The author only uses cognitive component to assess perception, for the knowledge element in the cognitive component can influence one's perception level. In his perception theory, Robbins (2013) stated that perception consists of 2 dimensions: experience and attraction. The four approaches are used as they are deemed as the most suitable with the core problem, which is the perception of Muslim taxpayer toward tax collection in two Islamic forums (Majelis Taklim) in Jakarta. Rakhmat (2005, 56) argued that one of the factors influencing perception is belief. In conducting assessment on belief dimension, the researcher associates it with government's accountability in performing state financing. The financing has been expressed in the National Budgetary Income and Expenditure (APBN). The dimension of experience originates from human's sense toward his environment, which will generate experience. It then serves as the benchmark for human being in doing his activity or respond to everything in the future. Experience in this regard serves as a reference book containing all kinds of information necessary for human to take a stance and make decisions in every segment of his life.

Mannan (1992, 233) explained that compared to Arab of the past 14 centuries, today's modern states have considerable and fundamental differences in socio-political and socio-economic aspects. Thus, it is only appropriate if a state's source of income also changes along with the change of era. It is also narrated once that Hadzrat Umar changed several details in zakat. In his time, Hadzrat Umar reduced import tariff rate for consumption goods from Madinah from 10% to only 5%.

Thus, modern taxation system in a modern state is justified, along with the increasing complexity of a state in present age. To assess whether a taxation system in an Islamic country is proper, we need to understand the double sanctions, namely the spiritual and worldly ones. Although state's revenue policy must be flexible, it still needs to meet the goals in order to achieve balance in the human's self amidst its complexity. Mannan further explained that in collecting fund for the state, a control by government policies must be applied, which uphold the principles of virtue and caretaking for the poor. And according to this standard, modern taxation system is deemed unsatisfactory. This is particularly relevant in indirect tax, which is applied to all segments of society regardless rich or poor. Indirect tax is generally imposed to consumption goods, be it primary, secondary, and tertiary ones.

Indirect tax is often regressive, particularly if the tax object commodity is a life staple good. With the principles of virtue and caretaking to the poor, direct tax is more

preferable. Indirect tax is better as it is imposed to the rich people who tend to have lower marginal consumption than that of the poor people. It is more appropriate to apply tax to the rich and well-off people, who can afford pay for the state's burden with their excess wealth.

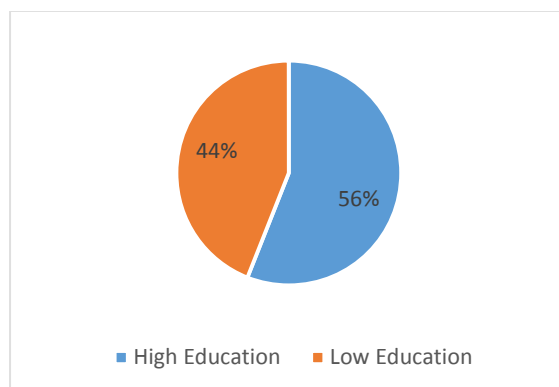
RESEARCH METHOD

Data Collection Technique. Data collection technique is the means to collect primary and secondary data information for a research. In this research, the source of primary and secondary data information were obtained from both field and literature studies. Field study was conducted by using questionnaire. Literature study, on the other hand, was conducted using books, journals, laws and regulations, scientific works such as undergraduate thesis and postgraduate thesis as well as other similar and relevant types of data collected from internet.

Data Analysis Technique. This research applies both quantitative and qualitative data analyses. The quantitative data analysis technique in this research was used to analyze data from the collected questionnaires. Quantitative data analysis technique was applied once all the questionnaires that had been filled out by respondents were collected. The first thing that was conducted was datacoding the questionnaire. Afterwards, the codes from the questionnaire data were then input into a data processing software (SPSS/StatisticalPackage for Social Science). The next step is data cleaning, which aims to recheck and ensure the accuracy of data that have been input to the SPSS. Once the data in the SPSS are clean and the codes properly correspond with all the questions, calculation will be performed by SPSS to generate the answer. Subsequently, the result of SPSS calculation is presented in graph or table formats, which can be used by the researcher in analysis chapter. The data will be used to conduct a descriptive statistic analysis. Descriptive statistic analysis is produced from SPSS by using the Frequencies and Descriptive option.

RESULTS AND DISCUSSION

One of the factors that might influence perception is an individual's knowledge. Ivancevich, et al., translated by Gania (2006, 117), explained that one's perception refers to his/her acquisition of certain knowledge toward stimulus in certain time. The following is the result of statistic calculation done in SPSS:



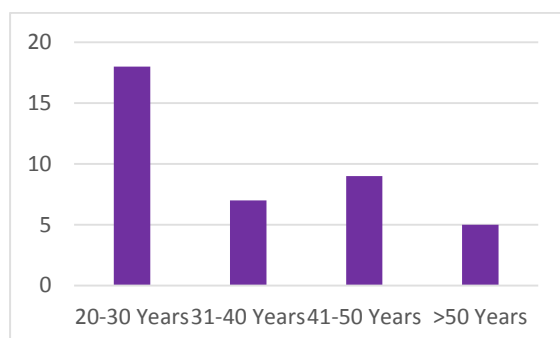
Graph 1 - PP Muhammadiyah's Knowledge

Source: Processed by the Author

Graph 5.1 shows that 22 respondents (56.40) have high/positive knowledge. Whereas, 17 people (43.6%) have low/negative knowledge. Classification is based on the variable mean with total mean. Respondent is considered as having high/positive knowledge if the mean of a variable is higher than the total mean, and considered low/negative if the mean of each variable is lower than the total mean.

Influence of Age toward Level of Knowledge

The respondents of this research come from different ages. The following is the classification of respondents' age in this research:



Graph 2 - Respondents' Age Characteristics

Source: Processed by the Author

The above graph shows that 18 respondents are 20-30 years-old, 7 respondents are 31-40 years-old, 9 respondents are 41-50 years-old, and 5 respondents are above 50 years-old. The respondents' level of knowledge and age characteristics in the above data are those of high knowledge.

Singgih (1998) argued that mental maturity affects to which extent an individual is mature enough in accepting a knowledge, and how one responds to the received information or knowledge. The age characteristics in this research show that the majority of respondents, which are 18 people, are aged 20-30, which constitutes the period of very rapid mental development and maturity, particularly with regard to receiving information and knowledge. Teenage years until 30 are also considered as the ages of education. The following are the data of the average age when respondents pursue their normal education:

Table 1 Normal Age in Education

Elementary School	7-12 years-old
Junior High School	13-15 years-old
Senior High School	16-18 years-old
Associate/Bachelor Degree	19-23 years-old
Magister	>23 years-old

Source: (Ministry of Education and Culture, 2017)

Age 20-30 as shown in the table is the age where one is pursuing education, which includes associate degree, bachelor degree, and magister. It is a position where all the knowledge and information they received are still very intact. This is particularly true for

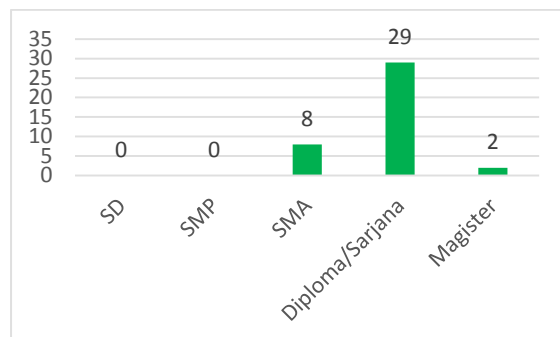
those who are in the Economic and Entrepreneurship Board, which requires employees who come from the appropriate background. In this board, information and knowledge associated with all aspects in economy and entrepreneurship can be quickly and easily obtained from literatures as well as the more senior management.

Observing the respondents' ages, which are dominated by age 20-30, and reflecting to the theory proposed by Abu Ahmadi, this shows that most of the respondents are in the appropriate age for them to absorb or receive in accordance with or knowledge. In accordance with the Government of Republic of Indonesia Regulation Number 43, elderly age is defined as age 60+. Observing from the respondents' data with the above classification, 34 people or 89.74% are still part of productive age, and 5 others or 10.26% are approaching non-productive age.

This shows that the respondents are still in the proper age for receiving and absorbing information or experience. This was also shown when the researcher distributed the questionnaires. At that time, they were so confident in answering the questions. When answering questions that they had a good understanding about, some respondents gave comments or responses toward the questions being asked by the researcher. In other words, they really understood the research instrument in this research.

The Influence of Education Level to Knowledge

The level of education also affected one's knowledge on a particular matter. One of the means to obtain knowledge, other than through experience, is through learning. The following is the description of respondents and their last educational background:



Graph 3 - Respondents' Education Level

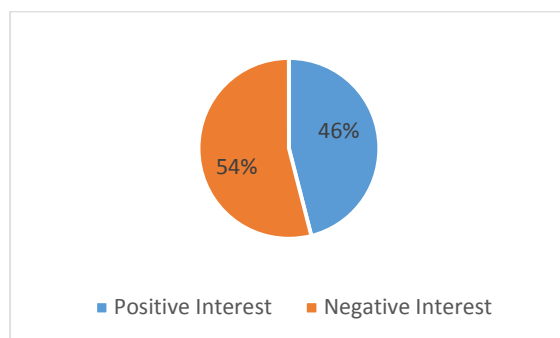
Source: Primary Data

Graph 5.1.2 in the above explains that 29 respondents or 79.49 came from higher education background, namely diploma, bachelor degree, and magister. The other 8 respondents or 20.51 came from senior high school background.

In this dimension, all respondents had an overall high knowledge on taxation in Indonesia, taxation in Islamic countries, and taxation law from Islamic perspective. Founded on their high knowledge on the matter, they disagreed with tax collection in Indonesia. During the data collection process, they explained that tax is a false (*bathil*) way of collecting money. They believed that tax rate should not exceed that of the zakat. They felt that they had to pay double burden, i.e. tax and zakat. They also explained that the

Qur'an doesn't mention anything about tax collection. Furthermore, they also perceive that tax collectors had violated the religious norms.

Muhammadiyah Executive Board's Belief on Tax Fund Use



Graph 4 - Muhammadiyah Executive Board's Belief on Tax Fund Use

Source: Processed by the Author

Graph 5.2 shows that 19 respondents (48.7%) have positive belief toward the use of tax fund. There are 20 respondents (51.3%) who hold negative belief toward the use of tax fund. The classification is based on comparison between variable median and total median. It is said to have high knowledge if the median of a variable is higher than the total median, and it is low if the median of each variable is lower than that of the total mean.

Mordiningsih (2010) elaborated that belief occurs due to synergy between both parties in tax collection and tax fund usage, which also means one between taxpayer and government as the tax collector and the allocator of the tax fund for sectors that need state financing. The still dominantly negative belief of the respondents toward the use of tax fund poses a homework for the government. Trust is not only addressed toward the accountability of tax use, yet also toward the government apparatuses who act as the government's representation, particularly the ones in taxation agency.

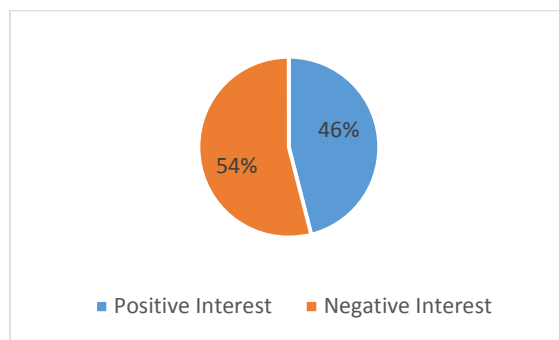
Another factor that influences trust is the behavior of the entrusted party toward the entrusting one. This was somewhat disturbed during a graft case involving a tax apparatus named GT, who received and gave bribe. Taxpayers' trust toward tax apparatus further declined after the case. Taxpayers felt disappointed and this exacerbated the bad image of the tax apparatus. This fact contributed to the taxpayers' (particularly individual taxpayer) decision to apply their taxation obligation. The case made taxpayers have the thought of "why should I pay tax if it will only be stolen away by the tax apparatus?"

This situation will significantly affect tax revenue. Trust is one of the foundations built by the government to convince taxpayers that the tax they pay will benefit and finance the state (accountability), which is one of the very purposes to be achieved through taxation reform. One of its main goals is to achieve high level of trust toward taxation administration. The goal cannot be achieved unless the other two goals are fulfilled, namely the high productivity of the taxation apparatus, and high level of voluntary compliance. This requires a new system that is able to reduce or restrict tax apparatus's misbehavior, hence preventing any corruption or bribe in taxation agency.

Justice for taxpayers and in distribution of tax fund will also influence taxpayers' trust toward taxation administration. Justice toward taxpayers can be achieved when the tax collection for each taxpayer is already in accordance with the prevailing regulations. Taxpayers of similar situation will be charged with the same amount of tax (horizontal justice), while taxpayers with more wealth will be charged higher in accordance with their superior economic capacity as compared to those with poorer economic capacity. Justice in tax distribution must also be thoroughly considered.

With regard to distribution, the government shall make sure that the funds for each sector are properly distributed. Corruption cases that occurred outside of taxation system also affects taxpayers' overall trust. When taxpayers know that most of the state's income are from tax, their level of trust toward government administration will plummet along with their tax compliance.

1. The experience of Muhammadiyah Executive Board on Tax Collection



Graph 5 - Experience Toward Tax Collection

Source: Processed by the Author

In this research, respondents with high/positive experience constitute 17 people (43.6%). Meanwhile, those with low/negative experience are 22 people (56.4%). The classification is based upon comparison between variable median and total median. It is said to have high knowledge if the median of a variable is higher than the total median, and it is low if the median of each variable is lower than that of the total mean.

With regard to tax collection, researchers assessed respondents' experience based on the latter's experience in performing their tax obligation. The experience included ones during counting, paying, reporting tax, as well as conformity between taxation regulation and its application. According to the data of respondents' status, there are 26 or 66.67% respondents who have taxpayer number (NPWP). Possession of NPWP is a mark showing that an individual has fulfilled his/her tax obligation. It can be said that the 26 respondents had direct experience, while the non-possessing NPWP respondents' answer can still be justified as experience doesn't necessarily have to be their first-hand experience. Instead, it can be obtained from learning from other people's experience. Experience can also be obtained from public information which spread rapidly in this age.

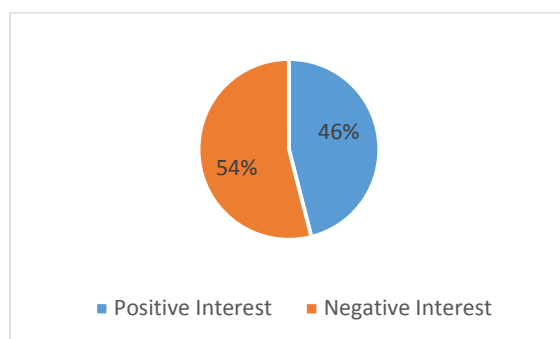
With regard to respondents' experience in the conformity between tax regulations and their application, most of them think that tax regulation has been properly implemented by the taxation apparatus. The regulations referred hereto are associated with

tax object, tax subject, tax rate, and determination of due date of tax payment and reporting. One of the goals of taxation reform is to create tax apparatus who are productive and possess strong integrity in performing their obligations. During data collection, no respondent said that there was discrepancy between taxation regulations and their application. All this time, there has never been any news or newspaper which mentioned about discrepancy between taxation regulations and their application.

With regard to respondents' experience in the services by taxation apparatus when performing their tax obligation, some respondents shared about positive experience, including stories such as the proper running of taxation office, queue number machine, and comfortable office. However, with regard to state apparatus service, some respondents believed that tax apparatus did not perform their service in friendly or polite manner. Respondents also highlighted that this lack of politeness was not only shown by the senior, but also junior (young) tax officers as well. Agents who perform the service shall not give less than the best service.

Decent service may influence taxpayers' intention in performing their tax obligations voluntarily. Hardiningsih (2011) argued that taxation service should be composed of several instruments, namely natural resources quality, taxation provisions, and taxation information system. The premium service quality standards for taxpayers will be felt if the service officers perform their duties in professional, discipline, and transparent manners. Hardiningsih further explained that if taxpayers are satisfied with the service, they will tend to pay their tax in accordance with the applicable law.

2. Muhammadiyah Executive Board members' Interest in Taxation in Indonesia



Graph 6 - Interest in Taxation in Indonesia

Source: Processed by the Author

In this research, a number of respondents show strong interest to tax, i.e. 18 people (46.2%), while the rest 21 respondents (53.8%) show lower level of interest. The classification is based upon comparison between variable median and total median. Respondents are considered as having high/positive interest if the mean of a variable is higher as compared to the total mean, and having low/negative interest if the mean of each variable is lower than the total mean.

Affif (1987) explained that interest refers to one's pattern of activities which can be said as frequently being done during a need or a basic thing that needs to be done by an individual has been fulfilled or completed. Take some people who have football as their

hobby as an example. They will tend to explore deeper about everything related to football. The interest can be associated with various kinds of football clubs, seeking information about the players' history, following social media accounts that discuss about football, and buying football accessories such as shoes, uniform, and other kinds of merchandises. Thus, it can be said that interest refers to desire or psychological need from one's self to do something, which, when performed, will generate pleasure/satisfaction.

With regard to this research, respondents' interest as a member of Economic and Entrepreneurship Board can be manifested in form of further learning about tax collection, as it is one components in the economy. Knowledge can also be obtained from various media, such as books, internet, discussion, social media, and other media. Interest can also manifest in form of buying relevant books, frequently browsing about taxation, attending discussions on taxation, following social media around taxation, as well as other media discussing about tax.

The following is description of respondents associated with the variables in interest concept:

Table 2 - Description of Respondents' Interest in Taxation

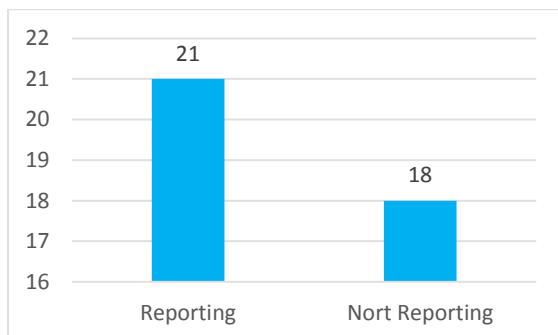
Description	Positive	Negative
Following social media discussing about taxation	14 respondents follow	25 respondents do not follow
Expressing opinion on other people's statement on taxation	18 respondents did	21 respondents never did
Attending taxation course	10 respondents did	29 respondents never did
Having books on taxation	17 respondents do	22 respondents don't
Attending discussions on taxation	13 respondents ever did	26 respondents never did
Uploading writing in social media regarding taxation	11 respondents did	28 respondents never did
Exploring updated information on taxation through various social media	16 respondents do	23 respondents don't

Source: Processed by the Author

The above data, elaboration, and illustration on the theory proposed by Affif show that some respondents' low interest in taxation is somewhat reasonable. In general, when observed in a glance by variable that is being measured in this concept, the entire respondents in each variable have negative interest of various spectrums, between those who agree and disagree.

Basu Swasta and Hani Handoko (2000) explained that to identify one's interest or disinterest, his/her behavior or action should be observed. One who has interest in something will tend to want to know everything about it. If the interest in something requires the person to perform an action, he/she will do it voluntarily. With regard to tax

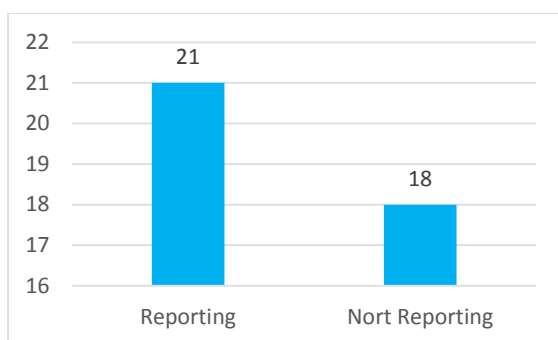
collection, an interested individual will try to learn as much knowledge and information as possible on taxation, as well as perform his/her taxation obligation properly. However, the collected data do not show interest among most of the respondents. The following are description of respondents who reflect their behavior:



Graph 7 - Possession of Taxpayer Number (NPWP)

Source: Processed by the Author

The form of respondents' disinterest is not represented by the above data. The above data show that 26 respondents (66.67%) have NPWP, while the other 13 or 33.33% do not. This disinterest is more obviously manifested with the fact that more respondents do not have any NPWP. Although it cannot reflect respondents' disinterest, most of the respondents who have the NPWP cannot either be considered as contradictory to the assessment result of this interest concept. NPWP possession is one of the requirements or something that must be possessed by an employee. Hence, the unrepresentativeness of the data of the respondents' disinterest is something reasonable.

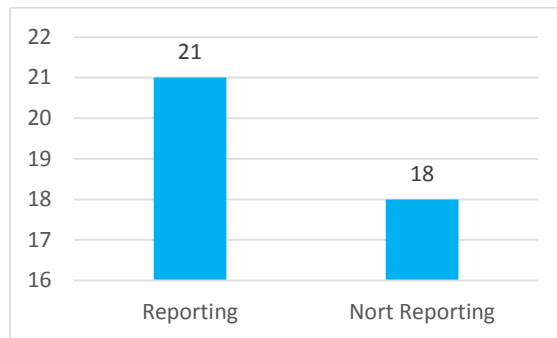


Graph 8 - Respondents Who Pay Tax

Source: Processed by the Author

This manifestation of respondents' disinterest is not represented by the above data. The above data show that 25 respondents or 64.10% pay their tax, and the rest 14 or 35.90% do not. Disinterest should have been represented by the higher number of respondents who don't pay tax. Although the above data do not represent disinterest of most of the respondents, it does not mean that the data contradict with the assessment result in the interest concept. Paying tax is one of the obligations that a taxpayer must perform. The data on NPWP ownership which cover 26 respondents, the number of respondents who pay tax can be considered as relevant, since the data show that only 1 respondent has NPWP who do not pay the tax. Failure to pay the tax is also caused by the

fact that the taxpayer understand that he/she does not need to pay the tax since his/her income falls into 'no tax' status, or his/her income is not deducted by the employer.

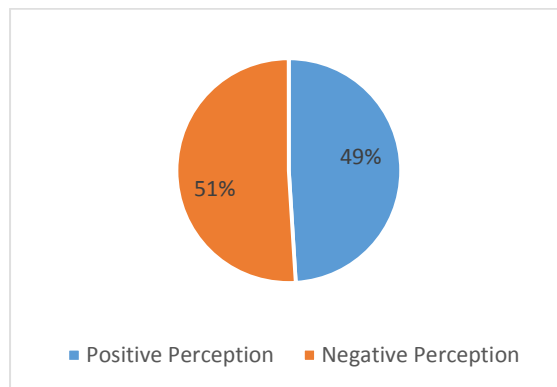


Graph 9 - Respondents Who Perform Tax Reporting

Source: Processed by the Author

This manifestation of respondents' disinterest is not represented by the above data. The above data show that 21 respondents or 53.85% performed tax reporting, while the rest 18 or 46.15% do not. Disinterest should have been represented by the higher number of respondents who don't perform tax reporting. Although the above data do not represent disinterest of most of the respondents in taxation, it does not mean that the data contradict with the assessment result in the interest concept. Upon observing data on NPWP ownership and respondents who pay tax, the above data are highly relevant. We can find out that not all who have NPWP and pay their tax performed their tax reporting. In the questionnaire data collection process, several respondents said they did not want to report because they thought "there is nothing to report, since my tax status is zero".

3. Muhammadiyah Executive Board Toward Tax Collection in Indonesia



Graph 10 - Perception Toward Tax Collection

Source: Processed by the Author

In this research, there are 19 respondents (48.72%) who hold positive perception, and 20 (51.28%) who hold negative perception toward tax. The classification is based upon comparison between variable median and total median. Respondents are considered as having high/positive interest if the mean of a variable is higher as compared to the total

mean, and having low/negative interest if the median of each variable is lower than the total median.

When linked with the steadily increasing tax target, this will affect to the state's income, particularly because Indonesia is a predominantly Muslim country. Furthermore, *ulama* (Islamic clerics) play significant role to determine the Muslim society's perspective on tax. There are several religious leaders who said that tax collection is prohibited, and yet some others said it is allowed in Islam.

The government is now having a new task of embracing the *ulamas* who adhere to the idea (with sound legal basis) that tax is allowed as long as it is used for the betterment of the ummah (nation), and as long as it is based upon transparent rules and use. The National Budget also clearly expresses the total income of the state, both those originating from tax as well as non-tax sources. Furthermore, the National Budget also elaborates clearly all tax allocations for each sector in the government. Finally, tax regulations have been clearly in place and governed in various tax-related laws and regulations in Indonesia.

CONCLUSION

The research results which manifest respondents' perception, which was obtained by looking at the entire scores in all variables show that respondents are dominated by negative perception toward tax collection in Indonesia. Some factors that influence perception are level of knowledge, trust, experience, and interest. Respondents have high knowledge on tax regulations both in Indonesia and other Islamic countries. However, despite the knowledge, most of the respondents disagree with tax collection. Society's belief toward the use of tax fund is also still low, and even more particularly toward the use of tax for reducing society disparity. Taxpayers' experiences in performing taxation obligation remain negative. It is due to the fact that the tax service officers are considered as being impolite in performing their service. Interest toward taxation in Indonesia is also still low. It is proven by the fact that most of the respondents never attended any discussion or expressed opinion on tax, nor did they follow any social media discussing about tax, or attended any course on taxation.

BIBLIOGRAPHY

- Affif, K. (1987). *Teknik Penjualan*. Bandung : Aksara.
- Basu Swastha Dharmmesta, T. Hani Handoko. (2000). *Manajemen Pemasaran "Analisa perilaku konsumen"*. Yogyakarta:BPFE-Yogyakarta.
- Bogue, Donald.J (1969).*Principle of Demography*.New York: John Wiley
- BPS.Hasil Sensus Penduduk Badan Pusat Statistik.2010
- Brooks, Neils. (2001) "*Presentation Paper of Key Issue in Income Tax :Challenges of Tax Administration and Compliance*" *Tax Conference*. Tokyo : Asian Development Bank Institute
- DJP. Laporan Kinerja Direktorat Jenderal Pajak.2016

- Gusfahmi.(2010).*Pajak Menurut Syariah*.Jakarta:Rajawali Pers.
- Hardiningsih, Pancawati dan Nila Yulianawati. (2011). *Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Kemauan Membayar Pajak*. Dinamika Keuangan dan Perbankan. Vol. 3, No.1, 126 – 142.
- Mannan, Muhammad Abdul. (1992). *Ekonomi Islam: Teori dan Praktek* (Harahap, Penerjemah) . Jakarta:Intermasa.
- Mardiasmo. (2003). *Perpajakan,Edisi Revisi*. Yogyakarta: Andi Offset
- Mudzhar, M. Atho. (2014). *Esai-esai Sejarah Sosial Hukum Islam*.Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Rakhmat, Jalaluddin.(2005). *Psikologi Komunikasi* .Bandung:PT Remaja Rosda Karya
- Robbins, Stephen P. (2003). *Organizational Behavior* . New Jersey:Prentice Hall.
- Salamun, A.T. (1993). *Pajak, Citra dan Upaya Pembaruannya, Revisi Dari Buku Pajak, Citra Dan Bebannya*. Jakarta: PT Bina Rena Pariwara
- Singgih,Dirgagunarsa. (1998). *Pengantar Psikologi*. Jakarta: Mutiara
- Soemitro, R.(1988). *Asas dan Dasar Perpajakan 2*.Bandung: PT Eresco Bandung.
- Tarno.(2013,Oct 7). *Model dan Faktor yang Mempengaruhi Kebijakan*. September 21, 2017. <http://www.sumbarprov.go.id/details/news/1482>.

The Concept of *Mashlahah* in Consumer Behavior of The Moslem: An analysis of islamic economic perspective

Nilamsari

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

This article discusses how the form of mashlahah concept on Moslem consumers, as well as how the form of Moslem consumer behavior that contains mashlahah. The research method used is library research (Library Research), with data analysis method using inductive and deductive method. The result of research: Mashlahah is the ultimate goal of syara' law. All goods and services that support the achievement and maintenance of the five elements of the soul (al-nafs), property (al mall), beliefs (al-din), intellectual (al-aql), and family or descendants (al-nasl) on each individual, that is called mashlahah. To achieve mashlahah in consuming goods and services, a Moslem is required to pay attention to Shariaa compliance in his consumption behavior such as matters, spiritual body balance, away from being israf and tabzir and prioritize dharury things. A believer who spends his wealth for alms will not experience the boredom of doing alms worship that is constant and does not decrease as in the case of utility. Mashlahah (Satisfaction) is not based on the amount of goods consumed but it is based on good or bad something to someone and environment. Mashlahah in consumption does not only take into account the amount of goods obtained from the budget owned, but also take into account the scale of priority and the mashlahah side of the various goods to be purchased.

Keywords

Mashlahah Concept; Moslem Consumption Behavior; Consumption Ethics

INTRODUCTION

In Islam, consumption can not be separated from the role of faith. The role of faith becomes an important benchmark because faith provides a perspective that tends to influence human behavior and personality. According to Ahmed (1950), faith greatly influences the quantity and quality of consumption both in the form of material and spiritual satisfaction, which then shapes the tendency of a Moslem's consumption behavior.

Consumption has a huge urgency in every economy. It means that there is no life for human without having consumption. Therefore, economic activity leads to the fulfillment of the demands of consumption for human beings. The reason is that to ignore consumption is to ignore life and to ignore human enforcement of their duty in life.

In economic theory, one's satisfaction in consuming a good is called utility or use value. If the satisfaction of an object is higher, the value of the object will be higher. Conversely, if the satisfaction of an object is lower, the value of the object will be lower. Satisfaction in conventional terminology is interpreted by the fulfillment of physical needs. In Islamic economics, satisfaction is known as *mashlahah*, which has a definition of fulfilled needs both physically and spiritually. This exists because Islam is very concerned with the balance of physical and nonphysical needs based on sharia value (Rozalinda, 2014: 97).

This article will further explain about how the concept of *mashlahah* on consumer behavior and how consumption behavior that contains *mashlahah*. The discussion of this article begins with an introduction that consists the background of writing as well as the formulation of research problems, the library study, explaining the theoretical definition of *mashlahah* and Moslem consumer behavior, an explanation of the methodology used in answering the problem formulation of this article. Further explanation is the result of research and discussion, and the conclusion of the suggestion at last.

LITERATURE REVIEW

Understanding *Mashlahah* Concepts

The meaning of *mashlahah* according to the scholars, **Imam Al-Ghazali** "Basically, *Al-mashlahah* is a picture of benefiting or avoiding badness. *Al-mashlahah* is intended to maintain the goals of the *syara*" (Al-Ghazali, 1971, 286-287). **Imam Al-Khwarizmi** (the inventor of Algebra) says "Maintaining the purpose of the *shara*' by avoiding *mafsadah* of the human" (Zuhaili, 1986: 75) Said Ramadan al-Buthi states "The benefits intended by the wise of God for the need of his people, it can be in form of religion maintenance, soul, mind, descendants, and their property, in accordance with the particular order contained in the category of maintenance (al-Buthi, 1992)."

According to Jalal al-Din al-Rahman the definition of Mashlah is "على نفع الانسان" "الأعمل الباعثة" means that all things that are beneficial to human. While the meaning of its terminology is: "*Al-Mashlah* is everything that is beneficial to human, which can be achieved by human by obtaining it or by avoiding it. Just as to avoid enslavement that is certainly endangering human ". (Fauzia, 2014: 47). Amir Syarifuddin, in his book, states that etymology Maslahah means something good, tasted delicious, because it gives pleasure and satisfaction and is accepted by a healthy mind. Amir Syarifuddin added that the purpose of Allah SWT set the law is to give goodness to mankind in his life in the world and in preparation to face the hereafter. (Syarifuddin, 2008: 232).

Mashlahah can also be interpreted as any form of state, both material and non material, which can improve the position of human beings as the most noble beings (P3EI UII, 2008: 5). *Mashlahah* are all forms of goodness both world and the hereafter dimension, material and spiritual as well as individual and collective and must fulfill three elements that are compliance of shariah (*halal*), useful and bring goodness (*thoyib*) in all aspects as a whole that does not cause harm. (Sholihin, 2010: 498).

In terms of goals to be achieved, *mashlahah* is divided into two groups, namely: 1. Bringing benefits to humankind, both useful for the world and the hereafter, 2. Avoiding harm in human life, both in the world and the hereafter (Syarifuddin, 2008: 233).

In addition, Ahmad Ifham Sholihin, in his book, also mentions several divisions of *mashlahah* namely: 1. *Mashlahah Dharuriyyah* that is obtained by humans in the form of maintaining the survival of his life. If that *maslahah* can not be obtained, human life will be destroyed. Such negligence will not be fulfilled unless the Islamic law is applied. 2. *Mashlahah Hajiyyah*, the *mashlahah* obtained by human in conditions relating to the lightness (*rukhsah*) given by Allah. 3. *Mashlahah Tahsiniyyah*, which is obtained by human when implementing laws related to nature, morals and behaviors. (Sholihin, 2010: 496)

Mashlahah generally consists of two kinds: 1. *Maslahah* is subjective, it means that each individual becomes a judge for him/herself in determining whether an act is a *mashlahah* or not. This *mashlahah* criterion is defined by sharia and is binding on all individuals. 2. *Mashlahah* personally will be consistent with *mashlahah* of the people generally. (Fauzia, 2014: 164).

Considering the existence of *ushul* scholars, they also divide *mashlahah* into three kinds, namely: 1) *Mashlahah Mu'tabarah*: *Mashlahah mu'tabarah* is that contained in the texts and explicitly explain and acknowledge the truth. In other words, it is recognized by *syar'i* and there is a clear argumentation, as mentioned by Muhammad al - Said Ali Abd. Rabuh. Those who enter in this *mashlahah* are all described and mentioned by the proposition, such as maintaining religion, soul, heredity and property, which is then called *maqashid asy-syari'ah*. 2) *Mashlahah Mulgah*: this *mashlahah* is contrary to the provisions of the proposition. 3) *Mashlahah Mursalah*: that is *mashlahah* that explicitly does not have any single proposition that admits it or rejects it.

The Understanding About the Consumer Behavior and Consumption Ethics

Regarding to the consumptive behavior, it needs to be analyzed through an understanding of consumer behavior. Basically, consumer behavior in consuming goods and services is influenced by three factors: 1) environmental influences, 2) individual differences and influences, and 3) psychological processes. In decision making, consumers are also influenced by: 1) culture, 2) social class, 3) personal influence, 4) family, and 5) situation; situation capability of changing consumer behavior (Engel, 1995).

In general, consumption behavior in Islam; satisfaction and consumer behavior is influenced by: a) the utility value of goods and services consumed, b) the ability of consumers to obtain goods and services; the purchasing power of consumer income and the availability of goods in the market, and c) The consumer's tendency in determining consumption choices concerning past experiences, cultures, tastes, values such as religion and customs. A Moslem in the use of his income has two sides, first to meet the needs of someone and his family and partly to spend on the way of Allah SWT (Choudhury, 1986). In Islam, consumption can not be separated from the role of faith.

Rationalization of consumption is not enough interpreted by law or theory itself, but also must rely on the fundamental rules contained in the teachings of Islam. Below are some of the characteristics of consumption in the economic perspective in Islam:

- 1) Consumption is not unlimited activity, but also limited by the nature of halal and prohibited that has been ruled by *syara* '. As the word of Allah SWT.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

"O ye who believe! There is not forbidden the good things that God has made lawful for you, and do not go beyond limits: Allah does not loves those who transgress."

- 2) The rational consumer (*mustahlik al-aqlani*) always spends income on various kinds of goods in accordance with his physical and spiritual needs. This way can lead to a balance of life that does require a balance of work of all the potential that exists, considering that there is another aspect beside the economy that also needs to grow.
- 3) Maintain a balance of consumption by moving between the lower threshold and the upper threshold of the permissible consumption space in the Islamic economy (*mustawa al-kifayah*). *Mustawa kifayah* is the size, limit and space available for Moslem consumers to run the consumption activities. Under *mustawa kifayah*, a person will fall on the ignominy, stinginess, starvation to death. While above *mustawa al-kifayah* someone will fall into excessive level (*mustawa israf, tabdzir*). These two levels are forbidden in Islam, as is the verse of the Qur'an,

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا

"And those who spend their wealth, they are not exaggerated, and not stingy, and let it be around you".

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا (الإسراء: 29)

"And do not make your hands chained to your neck (miserly) and do not give it too much (too generous), so it makes you despicable and sorry".

- 4) Consider the priority of consumption between *dharuriyat*, *hajiyyat* and *takmiliyat*. "*Dharuriyat* is a commodity capable of meeting the most basic needs of Moslem consumers, that is, maintaining the continuity of religion (*hifdz ad-din*), soul (*hifdz an-nafs*), heredity (*hifdz an-nasl*), property rights and wealth (*hifdz al-*), and mind (*hifdz al-aql*), whereas *hajiyyat* is a commodity that can eliminate difficulties and also relatively different from one person to another, such as the extent of residence, the good of the vehicle, etc. While *takmiliyat* is a complementary commodity which in its use should not exceeds the above two consumption priorities.

Research Methods

The research method used by writer in this paper is as follows: This research is entirely a library research; this is research studies by tracing and reviewing the literatures and researches that focused on library materials. (Surahkmad, 1995: 251) In this case the object that the writer obtained was referring to the books and articles related to the discussion of *Mashlahah* and consumption in Islamic economics. (Hadi, 1990: 1). As in the literature research, in analyzing the data preparation, the writer used descriptive analytical method, in which the collected data were formulated, described, and analyzed. The method of collecting primary data sources used was to review and study the various literatures that have relevance to this research in particular related to *Mashlahah* in consumption.

The method used in analyzing the data is the inductive method, which is the method of thinking that departs from special facts, concrete events, then from the facts or special events that generalizations are drawn with general characteristics (Hadi 1990).

RESULTS AND DISCUSSION

The Concept of *Mashlahah* in Moslem Consumption

Imam Shatibi uses the term '*mashlahah*', in consumption with a broader meaning than utility or satisfaction in conventional economic terminology. *Mashlahah* is the ultimate goal of *syara'* law. According to Imam Shatibi, *mashlahah* is the nature or ability of goods and services that support the basic elements and goals of human life on the earth (Khan and Ghifari, 1992). There are five basic elements according to him, namely: life or soul (*al-nafs*), property (*al mal*), belief (*al-din*), intellectual (*al-aql*), and family or descendants (*al-nasl*). All goods and services that support the achievement and maintenance of the five elements mentioned above on each individual, that is called *mashlahah*.

The *mashlahah* natures in consumption are as the following:

1. *Mashlahah* is subjective in the meaning that each individual becomes a judge for him/herself in determining whether an action is a *mashlahah* or not. However, unlike the concept of utility, the criteria of *mashlahah* have been established by sharia and are binding on all individuals. For example, if one considers the interest of the bank to give *mashlahah* for himself and his business, but the shariah has set that the bank interest is forbidden, then the individual judgment will fall.
2. *Mashlahah* for someone will be consistent with *mashlahah* of the people. This concept is very different from the concept of Pareto Optimum, the optimal state in which a person can not increase the level of satisfaction or welfare without causing a decrease in the satisfaction or welfare of others.
3. *Mashlahah* is a major consideration in evaluating the value of benefits and losses from economic and business activities. The command to judge the merits and losses, then consider which one is greater, the benefit or loss, Allah has stated explicitly in Surah 2: 219. And the verse affirms that everything that is inconsistent with the rules of God.

4. In determining and measuring *mashlahah* for consumers, Islam does not mention a certain standard of living with minimum or maximum limit for its adherents. Setting the standard of living as a whole depends on individual wisdom and conscience. What the basic principle of the Islamic economic system is that every Moslem must get at least his basic needs. Thus, in a society in which poverty is spread, misery and deprivation, no one is allowed to enjoy a comfortable life even if he is rich, so that or unless all others are fulfilled their basic needs. By enjoying the prosperity in society generally, then people who can afford to enjoy their comfort. Basically Islam does not allow a lavish life for every Moslem, even though he is rich. The simplicity of life is a general Islamic principle that should not be lost from memory in choosing a lifestyle (Chaudhry, 1991: 157).

The concept of *Mashlahah* In Islamic Economics consists several propositions as follows: 1. The concept of *mashlahah* form the perception of human needs 2. The concept of *mashlahah* is forming perceptions about rejection of losses 3. *Mashlahah* concept manifests individual perceptions about the efforts of his/her movement charity accepted 4. Perception of rejection of losses is limiting perception only to the needs 5. Acceptance efforts to encourage the formation of perceptions of Islamic needs 6. Perceptions of a consumer in meeting their needs determine consumer decisions. (Muflih, 2006: 96).

***Mashlahah* in Moslem Consumption Behavior**

In conventional economics, there is a law regarding the reduction of marginal utility (law of diminishing marginal utility). This law says that if someone consumes an item with a repeated frequency, then the additional value of satisfaction from the next consumption will decrease. Understanding consumption here can be interpreted as consuming anything, including consuming leisure. This also applies to every activity carried out by a person (Rozalinda, 2014: 99).

Marginal Utility (MU) is the addition of customer satisfaction resulting in an increase in the amount of goods / services consumed. For more detail, the illustrations below will present the marginal utility in question.

Table 1

Consumption Frequency, Total Utility, and Marginal

Consumption Frequency	Total Satisfaction Total Utility	Marginal Utility (MU)
1	10	-
2	18	8
3	24	6
4	28	4
5	30	2

6	32	2
7	32	0
8	30	2

The table above shows that the value of marginal utility decreases. This decrease can be felt intuitively, if someone consumes goods continuously, then the additional value of satisfaction obtained decreases. This happens because of the emergence of the problem of boredom onward, if it continues it will become a boredom that causes the person concerned not to feel happy in consuming the good but rather feeling displeased. This is addressed with a negative marginal utility value. Before reaching a negative value, the marginal utility value reaches saturation first, which is indicated by the zero value of the variable. At the time of reaching this saturation, the total utility reaches its maximum value.

The law of decreasing marginal utility does not always apply to *mashlahah*. *Mashlahah* in consumption is not entirely felt directly, especially the hereafter or blessings. As for the world *mashlahah*, the benefits can already be felt after consumption. In the case of blessings, with the increasing frequency of activities, there will be no decrease in blessings because the reward given for *mahdhah* worship including almsgiving that will never decreases. Whereas the world *mashlahah* or self-consumption will increase with the increasing frequency of activity, but at a certain level it will decrease. This is because the level of human needs in the world is limited so that when consumption is done excessively; there will be a decline in the earthly *mashlahah* (FORDEBI, 2016: 331).

Mashlahah marginal (MM) is a change *mashlahah*, either in the form of benefits or blessings, as a result of changing the amount of goods consumed. In this case *mahdhah* worship, if the reward promised by Allah SWT is constant, then the perpetrator will not get worldly benefit, but only hope that there is a reward.

Table 2

***Mashlahah* from Alms worship**

Consumption Frequency	Reward	<i>Mashlahah</i>	Marginal <i>Mashlahah</i>
1	10	10	10
2	10	20	10
3	10	30	10
4	10	40	10
5	10	50	10
6	10	60	10

7	10	70	10
8	10	80	10

Source: Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI)

The table above shows that the value of marginal *mashlahah* is constant. Based on the discussion in the utility section, it can be said that a consumer who spends his wealth to charity will not experience boredom in performing alms worship that is constant and does not experience decline as in the case of utilities (FORDEBI, 2016: 331).

Utility theory, when it is analyzed from *mashlahah* theory, satisfaction is not based on the amount of goods consumed but based on the good or bad of it to people and the environment. If consuming something brings an interpretation to people and their environment, that action must be abandoned. This is like the scope of *mashlahah* itself, which is wider than just the utility theory in conventional understanding.

In economic theory, everyone will try to maximize the satisfaction of the goods they consume. According to the use of value theory, to realize the principle of maximizing consumer satisfaction that has limited income, it is carried out by an approach through the indifference curve (IC) and the expenditure budget line (budget line). In economic theory, everyone will try to maximize the satisfaction of the goods they consume. According to the use value theory, to realize the principle of maximizing customer satisfaction that has limited income, it is done by approaching the same satisfaction curve, and expenditure budget line.

Indifference Curve

Indifference Curve (IC) is a curve that describes a combination of two items that will give the same satisfaction. To explain this curve can be illustrated as follows: a person consumes food and clothing. Illustrated with six combinations of food and clothing that will give equal satisfaction to a Moslem. If he chooses combination A, he gets 20 meals and 1 cloth. Satisfaction obtained is not different if he consume the combination B, which is 16 food and 2 clothes (Rozalinda, 2014: 101).

Budget Line

In fact, consumers cannot get all the items they want, because they are limited by the budget they have. The problem facing the consumer is how he should spend the existing income so that with his opinion he can create maximum satisfaction. For this reason, it is necessary to have a budget line analysis that shows various combinations of goods that can be purchased based on the budget set. For example, a person spends 90 thousand to buy clothes and food, for example the price of food is 6 thousand and clothes 9 thousand for a unit, if the consumer buys 15 units of food he must pay 90 thousand so

he can not buy any clothes. To determine which combination is best, he has to calculate how much is derived from the combination to maximize total spending benefits (Rozalinda, 2014: 101).

This budget line theory when associated with the theory of Islamic consumption, it shows that a person in the activity of consumption does not only take into account the amount of goods obtained from the budget owned, but also take into account the scale of priority and *mashlahah* side of the various goods to be purchased. The priority scale emphasized in this consumption should refer to the *mashlahah* level of human life that includes:

1. *Mashlahah dharuri* (basic needs) namely religion, soul, mind, descent, property
2. *Mashlahah hajjiyi* (secondary needs).
3. *Mashlahah tahsini* (tertiary needs).

In fulfilling these three necessities of life, aspects of basic needs must take precedence over aspects of *hajjiyi* and *tahsini*. In addition, the consumption behavior of a Moslem is required to be simple not to be excessive and not extravagant, adjusting needs and desires with the existing budget, in AL-A'raaf [7]: 31 Al-A'raaf Allah affirms: "Eat and drink you and do not overdo it, in fact God does not like people who are exaggerated." "So a budget line can be called a budget limit, which is the ability of consumers to buy an item with the ability to have income".

CONCLUSION

The concept of *mashlahah* underlies all economic activities in society, including production, consumption and distribution. In each of these economic activities including Moslem consumption behavior, it is limited by the existence of *mashlahah*. *Mashlahah* is all kindness and benefit, in the form of spiritual material, world dimension and hereafter, aiming for individual and collective goodness. To reach the *mashlahah*, a Moslem must pay attention to sharia compliance rules / ethics in his consumption behavior such as consuming halal food, balancing physical body, not being *israf* and *tabzir*, and prioritizing *dharuri* things.

SUGGESTION

Not all goods/ services providing satisfaction/ utility contains *mashlahah* in it, so not all goods/ services are able and feasible to be consumed by Moslems. As every Moslem should pay attention to the value of *mashlahah* in his/her consumption behavior, such as being able to sort out the needs and desire, prioritizing the need that is *dharuri*, balancing between physical and spiritual needs, consuming goods with *mustawa kifayah*, not being *israf* and *tabbzir* and paying attention to every halal goods and services consumed.

REFERENCES

- Al-Ghazali (1971). *al-Mustashfa min Ilmi Ushul*. Cairo: Syarh al Tibaah
 Ahmed K. (1950). *Economic Development in an Islamic Framework, Studies in Islamic Economies*. Leicester

- Al-Bûthî, Muhammad Sa'îd Ramadhân. (1992). al-. *Dhawâbith al-Mashlahah fî alSyari'ah al-Islâmiyyah*. Beirut: Dâr al-Muttahidah.
- Choudhury, Mashudul, Alarn. (1986). *Contributions to Islamic Economic Theory*. London: Mac Millan.
- Chaudhry, Muhammad Nejatullah Siddiqi. (1991). *Aspek-aspek Ekonomi Islam*, Solo: Ramadhani.
- Engel, J.F, R.D. Blackwell, & P.W. Miniard. (1995). *Perilaku Konsumen* (Jilid 1 dan 2 Edisi Keenam). Tangerang: Binarupa Aksara
- Adesy , Fordebi . (2016). *Ekonomi Dan Bisnis Islam*. Jakarta : PT RajaGrafindo Persada,
- Fauzia, Ika Yunia & Abdul Kadir Riyadi.(2014). *Prinsip Dasar Ekonomi Islam; Perspektif Maqashid al-Syari'ah*. Jakarta: Kencana
- Hadi, Sutrisno. (1990). *Metodologi Reaserch*. Yogyakarta : Andi Offset
- Khan, F.M. & Ghifari, N.M. (1992). Shatibi's objectives of Shariah and some implications for consumer theory. In A. Ghazali, & M.S. Abu Hassan (Eds.), *Readings in Islamic economic thought: selected readings* (pp. 176-202). Kuala Lumpur: Quill.
- Muflih, Muhammad. (2006). *Perilaku Konsumen Dalam Perspektif Ilmu Ekonomi Islam*, Jakarta, PT.RajaGrafindo Persada
- P3EI UII Yogyakarta. (2008) . *Ekonomi Islam*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada
- Rozalinda. (2014). *Ekonomi Islam Teori dan Aplikasinya pada Aktivitas Ekonomi*, Jakarta :Raja Grafindo Persada
- Syarifuddin, Amir. (2008). *Ushul Fiqih* . Jakarta : Predana, Cet.IV
- Sholihin, Ahmad Ifham. (2010). *Buku Pintar Ekonomi Syariah*. Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Surakhmad, Winarno. (1995). *Pengantar Penelitian Ilmiah Dasar dan Metode Teknik*. Bandung: Tarsito
- Zuhaili, Wahbah.(1986). *Ushul al-Fiqh al-Islam*. Beirut:Dar al Fikri.

Zakat Produktif dalam Mereduksi Kemiskinan di Kota Banda Aceh: Kinerja amil zakat sebagai moderating variabel

Nurbismi,¹ Muhammad Ridha Ramli,¹ & Hafizh Maulana²

¹STIES Banda Aceh, Indonesia

²Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

Aceh Province as an area with special authority that implementation of zakat distribution authority through non-structural institution Baitul Mal Based on Qanun 10/2007. The distribution of productive zakat targeted to be one of the achievement targets in reducing poverty in urban areas. Therefore, the distribution of productive zakat needs to be explored in a specific study in efforts to reduce poverty in Banda Aceh City. This research used multiple regression by placing the performance of amil zakat as a moderating variable. Sampling was conducted by 100 respondent of mustahik zakat productive in Banda Aceh. Based on the result, it is found that the amount of productive zakat, income, asset and business distribution are significantly influenced to decrease poverty level in Banda Aceh City. Performance amil not able to moderator variable for the field of business in zakat distribution. However, the performance of amil significantly effects as a moderating variable for productive zakat, income, and business assets in reducing the poverty of mustahik in Banda Aceh City. The moderation effects generated by the performance of amil are the pure moderator, the quasi moderator, and the predictor moderator. The conclusion that the performance of amil is able to reduce poverty levels in Kota Banda Aceh as a moderating variable.

Keywords

Zakat; Moderating Variabel; Poverty

PENDAHULUAN

Wilayah perkotaan dikenal sebagai daerah dengan karakteristik daerah yang maju dan modern. Pesatnya perkembangan dan dinamika masyarakat kota di sisi lain menimbulkan suatu masalah kemiskinan perkotaan atau dikenal dengan istilah *urban poverty*. Kemiskinan perkotaan timbul dalam suatu himpitan pembangunan yang juga melanda sebagian besar kota-kota yang ada di Indonesia.

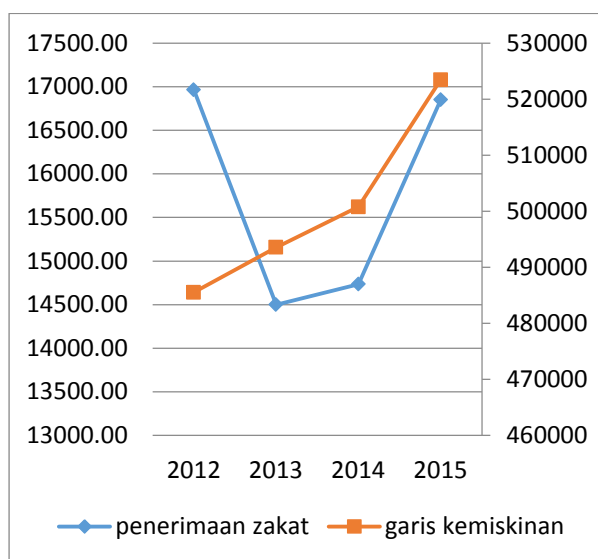
Kemiskinan menurut World Bank (dalam Houghton, 2009) dinyatakan sebagai kurang sejahtera. Kemiskinan menyebabkan seseorang atau sekelompok orang tidak mampu memenuhi hak-hak dasarnya seperti tidak terpenuhinya kebutuhan pangan, kesehatan, pendidikan, pekerjaan, perumahan, air bersih, pertanahan, sumber daya alam dan lingkungan hidup. Perkembangan kota-kota dipengaruhi oleh proses terjadinya urbanisasi yang dapat dilihat berdasarkan aspek demografi, ekonomi, dan sosial.

Berkaitan dengan aspek demografi, pertumbuhan penduduk di perkotaan yang tinggi sebagai akibat dari magnet migrasi penduduk berefek pada meningkatnya persaingan yang membawa kepada siklus kemiskinan. perkembangan tersebut juga disebabkan oleh adanya perubahan ekonomi yang dapat dilihat dari adanya pergeseran lapangan pekerjaan dari sektor pertanian ke sektor non pertanian, seperti perdagangan dan industri. Sedangkan berdasarkan aspek sosial, perkembangan wilayah perkotaan dapat dilihat dari adanya perubahan pola pikir dan gaya hidup masyarakatnya (Mc Gee, 1971). Selain itu, adanya permukiman kumuh dengan keterbatasan sarana dan prasarana pendukung menunjukkan adanya kantong-kantong kemiskinan (*slum area*) di perkotaan.

Berbagai program pengentasan kemiskinan sudah dijalankan tetapi hasilnya belum seperti yang diharapkan. Di sisi lain, keberhasilan pembangunan nasional sangat ditentukan oleh keberhasilan pembangunan di tingkat daerah. Upaya pembangunan yang dapat dilakukan pemerintah daerah dalam rangka menanggulangi kemiskinan adalah salah satunya dengan mendorong pembangunan ekonomi. Keberhasilan pembangunan ekonomi dapat dilihat dari peningkatan capaian indikator ekonomi seperti laju pertumbuhan ekonomi, investasi, serta PDRB per kapita (Bappenas dan BPS, 2013).

Kota Banda Aceh sebagai daerah perkotaan di Provinsi Aceh tergolong sebagai daerah dengan kemajuan perekonomian yang pesat. Hal ini terlihat dari rata-rata pertumbuhan ekonomi Kota Banda Aceh selama 5 tahun (2010-2015) yang mampu mencapai angka 5,42% atau berada di atas rata-rata pertumbuhan ekonomi Provinsi Aceh yang hanya 2,78% (BPS Provinsi Aceh, 2016). Namun demikian, kondisi pertumbuhan ekonomi yang tinggi di Kota Banda Aceh ternyata dihadapkan pada permasalahan ketimpangan pendapatan yang tinggi.

Zakat merupakan salah satu sumber pendapatan daerah yang memegang peranan penting dalam perbaikan ekonomi masyarakat. Utama zakat produktif bagi daerah perkotaan yang notabene didominasi oleh sektor usaha perdagangan. Zakat produktif dalam manajemen distribusinya masih belum memberikan target khusus dalam hal mereduksi kemiskinan. Baitul Mal Kota Banda Aceh berdasarkan data penerimaan zakat Kota Banda Aceh, pada tahun 2015 penerimaan zakat yang terhimpun sebesar Rp16,84 Miliar. Jumlah zakat yang besar ini sekiranya dikonversi dengan garis kemiskinan maka akan terlihat adanya kesenjangan yang cukup tinggi. berikut data zakat dan garis kemiskinan kota Banda Aceh



Gambar 1

Grafik Penerimaan Zakat dan Garis Kemiskinan Kota Banda Aceh tahun 2012-2015

Berdasarkan tabulasi data penerimaan zakat yang dikomparasikan dengan pergerakan garis kemiskinan, terlihat adanya trend searah yang terjadi dimulai pada tahun 2012-2015. Hal ini mengindikasikan bahwa, tingginya zakat yang dikumpulkan maka akan diikuti oleh kenaikan garis kemiskinan yang merefleksikan harga kebutuhan makanan dan non makan-makanan.

Hal ini perlu mendapat penelusuran lebih lanjut bagaimana pola manajemen distribusi zakat yang pada hakekatnya mencapai target kesejahteraan masyarakat kota Banda Aceh yang ditandai dengan turunnya garis kemiskinan. Kekhawatiran yang akan terjadi adalah apabila zakat yang didistribusikan, digunakan untuk kegiatan yang bersifat konsumtif yang berefek pada tingginya harga barang yang tidak mampu mensejahterakan warga kota.

Penelitian ini lahir dalam upaya memecahkan masalah kemiskinan perkotaan dengan menjadi zakat produktif sebagai komponen utama dalam mereduksi kemiskinan. Model manajemen distribusi zakat produktif menjadikan kinerja amal sebagai variabel pemoderasi (*moderating variabel*) yang mempengaruhi kemiskinan. di Kota Banda Aceh.

Oleh karena itu, rumusan masalah yang ingin dijawab dalam penelitian ini adalah: 1) apakah kinerja amal menjadi variabel moderating yang mampu mereduksi kemiskinan di Kota Banda Aceh? 2) bagaimana efek moderasi yang ditimbulkan dari interaksi Kinerja Amil dengan penyaluran zakat, pendapatan mustahik, bidang usaha, dan asset usaha?

TINJAUAN LITERATUR

Kemiskinan di perkotaan dipicu oleh perkembangan kota yang semakin pesat, tercermin dari pesatnya perluasan wilayah kota, tingginya tingkat urbanisasi, meningkatnya perkembangan ekonomi yang ditandai adanya konsentrasi berbagai macam kegiatan ekonomi, terutama industri, jasa-jasa modern, dan perdagangan. Perubahan sosial dan

modernisasi kehidupan telah mengubah kehidupan pola konsumsi, gaya hidup, dan perilaku sosial menuju pada perbaikan kesejahteraan (Shalimow, 2004).

Menurut Muhammad (2009) zakat merupakan harta yang diambil dari amanah harta yang dikelola oleh orang kaya, yang ditransfer kepada kelompok fakir dan miskin serta kelompok lain yang telah ditentukan dalam Al-Qur'an, yang lazim disebut kelompok mustahik. Dalam istilah ekonomi, zakat merupakan tindakan *transfer of income* (pemindahan kekayaan) dari golongan kaya (*agniyal/the have*) kepada golongan yang tidak mempunya (*the have not*)."

Qadir (2001) menyatakan bahwa zakat produktif yaitu zakat yang diberikan kepada mustahik sebagai modal untuk menjalankan suatu kegiatan ekonomi yaitu untuk menumbuhkembangkan tingkat ekonomi dan potensi produktivitas mustahik. Hal tersebut diperkuat oleh Muhammad (2009) yang berpendapat bahwa zakat merupakan harta yang diambil dari amanah harta yang dikelola oleh orang kaya, yang ditransfer kepada kelompok fakir dan miskin serta kelompok lain yang telah ditentukan dalam al-Qur'an. Penggunaan zakat secara produktif, lebih kepada bagaimana cara atau metode menyampaikan dana zakat kepada sasaran dalam pengertian yang lebih luas, sesuai dengan tujuan syara'. Cara pemberian yang tepat dan berguna, efektif manfaatnya dengan sistem yang ada dan produktif (Bendadeh, 2016). Istilah lainnya zakat produktif, dana yang diberikan kepada seseorang atau masyarakat untuk digunakan sebagai modal kerja yang diperoleh dari harta zakat (Huda, 2012).

Zakat produktif mendapat perhatian yang mendalam oleh Ridwan dalam Bukunya Baitul Maal bi Tamwil (2005), yang menjelaskan urgensi pendayagunaan zakat harus berdampak positif bagi mustahiq, baik secara ekonomi maupun sosial. Hal ini berarti, zakat tidak hanya didistribusikan untuk hal-hal yang konsumtif saja dan hanya bersifat charity tetapi lebih untuk kepentingan yang produktif dan bersifat edukatif. Untuk itu, zakat usaha produktif pada tahap awal harus mampu mendidik mustahiq sehingga benar-benar siap untuk berubah. Karena tidak mungkin kemiskinan itu dapat berubah kecuali dimulai dari perubahan mental si miskin itu sendiri. Inilah yang disebut peran pemberdayaan. Zakat yang dapat dihimpun dalam jangka panjang harus dapat memberdayakan mustahiq sampai pada dataran pengembangan usaha.

Manajemen Distribusi Zakat Produktif

Pendistribusian dana zakat kini telah berkembang, dari awalnya hanya berorientasi pada pemenuhan kebutuhan konsumtif menjadi sumber dana produktif yang dapat mendongkrak perekonomian lebih jauh lagi. Di Indonesia sendiri, zakat produktif disahkan MUI pada tahun 1982. Juga diperkuat dengan adanya keterangan mengenai zakat yang dikumpulkan Lembaga Amil Zakat (LAZ) maupun Badan Amil Zakat (BAZ) bisa diberikan secara konsumtif untuk keperluan memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari dan bisa pula secara produktif meningkatkan usaha yang dilakukan oleh para mustahik (Hafidhuddin, 2002).

Dalam lembaga zakat ada tiga komponen tata kelola, yakni penghimpunan, pengelolaan dan pendayagunaan. Ketiganya dimasukkan dalam tiga divisi utama, yaitu

divisi penghimpunan, divisi keuangan dan divisi pendayagunaan. Divisi yang sangat terkait dengan muzakki adalah divisi penghimpunan dana ziswaf.

Dalam pengembangannya, pola distribusi zakat mengalami perubahan paradigma dari zakat secara konsumtif menuju pada zakat produktif. Pemberian zakat secara produktif, sebagaimana pendapat yang dikemukakan oleh Qardawi dalam Nawawi (2010) diterangkan bahwa pemerintah Islam dapat mengembangkan harta zakat dengan cara membangun pabrik-pabrik atau perusahaan-perusahaan, kemudian keuntungannya dipergunakan untuk kepentingan fakir miskin sehingga akan terpenuhi kebutuhan hidup mereka sepanjang masa.

Pengganti pemerintah dapat diperankan oleh LAZ atau Badan Amil Zakat yang kuat amanah dan profesional. Lembaga atau Badan Amil Zakat bila memberikan zakat secara produktif harus melakukan pembinaan/pendampingan kepada para mustahiq zakat agar kegiatan usahanya dapat berjalan dengan baik.

Beberapa kajian yang membahas mengenai pemberdayaan sosial ekonomi mustahik zakat sebagaimana Artikel yang ditulis oleh Iqbal (2012) tentang “*Peranan dan kuasa Baitul Mal Aceh Dalam Pengurusan Zakat*” yang menguraikan bahwa, Baitul Mal Aceh sangat berperan penting dalam meningkatkan perekonomian masyarakat, khususny asnaf zakat. Baitul Mal Aceh perlu menciptakan berbagai macam terobosan baru dalam pengelolaan harta zakat, seperti meningkatkan pembiayaan produktif serta melakukan pendampingan terhadap penyaluran zakat produktif. Dengan adanya pendampingan tersebut, sehingga hakikat zakat dapat tercapai dengan baik.

Basyah (2009) menjelaskan tentang mekanisme administrasi dan pengelolaan zakat di Aceh. Pengelolaan zakat di Aceh memiliki kekhususan dalam berbagai daerah lain di Indonesia. Perbedaan utama adalah Baitul Mal sebagai lembaga resmi yang bertanggung jawab sebagai lembaga pengelolaan zakat di Aceh. Mekanisme pengelolaan zakat di Baitul Mal Aceh dalam memberantas kemiskinan melalui program pemberdayaan ekonomi masyarakat menghasilkan manfaat dalam jangka panjang dan melepaskan kebergantungan ekonomi dari pihak lain. Justru, Baitul Mal Aceh telah berperan sangat penting dalam pembangunan ekonomi masyarakat miskin di Aceh.

Artikel yang dituliskan oleh Rusli, dkk (2013) yang berjudul “*Analisis Dampak Pemberian Modal Zakat Produktif Terhadap Pengentasan Kemiskinan Di Kabupaten Aceh Utara*” (2013), mengungkapkan bahwa pemberian modal zakat produktif dalam bentuk modal usaha berdampak positif dan dapat menurunkan angka kemiskinan di Kabupaten Aceh Utara sebesar 0,02%. Oleh karena itu, pemberian zakat produktif dalam bentuk modal usaha oleh Baitul mal Kabupaten Aceh Utara dapat dilanjutkan dan ditingkatkan.

Johari, dkk (2015) melakukan riset terhadap zakat yang diberikan kepada muallah dengan judul *The role of zakat in reducing poverty and income inequality among new convert (muallaf) in Selangor, Malaysia* menghasilkan suatu temuan bahwasannya distribusi zakat dapat mengurangi angka kemiskinan dan tingkat keparahan kemiskinan bagi muallaf. Model distribusi zakat dapat mengurangi kesenjangan pendapatan dan memaksimalkan kesejahteraan sosial. Perlu adanya kebijakan pemanfaatan sumber daya zakat secara efisien guna mencegah kelompok yang terkena dampak kesenjangan pendapatan.

METODE PENELITIAN

Objek penelitian ini adalah masyarakat yang menerima zakat dalam bentuk produktif dari lembaga zakat Baitul Bal kota Banda Aceh. Masyarakat yang menerima zakat disebut juga dengan mustahik, yaitu masyarakat miskin yang berhak menerima zakat dalam bentuk produktif dalam bentuk modal usaha mikro. Penelitian ini dilaksanakan di Kota Banda Aceh, dengan fokus penelitian pada kemiskinan perkotaan. Artinya indeks ukuran kemiskinan mengacu pada garis kemiskinan Kota Banda Aceh pada tahun 2017.

Sampel

Sampel dalam penelitian ini adalah mustahik yang menerima zakat dalam bentuk produktif yang bersumber dari Baitul Mal Kota Banda Aceh. Metode persampelan yang digunakan dalam penelitian ini adalah *non-probability sampling*. Metode ini dipilih karena tidak semua mustahik zakat menerima zakat dalam bentuk produktif. Berdasarkan ketentuan tersebut jumlah mustahik penerima zakat produktif Kota Banda Aceh yang ditetapkan adalah sebanyak 100 mustahik.

Definisi Operasional

Adapun yang menjadi operasional variabel dalam penelitian ini, terdiri atas variabel independen yaitu zakat produktif, pendapatan, bidang usaha, dan aset. Kemudian variabel dependent yaitu Income gap ratio. Selain variabel *dependent* dan *independent*, penelitian ini dielaborasi dengan variabel pemoderasi (*moderating variabel*) kinerja amil. Adapun penjelasan rinci mengenai operasional variabel dapat dilihat pada matrik berikut:

Table 1. Definisi Operasional Variabel

Variabel	Definisi	Indikator
Kemiskinan	Selisih antara garis kemiskinan dengan pendapatan mustahik setelah zakat Produktif	Perbandingan antara pendapatan mustahik setelah zakat produktif dengan garis kemiskinan Kota Banda Aceh sebesar Rp. 523.444,-
Kinerja Amil	Kriteria kegiatan amil dalam proses verifikasi, distribusi, dan pemberdayaan zakat produktif	1. Verifikasi Sasaran mustahik 2. Distribusi penyaluran 3. Motivasi usaha 4. Monitoring dan evaluasi
Zakat Produktif	Zakat yang diberikan kepada mustahik untuk kegiatan usaha kecil/menengah	Nilai Zakat Produktif
Pendapatan	Kriteria penggunaan dana zakat produktif dalam meningkatkan pendapatan	1. Penjualan 2. Tambahan modal kerja

	usaha	3. Keuntungan
Bidang Usaha	Pengelompokan mustahik berdasarkan klasifikasi usaha	1. Pertanian 2. Peternakan 3. Perikanan 4. Perkebunan 5. Perdagangan
Asset	Kriteria penggunaan zakat produktif yang digunakan untuk aset usaha mustahik	1. Seluruh dana zakat untuk aset usaha 2. Dana zakat disisihkan sebagian untuk aset usaha 3. Dana zakat lainnya

Model Analisis

Secara umum model regresi dapat rumuskan dalam persamaan sebagai berikut:

$$IncGap = a + b_1Z + b_2Am + b_3I + b_4BU + b_5A + e$$

Keterangan :

IncGap= Income Gap Ratio Mustahik Zakat

α = Konstanta

$\beta_1 - \beta_5$ = Koefisien Regresi

Z = Jumlah Zakat Produktif

Am = Kinerja Amil

I = Income

BU = Bidang Usaha

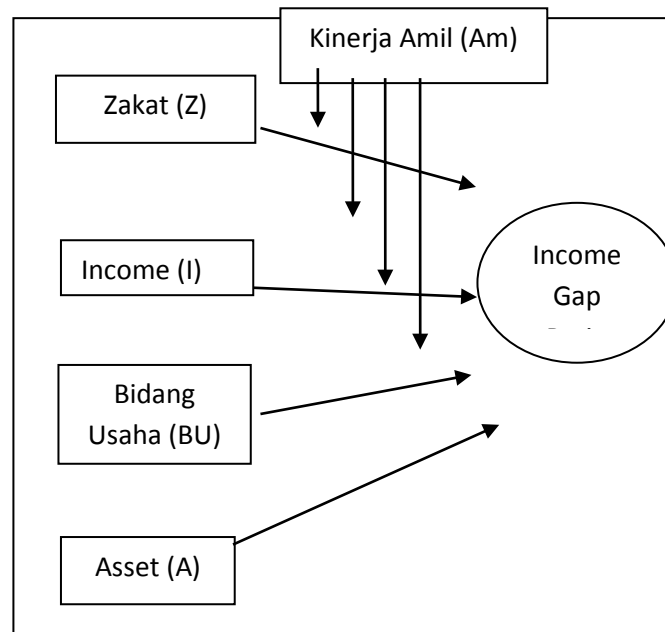
A = Asset

e = *Error Term*, yaitu tingkat kesalahan penduga dalam penelitian

Model regresi yang digunakan untuk menguji pengaruh variabel pemoderasi adalah uji interaksi dengan nilai zscore pada masing-masing variabel. Metode analisis yang digunakan adalah *moderated regression analysis* (MRA). Unit analisis MRA ini menggunakan variabel pemoderasi sebagai variabel yang memperkuat atau memperlemah hubungan langsung antara variabel independen dengan variabel dependen. *Moderated Regression Analysis* (MRA) merupakan model khusus regresi linear yang persamaan regresinya memiliki unsur interaksi antar variabel (Ghozali, 2014). Dalam penelitian ini

penggunaan MRA dimaksudkan untuk menguji adanya peran Amil zakat produktif sebagai moderator variabel antara keempat variabel independen terdiri dari zakat produktif, pendapatan mustahik, bidang usaha, dan asset usaha.

Kerangka model penelitian yang memperlihatkan keberadaan amil sebagai variabel pemoderasi antara di antara variabel tersebut seperti ditunjukkan kembali dalam Gambar 2.



Gambar 2. Kerangka Model Penelitian

Berkaitan dengan penggunaan MRA sebagai alat analisis data, Solimun (2011) menyatakan bahwa moderasi dapat dikategorikan dalam empat kelompok sebagai berikut:

1. Moderasi Murni (Pure Moderator)

Pure moderator terjadi ketika variabel moderasi berinteraksi dengan predictor variable tanpa menjadi variabel prediktor. Tipe moderasi ini muncul jika pengaruh variabel moderasi secara parsial (sebelum interaksi) terhadap variabel dependen adalah tidak signifikan, tetapi pengaruh interaksi antara variabel moderasi dengan variabel independen terhadap variabel dependen signifikan.

2. Moderasi Semu (Quasi Moderator)

Quasi moderator terjadi jika pengaruh variabel moderasi sebelum adanya interaksi dengan variabel independen, terhadap variabel dependen signifikan, dan pengaruh variabel moderasi setelah adanya interaksi dengan variabel independen juga signifikan.

3. Moderasi Potensial (Homologizer Moderator)

Homologizer moderator terjadi jika pengaruh variabel moderasi sebelum adanya interaksi dengan variabel independen, terhadap variabel dependen tidak signifikan, dan

pengaruh variabel moderasi setelah adanya interaksi dengan variabel independen juga tidak signifikan.

4. Moderasi Prediksi (Predictor Moderator)

Predictor moderator, terjadi ketika pengaruh variabel moderasi terhadap variabel dependen signifikan, tetapi pengaruh interaksi antara variabel moderasi dengan variabel independen terhadap variabel dependen tidak signifikan.

Secara statistik penerapan MRA untuk menguji keberadaan amil sebagai variabel pemoderasi antara keempat variabel independen tersebut dengan income gap ratio dapat diformulasikan kedalam 4 persamaan struktural sebagai berikut.

$$IncGap = a + b1Z + b2Am + b3Z*Am + e$$

$$IncGap = a + b4I + b5Am + b6I*Am + e$$

$$IncGap = a + b7BU + b8Am + b9BU*Am + e$$

$$IncGap = a + b10A + b11Am + b12A*Am + e$$

Dimana:

a : Konstanta

IncGap: Income Gap Ratio

Am : Kinerja Amil

Z : Zakat Produktif

I : Income

Bu : Bidaung Usaha

A : Asset

HASIL ANALISIS

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, guna menganalisis keberadaan kinerja amil sebagai moderating variabel terhadap hubungan kausalitas antara zakat, pendapatan, bidang usaha, dan asset usaha dengan kemiskinan digunakan adalah moderated regression analysis (MRA). Penggunaan model statistik tersebut akan dapat mengungkapkan sejauh mana peran kinerja amil dalam memoderasi pengaruh masing-masing variabel independen terhadap reduksi kemiskinan (*income gap ratio*) di Kota Banda Aceh. Sesuai dengan kaedah MRA yang kemudian disesuaikan dengan jumlah variabel independen dalam penelitian ini yaitu zakat, pendapatan, bidang usaha, dan asset usaha, maka persamaan MRA terdiri dari empat persamaan struktural.

1. Pengaruh zakat terhadap kemiskinan dengan kinerja amil sebagai variabel pemoderasi
2. Pengaruh Pendapatan terhadap kemiskinan dengan kinerja ami sebagai variabel pemoderasi

3. Pengaruh bidang usaha terhadap kemiskinan dengan kinerja amil sebagai variabel pemoderasi
4. Pengaruh asset usaha terhadap kemiskinan dengan kinerja amil sebagai variabel pemoderasi

Tabel 3. Ringkasan Hasil Pengujian

Variabel	Koefisien	t-hit	Sig
MODEL 1			
Konstanta	-1,864	-5,011	0,000
Zakat (Z)	-0,168	-1,647	0,103
Kinerja Amil (Am)	0,327	3,492	.001
Zakat*Kinerja Amil (Z*AM)	-0,156	-1,537	0,128
Koefisien Determinasi (R^2) = 0,183 F-Stat = 7,072 Sig F-Stat = 0,000			
Konstanta	-1,066	-2,382	0,019
Kinerja Amil (Am)	0,323	3,598	0,001
Income (I)	-0,172	-1,830	0,070
Income*Kinerja Amil (I*AM)	-0,266	-2,825	0,006
Koefisien Determinasi (R^2) = 0,237 F-Stat =9,857 Sig F-stat = 0,000			
Konstanta	-2,876	-6,260	0,000
Bidang Usaha (BU)	0,199	1,901	0,06
Kinerja Amil (Am)	0,319	3,163	0,002
Bidang Usaha*Kinerja Amil (BU*Am)	0,122	1,164	0,247
Koefisien Determinasi (R^2) = 0,181 F-Stat =6,982 Sig F-stat = 0,000			
Konstanta	-1,462	-3,907	0,000
Kinerja Amil(Am)	0,327	3,564	0,001
Asset (A)	0,036	0,335	0,739

Asset*Kinerja Amil (A*Am)	-0,319	-2,978	0,004
Koefisien Determinasi (R^2) = 0,201			
F-Stat = 7,949			
Sig F-stat = 0,000			

Sumber: Data diolah dengan SPSS, 2018

Berdasarkan hasil pengolahan dengan menempatkan kinerja amil sebagai MRA variabel, maka persamaan struktural dapat dituliskan sebagai berikut

1. $IncGap = -1,864 - 0,168 Z + 0,327Am - 0,156 Z*Am + e$
2. $IncGap = -1,066 - 0,172 I + 0,323 Am + 0,266 I*Am + e$
3. $IncGap = -2,876 + 0,199BU + 0,139Am + 0,122 BU*Am + e$
4. $IncGap = -1,462 + 0,036 A + 0,327Am + 0,319 A*Am + e$

Secara umum dapat dijelaskan bahwa kinerja amil sebagai moderating variabel berpengaruh signifikan terhadap income gap ratio pada taraf keyakinan f-stat 99% (p-value < 0,01). Namun adanya respon yang berbeda-beda berkaitan dengan hubungan kausalitas antar variabel-variabel. Hubungan kausalitas yang berbeda-beda ini menunjukkan bahwa kinerja amil ada yang memperkuat income gap ratio dan adapula yang memperlemah income gap ratio.

Pada persamaan pertama, zakat mampu mereduksi income gap ratio dengan taraf keyakinan 90%. Selanjutnya pengaruh kinerja amil terhadap income gap ratio signifikan pada keyakinan 99%. Dengan melibatkan keberadaan kinerja amil sebagai variabel pemoderasi (Zakat*Am), pengaruh zakat terhadap income gap ratio signifikan, pada tingkat keyakinan 90%. Hal ini berarti bahwa kinerja amil menjadi moderating variabel dalam kaitannya dengan zakat terhadap income gap ratio tergolong pada moderasi semu (quasi moderator). Hal ini disebabkan karena pengaruh variabel kinerja amil sebelum dan sesudah adanya interaksi dengan variabel zakat sama-sama berpengaruh signifikan.

Jika dilihat dari tanda dan besaran pengaruh, maka interaksi antara kinerja amil dan zakat mampu mereduksi kemiskinan, di mana apabila interaksi kinerja amil dan zakat mampu ditingkatkan 1 %, maka akan mampu mereduksi income gap ratio sebesar 0,156%. Hasil ini menegaskan bahwa keeratan hubungan antara zakat produktif dengan kinerja amil dalam menyalurkan zakat produktif diperkirakan dapat menurunkan angka kemiskinan yang tercermin dari turunnya kesenjangan pendapatan antar mustahik.

Selanjutnya pada persamaan yang kedua dengan menempatkan kinerja amal dalam kaitannya dengan hubungan antara pendapatan dengan income gap ratio menghasilkan nilai koefisien determinasi yang paling besar, yaitu 23,87%. Keseluruhan variabel juga pengaruh signifikan dengan tingkat kepercayaan yang tinggi sebesar 99%. Adapun pada persamaan yang kedua, efek moderasi yang ditimbulkan adalah moderasi semu (quasi moderator).

Jika dilihat dari tanda dan besaran koefisien, maka kemiskinan dapat direduksi apabila pendapatan dan interaksi antara kinerja amal dengan pendapatan mampu ditingkatkan. Sementara kinerja amal saja tidak langsung merespon dengan penurunan-penurunan income gap ratio. Maknanya adalah, kemampuan mustahik dalam meningkatkan pendapat yang disertai dengan penguatan kinerja amal dalam melakukan pembedayaan dapat mereduksi kemiskinan di Kota Banda Aceh. Hubungan kausalitas ini dapat dimaknai apabila pendapatan usaha dan kinerja amal meningkatkan 1% maka kemiskinan dapat direduksi sebesar 0,266.

Persamaan ketiga mencoba mengelaborasi interaksi antara distribusi bidang usaha dengan kinerja amal terhadap kemiskinan. Perolehan hasil terlihat tidak signifikan di mana interaksi kedua variabel tersebut menghasilkan p-value 0,247. Efek moderasi ini tergolong kedalam moderasi prediksi (predictor moderator), di mana interaksi variabel amal zakat dengan distribusi bidang usaha justru tidak signifikan.

Adapun justifikasi hasil yang bisa dijelaskan dalam persamaan yang ketiga ini adalah, kinerja amal dalam mengelompokkan bantuan zakat produktif berdasarkan bidang usaha tidak berpengaruh pada penurunan angka kemiskinan. Hal ini diperkirakan terjadi karena secara umum kelompok mustahik penerima zakat produktif sebahagian besar berprofesi sebagai pedagang/usaha kecil sehingga distribusi bantuan berdasarkan bidang usaha dianggap tidak relevan dalam kaitannya mereduksi kemiskinan.

Persamaan keempat mencoba menempatkan variabel asset dan kinerja amal sebagai moderating variabel berkaitan dengan pengaruh terhadap kemiskinan. Hasilnya adalah interaksi kedua variabel ini berpengaruh secara signifikan terhadap kemiskinan dengan taraf kepercayaan 99%. Efek moderasi yang ditimbulkan dalam persamaan ini adalah moderasi murni (pure moderasi). Dengan kata lain dapat dijelaskan bahwa model persamaan yang keempat ini menempatkan kinerja amal sebagai moderating variabel yang penting dalam hubungan kausalitas antara asset dengan kemiskinan.

Pengaruh interaksi antara asset usaha dengan kinerja amal bertanda negatif dan signifikan, dimana variabel pemoderasi mampu mereduksi kemiskinan sebesar 0,319%. Pengaruh ini memiliki nilai koefisien yang paling besar dalam mereduksi income gap ratio jika dibandingkan variabel independen lainnya. Maka dapat diestimasi bahwa kinerja amal zakat produktif dalam melakukan pembinaan pada asset usaha akan diiringi dengan turunnya income gap ratio.

IMPLIKASI PENELITIAN

Penyaluran zakat produktif menjadi salah satu sasaran dalam program Baitul Mal Kota Banda Aceh dalam rangka pemberdayaan ekonomi masyarakat dengan memberikan bantuan modal usaha, baik berupa dana/uang, peralatan, mesin, dan barang modal lainnya. Amil sebagai salah satu komponen penting dalam penyaluran zakat produktif melaksanakan 3 tugas utama: yaitu proses verifikasi mustahik, penyaluran/distribusi, dan pemberdayaan. Berdasarkan ketiga indikator tersebut, variabel pemoderasi yang terbentuk terbagi dalam 3 efek:

1. *Quasi Moderator.*

Quasi moderator adalah hasil estimasi MRA yang terbentuk dengan adanya hubungan yang signifikan sebelum dan setelah interaksi variabel pemoderasi dengan variabel independent. Efek Quasi moderator terbentuk pada pengujian persamaan model 1 (interaksi zakat dengan kinerja amil) dan persamaan model 2 (interaksi pendapatan dengan kinerja amil). Implikasi yang dapat dijelaskan dari efek quasi moderator ini adalah kinerja amil merupakan satu kesatuan dengan jumlah zakat produktif dan pendapatan mustahik sebagai variabel independent. Efek moderasi yang ditimbulkan dari persamaan ini menerangkan bahwa kinerja amil dalam hal verifikasi, penyaluran/distribusi, dan pemberdayaan berhubungan dengan jumlah zakat dan pendapatan usaha dalam mereduksi kemiskinan. Efek moderasi dikatakan semu menggambarkan bahwa kinerja amil dapat menjadi variabel moderasi, sekaligus sebagai independent di sisi yang lain bersama-sama dengan jumlah zakat dan pendapatan dalam kaitannya dengan pengaruh terhadap kemiskinan.

2. *Predictor Moderator*

Persamaan model yang ketiga (interaksi bidang usaha dan kinerja amil) menghasilkan pengaruh yang tidak signifikan terhadap kemiskinan, namun tanpa adanya interaksi antara variabel bidang usaha dengan kinerja amil menghasilkan pengaruh yang signifikan. Implikasi dari hasil estimasi MRA kinerja amil dengan bidang usaha menemukan bahwa bidang usaha merupakan predictor (variabel independent) yang mempengaruhi kemiskinan. atau dengan kata lain, dapat disimpulkan bahwa pengelompokan bidang usaha tidak berinteraksi dengan kinerja amil dalam penurunan kemiskinan.

3. *Pure Moderator*

Persamaan yang keempat menghasilkan estimasi yang signifikan setelah menempatkan interaksi antara variabel kinerja amil dan asset usaha. Temuan dari hasil persamaan MRA ini memberikan justifikasi bahwa kinerja amil mampu memperkuat hubungan kausalitas asset usaha terhadap kemiskinan. Implikasi dari model persamaan yang keempat ini menyimpulkan bahwa kinerja amil dalam meningkatkan asset usaha mustahik mampu mereduksi atau menurunkan tingkat kemiskinan di Kota Banda Aceh.

KESIMPULAN

Hasil penelitian menyimpulkan bahwa kinerja amil menjadi bagian yang penting dalam mereduksi tingkat kemiskinan. efek moderasi yang terjadi terbagi dalam kelompok efek quasi moderator, predictor moderator, dan pure moderator. Kinerja amil memoderasi pengaruh zakat dan pendapatan terhadap kemiskinan di Kota Banda Aceh dengan efek quasi moderasi. Sementara interaksi antara kinerja amil dan pengelompokkan bidang usaha menghasilkan efek predictor moderator atau tidak adanya pengaruh interaksi terhadap kemiskinan. Efek moderasi yang kuat dan pure moderator terjadi dalam interaksi antara asset usaha dengan kinerja amil. Oleh karena itu hubungan yang kuat ini menyimpulkan bahwa kemiskinan dapat direduksi jika kinerja amil dapat selaras dengan pemberdayaan asset usaha mustahik di Kota Banda Aceh.

DAFTAR PUSTAKA

- Badan Pusat Statistik. (2016). *Jumlah dan Persentase Penduduk Miskin, Garis Kemiskinan, Indeks Kedalaman Kemiskinan (P1), dan Indeks Keparahan Kemiskinan (P2) Menurut Provinsi, September 2016*. Aceh: BPS Provinsi Aceh.
- Badan Pusat Statistik. (2016). *Statistik Kota Banda Aceh 2016*. Banda Aceh: BPS Kota Banda Aceh
- Basyah, Armiadi Musa. (2009). *Pentadbiran zakat di Baitul Mal Aceh: Kajian Terhadap Agihan Zakat Bagi Permodalan Masyarakat Miskin*, (Disertasi S3), Akademi Pengajian Islam. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Bendadeh, S. (2016). *Zakat Produktif: Transformasi Mustahik Menjadi Muzakki*. Opini Baitul Maal Aceh.
- Ghozali. (2014). *Structural Equation Modeling Metode Alternatif dengan Partial Least Square PLS Edisi 4*. Semarang: Badan Penerbit UNDIP.
- Hafidhhuddin, Didin. (2002). *Zakat Dalam Perekonomian Modern*. Jakarta: Gema Insani.
- Haughton, Jonathan & Shahidur R. Khandker. (2009). *Handbook on Poverty and Inequality*. Washington, DC: The World Bank.
- Huda, K. (2012). *Fiqh Pengelolaan Zakat Produktif Sebagai Upaya Pengembangan Sumber Daya Mustahik (Studi Kasus Di Badan Pelaksana Urusan Zakat Muhammadiyah (BAPELURZAM) Pimpinan Cabang Muhammadiyah Weleri Kendal*. Semarang, Tesis Pascasarjana IAIN Walisongo.
- Iqbal. (2011). *Peranan dan Kuasa Lembaga Amil Dalam Pengurusan Pentadbiran Zakat di Baitul Mal Aceh*. Kuala Lumpur: ADIC.
- Johari, Fuadah, dkk. (2015). *The role of zakat in reducing poverty and income inequality among new convert (muallaf) in Selangor, Malaysia*. Online Journal Research Islamic Studies, Vol.1 No. 3 2014 pg 43-56
- Mc. Gee, TG. (1971). *The Urbanization Process in the Third World*. London: G. Bells and Sons Ltd
- Muhammad. (2009). *Lembaga Ekonomi Mikro Syari'ah: Pergulatan Melawan Kemiskinan dan Penetrasi Ekonomi Global*. Yogyakarta: Graha Ilmu.

- Nawawi, Ismail. (2010). *Zakat dalam Prespektif Fiqh, Sosial dan Ekonomi*, Surabaya: CV. Putra Media Nusantara.
- Qadir, Abdurrachman. (2001). *Zakat (Dalam Dimensi Mahdah dan Sosial)*, ed.1, cet.2. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Ridwan, Muhammad. (2005). *Manajemen Baitul Maal Wa Tamwil(BMT)*, cet 2. Yogyakarta: UII Press.
- Rusli, dkk. (2013). *Analisis Dampak Pemberian Modal Zakat Produktif Terhadap Pengentasan Kemiskinan di Kabupaten Aceh Utara*. Jurnal Universitas Syiah Kuala, Vol. 1, Februari
- Shalimow. (2004). *Pemberdayaan Sektor Informal Masyarakat Melalui P2KP*. Diakses melalui <http://shalimow.com/pemberdayaan/pemberdayaan-sektorinformalmasyarakat-melalui-p2kp-sekedar-abstraksi.html>. diakses pada tanggal 7 Juni 2017
- Solimun (2011) *Analisis Variabel Moderasi dan Mediasi*, Malang: Fakultas Matematika dan Ilmu Pengetahuan Universitas Brawijaya)

Pola Pembiayaan Syariah Untuk Sektor Agricultural dan Relevansinya dengan Nilai Lokal Masyarakat Aceh: Studi kasus di kabupaten Bener Meriah

Nevi Hasnita

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

The main problem in agricultural sector is lack of capital and limited farmers' access to financing sources, especially from formal financial institutions such as Islamic banking. Theoretically, There is many Islamic financing model can be used for financing the agricultural sector, especially coffee plantations. This paper aims to find out the model or construction of agricultural financing in accordance with sharia and accommodate the values of local wisdom. The research was conducted in Bener Meriah District, data collection techniques through interviews, and observations. Research results show that there is currently no one Islamic Banking product intended for the Agricultural sector, even for agrarian areas such as Bener Meriah. Whereas there are some local values that can be introduced as a model of product development in Islamic financial institutions, such as capital for agricultural businesses or capital in sales. These local values are in line with the basic pattern or financing model known in fiqh muamalah such as the mudharabah, musyarakah, muzaraah and salam concepts. The distribution of agricultural financing that will be implemented in Bener Meriah can be carried out in three options, namely direct distribution, through farmer groups and with the involvement of the Regional Government. Furthermore, base on the conditions of farmers and their capital needs, agricultural financing can be channeled by microfinance institutions in advance such as Baitul Qiradh or Islamic cooperative.

Keywords

Syariah financing; Agricultural sector; local wisdom; Aceh

LATAR BELAKANG

Produk yang ditawarkan oleh Lembaga Keuangan Syariah (LKS) idealnya harus disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat sebagai konsumen. Penyesuaian ini akan memberikan keuntungan jangka panjang kepada LKS, juga sejalan dengan keberadaan Lembaga Keuangan Syariah yang diharapkan dapat menunjang peningkatan perekonomian masyarakat di sektor riil (Asro, Kholid, 2011: 54).

Oleh karena itu, jika sebuah LKS beroperasi dalam lingkungan masyarakat agraris, maka produk yang ditawarkan seharusnya disesuaikan dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat setempat. Untuk kasus Aceh misalnya, jika bank syariah beroperasi di daerah berbasis pertanian seperti Bener Meriah dan Takengon, maka idealnya bank syariah dapat mengkomodir kebutuhan masyarakat setempat dengan menawarkan produk atau skema pembiayaan yang cocok untuk usaha pertanian/perkebunan. Terlebih lagi dengan kondisi

demografis Aceh yang sekitar 30 % dari luas daratannya adalah lahan pertanian dan perkebunan, dan dari sekitar 5 juta penduduk Aceh, 70 % diantaranya tinggal dipedesaan dan 70 % dari mereka berprofesi sebagai petani. Oleh karena itu sektor pertanian dan pangan patut menjadi perhatian utama pemerintah bagi pertumbuhan ekonomi Aceh (acehprov.go.id:2016). Jika ini belum dilakukan maka keberadaan Lembaga Keuangan Syariah belum dapat dikatakan telah sejalan dengan misi mensejahterakan umat.

Dalam kenyataannya, untuk skala Aceh, berdasarkan penelusuran terhadap lima bank umum syariah (BUS) yang beroperasi di Banda Aceh, tidak ada sebuah produk pun yang secara khusus ditujukan untuk pembiayaan usaha di sektor pertanian, sekalipun untuk daerah yang secara geografis merupakan basis pertanian seperti Kabupaten Bener Meriah dan Takengon.

Keadaan ini diperparah lagi oleh rendahnya tingkat aksesibilitas petani untuk mendapatkan pembiayaan dari bank/lembaga keuangan lainnya. Berdasarkan keterangan dari beberapa petani kopi di Takengon, mereka menyatakan bahwa pembiayaan perbankan sangat sulit untuk diakses oleh kalangan petani maupun pengusaha di bidang pertanian (toke/pedagang kopi). Sekalipun terhadap pembiayaan yang memang ditujukan untuk sektor mikro dan pertanian, seperti Program KUR (Kredit Usaha Rakyat) yang disalurkan Pemerintah melalui beberapa bank umum. Hal ini disebabkan karena pihak bank kurang yakin terhadap kinerja dan kemampuan bayar para petani. Walaupun pada kenyataannya, untuk usaha pertanian seperti tanaman kopi sangat jarang terjadi gagal panen atau diserang penyakit.¹ Bagi masyarakat, pihak bank dinilai kurang memiliki visi untuk memberdayakan sektor pertanian, serta tidak mau direpotkan untuk penyaluran pembiayaan di sektor pertanian.²

Masalah yang dialami oleh petani kopi di Bener Meriah dan Aceh tengah ini merupakan masalah umum yang terjadi dlm bidang agricultural, yaitu terbatasnya akses petani terhadap sumber-sumber pembiayaan, terutama dari lembaga keuangan formal. Berdasarkan hasil Survei Sosial Ekonomi Nasional (Susenas) 2016, hanya sekitar 15 persen dari sekitar 8.000 sampel petani yang sudah mengakses kredit bank, sedangkan mayoritas sebesar 52 persen masih mengandalkan modal sendiri, koperasi, kerabat, dan lembaga keuangan nonbank lainnya. Sementara itu, 33 persen petani lainnya mengandalkan kredit Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat (PNPM) dan kredit usaha rakyat (KUR). (<http://www.ekonomi.lipi.go.id/id/media-ekonomi-lipi/2017>)

Sulitnya akses terhadap pembiayaan perbankan inilah yang menurut analisis penulis mendorong munculnya sistem permodalan swadaya, atau permodalan yang diberikan oleh individu diluar lembaga keuangan. Berdasarkan hasil wawancara dan FGD dengan masyarakat di tiga desa di Kecamatan Bandar Bener Meriah, didapati bahwa jika membutuhkan modal untuk usaha mereka, maka masyarakat akan mendatangi “toke” atau pedagang yang dianggap memiliki modal untuk dipinjamkan ke petani. Pemberian modal

¹Sekalipun potensi risiko pada tanaman kopi relatif lebih kecil, tidak terkena serangan hama, gagal panen, atau harga anjlok, namun pihak bank tetap sulit memberikan pembiayaannya kepada petani kopi, pihak bank tidak yakin akan kemampuan bayar nasabahnya sebelum tanaman kopinya siap dipanen.

²Hasil wawancara dengan Silman, Pengusaha Kopi dan Ketua bidang pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat, Desa Pakat Jeroh Kec. Bandar, kab. Bener Meriah, Tanggal 2 November 2017.

dari toke ini disertai dengan perjanjian atau keharusan bagi petani untuk menjual hasil panennya kepada toke pemodal nantinya. Tidak hanya keharusan menjual kepada toke saja, hasil panen petani biasanya akan dibeli oleh toke dengan harga yang lebih rendah di bawah harga pasar (kurang Rp. 1000,- atau Rp500,- dari harga pasar). Hal seperti dianggap wajar oleh petani karena toke telah membantu kebutuhan modalnya ketika proses produksi dahulu.³

Fakta di atas tentu harus disikapi dengan bijak terutama oleh lembaga keuangan Syariah seperti perbankan Syariah atau lembaga keuangan mikro Syariah lainnya (BPRS, BQ atau Koperasi Syariah), melalui upaya-upaya penyaluran pembiayaan untuk sektor pertanian/perkebunan ini. Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi pola pembiayaan Syariah yang sesuai untuk sektor Agricultural, seperti usaha perkebunan kopi di Takengon dan Bener Meriah ini, dan melihat relevansinya dengan nilai lokal yang berkembang dalam masyarakat.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yang bertujuan untuk menemukan bentuk-bentuk atau model pembiayaan Syariah untuk sektor pertanian, dan menggali nilai-nilai/kearifan lokal yang berhubungan dengan pembiayaan pertanian dalam masyarakat, untuk dilihat relevansinya dengan model pembiayaan syariah. Sumber data utama berasal dari studi lapangan (*Field research*), dan juga dilengkapi dengan data kepustakaan (*library research*). Pemilihan Fokus pada wilayah Bener Meriah, dan takengon ini didasari oleh pertimbangan bahwa keduanya merupakan daerah basis pertanian, serta berdasarkan data awal yang diperoleh belum ada satu produk LKS pun yang ditujukan/dikhususkan untuk sektor agricultural. Pengumpulan data primer (data lapangan) akan dilakukan melalui wawancara mendalam (*indept interview*) dengan tokoh/pemuka masyarakat, Majelis Adat, serta petani atau pedagang kopi, yang dimaksudkan untuk mendapatkan data bagaimana nilai kearifan local serta praktik pembiayaan informal yang terdapat dikalangan masyarakat Bener Meriah dan Takengon. Selanjutnya Penelitian pustaka dilakukan sebagai upaya penelusuran literatur untuk menyusun landasan dan dasar teori tentang konsep atau model pembiayaan untuk sektor agricultural, juga mengenai model-model pembiayaan agricultural yang telah dipraktikkan di negara-negara lain. Data pustaka ini kemudian akan dipadukan dengan data lapangan (kearifan lokal) untuk menghasilkan kemungkinan formulasi produk LKS yang cocok untuk sektor agricultural.

Pola Pembiayaan pertanian untuk Sektor Agricultural

Secara teoritis terdapat beberapa pola pembiayaan/akad yang dapat digunakan untuk pembiayaan di sektor pertanian (Ridwan, 2013) yaitu:

- a) Murabahah yaitu pembelian barang dengan kesepakatan si penjual akan memberitahukan harga perolehan dan tingkat keuntungan yang diambil, baik

³Hasil wawancara dengan Salbiyah, Petani Kopi dan Palawija di Desa Paya Banning, Kec. Bandar, Kab. Bener Meriah, Tanggal 3 November 2017.

dibayar secara tunai atau tangguh. Pada perbankan Syariah, Murabahah digunakan untuk penjualan secara kredit/tangguh. Objek yang dibiayai contohnya barang/aset yang dipilih oleh konsumen dan dibeli oleh bank syariah. Selanjutnya bank syariah menjual kembali barang tersebut kepada nasabah dengan pembayaran secara cicilan. Dalam pembiayaan murabahah ini dapat digunakan konsep agensi (*agency*), artinya pihak ketiga atau nasabah dapat ditunjuk sebagai agen atau perwakilan dari bank syariah.

- b) Akad salam yaitu suatu jenis jual beli dimana sipenjual sepakat untuk menyediakan suatu barang dengan spesifikasi tertentu pada suatu saat di depan dengan pembayaran lunas pada saat akad. Akad Salam dapat digunakan untuk memfasilitasi petani yang membutuhkan modal kerja. Pembeli/ Bank akan mendapatkan keuntungan melalui pembelian komoditas dengan harga yang relatif lebih murah. Di sisi lain, penjual/petani mendapatkan bayaran dari barang yang belum diproduksinya diawal. Hal ini akan dapat membantunya untuk menutupi kebutuhan/biaya operasional dari barang produksinya.
- c) Istisna, yaitu model transaksi jual beli pada tingkat harga yang disepakati, dimana pihak pembeli memesan suatu objek yang harus dibuat, dirakit/disusun, atau dibangun terlebih dahulu, yang akan diserahkan pada suatu saat di depan. Istisna adalah suatu model pembiayaan yang dapat digunakan untuk pembelian barang/aset tertentu yang membutuhkan pengerjaan terlebih dahulu. Akad ini dapat digunakan untuk pembiayaan bangunan-bangunan peternakan, mesin, pabrik, dan jenis aset lainnya yang digunakan di sektor agricultural. Harga yang dibayarkan bergantung pada kesepakatan, misalnya dibayar seluruhnya di muka, dibayarkan sampai barang selesai dikirim, dibayarkan sebagian di muka dan sebagian setelah barang selesai, atau dibayarkan sepenuhnya setelah pengiriman barang.
- d) Ijarah yaitu perjanjian di mana pemilik dari sebuah aset, yang biasanya bukan merupakan barang konsumtif, menyerahkan manfaat barangnya kepada pihak lain dalam jangka waktu yang disepakati dan dengan imbalan jasa yang disepakati pula. Bagi sektor agricultural, akad ijarah dapat digunakan untuk pembiayaan semua jenis mesin dan peralatan yang dibutuhkan, seperti perpipaan, traktor, bangunan, dan pembiayaan lahan.
- e) Musharakah yaitu kemitraan yang terjadi dalam kontrak melalui kesepakatan para pihak untuk saling membagi keuntungan dan saling menanggung kerugian dari proyek atau pembiayaan yang dijalankan. Musyarakah dapat digunakan untuk membiayai kebutuhan pembiayaan, mulai dari modal usaha sampai pembiayaan proyek, mulai dari pembiayaan jangka pendek sampai pembiayaan jangka panjang.
- f) Mudharabah, yaitu suatu kesepakatan, di mana terdapat satu pihak berkontribusi dengan uangnya (*rabbulmal*) dan pihak lain berkontribusi dengan tenaganya (*mudharib*), untuk saling membagi keuntungan dari investasi yang dilakukan sesuai dengan kesepakatan. Mudharabah sama dengan musyarakah yang dapat digunakan untuk sebagian besar kebutuhan pembiayaan.

- g) Muzaraah adalah kerjasama dalam bidang pertanian, di mana salah satu pihak menyerahkan tanah untuk ditanami oleh pihak lain, dengan sistem bagi hasil yang telah disepakati. Praktiknya dapat dilakukan dalam beberapa bentuk. Sebagai contoh, dalam perjanjian dapat ditentukan bahwa tanah dan alat produksi lainnya ditanggung oleh satu pihak, sedangkan tenaga kerja akan disiapkan oleh pihak lain. Boleh saja muzaraah dilakukan oleh tiga pihak, pihak pertama menyediakan lahan, pihak kedua menyediakan peralatan yang dibutuhkan dan pihak ketiga menyediakan pekerja (Herijanto, 2016: 6).

Keseluruhan model pembiayaan di atas, dapat diterapkan pada sektor agrikultural, dengan memperhatikan beberapa keadaan yang harus dimiliki oleh seorang nasabah, misalnya nasabah yang akan dibiayai harus memiliki pengetahuan dan pengalaman yang memadai di bidang pertanian dan pembiayaan dengan bank syariah.

Bentuk Permodalan yang Eksis dalam Masyarakat dan Relevansinya dengan Pola Pembiayaan Syariah

Berdasarkan hasil wawancara dengan responden di lapangan, baik dengan pelaku ekonomi, tokoh masyarakat, petani ataupun pemilik lahan pertanian, dapat didiskripsikan beberapa bentuk permodalan yang dilakukan dalam masyarakat Bener Meriah dan Takengon, sebagai berikut:

1) Modal Penjualan Kopi

Modal dalam penjualan kopi ini merupakan salah satu bentuk pembiayaan/penyediaan modal oleh satu pihak (pemilik uang) untuk dipakai oleh pedagang kopi/toke kopi. Dalam permodalan ini, pemberi modal akan mendapatkan keuntungan tetap atas modal yang telah dipinjamkannya, terlepas dari apakah sipeminjam dana/toke mendapatkan keuntungan atau tidak dalam aktivitas dagangannya. Contoh, pak Azhar sebagai pemilik Dana memberikan sejumlah modal kepada pak Iqbal sebagai Pedagang Kopi/toke kopi untuk diperdagangkan sebanyak 50 juta. Jumlah modal tersebut diumpamakan/dikonversi ke dalam jumlah kopi yang dapat dibeli dengan modal 50 juta tersebut. Jika diumpamakan harga kopi perkilogramnya adalah Rp. 25.000,- maka modal Rp. 50 juta dapat menghasilkan/membeli kopi sebanyak 6000 kg kopi. Untuk setiap kilogram kopi, si pemilik modal akan mendapatkan keuntungan sebanyak Rp. 1000,- (seribu rupiah), maka pemilik modal akan mendapatkan keuntungan sebanyak Rp. 6.000.000,- terlepas dari apakah si pedagang/toke mendapatkan untung ataupun rugi.⁴ Pola pembiayaan seperti ini hampir sama dengan pola mudharabah, dimana terdapat satu pihak yang menyerahkan modal dan satu pihak yang berprofesi sebagai pengelola dana. Namun demikian ada beberapa hal yang harus dirubah dalam pola pembiayaan tersebut agar sesuai dengan akad mudharabah. Yang pertama, si pemodal tidak boleh menetapkan jumlah keuntungan pasti yang harus ia dapatkan, tetapi hanya nisbah atau persentase tertentu. Kedua, si pemodal harus mempertimbangkan keadaan usaha pengelola, artinya jika usahanya berjalan lancar dan mendapatkan laba, maka ia berhak atas keuntungan tersebut sejumlah nisbah yang disepakati. Sebaliknya jika pengusaha mengalami kerugian

⁴Responden: Syukur Hamdi, Desa Tingkeum Bersatu, Bener Meriah, 31 Oktober 2017

yang bukan karena kelalaiannya, maka si pemodal lah yang harus menanggung kerugian tersebut.

2) Modal Penanaman Palawija

Modal penanaman palawija ini biasanya diberikan oleh toke/pemilik uang kepada petani penggarap/penanam palawija. Modal ini diberikan dengan syarat bahwa si petani akan menjual seluruh hasil panen yang didapatnya kepada pemberi modal dengan harga pasar yang berlaku saat transaksi. Dalam perjanjian ini, posisi pemodal dan petani yang awalnya merupakan pemodal dan pengusaha, berubah menjadi pemasok (penjual) dan penampung (pembeli). Selain harus menjual hasil panennya kepada pemberi modal, petani harus mengembalikan modal sesuai dengan jumlah yang dipinjamnya. Keuntungan yang didapatkan pemodal adalah disamping modalnya kembali, ia juga memperoleh barang dagangan dari si petani, sedangkan bagi petani, ia mendapatkan modal untuk kelangsungan usaha pertaniannya.

Bentuk permodalan di atas sejalan dengan akad mudharabah dan akad salam (jual beli pesanan), karena awalnya pemodal (toke) menyerahkan modal untuk keperluan petani selanjutnya ia berperan sebagai pembeli dari komoditas yang dihasilkan petani. Hanya saja, jika disesuaikan dengan praktik akad salam, maka modal yang diberikan oleh toke tidak perlu dikembalikan oleh petani karena dianggap sebagai harga beli dari komoditas yang dipasok petani.

3) Modal Penjualan Nenas

Dari beberapa responden yang diwawancarai, para pedagang nenas di daerah Pegasing Aceh Tengah memiliki beberapa sumber modal. Ada penjual yang memiliki modal dagang sendiri, ia membeli nenas yang dibawa langsung oleh petani. Transaksi yang terjadi kebanyakan adalah transaksi tunai, artinya petani nenas menawarkan nenas yang baru dipanennya kepada penjual, harga disepakati berdasarkan kualitas barangnya dan langsung dibayar tunai saat transaksi itu juga. Kalaupun pedagang tidak bisa langsung membayar saat transaksi, biasanya petani diminta untuk menunggu paling lambat selama dua hari, dan ia bisa langsung mengambil uangnya kepada pedagang. Jeda pembayaran dengan pembelian barang oleh pedagang ini merupakan hal yang lumrah terjadi dikalangan pedagang nenas di Pegasing, dan biasanya dilakukan terhadap penjual/petani yang sudah menjadi pelanggannya.

Ada juga tipe penjual yang merupakan petani nanas sekaligus, sehingga ia hanya memerlukan modal kerja saja dan tidak membutuhkan modal finansial. Selain itu juga terdapat pedagang nenas yang tidak memiliki modal yang cukup/kekurangan modal. Untuk pedagang tipe ini, menurut para responden, biasanya mereka meminjam modal dari para rentenir (pemilik modal). Di kalangan pedagang nenas, pemilik/pemberi pinjaman modal ini mereka sebut dengan Koperasi. Perwakilan dari koperasi ini turun kelapangan dan mengecek para pedagang yang mengalami kekurangan modal. Mereka menawarkan jumlah pinjaman yang beragam sesuai kebutuhan pedagang, mulai dari kisaran Rp. 500.000,- sampai Rp. 10.000.000,- dengan prosedur yang sangat mudah dan jangka waktu pencairan yang sangat cepat. Sebagai contoh, Ibu Suartina meminjam uang sebanyak Rp. 500.000,-. Dari jumlah tersebut dipotong untuk biaya administrasi sebesar Rp. 50.000,-

sehingga pihak pedagang hanya menerima uang pinjaman sebesar Rp 450.000,- untuk jumlah sebesar ini, maka sipeminjam/pedagang dibebani kewajiban membayar sebesar Rp. 20.000, setiap sorenya dan akan dikutip secara rutin oleh petugas/perwakilan koperasi dalam jangka waktu satu bulan. Jika dihitung kembali total pendapatannya, pemberi pinjaman/pemilik modal mendapatkan kelebihan sebesar Rp. 150.000,- untuk setiap Rp.500.000, yang dikeluarkannya persatu bulan.⁵

4) Kire Ons/Kira ons

Kire ons atau kira ons pada dasarnya merupakan transaksi upah mengupah yang terjadi antara pemilik tanah (kebun) dengan petani (pekerja) dalam hal penanaman dan pemeliharaan kebun kopi. Transaksi ini melibatkan dua pihak yaitu pihak pemilik kebun yang menyediakan bibit kopi untuk ditanami dan pihak petani yang bertugas menanam serta memelihara kebun kopi yang sudah ditanamnya untuk jangka waktu tertentu (biasanya sampai berbuah yaitu dua-tiga tahun). Metode pengupahan ini merupakan salah satu cara disamping cara bagi hasil (bagi due). Pada metode kire ons ini, petani mendapatkan upah atas pekerjaannya dengan cara menghitung jumlah pohon kopi yang sudah ditanamnya, dan untuk setiap pohon kopi upahnya adalah 3 ons. Sebagai contoh, jika pak Ali sudah menanam seribu batang pohon kopi di kebun pak Ahmad, maka pak Ali mendapatkan upah sebanyak 3 ons x 1000, yaitu 3000 ons/300 kg. Upah kopi tersebut biasanya dihitung dengan jumlah uang, sehingga jika dimisalkan harga kopi perkilogramnya adalah Rp. 20.000, maka si petani berhak menerima upah sebanyak Rp.6.000.000,-. Upah ini dapat dibayarkan oleh pemilik kebun dalam jangka waktu sebelum panen (2-3 tahun). Jika dalam rentang waktu tersebut, pemilik tanah belum dapat melunasi upah petani, maka kebun kopi yang sudah ditanam masih dalam penguasaan petani dan ia berhak mengambil hasil (memanen) kopi jika sudah berbuah. Hal demikian terus berlaku selama si pemilik kebun belum melunasi upah tanam kepada petani. Jumlah panen/hasil kopi yang diambil petani sebelum pelunasan upah tanam tersebut sepenuhnya menjadi milik petani dan tidak dipotong sebagai bagian hutang/ongkos tanam. Artinya pemilik kebun tetap harus membayar penuh ongkos tanam sesuai dengan jumlah pohon sebagaimana dijelaskan di atas, walaupun petani sudah memanfaatkan/mengambil hasil kopi beberapa kali. Dalam metode pengupahan ini petani juga memiliki hak yang lain yaitu, ia berhak/dapat menanam kebun yang dikerjakannya dengan tanaman palawija seperti cabe atau sayur sayuran di sela-sela pohon kopi dan seluruh hasilnya menjadi milik petani penggarap.⁶

Bentuk permodalan seperti di atas hampir sama dengan akad muzaraah, yaitu kerja sama dalam bidang pertanian dimana masing-masing pihak saling berkontribusi dalam porsi tertentu untuk kemudian mendapatkan keuntungan sebagaimana disepakati. Namun demikian ada beberapa hal yang harus dirubah dari pola yang sudah ada di masyarakat tersebut, keuntungan yang diambil petani dari hasil tanamannya harus dihitung sebagai bagian keuntungan yang berhak ia dapatkan, dan tidak boleh diambil berkali-kali. Selanjutnya segala keuntungan yang diperoleh dari hasil kebun, termasuk dari tanaman

⁵ Responden: Suartina, Pedagang Nenas di desa Pegasing, Aceh Tengah, Tanggal

⁶ Responden: M. Jamil Sahilun, warga Desa Tingkeum Bersatu, Kab. Bener Meriah. Anwari, (FGD), Takengon.

palawija harus diketahui oleh para pihak yang bekerjasama dan di bagi sesuai porsi yang telah disepakati.

Dari beberapa bentuk permodalan yang eksis di atas, pada umumnya petani kopi di Takengon dan Bener Meriah membiayai usaha perkebunan kopinya dengan modal sendiri. Bentuk pembiayaan lain yang banyak dilakukan oleh masyarakat adalah pembiayaan non formal seperti yang berasal dari toke atau pemilik modal, bahkan model pembiayaan inilah yang lebih banyak terdapat di masyarakat.

Kelayakan dan Pola Penyaluran Pembiayaan Syariah untuk Usaha Perkebunan Kopi di Bener Meriah dan Takengon.

Berbicara mengenai kelayakan petani kopi untuk mendapatkan pembiayaan dari lembaga keuangan, maka artinya hal tersebut berkaitan dengan dua hal, yaitu kemauan para petani untuk membayar dan kemampuan para petani untuk mengembalikan pinjaman/pembiayaan yang telah diambilnya (Bank_Indonesia, 2011). Hal yang pertama, kemauan untuk mengembalikan pembiayaan artinya terkait dengan karakter si petani. Berdasarkan hasil wawancara dengan masyarakat di tiga desa yang ada di kecamatan Bandar Bener Meriah, dapat diketahui bahwa Petani Kopi di Kecamatan Bandar Kabupaten Bener Meriah pada dasarnya sangat berhati hati dan tidak mau mengambil resiko untuk melakukan pinjaman yang melampaui kebutuhannya. Hal ini mengindikasikan bahwa bahwa mereka memiliki kemauan mereka yang cukup baik untuk membayar hutang atau mengembalikan pinjamannya.

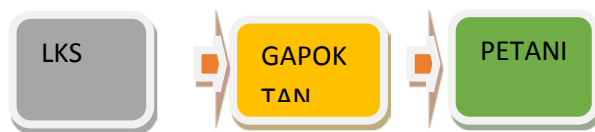
Selanjutnya apakah para petani mampu mengembalikan pinjamannya, hal ini berkaitan dengan kemampuan finansial petani. Sekalipun dari segi kelayakan finansial masih rendah karena tingkat keuntungan usaha lebih kecil dan masa penerimaan keuntungannya lambat (satu tahun), namun sebaran usaha perkebunan kopi ini sangat banyak di kabupaten Bener Meriah dan Takengon. Selain itu Budidaya kopi memiliki efisiensi biaya yang tinggi, dan resiko produksi cenderung dapat dikendalikan. Oleh karena itu kelayakan petani kopi selaku penerima pembiayaan dapat dipertimbangkan, sebagaimana pelaku usaha mikro kecil lainnya.

Untuk itu terdapat beberapa opsi/pola penyaluran pembiayaan yang dapat digunakan untuk pembiayaan petani kopi ini, yaitu: Opsi Pertama adalah pendekatan penyaluran secara individu. Melalui opsi ini, bank menyalurkan langsung modal atau pinjaman ke pelaku usaha, setelah dilakukan studi kelayakan dan pemenuhan persyaratan-persyaratan yang diperlukan. Opsi ini lebih mudah karena tidak banyak pihak yang terlibat dalam penyaluran pembiayaan dan lebih sesuai untuk pengusaha pengolahan kopi baik pengolahan kopi bubuk maupun pengolahan kopi luwak. Opsi pertama pola penyaluran dana pinjaman dari LKS ini dapat dijelaskan pada Gambar berikut:

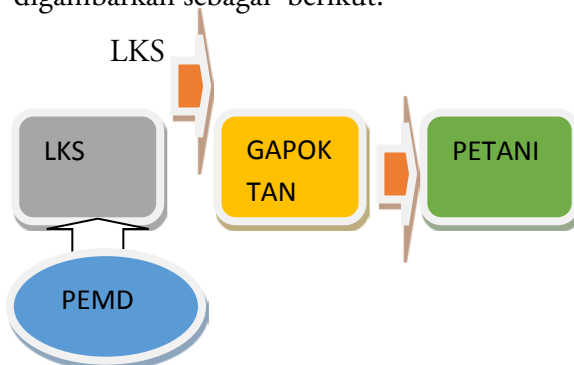


Opsi kedua yaitu Penyaluran pembiayaan dilakukan melalui kelompok tani atau gapoktan yang selanjutnya disalurkan ke petani yang menjadi anggota kelompok.

Kelompok tani atau gapoktan dalam model ini berfungsi sebagai penghubung “channelling” antara LKS dengan petani kopi. Dalam opsi ini, keterlibatan pihak di luar kelompok tani ataupun gapoktan tidak ada. Resiko kegagalan ini akan ditanggung oleh pihak perbankan dan petani, namun demikian kredibilitas dari kelompok tani ataupun gapoktan juga akan menjadi pertaruhan. Opsi ini lebih sesuai untuk penyaluran kredit kepada petani kopi, dan akan mendorong terjadinya kebersamaan diantara petani dalam suatu kelompok tani/gapoktan. Kondisi ini selanjutnya akan memperkuat posisi tawar mereka baik dalam pengadaan sarana produksi dan pemasaran kopinya, dan dalam mendapatkan program-program pendampingan dari pemerintah, dan lembaga lainnya. Namun demikian, pola ini memerlukan dilakukannya rekayasa sosial termasuk penguatan kelembagaan petani. Pola pembiayaan tersebut dapat dilihat dalam gambar berikut:



Opsi ketiga yaitu Pelibatan Pemerintah Daerah (PEMDA) dalam hal pendampingan dan penjaminan. Fungsi PEMDA disini dapat berkembang menjadi pendampingan teknis dan pemasaran, penjaminan kesesuaian penggunaan pembiayaan, collateral, dan penjaminan bila terjadi pembiayaan macet. Dengan fungsi pendampingan dan penjaminan ini, selain teknik budidaya menjadi lebih baik juga pemanfaatan dana dapat dilakukan secara benar dan optimal (Bank_Indonesia, 2011). Opsi ketiga ini dapat digambarkan sebagai berikut:



Dengan pola penyaluran pembiayaan di atas serta pertimbangan kemampuan finansial dan manajerial petani kopi, penulis berpandangan bahwa pembiayaan untuk usaha budi daya (perkebunan) kopi ini, lebih cocok untuk disalurkan oleh lembaga keuangan mikro, semisal baitul qiradh dan koperasi syariah. Pertimbangannya adalah jangkauan atau jaringan kerja lembaga keuangan mikro ini terhadap nasabah pedesaan lebih baik dari bank, dan jumlah/porsi pembiayaan yang disalurkan dapat dalam porsi kecil dan menengah yang sesuai dengan kebutuhan petani. Selain itu bagi sebagian kalangan petani kopi, pembiayaan perbankan masih menjadi momok atau hal yang menakutkan, karena dianggap sangat besar risikonya dan berpotensi membuat mereka kehilangan segalanya. Untuk itu perlu dilakukan sosialisasi dan peningkatan pemahaman para petani terhadap pola pembiayaan mikro Syariah, sekaligus penguatan manajerial, kelembagaan, dan Sumber Daya Manusia (SDM) lembaga keuangan mikro yang ada di masyarakat

untuk kesiapannya dalam penyaluran pembiayaan untuk sektor agrikultural ini agar risiko yang ada dapat tertangani dengan baik.

Faktor keberhasilan utama dalam penyaluran pembiayaan di bidang pertanian ini adalah perhatian penuh dari pemerintah serta dukungan dari LKS untuk menggerakkan sektor agricultural melalui pembiayaan yang adaptif dengan sektor ini. Di Negara lain, seperti Malaysia, Sudan, dan Pakistan, pembiayaan pertanian sudah berjalan dengan baik. Di Malaysia, pembiayaan pertanian bahkan disalurkan oleh bank yang khusus beroperasi di bidang agribisnis, yaitu Agro Bank (Ridwan, 2013), Visi dari Agro Bank adalah menjadi bank terkemuka yang fokus pada sektor pertanian. Tujuannya adalah untuk memajukan sektor pertanian di Malaysia, menyalurkan pembiayaan khusus pada sektor pertanian, baik untuk individu, korporasi maupun bentuk usaha pertanian lainnya, melakukan mobilisasi dana melalui tabungan/deposito, serta meningkatkan kesejahteraan masyarakat (agraris) dalam pemenuhan kebutuhannya melalui produk dan layanan keuangan yang progresif. Pembiayaan untuk sektor pertanian ini biasanya didesain dalam bentuk pembiayaan murah (*low cost financing*), periode waktu lebih lama dan tingkat margin lebih rendah (*lower margin*). Dengan skema pembiayaan seperti di atas, pembiayaan pertanian ini dapat diterima oleh banyak pihak.

Dari segi sumber dan alokasinya, komposisi dana pada Agro Bank ini dapat dikategorikan dalam dua kelompok: (1) dana komersial (*commercial funds*); dan (2) dana pemerintah yang ditujukan untuk pengembangan sektor pertanian (*special funds*). Melalui dana khusus dari pemerintah ini, Agro bank dapat menjalankan tanggung jawab sosialnya untuk membiayai sektor pertanian, sebagaimana diamanahkan pemerintah melalui Kementerian Keuangan dan Agro Industri. Pembiayaan pertanian yang disalurkan oleh Agro Bank ini kebanyakan dalam bentuk/akad *Bay Bithaman Ajil* (BBA), yaitu akad beli suatu barang dengan pembayaran tunda (tangguh) pada tingkat harga dan keuntungan yang disepakati. BBA atau dalam terma lain disebut dengan Murabahah ini dapat juga dikatakan dengan kesepakatan jual beli suatu barang yang pembayarannya ditunda sampai periode tertentu ataupun dibayar secara cicilan. Dalam model pembiayaan ini, bank membeli aset yang dibutuhkan dan kemudian menjual kembali kepada nasabah dalam harga dan tingkat margin yang disepakati.

Jenis atau kategori pembiayaan yang ditawarkan juga bervariasi, mulai dari pembiayaan untuk produksi makanan dari sektor agricultural, seperti pertanian, peternakan dan perikanan (*fund for food/3F Loan*), pembiayaan pertanian untuk masyarakat asli (*Bumi Putera Industrial and business Community Scheme/ MPPB*), pembiayaan yang ditujukan untuk petani muda atau orang yang baru memulai usahanya di bidang agricultural (*Youth Farmer's Scheme-i/SBT-i*), atau pembiayaan untuk para sarjana atau magister dari program pendidikan agricultural atau agrobisnis (*Commercial Agriculture Graduate Entreprenur Scheme/SUTKS*). *Beneficiaries* dari semua pembiayaan ini haruslah warga negara Malaysia atau perusahaan yang dimiliki oleh warga negara Malaysia, atau didominasi kepemilikannya oleh Malaysia.

Selanjutnya di Pakistan sebagai salah satu negara agraris, sektor agricultural ini berkontribusi menyumbang lebih dari 1/4 pendapatan bruto negara (GDP), menghasilkan 60 % ekspor dan menyerap 44 % Tenaga kerja. Kondisi di atas, menyebabkan adanya

permintaan yang tinggi terhadap produk pertanian dan mendorong pemerintah untuk membentuk tim khusus yang bertugas menyusun standar dan pedoman untuk produk-produk pertanian. Di Pakistan, pembiayaan untuk sector agricultural dapat diklasifikasikan dalam dua kategori, yaitu pembiayaan tanaman pertanian (*crop financing*), dan pembiayaan non tanaman pertanian (*non crop financing*) (State Bank of Pakistan, 2014).

Di Sudan, Sudanese Islamic Bank (SIB) telah mengembangkan aplikasi lain dari akad musyarakah yang memiliki potensi untuk pengembangan pertanian dan pedesaan. Dalam pembiayaan ini, bank menyediakan asset-aset tetap tertentu yang dibutuhkan petani, seperti bajak, traktor, pompa air, semprotan dan sebagainya. Bank juga dapat menyediakan modal kerja, seperti bahan bakar, pelumas, bibit, pestisida dan pupuk. Sedangkan modal petani terbatas pada penyediaan lahan, tenaga kerja, dan manajemen. Karena kontrak ini merupakan kontrak kerjasama, maka tidak diperlukan adanya barang jaminan atau garansi, selain garansi pribadi (*personal guarantee*). Keuntungan yang didapat dari kerjasama ini dibagi antara petani dan bank sesuai dengan porsi yang disepakati. Dalam hal ini, petani dibayar pertama sebesar 30 persen keuntungan bersih sebagai kompensasi manajemen. Sisa yang 70 persen baru dibagi secara merata sesuai porsi modal masing-masing (Ascarya, 2013: 147). Semua praktik pembiayaan pertanian di atas dapat efektif dalam implementasinya, disebabkan adanya dukungan dari pemerintah serta kemauan dari lembaga keuangan Syariah untuk berkontribusi bagi pengembangan sektor agrikultural.

KESIMPULAN

Sektor agrikultural, khususnya perkebunan kopi di Kabupaten Bener Meriah memiliki masalah yang sama dengan petani lainnya, yaitu kekurangan modal dan keterbatasan akses terhadap sumber permodalan formal. Dalam Fiqh Muamalah, pembiayaan untuk sektor pertanian dapat disalurkan dalam berbagai akad seperti mudharabah, musyarakah, muzaraah, salam dan akad lainnya yang sesuai dengan kebutuhan pembiayaan. Akad-akad ini dalam kenyataannya memiliki relevansi dengan pola pembiayaan informal yang terdapat dimasyarakat Bener Meriah dengan beberapa penyesuaian atau adaptasi. Penyaluran pembiayaan pertanian ini dapat disalurkan dalam tiga opsi yaitu penyaluran langsung, melalui kelompok tani dan dengan pelibatan Pemerintah Daerah. Untuk tahap awal, melihat kondisi masyarakat dan kesiapan LKS, maka penyaluran pembiayaan pertanian ini dapat dilakukan oleh Lembaga keuangan mikro seperti Baitul Qiradh dan Koperasi Syariah. Faktor keberhasilan dalam penyaluran pembiayaan di bidang pertanian ini adalah perhatian penuh dari pemerintah serta dukungan dari LKS untuk menggerakkan sektor agricultural melalui pembiayaan yang adaptif dengan sektor ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Ascarya, (2013), Akad dan Produk Bank Syariah, Ed. 1, Cet. 4, Jakarta: Rajawali Press.
 Ashari, Saptana, (2005) *Prospek Pembiayaan Syariah untuk Sektor Pertanian*, Forum Penelitian Agro Ekonomi, Volume 23, No. 2, Desember.

- Bank Indonesia (2011), Pola Pembiayaan Usaha Kecil Perkebunan Kopi Robusta dan Pengolahan Kopi Luwak, Bengkulu.
- Haroon Rasheed, Muhammad Mudassar, (2012), Research on Innovative Models of Islamic Banking Product for Pakistani Farmers, *Proceedings of the 7th International Conference on Innovation & Management*.
- Hendy Herijanto, "Pembiayaan dalam Islam", (2016), dalam Dewan Pengurus Nasional FORDEBI dan ADESI, *Ekonomi dan Bisnis Islam: Seri Konsep dan Aplikasi Ekonomi dan Bisnis Islam*, Jakarta: Rajawali Press.
- Khonsa Tsabita, (2013) *Analisis Risiko Pembiayaan Syariah pada Sektor Pertanian Kasus: BPRS Amanah Ummah, Leuwiliang, Bogor*. Skripsi, Departemen Agribisnis, Fakultas Ekonomi dan Manajemen, Institut Pertanian Bogor. Diakses dari repository.ipb.ac.id, tanggal 24 Maret 2017.
- Muhammad Asro, Muhammad Kholid, (2011), *Fiqh Perbankan*, Bandung: Pustaka Setia.
- Mhd Asaad, (2011). Peningkatan Peranan Perbankan Syariah untuk Pembiayaan Sektor Pertanian, *Jurnal MIQOT*, Vol. XXXV, No. 1, Januari-Juni 2011.
- Nazaruddin Aw, dkk, *Roadmap Ekonomi Islam Aceh*, Kerjasama Fak. Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry dengan Badan Perencanaan dan Pembangunan Daerah (BAPPEDA) Aceh, 2014.
- Rahmani Timorita Yulianti, Ekonomi Islam dan Kearifan Lokal, *Jurnal Millah*, Edisi Khusus Desember 2010, diakses dari <https://journal.uui.ac.id/index.php/Millah/article/view/>. Diakses tanggal 24 Maret 2017.
- Suharyo Husen, *Prospek, Kendala, dan Kebijakan Investasi di Sektor Pertanian: Pandangan Pelaku Usaha*, Forum Penelitian Agro Ekonomi, Volume 23, No. 2, Desember 2005,
- Zulfi Diane Zaini, Kajian Hukum Pembiayaan Dengan Sistem Syariah Dalam Sektor Agribisnis di Indonesia, *Jurnal Pranata Hukum*, Volume 8 No. 2 Juli 2013.
- Marcus J. Pattinama, "Pengentasan Kemiskinan Dengan Kearifan Lokal (Studi Kasus di Pulau Buru-Maluku dan Surade-Jawa Barat)" dalam MAKARA Jurnal Sosial Humaniora, Vol. 13, No. 1, Juli 2009.
- M. Ridhwan, A. A, A Review of Islamic Banking Product Offered by Agro Bank between 2008 and 2012, *Journal of Emerging Issues in Economic, Finance and Banking (JEIEFB)*, An Online International Monthly Journal, (ISSN: 2306 367X), Volume: 1 No. 4 April 2013.
- Agricultural Credit Department, Islamic Banking Department, State Bank of Pakistan. 2008, [Guidelines-Islamic-Financing-Agriculture-01-09-2008.pdf](#),
- Wiwik Fitria Ningsih, Siti Maria wardayanti, *Modification Finance of Salam and The Implication for Salam Accounting Treatmen In Indonesia*, 3rd Global Conference on Business and Social Science 2015, GCBSS-2015, 16-17 December, 2015, Kuala Lumpur, Malaysia, hlm. 529.
- Zubaidah Nasution, Model Pembiayaan Syariah Untuk Sektor Pertanian, *Iqtishadia Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah* P-ISSN: 2354-7057; E-ISSN: 2442-3076 Vol. 3 No. 2 Desember 2016, hlm. 326.
- Rahmani Timorita Yulianti, Ekonomi Islam dan Kearifan Lokal, *Jurnal Millah*, Edisi Khusus Desember 2010, hlm. 356. Diakses dari

<https://journal.uii.ac.id/index.php/Millah/article/view/>. Diakses tanggal 24 Maret 2017.
(<http://acehprov.go.id/news/read/2016/11/08/3717/Pertanian-sektor-andalan-ekonomi-aceh.html>)

Analisis Penerapan Sukuk (Obligasi Syariah) Sebagai Alternatif Pembiayaan Belanja Modal Pemerintah Aceh

Farid Fathony Ashal & Teuku Syifa Fadrizha Nanda

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

Insufficient funds becomes the main reason for the developing countries to meet their strategic "infrastructure" objectives. Raising fund through debt scheme has always been the option, meanwhile there is another better way through Sukuk issuance scheme in order to solve the problem. Thus, this study explored the potential of Sukuk issuance as capital expenditure of financing scheme for the Aceh government. This paper adopted a qualitative approach; a literature review and in-depth interview used to explore the data and information from the several experts. The result of this study shows that Aceh Government has a great opportunity to issue sharia obligation (Sukuk) in order to finance its capital expenditure needs. This opportunity supported by the Government regulation as a fundamental rule in Indonesia in term of obligation issuance, and in addition Aceh also has authorization to implement Islamic law. In total, Aceh has Rp18.9 trillion worth of assets in 2015, consist of Rp7 Trillion worth of land and buildings that could be projected for underlying assets. Aceh also has a promising amount of revenue since 2013 to 2014 of Rp1.3 trillion and Rp1.7 trillion respectively. Aceh also could generate 2% of national general allocation fund every year in term of special autonomy status that should represent the ability to avoid default risk. Islamic law legality, as a form of special autonomy, should be the key factor for Sukuk issuance.

Keywords

Sukuk; capital expenditures; regional county development; public finance

PENDAHULUAN

Perkembangan keuangan berbasis syariah (*Islamic Finance*) dewasa ini telah menjadi isu yang sangat hangat. Beberapa lembaga keuangan ramai mengeluarkan unit dengan label syariah, bahkan di berbagai lembaga perbankan internasional yang ada di Indonesia, seperti CIMB juga menelurkan unit syariahnya. Terlepas dari niat positif atau negatif, perkembangan keuangan syariah (*Islamic Finance*) secara nyata tumbuh pesat, dan dapat diterima secara universal, juga diadopsi oleh Negara di kawasan Asia, Eropa, dan Amerika.

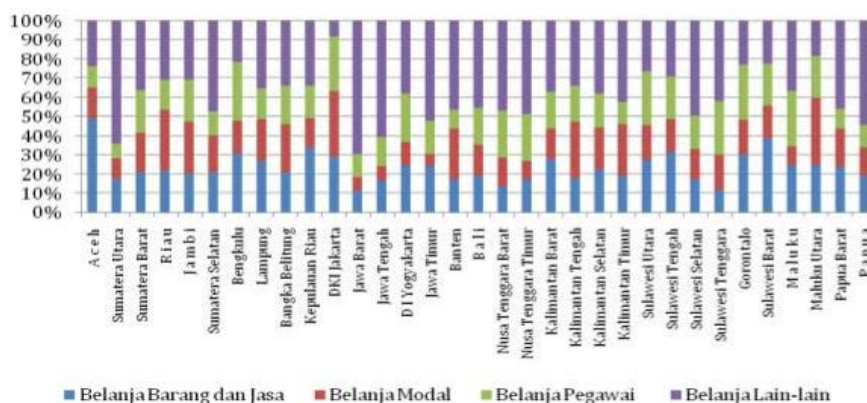
Model keuangan syariah ini telah direspon positif oleh Pemerintah Aceh. Aceh merupakan teras penduduk muslim di Indonesia. Diterbitkannya Qanun membuktikan keseriusan Pemerintah Aceh dalam menegakkan syariat di bumi serambi mekkah. Tentu saja penerapan itu harus diterapkan secara kaffah (menyeluruh) dalam artian masuk ke

seluruh sendi kehidupan masyarakat, tidak hanya masalah khalwat, zina, khamar (minuman keras), dan lainnya, melainkan juga terhadap sistem keuangan, pembiayaan, dan pembangunan daerah.

Pada tahun 2015 Pemerintah Aceh telah menyepakati konversi BPD (Bank Pembangunan Daerah) Aceh dari sistem konvensional menjadi syariah. Respon ini merupakan bukti nyata pemerintah dan warga Aceh secara keseluruhan terhadap pentingnya meletakkan hukum sepenuhnya kepada Alquran dan Sunnah. Sebagaimana yang menjadi ciri dan khas dalam penerapan keuangan syariah adalah memiliki beberapa prinsip yang kuat, yaitu penekanan terhadap perjanjian yang adil, transparan, akuntabel, dan dapat dipertanggungjawabkan dunia dan akhirat. Selain itu, penerapan konsep profit and *loss sharing* (mudharabah) dan larangan unsur gharar, maisir dan riba menjadi hardcore yang wajib diterapkan.

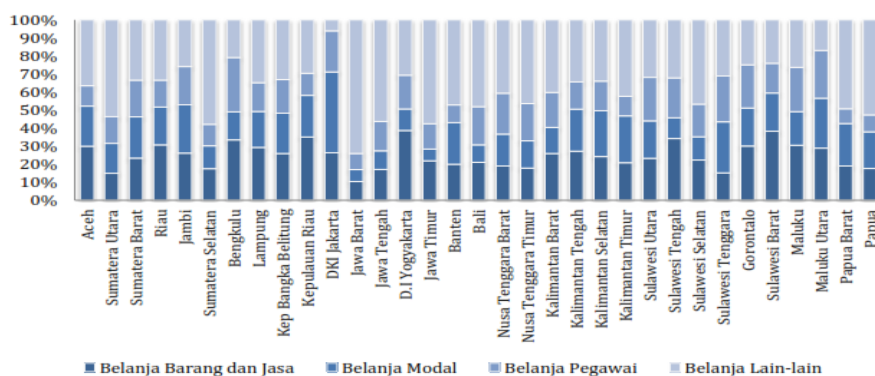
Upaya konversi tersebut patut diacungi jempol dimana Bank Aceh merupakan central keuangan dalam pembangunan Provinsi Aceh. Tidak dipungkiri bahwa untuk membangun suatu daerah tidak terlepas dari peningkatan infrastruktur daerah. Infrastruktur merupakan media dalam memajukan perekonomian dan sosial masyarakat. Kebutuhan akan pembangunan dan peningkatan infrastruktur suatu daerah adalah sebuah keniscayaan yang harus dilakukan. Yang selalu menjadi kendala adalah minimnya alokasi APBD untuk belanja modal. Tentu saja, hal ini menjadi masalah bagi Pemerintah Aceh untuk berfikir lebih keras untuk mencari langkah yang tepat untuk mewujudkan infrastruktur daerah.

Komitmen pemerintah daerah dalam memprioritaskan investasi publik dapat dilihat melalui rasio belanja modal pemerintah daerah terhadap total belanja pemerintah kabupaten/kota dan provinsi. Berdasarkan data total Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah tahun 2013 dan 2014 menunjukkan bahwa kontribusi APBD terhadap belanja modal tergolong minim. Tahun 2013 porsi belanja modal dalam total belanja APBD Aceh sebesar 15,75%, sedangkan porsi tahun 2014 sebesar 22,20%¹. Minimnya alokasi untuk belanja modal juga masih menjadi masalah bagi provinsi-provinsi lain. Hal ini dapat dilihat dari gambar berikut:



Gambar 1.1 Komposisi Belanja Pemerintah Daerah Tahun 2013

¹ Laporan : Pemerintah Provinsi Aceh, *Seri Analisis Pembangunan Wilayah*, 2015



Sumber: BPS, 2013

Gambar 1.2 Komposisi Belanja Pemerintah Daerah tahun 2014

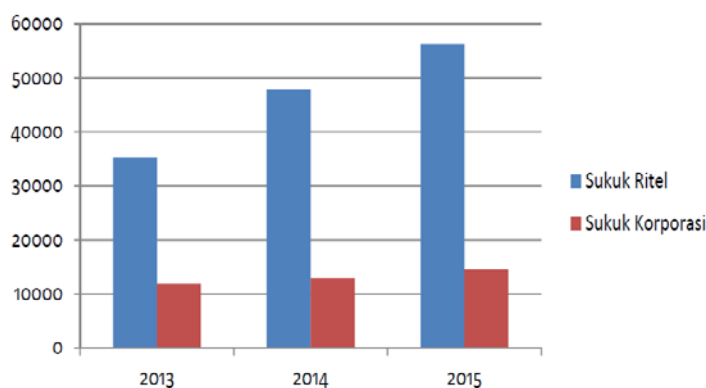
Berdasarkan harian Kompas² Pemerintah Aceh berencana meminjam 98.000.000 euro atau Rp 1.3 triliun kepada Kreditanstalt für Wiederaufbau, sebuah bank swasta Jerman. Dana segar itu akan digunakan untuk membangun lima rumah sakit regional. Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) dalam rapat paripurna, menyetujui utang yang diusulkan gubernur Aceh tersebut. Bahkan, fraksi partai Aceh, PAN, Golkar, PBB, PKPI, PKB, PPP, Partai Damai Aceh, PKS, dan Gerindra menyetujui usulan pinjaman tersebut, dimana fraksi Nasdem dan Demokrat menolak. Adapun pembayaran utang yang diyakini berakhir pada tahun 2031 tersebut menggunakan APBD dimanta total pengembalian pinjaman, terdiri dari pokok pinjaman dan bunga, sekurangnya mencapai Rp 2.3 triliun. Selain itu, apabila Pemerintah Aceh tidak sanggup membayar 30 hari dalam jatuh tempo, maka pembayaran utang akan dilakukan dengan pemotongan dana alokasi umum oleh pemerintah pusat.

Kebijakan diatas merupakan ironis dengan cita-cita masyarakat Aceh, yaitu implementasi syariat Islam secara kaffah. Pesatnya perkembangan industri keuangan syariah tidak diimbangi dengan semangat pemerintah daerah dalam membangun berbasis keuangan syariah secara menyeluruh. Satu di antara yang dapat menjadi alternatif pembiayaan infrastruktur adalah sukuk. Menurut Undang-undang No. 19 tahun 2008 tentang sukuk negara, sukuk merupakan surat berharga yang diterbitkan berdasarkan prinsip syariah, sebagai bukti atas bagian penyertaan terhadap aset sukuk, baik dalam mata uang rupiah maupun valuta asing. Berbeda dengan SBN (surat berharga nasional) konvensional yang merupakan surat pengakuan utang pemerintah kepada pemegang SBN, maka sukuk pada dasarnya bukanlah surat utang, disebabkan lebih sebagai instrumen syariah yang mensyaratkan adanya aset yang dapat dilihat (*tangible asset*) dan aset yang tidak dapat dilihat (*intangible asset*) yang ditransaksikan. Sehingga sukuk digolongkan sebagai instrumen investasi dan pemerintah wajib untuk mengembalikan dan investor sesuai dengan perjanjian yang ditetapkan.³

² Laman Kompas : <http://regional.kompas.com/read/2016/10/25/15230051/aceh.berencana.pinjam.rp.1.3.triliun.ke.bank.di.jerman> diakses 15 Maret 2017

³ Harianto, Eri. *Peran Sukuk Negara sebagai Instrumen Fiskal dan Moneter. Artikel*. Jakarta: Kementerian Keuangan RI, 2015.

Sukuk terdiri dari beberapa jenis berdasarkan *The Accounting and Auditing Organization of Islamic Financial Institutions* (AAOIFI) ada beberapa jenis sukuk, di antaranya adalah : sukuk Mudharabah, sukuk Musyarakah, sukuk Ijarah, sukuk Istisna, dan sukuk Salam. Disamping itu sukuk memiliki dua macam, yaitu sukuk ritel dan sukuk korporasi. Adapun yang membedakannya adalah untuk sukuk ritel dikeluarkan oleh negara sedangkan sukuk korporasi dikeluarkan oleh perusahaan. Penelitian ini selanjutnya akan lebih banyak merujuk pada sukuk ritel, dikarenakan jumlah permintaan sukuk ritel yang tinggi serta pertumbuhannya yang signifikan. Hal ini dapat dilihat dari gambar berikut :



Gambar 1.3 Perkembangan Sukuk Ritel dan Sukuk Korporasi di Indonesia tahun 2013-2015 (Milyar Rupiah) Sumber :www.bi.go.id

Gambar di 1.3 menunjukkan bahwa jumlah sukuk ritel cukup tinggi dibandingkan dengan sukuk korporasi tahun 2013, dimana sukuk ritel mencapai angka Rp 35.324 milyar sedangkan jumlah sukuk korporasi senilai Rp 11.994.4 milyar. Pada tahun 2014 jumlah sukuk ritel kembali naik pada angka Rp 47.906 milyar sedangkan jumlah sukuk korporasi hanya naik sedikit pada angka Rp 12.956.4 milyar. Selanjutnya, pada tahun 2015 jumlah sukuk ritel masih menunjukkan peningkatan positif, yaitu naik mencapai Rp 56.257 milyar dimana jumlah sukuk korporasi hanya naik sedikit sebesar Rp 14.483.4 milyar.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini akan menganalisa secara mendalam mengenai **“Penerapan Sukuk (Obligasi Syariah) Sebagai Alternatif Pembiayaan Belanja Modal Pemerintah Aceh”**.

1.1. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini fokus terhadap: Bagaimana potensi penerbitan sukuk (obligasi syariah) pada Pemerintahan Aceh dan dapatkah sukuk menjadi alternatif pembiayaan belanja modal Pemerintah Aceh.

1.2. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah :

1. Untuk mengetahui gambaran umum potensi penerbitan sukuk daerah bagi Pemerintah Aceh.

2. Untuk mengetahui seberapa besar potensi sukuk dalam pembiayaan belanja modal Pemerintah Aceh

1.3. Manfaat Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan memiliki nilai yang guna baik secara teoritis maupun praktis.

1. Secara Akademis, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan konseptual bagi pengembangan ilmu dan penelitian bidang keuangan syariah dan dapat menjadi dasar penelitian selanjutnya.
2. Secara Teoritis, bagi penulis sendiri diharapkan dapat memberikan penambahan ilmu dan inspirasi untuk dapat menerapkan hasil penelitian dalam melaksanakan tugas dan pekerjaan yang berhubungan dengan manajemen keuangan syariah, yang bebas dari unsur *gharar*, *riba*, dan segala hal yang bertentangan dengan syariat.
3. Sebagai bahan masukan bagi para pengambil kebijakan atau pimpinan dalam merumuskan berbagai langkah kerja yang tepat berkaitan dengan strategi dalam menggali potensi penerbitan sukuk daerah di provinsi Aceh
4. Dalam dunia keuangan dan bisnis, dapat dijadikan model untuk menerapkan ekonomi syariah yang sesungguhnya.

1.4. Ruang Lingkup Penelitian

Ruang lingkup penelitian ini fokus terhadap potensi Penerapan Sukuk (Obligasi Syariah) sebagai alternatif pembiayaan belanja modal di Aceh.

1.5. Signifikansi Penelitian

Adapun signifikansi dalam penelitian ini terbagi atas dua hal utama, yaitu :

1) Signifikansi Teori

Secara teoritis hasil penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan berfikir dan khasanah dalam pengembangan alternatif pembiayaan, yaitu dengan menerbitkan sukuk daerah dalam pembangunan infrastruktur di provinsi Aceh.

2) Signifikansi Praktis

Secara praktis diharapkan dapat memberikan manfaat dan menjadi bahan evaluasi bagi stakeholder di lingkungan pemerintah provinsi Aceh dalam merancang kebijakan pembangunan infrastruktur.

2.1. Sukuk

2.1.1. Definisi Sukuk

Kata “sukuk” merupakan istilah dalam bahasa Arab yang diartikan sebagai obligasi, hanya saja istilah sukuk mengartikan bahwa obligasi yang dilakukan harus memiliki prinsip

syariah. Sukuk sendiri merupakan bentuk plural dari “shak” yang berarti dokumen atau sertifikat. *The Accounting and Auditing Organization of Islamic Financial Institutions (AAOIFI)*⁴ mendefinisikan sukuk sebagai sertifikat bernilai sama yang merupakan bukti kepemilikan yang tidak dibagikan atas suatu aset, hak manfaat, dan jasa-jasa atau kepemilikan atas proyek atau kegiatan investasi tertentu (Huda dan Heykal, 2010).

MIFC (Malaysian International Islamic Finance Centre Stated) mendefinisikan sukuk sebagai berikut: “*Sukuk refers to trust certificates or participation securities that grant investors a share of the asset including the cash flow and risks that commensurate from such ownership. Similar to financial bond in the conventional financial industry, sukuk are proof of ownership title and are utilized by financial institutions to raise cash.*”

SAC (*Securities Commision Syariah Advisory Council*) membedakan antara sukuk dengan obligasi yaitu : “*Sukuk structured with a syariah-compliant assets through the contract of certain exchanges. The contract can be created through the sale and purchase of assets with deferred payment, leasing of assets or participation in the business of money involving interest. It uses various syariah principles such as bai’ bithaman ajil (BBA), mudharabah, ijarah, murabahah and musharakah that allows investors benefit through the transaction.*”⁵

Merujuk pada fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) No. 32/DSN-MUI/IX/2002⁶, definisi Obligasi Syariah adalah suatu surat berharga jangka panjang berdasarkan prinsip syariah yang dikeluarkan emiten kepada pemegang obligasi syariah yang mewajibkan emiten untuk membayar pendapatan kepada pemegang obligasi syariah berupa hasil/*margin/fee*, serta membayar kembali dana obligasi pada saat jatuh tempo.

Menurut keputusan Ketua Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan (Bapepam–LK) Nomor KEP-181/BL/2009, Sukuk didefinisikan sebagai Efek Syariah berupa sertifikat atau bukti kepemilikan yang bernilai sama dan mewakili bagian penyertaan yang tidak terpisahkan atau tidak yang terbagi atas :

- a) Kepemilikan aset berwujud tertentu,
- b) Nilai manfaat dan jasa atas aset proyek tertentu atau aktivitas investasi tertentu,
- c) Kepemilikan atas aset proyek tertentu atau aktifitas investasi tertentu.

Sukuk merupakan salah satu instrumen pasar modal syariah disamping saham syariah dan reksa dana syariah. Diawal diterbitkannya sukuk, banyak kalangan yang meragukan legalitasnya. Mengingat obligasi merupakan surat bukti kepemilikan hutang, yang dalam Islam sendiri hal tersebut tidak diakui. Namun demikian, sebagaimana pengertian bank syariah adalah bank yang menjalankan prinsip syariah, tetap menghimpun dan menyalurkan dana, tetapi tidak dengan dasar bunga, demikian juga adanya pergeseran pengertian pada obligasi. Mulanya dikenal sebagai *instrument fixed income* karena memberikan kupon dengan bunga tetap (*fixed*) sepanjang tenornya. Dalam hal sukuk,

⁴ AAOFI adalah suatu lembaga akuntansi dan auditing keuangan Islam dunia, dimana tugasnya fokus terhadap upaya modifikasi dan pengkajian standar keuangan dan perbankan syariah.

⁵ MIFC (*Malaysian International Islamic Finance Centre Stated*) dalam artikel Fonna dan Mutia, *Perbandingan Tingkat Yield to Maturity (YTM) dan Risiko Pasar pada Sukuk Ijarah dan Sukuk Mudharabah.*

⁶ Dewan Syariah Nasional MUI, *Obligasi Syari’ah Mudharabah*, Fatwa Dewa Syari’ah Nasional Nomor : 33/DSN-MUI/IX/2002. Hal. 4

kupon yang diberikan tidak lagi berdasarkan bunga, akan tetapi berdasarkan bagi hasil atau *margin/fee*⁷.

Sukuk pada dasarnya serupa dengan obligasi yang kita kenal, dimana perbedaannya adalah berupa penggunaan konsep imbalan dan bagi hasil sebagai pengganti bunga, adanya suatu transaksi pendukung (*underlying transaction*) berbentuk sejumlah aset tertentu yang menjadi dasar penerbitan sukuk, dan adanya akad atau perjanjian antara para pihak yang disusun berdasarkan prinsip-prinsip Islam.

Sukuk dikeluarkan bertujuan untuk pendanaan proyek tertentu yang dijalankan perusahaan. Keuntungan yang dihasilkan akan didistribusikan secara periodik berdasarkan rasio *profit and loss sharing* untuk sukuk mudharabah dan *fee* untuk sukuk ijarah. Selain itu, sukuk juga harus distruktur secara syar'i agar instrumen keuangan ini terbebas dari riba, gharar, dan maisir.

Berdasarkan berbagai pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa sukuk merupakan surat berharga jangka panjang yang dikeluarkan oleh emiten sebagai bukti kepemilikan atas suatu aset (*underlying asset*) yang digunakan perusahaan emiten sebagai alternatif sumber pendanaan dalam rangka memperluas dan mengembangkan aktifitas usahanya dimana emiten berkewajiban untuk membayar profit kepada pemegang sukuk dengan akad Mudharabah (bagi hasil/profit sharing/margin) atau Ijarah (*fee*) dan pokok pinjaman sampai jatuh tempo. Dengan demikian sukuk tidak sama dengan obligasi yang kita kenal saat ini berupa surat utang berjangka.

2.1.2. Jenis-jenis Akad dalam Sukuk

Sukuk memiliki beberapa jenis dalam pemenuhan atas kebutuhan investor dan emiten. Berdasarkan standar AAOFI, terdapat 14 jenis akad yang dapat digunakan, yaitu : akad Ijarah, akad Mausufa bi tsaman, akad Manfaah Ijarah, akad Manfaah Ijarah Mausufa bi tsaman, akad Milkiyat Khadamat, akad Mudharabah, akad Wakalah, akad Muzara'ah, akad Musaqah, dan akad Muqasamah.

Dari jenis-jenis akad yang dipaparkan di atas, namun hanya beberapa akad saja yang populer digunakan sampai saat ini, di antaranya adalah :

a. Akad Mudharabah (*profit and loss sharing*)

Akad jenis ini merupakan kerjasama antara 2 mitra, *shahibul mal* (pemilik harta/modal) dan *mudharib* (pengelola) dimana hasil keuntungan yang akan diperoleh dibagi secara persentase/proporsional atau *profit and loss sharing* dengan nisbah yang telah disepakati antara keduaabelah pihak.

b. Akad Murabahah

Akad jenis ini merupakan akad jual beli untuk memperoleh keuntungan dari barang yang dijual dengan menambah keuntungan dari harga pokok. Pada akad ini menekankan pembiayaan ditanggung oleh investor sesuai kesepakatan dari kualifikasi yang diberikan oleh emiten. Selanjutnya, keuntungan investor diperoleh dari selisih harga beli

⁷ Muhammad, *Dasar-dasar Keuangan Islam* (Yogyakarta : Ekonoisia, 2004) hal. 157

dari produsen dengan harga jual kepada emiten. Sukuk Murabahah lebih diperuntukkan untuk jenis transaksi pembelian barang sektor publik, seperti proyek pengadaan barang dalam Pemerintah, alkes (alat kesehatan), buku, dan lain sebagainya dengan cara angsuran (kredit).⁸

c. Akad Musyarakah

Akad Musyarakah adalah akad kerjasama atau percampuran antara dua pihak atau lebih untuk melakukan suatu usaha tertentu yang halal dan produktif dengan kesepakatan bahwa keuntungan akan dibagi sesuai nisbah yang disepakati dan risiko akan ditanggung sesuai porsi kerjasama.⁹ Sukuk Musyarakah adalah sukuk yang diterbitkan berdasarkan perjanjian atau akad Musyarakah di mana dua pihak atau lebih bekerja sama menggabungkan modal untuk membangun proyek baru, mengembangkan proyek yang telah ada, atau membiayai kegiatan usaha. Keuntungan maupun kerugian yang timbul ditanggung bersama sesuai dengan jumlah partisipasi modal masing-masing pihak. Sukuk Musyarakah merupakan sertifikat nilai yang sama diterbitkan untuk memobilisasi dana yang digunakan berdasarkan persekutuan atau firma sehingga para pemegangnya menjadi pemilik proyek atau aset berdasarkan bagian masing-masing.¹⁰

d. Akad Ijarah

Akad Ijarah merupakan transaksi pertukaran antara 'ain berbentuk jasa atau manfaat dengan dayn. Ijarah juga dapat didefinisikan sebagai akad pemindahan hak guna atau manfaat atas barang, jasa, melalui upah sewa tanpa diikuti pemindahan hak kepemilikan atas barang itu sendiri.¹¹

2.1.3. Keterlibatan Pihak dalam Sukuk

Pihak-pihak yang terlibat dalam penerbitan sukuk adalah sebagai berikut:

a. Obligator

Obligator adalah pihak yang bertanggungjawab atas pembayaran imbalan dan nilai nominal sukuk yang diterbitkan sampai dengan sukuk jatuh tempo.

b. *Special Purpose Vehicle* (SPV)

Special Purpose Vehicle (SPV) adalah badan hukum yang didirikan khusus untuk penerbitan sukuk dengan fungsi sebagai : penerbit sukuk, counterpart pemerintah dalam transaksi pengalihan aset, wali amanat (trustee) untuk mewakili kepentingan investor.

c. Investor

Investor adalah pemegang sukuk yang memiliki hak atas imbalan marjin dan nominal sukuk sesuai partisipasi peserta.

⁸ Nurul Huda, Mustafa Edwin, *Investasi Pada Pasar Modal Syariah, cet. II* (Jakarta: Perdana Media Group, 2008) hal. 143

⁹ Sunarto Zulkifli, *Panduan Praktis Perbankan Syariah* (Jakarta : Zikrul Hakim, 2003) hal. 51

¹⁰ Nurul Huda, Mustafa Edwin, *Investasi Pada Pasar Modal Syariah, cet. II* (Jakarta: Perdana Media Group, 2008) hal. 148

¹¹ Ibid, hal. 42

d. *Sharia Advisor*

Sharia Advisor adalah individu yang diakui secara luas pengetahuannya di bidang syariah atau institusi yang membidangi fatwa.

e. *Trustee/Wali amanat*

Trustee/wali amanat adalah pihak yang menjadi wali atau mewakili kepentingan pemegang sukuk (investor).

2.1.4. Tujuan Penerbitan Sukuk

Penerbitan sukuk negara tertuang dalam pasal 4 UU 19 Tahun 2008 dinyatakan bahwa Surat Berharga Syariah Negara diterbitkan dengan tujuan untuk membiayai Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara termasuk membiayai pembangunan proyek. Selanjutnya, upaya pengembangan instrumen pembiayaan berdasarkan pada prinsip syariah antara lain bertujuan untuk :

- 1) Memperkuat dan meningkatkan peran sistem keuangan berbasis syariah di dalam negeri;
- 2) Memperluas basis pembiayaan anggaran negara;
- 3) menciptakan *benchmark* instrumen keuangan syariah baik di pasar keuangan syariah domestik maupun internasional;
- 4) Memperluas dan mendiversifikasi basis investor;
- 5) mengembangkan alternatif instrumen investasi baik bagi investor dalam negeri maupun luar negeri yang mencari instrumen keuangan berbasis syariah;
- 6) Mendorong pertumbuhan pasar keuangan syariah di Indonesia,
- 7) Mengoptimalkan pemanfaatan barang milik negara;
- 8) Membiayai pembangunan proyek infrastruktur.

2.2. Pembiayaan

Pembiayaan merupakan pemberian dana dari pihak yang memiliki dana kepada pihak penerima dana. Penerima dana adalah pemohon yang mengajukan sejumlah dana untuk memenuhi kebutuhannya, baik bersifat konsumtif maupun produktif. Pemilik dana yang memberikan produk pembiayaan pada umumnya dimotori oleh Lembaga Keuangan, baik Perbankan maupun non Bank. UUD Republik Indonesia no. 10 tahun 1998 mengenai Perbankan, yaitu: "Pembiayaan berdasarkan pada syariah adalah pembiayaan uang atau tagihan yang dipersamakan dengan itu, berdasarkan dengan persetujuan atau kesepakatan antara bank dengan pihak lain yang mewajibkan pihak yang dibiayai untuk

mengembalikan uang atau tagihan tersebut setelah jangka waktu tertentu dengan imbalan atau bagi hasil.¹²

2.2.1. Prinsip Pembiayaan

Pembiayaan didasari atas *ta'awun* (tolong-menolong). Maka, seyogyanya pembiayaan itu memiliki prinsip tolong-menolong. Syariat Islam menganjurkan umatnya untuk saling membantu kepada sesamanya dalam hal yang baik. Konsep pembiayaan adalah konsep *ta'awun*. Operasional dan tujuan dari pembiayaan yang berdasarkan syariat harus terbebas dari riba.

Prinsip pembiayaan dalam memberi dana kepada pihak penerima memiliki lima indikator, dimana kelima indikator ini digunakan dalam dunia perbankan atau lembaga keuangan non bank untuk memberi informasi mengenai kelayakan dan 'itikad baik serta mengukur kemampuannya dalam membayar dan melunasi pinjaman. Kelima indikator tersebut dapat disebut yaitu:¹³ Karakter, Kapasitas, Modal, Penilaian Barang Jaminan, Kondisi Ekonomi.

2.2.2. Tujuan dan Fungsi Pembiayaan

Pembiayaan bertujuan untuk meningkatkan taraf hidup orang yang membutuhkan sejumlah dana agar dapat bertahan dan mampu mengembangkan kesejahteraannya. Pembiayaan bersifat membantu orang yang mengajukan permohonan dana dan berfungsi untuk memberikan sejumlah dana yang dibutuhkan, yang kemudian dibayar dengan tahapan yang memungkinkan pihak penerima dana mendapat kemudahan dalam melunaskan beban yang wajib ia bayar dari pinjaman dana yang telah diberikan.

Secara umum tujuan pembiayaan diklasifikasikan menjadi dua, yaitu makro dan mikro. Adapun tujuan secara makro, adalah:

a. Peningkatan ekonomi masyarakat

Terbukanya akses masyarakat untuk membuka peluang usaha untuk meningkatkan taraf kehidupan berkelanjutan.

b. Peningkatan Operasional Pengusaha

Dana yang diperoleh akan meningkatkan operasional dan pengembangan usaha untuk lebih baik dan maju lagi

c. Peningkatan Produktivitas

Tersedianya dana dari pembiayaan akan meningkatkan jumlah produktivitas usaha masyarakat. Dana yang diterima akan memaksimumkan daya produksi dua kali lipat atau lebih. Sehingga surplus yang diterima tentu lebih besar dan menguntungkan bagi pelaku usaha.

¹² Undang-undang Perbankan No. 10 tahun 1998 (Jakarta : Sinar Grafika, 2001, cetakan pertama) hal. 71

¹³ Dahlan Siamat, *Manajemen Lembaga Keuangan* (Jakarta : Lembaga Penerbitan Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, edisi ke IV, 2004) h. 171 -173

d. Membuka dan Memperluas Lapangan Kerja

Pengembangan usaha masyarakat dan peningkatan produksi tentu akan membuka peluang tenaga kerja yang lebih banyak.

2.3. Belanja Modal

2.3.1. Pengertian Belanja Modal

Belanja modal merupakan belanja yang manfaatnya melebihi satu tahun anggaran dan akan menambah aset atau kekayaan daerah serta akan menambah belanja yang bersifat rutin seperti biaya pemeliharaan.¹⁴ Pendapat lain menyatakan bahwa belanja modal adalah belanja yang dilakukan pemerintah yang menghasilkan aktiva tetap tertentu.¹⁵ Belanja modal merupakan bagian dari belanja daerah. Belanja modal dimaksudkan untuk mendapatkan aset tetap pemerintah daerah, yakni peralatan, bangunan, infrastruktur, dan harta tetap lainnya. Secara teoritis ada tiga cara untuk memperoleh aset tetap tersebut, yakni dengan membangun sendiri, menukarkan dengan aset tetap lainnya, atau juga dengan membeli. Namun, untuk kasus di Pemerintah, biasanya cara yang dilakukan adalah membangun sendiri atau membeli.

Dalam Permendagri No. 13 tahun 2006 dijelaskan bahwa belanja modal digunakan untuk pengeluaran yang dilakukan dalam rangka pembelian/ pengadaan atau pembangunan aktiva berwujud yang mempunyai masa manfaat lebih dari 12 (dua belas) bulan untuk kepentingan dan kegiatan Pemerintah, seperti dalam bentuk tanah, peralatan dan mesin, bangunan, jalan, jaringan, dan aset tetap lainnya. Alokasi belanja modal didasarkan pada kebutuhan yang mana memiliki arti bahwa tidak semua satuan kerja atau unit organisasi di Pemerintah daerah melaksanakan kegiatan atau proyek pengadaan aset tetap. Sesuai dengan tugas pokok dan fungsi (Tupoksi) masing-masing satuan kerja, ada satuan kerja yang memberikan pelayanan publik berupa penyediaan sarana dan prasarana fisik, seperti pada bidang pendidikan berupa gedung, peralatan laboratorium, mobiler, bidang kesehatan berupa rumah sakit, mobil ambulance, sarana umum seperti jalan, dan jembatan. Sementara satuan lain hanya memberikan pelayanan jasa langsung berupa pelayanan administrasi, pembuatan kartu identitas kependudukan, pengamanan, dan lain sebagainya.

2.3.2. Klasifikasi Belanja Modal

Permendagri No.13 Tahun 2006 merevisi struktur belanja daerah yang terdapat pada Kepmendagri No.29 Tahun 2002. Pada pasal 24 Permendagri No.13 Tahun 2006 merinci belanja daerah menurut urusan pemerintah daerah, fungsi, organisasi, program dan kegiatan, dan kelompok belanja. Menurut pasal 39 PP No. 58 Tahun 2005 setiap jenis belanja yang dianggarkan memperhatikan keterkaitan pendanaan dengan keluaran dan hasil yang diharapkan program dan kegiatan yang dianggarkan, termasuk efisiensi dalam pencapaian dan hasil tersebut.

¹⁴ Abdul Halim. *Akuntansi Sektor Publik: Akuntansi Keuangan Daerah*, Edisi Revisi. (Jakarta: Salemba Empat, 2012) hal. 101

¹⁵ Dedi Noerdiawan. *Akuntansi Sektor Publik*. (Jakarta: Salemba Empat, 2006)

Menurut Abdullah dan Halim¹⁶ bahwa Belanja modal dapat diklasifikasikan menjadi 5 (lima) kategori utama:

1. Belanja Modal Tanah

Belanja modal tanah adalah pengeluaran/biaya yang digunakan untuk pengadaan/ pembelian/ pembebasan penyelesaian, balik nama dan sewa tanah, pengosongan, perataan, pematangan tanah, pembuatan sertifikat, dan pengeluaran lainnya sehubungan dengan perolehan hak atas tanah dan sampai tanah dimaksud dalam kondisi siap pakai.

2. Belanja Modal Peralatan dan Mesin

Belanja modal peralatan dan mesin adalah biaya yang digunakan untuk pengadaan/penambahan/penggantian, dan meningkatkan kapasitas peralatan dan mesin serta inventaris kantor yang memberikan manfaat lebih dari 12 (dua belas) bulan atau 1 tahun dan sampai peralatan dan mesin dimaksud dalam kondisi siap pakai.

3. Belanja Modal Gedung dan Bangunan

Belanja modal gedung dan bangunan adalah pengeluaran/biaya yang digunakan untuk pengadaan/ penambahan/penggantian, dan termasuk pengeluaran untuk perencanaan, pengawasan dan pengelolaan pembangunan gedung dan bangunan yang menambah kapasitas sampai gedung dan bangunan dimaksud dalam kondisi siap pakai.

4. Belanja Modal Jalan, Irigasi dan Jaringan

Belanja modal jalan, irigasi dan jaringan adalah pengeluaran/biaya yang digunakan untuk pengadaan/ penambahan/penggantian/peningkatan/pembangunan/pembuatan serta perawatan, dan termasuk pengeluaran untuk perencanaan, pengawasan dan pengelolaan jalan irigasi dan jaringan yang menambah kapasitas sampai jalan irigasi dan jaringan dalam kondisi siap pakai.

5. Belanja Modal Fisik lainnya

Belanja modal fisik lainnya adalah biaya yang digunakan untuk pengadaan/penambahan/penggantian/peningkatan/ pembangunan/pembuatan serta perawatan terhadap fisik lainnya yang tidak dapat dikategorikan ke dalam kriteria belanja modal tanah, peralatan dan mesin, gedung dan bangunan, dan jalan irigasi dan jaringan, termasuk dalam belanja ini adalah belanja modal kontrak sewa, pembelian barang-barang kesenian, barang purbakala dan barang untuk museum, hewan ternak dan tanaman, buku-buku, dan jurnal ilmiah.

2.3.3. Pengakuan Belanja Modal

Belanja diakui pada saat terjadinya pengeluaran dari Rekening Kas Umum Negara/Daerah. Khusus pengeluaran melalui bendahara pengeluaran pengakuannya terjadi pada saat pertanggungjawaban atas pengeluaran tersebut disahkan oleh unit yang mempunyai fungsi perbendaharaan. Dalam hal layanan umum, belanja diakui dengan

¹⁶ Abdul Halim. *Akuntansi Sektor Publik: Akuntansi Keuangan Daerah*, Edisi Revisi. (Jakarta: Salemba Empat, 2012) hal. 101

mengacu pada peraturan perundangan yang mengatur mengenai badan layanan umum. Dalam hal ini, belanja modal merupakan pengeluaran yang ditujukan untuk memperoleh aset tetap dan lainnya yang dapat memberikan manfaat lebih dari satu periode akuntansi (PSAP No.24 Tahun 2005).

METODE PENELITIAN

3.1 Desain Penelitian

Desain penelitian merupakan rencana dan struktur penelitian yang dibuat sedemikian rupa agar diperoleh jawaban atas pertanyaan-pertanyaan penelitian¹⁷. Desain penelitian melibatkan serangkaian pilihan yang sangat tergantung seberapa hati-hati peneliti memilih berbagai alternatif desain yang dapat memenuhi tujuan dari penelitian.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini merupakan pendekatan kualitatif untuk menggambarkan fenomena yang diteliti. Pendekatan ini dapat digunakan untuk menghasilkan data deskriptif berupa paradigma dan pandangan pakar baik secara lisan maupun yang tertuang dalam literatur mengenai penerapan sukuk (obligasi syariah) sebagai alternatif pembiayaan belanja modal Pemerintah Aceh.

3.2 Jenis dan Sumber Data

Adapun Jenis dan Sumber data dalam penelitian ini terbagi atas:

1. Data Premier

Data premier merupakan data yang didapat oleh peneliti dari sumber pertama, yaitu pakar-pakar keuangan syariah dan pakar akuntansi sektor pemerintah, dalam bentuk wawancara maupun pengisian kuisioner. Data premier pada penelitian ini memuat informasi mengenai wacana penerepan sukuk (obligasi syariah) sebagai alternatif pembiayaan belanja modal Pemerintah Aceh.

2. Data Sekunder

Data sekunder merupakan hasil olahan data premier yang telah dianalisis lebih lanjut oleh peneliti maupun oleh pihak lain. Data sekunder dalam penelitian ini berupa data yang diperoleh dari berbagai sumber yang berkaitan, baik itu dari buku-buku, literatur, artikel maupun dari sumber lain terkait dengan penelitian ini yang selanjutnya dapat dipertanggung-jawabkan.

3.3 Populasi dan Sampel

Polpulasi penelitian merupakan wilayah generalisasi yang terdiri dari objek atau subjek yang memiliki kualitas dan karakteristik tertentu yang ditetapkan oleh peneliti untuk dipelajari dan kemudian ditarik kesimpulannya.¹⁸ Populasi adalah keseluruhan kelompok orang, kejadian, atau hal minat yang ingin diinvestigasi oleh peneliti.¹⁹

¹⁷ Uma Sekaran, *Metodologi Penelitian untuk Bisnis* (Jakarta: Salemba Empat, Edisi IV, 2006)

¹⁸ Sugiyono, *Metode Penelitian Bisnis* (Bandung: Alfabeta, Edisi IX, 2007)

¹⁹ *Ibid*

Populasi dalam penelitian ini adalah pihak-pihak pemangku kepentingan terkait penerapan sukuk (obligasi syariah) sebagai alternatif pembiayaan belanja modal Pemerintah Aceh, yaitu akademisi dan praktisi keuangan syariah, Pemerintah Aceh, serta lembaga terkait lainnya. Metode *purposive sampling* digunakan dalam pengumpulan data penelitian ini, dimana penentuan sampel dilakukan dengan mempertimbangkan kriteria-kriteria tertentu yang sesuai dan terfokus pada target penelitian ini.

3.4 Sumber dan Teknik Pengumpulan Data

Data dalam penelitian ini diperoleh dengan beberapa pendekatan, yaitu observasi, wawancara, dokumentasi. Data tersebut diperoleh dari sumber-sumber yang dianggap kompeten untuk menjelaskan fenomena yang dikaji dalam penelitian ini, yaitu pakar dan praktisi keuangan syariah, Pemerintah aceh, serta lembaga terkait lainnya. Berikut langkah-langkah yang dilakukan dalam pengumpulan data pada penelitian ini:

1. Observasi

Observasi dilakukan dengan mengamati pembiayaan belanja modal yang di peroleh Pemerintah Aceh selama tahun 2011 s/d 2015. Hal ini dilakukan untuk memetakan bahwa selama periode observasi sumber dana yang digunakan Pemerintah Aceh untuk belanja modal berasal dari mana saja. Informasi ini diperlukan untuk menjawab apakah pembiayaan belanja modal yang selama ini didapat telah mampu menutupi kebutuhan Pemerintah Aceh untuk melakukan akselerasi pembangunan di Provinsi Aceh.

2. Wawancara

Teknik wawancara yang digunakan dalam penelitian ini adalah wawancara mendalam (*in-depth interview*), yang bertujuan agar peneliti dapat mengumpulkan informasi secara komprehensif. Proses wawancara dilakukan dengan teknik wawancara terstruktur, dimana peneliti menggunakan daftar pertanyaan yang telah disusun sebelumnya agar keterangan dan informasi yang diperoleh terfokus pada pokok pembahasan dalam penelitian ini. Wawancara dilakukan dengan tatap muka antara peneliti dan informan dan menggunakan alat perekam apabila yang bersangkutan bersedia. Peneliti terlebih dulu memberikan permasalahan apa yang dikaji pada penelitian ini²⁰.

3. Dokumentasi

Dokumentasi merupakan teknik pengumpulan sejumlah fakta dan data tersimpan dalam bahan yang berbentuk dokumen, data tersebut dapat berupa surat-surat, dokumen pemerintah, catatan, laporan dan lain sebagainya. Sifat utama data ini tidak terbatas pada ruang dan waktu, sehingga memberi peluang kepada peneliti untuk mengetahui hal-hal yang pernah terjadi di waktu silam.²¹

Metode dokumentasi dilakukan untuk memperoleh informasi terkait penelitian ini dalam bentuk catatan-catatan, transkrip, laporan keuangan yang berkaitan dengan aturan dan pengelolaan sukuk di Indonesia serta pengelolaan belanja modal Pemerintah Aceh.

4. Studi Pustaka

²⁰ Pupu Saeful Rahmat, Penelitian Kualitatif, EQUILIBRIUM Vol 5 No 9 Hal 1-9

²¹ *Ibid*

Peneliti melakukan pengumpulan data dengan mengkaji literatur-literatur baik dalam bentuk buku, jurnal, laporan penelitian dan media lainnya yang berkaitan dengan kajian penelitian ini.

3.5 Teknik Analisis Data

Analisis data merupakan suatu tahapan dalam penelitian dimana peneliti mengorganisasikan data sehingga menjadi satuan atau pola yang dapat dikelola, mensistesisikan data, merumuskan serta menyimpulkan data tersebut sehingga menjadi suatu informasi²². Data yang diperoleh selama proses penelitian akan dianalisis dengan pendekatan kualitatif serta dijabarkan dalam bentuk deskriptif.

Berikut langkah-langkah yang diterapkan dalam penelitian ini dalam melakukan analisis data:

1. Pengumpulan data

Pengumpulan data merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari tahapan analisis data, tahapan yang dilakukan adalah dengan melakukan observasi, wawancara, dokumentasi dan studi pustaka sebagaimana telah dijabarkan sebelumnya.

2. Reduksi data

Reduksi data merupakan tahapan penyederhanaan data telah diperoleh dari tahap pengumpulan data, ini dilakukan dengan menyusun transkrip hasil wawancara, menyusun ringkasan, kodefikasi, pemilahan kepada tema yang dikaji dengan maksud menyisihkan data-data yang dianggap tidak relevan dengan kajian penelitian ini.

3. Display data

Pada tahapan ini peneliti akan menjabarkan sekumpulan data menjadi suatu informasi yang tersusun agar dapat ditarik kesimpulan sebagai dasar pengambilan keputusan. Tahapan ini dapat dilakukan baik dalam bentuk naratif, matrik, diagram tabulasi maupun bagan alir.

4. Verifikasi dan penegasan kesimpulan

Pada tahapan penegasan kesimpulan, peneliti melakukan interpretasi data atau menemukan makna dari informasi yang telah disimpulkan. Interpretasi makna dari informasi yang telah dihimpun tentunya tidak lepas dari tahap-tahap selanjutnya. Dengan demikian proses analisis data dalam metode penelitian kualitatif merupakan proses yang berjalan terus-menerus dan saling berkaitan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

4.1 Gambaran Umum Provinsi Aceh

Aceh merupakan provinsi yang terletak pada ujung pulau Sumatera, di bagian selatan berbatasan dengan Provinsi Sumatera Utara, dan sebelah barat berbatasan dengan

²² Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung (PT Remaja Rosdakarya Offset, 2007)

Selat Malaka. Dari sisi geografis Aceh memiliki keuntungan strategis, yaitu sebagai gerbang dalam lintas perdagangan Nasional maupun Internasional. Provinsi Aceh merupakan suatu kesatuan masyarakat hukum yang bersifat istimewa dan mendapatkan kewenangan khusus dalam pengelolaan Pemerintahan Aceh sesuai dengan Perundang-undangan dan tata Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Aceh memiliki luas wilayah darat 5.867.366 km², wilayah lautan sejauh 12 mil dengan luas 7.478,80 km². Secara administratif Aceh memiliki 23 kabupaten/kota yang terdiri dari 18 kabupaten dan 5 kota dengan jumlah penduduk 5.096.248 jiwa. Sebagai daerah otonomi khusus, Pemerintah Aceh menyelenggarakan urusan pemerintah berdasarkan kewenangannya yang dilaksanakan oleh Satuan Kerja Perangkat Aceh yang terdiri dari 18 Sekretariat, 22 Dinas dan 18 Lembaga Teknis Daerah yang pembentukannya ditetapkan dalam Qanun Aceh dan Peraturan Gubernur Aceh. (Laporan Kinerja Provinsi Aceh, 2016).

Jika dilihat dari struktur ekonomi, Aceh ditunjang dengan sektor pertanian, migas dan penggalian, industri pengolahan, dan sektor perdagangan, meskipun dalam perjalanannya sektor migas terus mengalami penurunan disebabkan penurunan cadangan gas di Aceh, pertumbuhan ekonomi Aceh masih menunjukkan trend positif yang didukung oleh sektor non-migas. Pasca tsunami, sektor konstruksi mengalami peningkatan yang disebabkan oleh kegiatan rehab-rekon Aceh. Hal ini dapat dilihat pada tabel dibawah ini :

Tabel 4.1 Laju Pertumbuhan PDRB

Kategori dan Urutan	Laju Pertumbuhan PDRB Seri 2010						
	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Pertanian, Kehutanan, dan Perikanan	3.75	3.66	4.41	4.68	2.45	4.93	3.88
Pertambangan dan Penggalian	-8.86	-2.02	-2.47	-5.16	-9.21	-27.11	-13.2
Industri Pengolahan	-4.17	0.92	2.39	-4.78	-7.67	-20.56	-5.74
Pengadaan Listrik dan Gas	10.28	7.05	8.69	4.02	6.52	7.39	9.79
Konstruksi	5.24	5.91	6.60	4.64	5.46	4.85	12.81
Perdagangan Besar dan Eceran; Reparasi Mobil dan Sepeda Motor	5.33	5.45	6.27	5.60	4.03	3.90	3.13
H. Transportasi dan Pergudangan	3.54	4.96	5.32	4.31	3.05	2.22	-0.70
Penyediaan Akomodasi dan Makan Minum	5.87	7.79	7.98	6.17	6.50	6.66	8.39
Informasi dan Komunikasi	5.17	4.11	7.17	4.96	5.43	2.12	2.88
Jasa Keuangan dan Asuransi	0.35	8.41	1.99	6.06	1.48	3.02	9.85
Real Estate	0.90	4.24	4.94	5.31	7.67	7.01	7.79
Jasa Perusahaan	3.08	4.70	4.97	4.08	8.68	2.38	6.93
Administrasi Pemerintahan, Pertahanan dan Jaminan Sosial Wajib	4.64	4.63	2.33	2.95	7.13	6.83	9.75
Jasa Pendidikan	6.96	2.26	3.55	4.43	5.12	6.43	9.99
Jasa Kesehatan dan Kegiatan Sosial	7.12	4.46	11.44	6.69	5.40	6.04	7.72
Jasa lainnya	4.58	4.22	5.65	4.74	5.94	5.36	6.70
Produk Domestik Regional Bruto	1.29	3.28	3.85	2.61	1.55	-0.73	3.31
PDRB Nonmigas	5.91	4.38	4.95	4.15	4.02	4.27	4.31

Sumber: BPS Aceh (2017)

4.2 Gambaran Umum Responden

Pengumpulan data premier dalam penelitian ini dilakukan dengan teknik wawancara mendalam (*in-depth interview*), yang bertujuan agar peneliti dapat mengumpulkan informasi secara komprehensif. Proses wawancara dilakukan dengan teknik wawancara terstruktur, tatap muka antar peneliti dengan informan, dimana peneliti menggunakan daftar pertanyaan yang telah disusun sebelumnya agar keterangan dan informasi yang diperoleh terfokus pada pokok pembahasan dalam penelitian ini. Data diperoleh dari sumber-sumber yang dianggap kompeten untuk menjelaskan fenomena yang dikaji dalam penelitian ini, yaitu akademisi, pakar, konsultan dan praktisi keuangan syariah, Pemerintah Aceh (Bappeda), BPKP, serta lembaga terkait lainnya. Berikut pihak-pihak yang diwawancarai terkait kepentingan pengumpulan data penelitian.

4.3 Regulasi

4.3.1 Regulasi Yang Mengatur Pembiayaan Belanja Modal

Belanja Modal merupakan pengeluaran anggaran dalam rangka pemerolehan aset tetap dan aset lain, dimana manfaat aset tersebut dapat dirasakan selama lebih dari satu periode akuntansi. Standar Akuntansi Pemerintah (SAP) mengemukakan definisi belanja modal, yaitu pengeluaran yang dilakukan dalam rangka pembentukan modal yang sifatnya menambah aset tetap/inventaris yang memberi manfaat lebih dari satu periode akuntansi, termasuk didalamnya adalah pengeluaran untuk biaya pemeliharaan yang sifatnya mempertahankan atau menambah masa manfaat, serta meningkatkan kapasitas dan kualitas aset.

Undang-undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara mengemukakan hal yang dimaksud dalam Aset SBSN, yaitu objek pembiayaan SBSN dan/atau Barang Milik Negara (BMN) yang memiliki nilai ekonomis berupa tanah dan/atau bangunan maupun selain tanah dan/atau bangunan yang diperoleh atas beban Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara atau berasal dari perolehan lain yang sah. SBSN diterbitkan dengan tujuan untuk membiayai Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara termasuk membiayai pembangunan proyek.

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 56 Tahun 2011 tentang Pembiayaan Proyek Melalui Penerbitan Surat Berharga Syariah Negara, Pasal 1 mengemukakan tentang apa yang dimaksud dengan proyek dalam peraturan tersebut, yaitu kegiatan sebagaimana dimaksud dalam Undang-Undang tentang Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara, yang merupakan bagian dari program yang dilaksanakan oleh Kementerian Negara/Lembaga, yang pembiayaannya bersumber dari penerbitan Surat Berharga Syariah Negara.

Peruntukan proyek tersebut dijelaskan lebih lanjut pada Pasal 9 dimana proyek dilakukan dalam rangka:

- a) Pembangunan infrastruktur;

- b) Penyediaan pelayanan umum;
- c) Pemberdayaan industri dalam Negeri;
- d) Pembangunan lain sesuai dengan kebijakan strategis pemerintah

Peraturan tersebut juga mengatur bahwa proyek sebagaimana dimaksud dalam peraturan tersebut harus sesuai dengan prinsip syariah dan kriteria kesesuaian proyek dengan prinsip syariah ditetapkan oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia.

Mekanisme dan tata cara penganggaran pembiayaan proyek melalui penerbitan SBSN diatur secara rinci dalam Peraturan Menteri Keuangan Republik Indonesia Nomor 220/PMK08/2015 tentang Tata Cara Pembiayaan Proyek/Kegiatan Melalui Penerbitan Surat Berharga Syariah Negara. Undang-undang dan peraturan yang berlaku di Indonesia yang mengatur pembiayaan belanja modal memberikan landasan hukum yang kuat dalam penggunaan SBSN sebagai alternatif pembiayaan belanja modal di Indonesia.

4.3.2 Regulasi Penerbitan Sukuk Daerah

Berdasarkan hasil wawancara dari narasumber menyatakan bahwa undang-undang dan peraturan di Indonesia sudah memberikan dasar hukum yang kuat bagi Pemerintah daerah untuk menerbitkan obligasi daerah, di antaranya :

- a. Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1995 tentang Pasar Modal (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1995 Nomor 64, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3608).
- b. Undang-undang No. 33 tahun 2004 tentang perimbangan keuangan antara Pemerintah pusat dan Pemerintah daerah.
- c. Peraturan Pemerintah No. 30 tahun 2011 tentang pinjaman daerah.
- d. Peraturan menteri keuangan No. 111/PMK.07/2012 tentang tata cara penerbitan dan pertanggungjawaban obligasi daerah.
- e. Undang-undang Republik Indonesia No. 19 tahun 2008 tentang surat berharga syariah negara.
- f. Peraturan Pemerintah republik Indonesia No. 56 tahun 2011 tentang pembiayaan proyek melalui penerbitan surat berharga negara.
- g. Peraturan menteri keuangan republik Indonesia No. 220/PMK08/2015 tentang tata cara pembiayaan proyek/kegiatan melalui penerbitan surat berharga negara.
- h. Peraturan undang-undang No. 44 tahun 1999 tentang pelaksanaan syariat Islam di Aceh.
- i. Undang-undang republik Indonesia No. 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh.
- j. Peraturan Menteri Keuangan No. 147/PMK. 07/2006 tentang tata cara penerbitan, pertanggungjawaban, dan publikasi informasi obligasi syariah.

- k. Fatwa Dewan Syariah Nasional No. 69/DSN-MUI/VI/2008 tentang surat berharga syariah negara.
- l. Paket peraturan Otoritas Jasa Keuangan terkait penawaran umum obligasi daerah.

Yang menjadi perhatian khusus adalah Aceh diperkuat dengan undang-undang No. 44 tahun 1999 tentang pelaksanaan syariat Islam di Aceh dan Undang-undang republik Indonesia No. 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, sehingga semakin memperkuat landasan hukum Pemerintah Aceh untuk segera mengeluarkan produk sukuk untuk pembiayaan belanja modal.

UU. No. 33 tahun 2004 mengatur perimbangan keuangan antara Pemerintah Pusat dan Pemerintahan Daerah, sistem pembagian keuangan yang adil, proporsional, demokratis, transparan, dan efisien dalam rangka pendanaan penyelenggaraan desentralisasi dengan mempertimbangkan potensi, kondisi, dan kebutuhan daerah, serta besaran pendanaan penyelenggaraan Dekonsentrasi dan Tugas Pembantuan.

Daerah otonom, selanjutnya disebut Daerah, adalah kesatuan masyarakat hukum yang mempunyai batas-batas wilayah berwenang mengatur dan mengurus urusan Pemerintahan dan kepentingan masyarakat setempat menurut prakarsa sendiri berdasarkan aspirasi masyarakat dalam sistem Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Hal ini senada dengan pernyataan Prof. Nazaruddin,AW selaku narasumber, bahwa Pemerintah Aceh memiliki regulasi yang cukup kuat untuk menerbitkan sukuk, dengan adanya undang-undang Pemerintah daerah (UUPA), undang-undang Pemerintah Aceh No. 11 tahun 2006 dari pasal 186 sampai dengan 189. Pemerintah Aceh dan Pemerintah kabupaten/kota dapat menerbitkan obligasi daerah sesuai dengan peraturan perundang-undangan. (UU. No. 11/Pemerintahan Aceh, 2006). Dengan demikian, peluang untuk menerbitkan pembiayaan dengan sukuk cukup terbuka, terlebih adanya edaran Otoritas Jasa Keuangan (OJK) yang mendorong Pemerintah Aceh untuk menerbitkan obligasi/sukuk daerah.

4.4 Ketersediaan Aset dan Dana

Ketersediaan aset dan dana merupakan faktor harus dipertimbangkan oleh Pemerintah Aceh dalam menerbitkan sukuk daerah. Proyeksi ketersediaan aset dimaksudkan untuk mengetahui seberapa besar nilai aset yang dimiliki oleh pemerintah daerah yang berpotensi dijadikan *underlying asset* dalam penerbitan sukuk daerah. Ketersediaan aset dapat dilihat dari aset Barang Milik Negara (BMN) yang dimiliki oleh Pemerintah Aceh.

Ketersediaan dana juga merupakan salah satu komponen yang menjadi pertimbangan untuk melihat seberapa besar kekuatan pendanaan Pemerintah Aceh jika dikaitkan dengan risiko *default*, dan juga dapat memberikan keyakinan bagi investor terkait kesanggupan membayar *margin fee*. Ketersediaan dana dapat dilihat dari Pendapatan Asli Daerah (PAD) dan dana otonomi khusus (otsus) yang diperoleh Pemerintah Aceh.

Aset Pemerintah Aceh

Berdasarkan data yang diperoleh dari Pemerintah Aceh menunjukkan bahwa aset daerah Pemerintah Aceh tahun 2015 menunjukkan total aset sebesar Rp. 18.929.919.959.156. Nilai aset ini merupakan nilai aset Satuan Kerja Perangkat Aceh yang terdiri dari 18 Sekretariat, 22 Dinas dan 18 Lembaga Teknis Daerah. Pada tahun 2015 aset tetap Pemerintah Aceh berupa tanah dan bangunan senilai Rp7.013.496.195.963 -, dimana aset tanah senilai Rp3.620.943.043.195-, dan aset berupa gedung senilai Rp3.392.553.152.768-,. Aset tersebut dijadikan sebagai underlying asset dalam penerbitan sukuk. Dimana, keberadaan dan kepemilikan aset tetap tersebut sebagai bentuk ril dan sebagai dasar penerbitan sukuk.

Data aset tetap Pemerintah Aceh dapat dilihat pada tabel 4.3. Regulasi yang mengatur mengenai pengelolaan aset juga telah tersedia baik yang berasal dari penerbitan SBSN maupun tidak.

Peraturan Pemerintah RI No. 56 Tahun 2011 juga mengatur mengenai pelarangan pemindahtanganan maupun penghapusan aset (Barang Milik Negara) yang bersumber dari penerbitan SBSN, dan jika karena suatu dan lain hal tidak dapat terelakkan, maka semestinya Pemerintah melakukan penggantian obyek pembiayaan lainnya yang memenuhi persyaratan dan mempunyai nilai paling sedikit sama dengan obyek pembiayaan yang dipindahtanganan atau dihapuskan.

Nilai tersebut belum termasuk aset lancar Pemerintah Aceh, dimana tahun 2012 total aset lancar Pemerintah Aceh sebesar Rp.3.198.058.530.033, dan pada tahun 2013 berjumlah Rp. 3.878.546.152.529, serta pada tahun 2014 berjumlah Rp. 2.278.593.936.212.

Data Aset Daerah Pemerintah Aceh

4.4.1 Sumber Pendapatan Pemerintah Aceh

Provinsi Aceh merupakan provinsi yang diberikan keistimewaan dan kekhususan dalam mengelola dan menjalankan pemerintahannya sendiri, termasuk dalam hal pengelolaan anggaran pendapatan dan belanjanya. Berikut tabel rencana dan realisasi anggaran pendapatan Pemerintah Aceh selama 2012 sampai dengan 2014.

Tabel 4.4 PAD Pemerintah Aceh 2012 s/d 2014

Uraian Pendapatan	Pendapatan Asli Daerah (Juta Rupiah)								
	Rencana Penerimaan			Realisasi			Persentase Realisasi		
	2012	2013	2014	2012	2013	2014	2012	2013	2014
Pos Pajak Daerah	622706	690468	985045	687468	752719	1030679	110	109	104.6
Pos Retribusi Daerah	21096	-	20000	6318	6346	3701	29.9	-	18.5
Pos Laba BUMD	102000	102000	135178	96317	123629	134013	94.4	121.2	99.1
Penerimaan Zakat	8962	-	10000	10467	13299	25176	116.8	-	251.7
Pos Penerimaan Lain	49522	172542	698991	101144	413629	586057	204.2	239.7	83.8
Jumlah	804.285	965.010	1.849.214	901.174	1.309.623	1.779.626	112%	135%	96.2%

Sumber: BPS Aceh (2017)

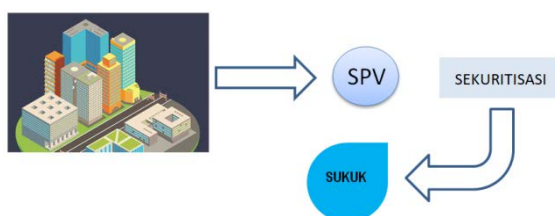
Data pada tabel di atas menunjukkan bahwa Pendapatan Provinsi Aceh dari tahun ke tahun mengalami peningkatan yang signifikan. Pendapatan Asli Daerah (PAD) Provinsi

Aceh terdiri atas pendapatan pajak, pendapatan retribusi daerah, pendapatan dari pos laba BUMD, penerimaan zakat, serta pos penerimaan lainnya. Selama tiga tahun masa pengamatan peneliti, menunjukkan bahwa Pemerintah Aceh berhasil dalam merealisasikan pendapatannya. Tahun 2012 Pemerintah Aceh merencanakan penerimaan sebesar 804 Miliar Rupiah, namun Pemerintah Aceh mampu merealisasikan 112% dari apa yang direncanakan yaitu sebesar 901 Miliar Rupiah. Tahun 2013, Pemerintah Aceh merencanakan PAD sebesar 965 Miliar Rupiah dan mampu direalisasikan sebesar 135,71% yaitu sebesar 1.309 Miliar Rupiah. Sedangkan pada tahun 2014 Pemerintah aceh mampu merealisasikan 96% pendapatan asli daerah dari apa yang direncanakan, yaitu sebesar 1.779. Miliar Rupiah. Keberhasilan dalam merealisasikan rencana Pendapatan Asli Daerah dapat mencerminkan kemampuan Pemerintah Aceh dalam menghindari risiko default.

Dana otonomi khusus merupakan dana yang diperoleh Pemerintah Aceh sejak diberlakukan Undang-undang No 11 Tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh, yang ditujukan untuk membantu daerah dalam rangka membiayai pembangunan terutama pembangunan dan pemeliharaan infrastruktur, pemberdayaan ekonomi rakyat, pengentasan kemiskinan serta pendanaan pendidikan, kesehatan dan global. Dana otonomi khusus dialokasikan dalam jangka waktu 20 tahun. Tahun pertama sampai dengan tahun ke 15 Pemerintah Aceh mendapatkan setara dengan 2% dari Dana Alokasi Umum (DAU) nasional, dan tahun ke 16 sampai dengan tahun ke 20 sebesar 1% dari plafon DAU nasional, dana otonomi khusus yang diterima Pemerintah Aceh berkisar antara 10 triliun Rupiah.

4.5 Jenis Sukuk Yang Berpotensi Untuk Diterbitkan

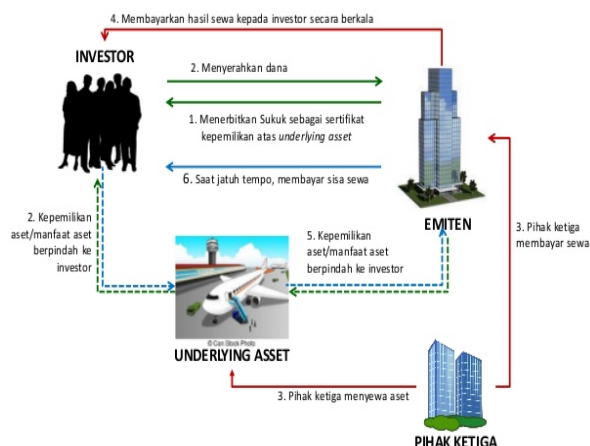
Kesimpulan dari wawancara dari narasumber yang peneliti peroleh, jenis sukuk yang berpotensi untuk diterbitkan berupa sukuk Ijarah. Hal ini disebabkan tingkat pengembalian laba dari sewa aset lebih mudah dan menjanjikan serta bersifat tetap. Jika dilihat dari sisi mekanismenya, sukuk ijarah lebih sederhana dan mudah untuk diterapkan. Dapat dilihat dari gambar 4.1. di bawah merupakan mekanisme proses sekuritisasi penerbitan sukuk dari aset tetap daerah.



Gambar.4.1. Mekanisme Proses Sekuritisasi Sukuk

Berdasarkan dari gambar 4.1. di atas pemerintah daerah harus terlebih dahulu menentukan aset tetap yang selanjutnya menjadi dasar penerbitan sukuk. Aset tetap tersebut yang dapat dijadikan sebagai penerbitan sukuk ijarah bersifat tetap, yaitu pada

umumnya berupa tanah dan gedung dimana kedua jenis aset ini bersifat ril sehingga pemerintah mudah dalam memperhitungkan besaran nilainya serta tentunya operasional yang dijalankan tidak lepas dari prinsip syariah. Selanjutnya, terkait dengan mekanisme sukuk ijarah dapat dilihat pada gambar 4.2:



Gambar 4.2. Mekanisme Sukuk Ijarah Sumber: Otoritas Jasa Keuangan (OJK)

Secara umum, seluruh narasumber menyatakan bahwa sukuk ijarah lebih memungkinkan untuk diimplementasikan, disamping dari return yang diharapkan bersifat tetap dan memiliki garansi yang kuat dengan adanya *underlying aset* yang dimiliki oleh pemerintah daerah. Disamping itu, sosialisasi pengetahuan dan pemahaman kepada masyarakat juga lebih mudah, dikarenakan bentuk skema sebagaimana gambar 4.1 dan 4.2 di atas mudah dipahami dan sederhana. Sehingga, melalui sosialisasi yang akan dilakukan oleh pemerintah daerah, rencana penerbitan sukuk ijarah akan dapat direalisasikan dengan cepat seiring kuatnya dukungan pemerintah dan masyarakat akan kesadaran untuk membangun daerah yang lebih baik dan sebagai wujud pemerataan ekonomi masyarakat daerah serta dapat dimanfaatkan demi kepentingan seluruh warga Aceh.

4.6 Keunggulan

Berdasarkan dari hasil wawancara dari narasumber, bahwa keunggulan dari produk pembiayaan dengan model sukuk memiliki keunggulan bersifat “*Multiple Benefit*” yang berarti manfaat dari sukuk tersebut tidak hanya dapat memberikan keuntungan bagi para investor, melainkan aset yang dibangun tersebut dapat dimanfaatkan oleh seluruh masyarakat itu sendiri. Sehingga, melalui pembiayaan dengan skema sukuk dapat mewujudkan pemerataan ekonomi masyarakat daerah.

Hal ini diperkuat oleh Direktur Pembiayaan Syariah Kementerian Keuangan Suminto (CNN_Indonesia, 2017) mengungkapkan bahwa sukuk merupakan instrumen yang menggunakan pendekatan investasi bukan utang, dimana sukuk daerah merupakan model pembiayaan yang sangat sesuai untuk mendorong proses pembangunan daerah dan nasional agar bisa sejalan sesuai dengan rencana pembangunan nasional yang sudah ditentukan, baik dalam RPJMD (Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah) maupun dalam RPJMN (Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional). Sukuk

daerah perlu dipertimbangkan untuk mengatasi keterbatasan anggaran dalam mendorong akselerasi pembangunan daerah.

Beliau menambahkan penerbitan sukuk ini bukan untuk mendorong daerah supaya berutang, tapi agar proses pembangunan daerah dan nasional bisa sejalan sesuai dengan rencana pembangunan nasional, yang sudah ditentukan dalam RPJMD maupun RPJM. Menurut Dekan Fakultas Ekonomi Bisnis Universitas Indonesia menyatakan bahwa corak/bentuk instrumen keuangan publik dalam ekonomi Islam adalah menempatkan kelompok masyarakat kecil sebagai objek pertama dan utama pembangunan ekonomi, hal ini layak untuk menjadi pelajaran yang perlu diperhatikan dalam pengelolaan anggaran pemerintah.

Ketua program pascasarjana Paramadina juga menyatakan bahwa terobosan menggunakan sukuk daerah dapat menjadi alternatif yang sangat potensial, sukuk daerah dengan sifat transaksinya yang berbasis *underlying asset* diyakini akan memberikan manfaat, seperti tepat guna anggaran, transparansi, akuntabilitas, dan pengawasan pengelolaan anggaran yang lebih baik bagi pemerintah daerah. Sebagaimana tujuan dari UU. No. 33 tahun 2004 mengatur perimbangan keuangan antara Pemerintah Pusat dan Pemerintahan Daerah, mengharapkan sistem pembagian keuangan yang adil, proporsional, demokratis, transparan, dan efisien dalam rangka pendanaan terhadap penyelenggaraan desentralisasi yang tentunya mempertimbangkan segala potensi, kondisi, dan kebutuhan daerah.

4.7 Tantangan

Berdasarkan keterangan dari narasumber yang telah diwawancarai, peneliti menyusun beberapa tantangan yang akan dihadapi dalam penerbitan skema pembiayaan sukuk sebagai alternatif pembiayaan belanja modal daerah, di antaranya :

1. *Political will*, yaitu :
 - a. Tingkat kepercayaan masyarakat Aceh terhadap kesiapan pemerintah dalam mengelola aset daerah.
 - b. Tingkat kepercayaan masyarakat Aceh terhadap profesionalitas pemerintah dalam akuntabilitas keuangan daerah.
 - c. Tingkat kepercayaan masyarakat Aceh terhadap kemampuan pemerintah dalam mengelola BUMD.
 - d. Tingkat kepercayaan masyarakat Aceh terhadap keuangan syariah (skeptis terhadap keuangan syariah/perbankan syariah), termasuk sukuk.
 - e. Kesadaran dan kemauan pemerintah Aceh dalam menerbitkan sukuk sebagai alternatif pembiayaan pembangunan daerah.
2. Pembentukan badan sekuritas di Pemerintah Aceh yang menjalankan fungsi *special purpose vehicle* dalam mekanisme pengelolaan sukuk daerah
3. Ketetapan hukum yang memperbolehkan penggunaan Aset daerah untuk dijadikan *underlying asset* dalam penerbitan sebagai produk Sukuk Daerah.

4. Jenis Akad Sukuk yang akan diterbitkan disesuaikan karakter mental dan tingkat pemahaman masyarakat.
5. Daya serap keuangan masyarakat (Aceh) .

4.8 Kendala

1. Sumber Daya Manusia (SDM)
 - a. Kesiapan Dewan Legislatif dan Eksekutif Pemerintah Aceh dalam memahami produk Sukuk Daerah.
 - b. Keseriusan Pemerintah Aceh dalam bentuk upaya nyata dalam menerbitkan Sukuk Daerah, seperti sosialisasi, payung hukum, dan dapat memberikan keyakinan kepada masyarakat untuk menggaransi pengembalian modal dan ekspektasi return.
 - c. Literasi mengenai pembiayaan sukuk masih minim di tingkat masyarakat, sehingga paradigma yang terbangun bahwa sukuk sama saja dengan konsep utang.
2. Periode Pemerintahan
3. `Unit pengelola sukuk daerah

SIMPULAN DAN SARAN

5.1 Simpulan

Berdasarkan dari hasil analisis penelitian mengenai potensi pembiayaan belanja modal daerah melalui sukuk, peneliti mengambil kesimpulan sebagai berikut :

1. Pembiayaan belanja modal Provinsi Aceh dapat dilakukan dengan penerbitan sukuk daerah, berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan dengan kesiapan instrumen yang mendukung, seperti regulasi, ketahanan ekonomi daerah, asset daerah, dan kultur budaya masyarakat yang Islami yang mendorong pelaksanaan seluruh transaksi dengan prinsip yang berdasarkan syariat Islam.
2. Jumlah aset daerah yang besar ditambah dengan tingkat pertumbuhan PAD (pendapatan asli daerah) dan ketersediaan dana otonomi khusus semakin memperkuat pemerintah Aceh untuk menerbitkan sukuk dalam pembiayaan belanja modal daerah.
3. Jenis sukuk yang memiliki potensi untuk diterapkan adalah sukuk ijarah, mengingat skema ijarah lebih mudah untuk disosialisasikan kepada masyarakat awam selain itu juga dapat memberikan nilai tawar berupa *fix return* atau tetap.
4. Metode pembiayaan sukuk daerah memberikan manfaat yang bersifat *Multiple Benefit* yang berarti bahwa skema sukuk dapat menjadi instrumen yang dapat meningkatkan pendapatan masyarakat, juga dapat meningkatkan pembangunan

daerah serta hasil pembangunan daerah tersebut juga akan dinikmati oleh masyarakat daerah itu sendiri.

5. Sukuk merupakan bagian dari upaya strategis pemerintah Aceh dalam mewujudkan pemerataan ekonomi masyarakat.

5.2 Saran

1. Sosialisasi pemahaman pembiayaan dengan sukuk sebagai alternatif dalam membangun daerah dan pemerataan ekonomi masyarakat kepada seluruh stakeholder, (legislatif, eksekutif, yudikatif) dan masyarakat.
2. Pembentukan SPV (*special purpose vehicle*) Daerah yang mengatur pasar modal syariah di Aceh. Dimana SPV ini menjalankan fungsinya tanpa terikat dengan periode pemerintahan
3. Pembentukan Badan Independen Pemerintah Daerah Aceh yang berfungsi mengelola dan bertanggungjawab atas pelaksanaan pembiayaan pasar modal syariah di Aceh.
4. Sosialisasi yang dilakukan kepada masyarakat dapat dilakukan dengan pendekatan intelektual dan emosional serta kultur budaya syariah di Aceh.
5. Pemerintah Aceh hendaknya dapat mempertimbangkan metode pembiayaan dengan skema sukuk dalam pembiayaan belanja modal daerah.
6. Pemerintah Aceh hendaknya melakukan sosialisasi tentang sukuk dan keuangan syariah keseluruhan lapisan masyarakat demi mewujudkan penerbitan sukuk daerah dalam belanja modal.
7. Keseriusan dan kesadaran masyarakat Aceh dan para pemangku kebijakan dalam mewujudkan pembangunan daerah melalui sukuk dalam pengembangan keuangan syariah.

Penelitian berikutnya disarankan untuk melakukan studi komparatif dengan pemerintahan ataupun negara yang telah menerbitkan sukuk daerah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Ghofur Ansori.(2009). *Perbankan Syariah di Indonesia* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press)
- AAOFI adalah suatu lembaga akuntansi dan auditing keuangan Islam dunia, dimana tugasnya fokus terhadap upaya modifikasi dan pengkajian standar keuangan dan perbankan syariah.
- Dewan Syariah Nasional MUI, *Obligasi Syari'ah Mudharabah*, Fatwa Dewa Syari'ah Nasional Nomor : 33/DSN-MUI/IX/2002
- Dahlan Siamat, (2004). *Manajemen Lembaga Keuangan* (Jakarta : Lembaga Penerbitan Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, edisi ke IV
- Harianto, Eri. (2015) *Peran Sukuk Negara sebagai Instrumen Fiskal dan Moneter. Artikel*. Jakarta: Kementrian Keuangan RI

- Lexy J. Moleong, (2007). *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung (PT Remaja Rosdakarya Offset)
- MIFC (*Malaysian International Islamic Finance Centre Stated*) dalam artikel Fonna dan Mutia, *Perbandingan Tingkat Yield to Maturity (YTM) dan Risiko Pasar pada Sukuk Ijarah dan Sukuk Mudharabah*.
- Muhammad, *Dasar-dasar Keuangan Islam* (Yogyakarta : Ekonoisia, 2004)
- Nurul Huda, Mustafa Edwin, (2008). *Investasi Pada Pasar Modal Syariah, cet. II* (Jakarta: Perdana Media Group)
- Pupu Saeful Rahmat, *Penelitian Kualitatif*, EQUILIBRIUM Vol 5 No 9
- Sugiyono, (2007). *Metode Penelitian Bisnis* (Bandung: Alfabeta, Edisi IX)
- Sunarto Zulkifli, (2003). *Panduan Praktis Perbankan Syariah* (Jakarta : Zikrul Hakim)
- Undang-undang Perbankan No. 10 tahun 1998 (Jakarta : Sinar Grafika, 2001, cetakan pertama)
- Uma Sekaran, (2006). *Metodologi Penelitian untuk Bisnis* (Jakarta: Salemba Empat, Edisi IV)

SYARIAT ISLAM DI ACEH ANTARA HARAPAN DAN TANTANGAN GLOBAL

Firdaus M. Yunus

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

Masyarakat Aceh dalam sejarahnya dikenal sebagai masyarakat yang taat beragama, dan agama yang dianut oleh mayoritas masyarakat secara turun-termurun adalah agama Islam. Kuatnya agama Islam terlihat dari raja-raja yang memerintah di Aceh sejak abad ke 16 M sudah menjadikan hukum syariat Islam sebagai satu-satunya sumber hukum yang berlaku di Aceh. Begitu juga ketika Belanda menjamah Aceh pada tanggal 26 Maret 1873, masyarakat Aceh menjadikan agama Islam sebagai kekuatan dalam mengusir Belanda dari Aceh. Ketika Indonesia merdeka tuntutan masyarakat Aceh kepada pemerintah pusat juga tidak terlepas dari pelaksanaan syariat Islam. Tuntutan tersebut akhirnya terealisasi setelah pemerintah mengeluarkan UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan UU No 11 Tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh. Kedua Undang-Undang ini menjadi dasar yang kuat bagi Aceh untuk menjalankan syariat Islam secara menyeluruh, dan syariat Islam yang diterapkan di Aceh menjadi kebijakan negara yang diberlakukan di Aceh.

Keywords

Aceh, syariat Islam; tantangan global

PENGANTAR

Pelaksanaan syariat Islam di Aceh berkorelasi dengan perjalanan sejarah masyarakat Aceh. Bagi masyarakat Aceh menjalankan syariat bukanlah hal yang baru, karena secara turun-temurun telah menjalankan syariat Islam. Bahkan masyarakat Aceh dalam kehidupan sehari-hari menjadikan agama sebagai landasan hidup. Fenomena ini terlihat dari corak kehidupan mereka sehari-hari, yaitu melalui adat-istiadat maupun corak kebudayaan yang disesuaikan dengan semangat agama Islam. Meskipun corak kehidupan masyarakat sangat Islami, bukan berarti mereka bebas membuat qanun atau mengeksekusi segala perintah yang ada dalam qanun. Segala kebebasan dalam bersyariat yang diserahkan oleh pemerintah pusat kepada Aceh tetap berada dalam kontrol negara, sebab qanun-qanun yang akan diimplementasikan semuanya harus mendapat persetujuan dari pemerintah pusat.

Dalam dua dekade terakhir ini sejak Aceh diberikan syariat Islam melalui UU No. 44 Tahun 1999 sejumlah perda/qanun pelaksanaan syariat Islam sudah disahkan dan diimplementasikan di Aceh. Di antara perda/qanun yang dihasilkan sejak diterapkannya Undang-Undang Nomor 44 tahun 1999 antara lain:

1. Perda Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 4 Tahun 1999 tentang Larangan Minuman Beralkohol yang kemudian diubah dengan Perda Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 4 Tahun 2000.
2. Perda Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 3 Tahun 2000 tentang Pembentukan Organisasi dan Tata Kerja Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU).
3. Perda Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 5 Tahun 2000 tentang Penyelenggaraan syariat Islam.
4. Perda Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 6 Tahun 2000 tentang Penyelenggaraan Pendidikan.
5. Perda Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 7 Tahun 2000 tentang Penyelenggaran Kehidupan Adat.¹

Setelah Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 diberikan kepada Aceh, TAP MPR Nomor IV/MPR/1999 merekomendasikan agar Aceh diberikan otonomi khusus. Untuk memenuhi TAP MPR ini pemerintah dan DPR mensahkan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Hadirnya UU No 18 Tahun 2001 telah ikut melahirkan sejumlah qanun pelaksanaan syariat Islam, di antara qanun-qanun tersebut adalah:

1. Qanun Provinsi NAD Nomor 10 Tahun 2002 tentang Peradilan Syariat Islam.
2. Qanun Provinsi NAD Nomor 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Aqidah, Ibadah, dan Syiar Islam.
3. Qanun Provinsi NAD Nomor 12 Tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya.
4. Qanun Provinsi NAD Nomor 13 Tahun 2003 tentang Maisir (Judi).
5. Qanun Provinsi NAD Nomor 14 Tahun 2003 tentang Khalwat (Mesum).
6. Qanun Provinsi NAD Nomor 7 Tahun 2004 tentang Pengelolaan Zakat.
7. Qanun Provinsi NAD Nomor 11 Tahun 2004 tentang Tugas Fungsional Kepolisian Daerah Nanggroe Aceh Darussalam.²

Setelah pemerintah memberikan UU No. 44 Tahun 1999 dan UU No. 18 Tahun 2001, pemerintah kembali memberikan pelaksanaan syariat Islam secara lebih luas dan terperinci melalui Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Dalam Undang-Undang tersebut Pelaksanaan syariat secara berurutan diletakkan pada Bab XVII, yaitu Syariat Islam dan Pelaksanaannya. Syariat Islam dalam bab ini terdapat dalam

¹Himpunan Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh (Banda Aceh: Biro Hukum Sekretariat Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1999).

²Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syariat Islam di Aceh Upaya Penyusunan Fiqih dalam Negara Bangsa* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2013), h. 240.

Pasal 125, 126, 127. Bab XVIII Mahkamah Syar'iyah, Syariat Islam dalam bab ini terdapat dalam Pasal 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, dan 136. Serta Bab XIX Majelis Permusyawaratan Ulama. Syariat Islam dalam bab ini terdapat dalam Pasal 138, 139, dan 140.³

Lahirnya Undang-Undang Nomor 11 ini turut mengilhami beberapa *qanun* tentang pelaksanaan syariat Islam. *Qanun-qanun* tersebut antara lain:

1. Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 tentang Pembinaan Kehidupan Adat dan Adat-Istiadat.
2. Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2008 tentang Kelembagaan Adat.
3. Qanun Aceh Nomor 2 Tahun 2008 tentang Majelis Permusyawaratan Ulama.
4. Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2010 tentang Baitul Mal.
5. Qanun Aceh Nomor 7 Tahun 2013 tentang Hukum Acara Jinayat.
6. Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat.
7. Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2014 tentang Pokok-pokok Syariat Islam.⁴

Keberadaan *qanun-qanun* syariat Islam sangat berarti dalam pelaksanaan syariat Islam, karena *qanun* menjadi payung hukum bagi pelaksanaan syariat Islam. Dan sejak diterapkannya *qanun-qanun* pelaksanaan syariat Islam berbagai pelanggaran sudah mulai berkurang, ini merupakan suatu kebanggaan bagi Aceh, karena dengan bersyariat kehidupan mereka jauh lebih baik dengan sebelum di terapkan syariat Islam.

Masyarakat Aceh meskipun berada dalam naungan syariat, keberadaannya tidak terpisahkan dari masyarakat global, disinilah dituntut kematangan dalam bersyariat, sebab apabila mereka tidak siap maka dengan mudah tergerus oleh arus globalisasi yang menawarkan segala kehidupan yang bertentangan dengan syariat, seperti kehidupan glamor, sekuler, materialis, atau kehidupan hedonis. Corak hidup demikian sekarang berada di depan mata, untuk itu masyarakat Aceh perlu membentengi diri dengan nilai-nilai syariat, agar apa yang menjadi keinginan luhur mereka dapat tercapai, karena hidup di bawah naungan syariat merupakan cita-cita masyarakat Aceh dari dulu hingga sekarang.

A. Dinamika Pelaksanaan Syariat Islam

Pelaksanaan syariat Islam di Aceh merupakan kesinambungan proses masa lalu di mana generasi sekarang merindukan pelaksanaan syariat Islam dapat diterapkan secara kaffah,⁵ karena sejak kedatangan Belanda ke Aceh kesempatan untuk melaksanakan syariat Islam dibatasi bahkan untuk bidang-bidang tertentu dihalangi dan dihapus secara tegas.

³Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh (Banda Aceh: Sekretariat DPRD Provinsi NAD, 2006), h. 158-168.

⁴Syahrizal Abbas, *Maqashid Al-Syariah dalam Hukum Jinayah di Aceh* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2015), h. 23-24.

⁵Azyumardi Azra, "Implementasi Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam: Perspektif Sosio-Historis", dalam, Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syariat Islam: Problem, Solusi, dan Implementasi Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Jakarta: Logos, 2003), h. xxvii.

Sejak saat itulah masyarakat beserta pemimpinnya terus berjuang untuk dapat melaksanakan kembali syariat Islam.⁶

Bila merujuk ke sejarah masa lalu, sejak Islam masuk ke Aceh dan berdirinya Kerajaan Perlak abad ke-9 M dan Kerajaan Pasai sekitar abad ke-13 M, sistem dan ajaran yang diterapkan adalah berlandaskan hukum Islam.⁷ Untuk mengetahui bahwa syariat Islam sudah diterapkan di Aceh, setidaknya-tidaknya ada tiga naskah (*qanun*) yang dapat dijadikan acuan untuk melihat pelaksanaan syariat Islam, antara lain (1) *Adat Meukuta Alam*, (2) *Qanun al-Asyi Ahlussunnah wal Jamaah* (Qanun Mukuta Alam Sultan Iskandar Muda), dan (3) *Qanun Syarak* Kerajaan Aceh.⁸ Selain keterangan dari tiga naskah tersebut, menurut catatan sejarah bahwa pelaksanaan syariat Islam secara menyeluruh sudah diterapkan pada masa Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M).⁹ Syariat Islam tidak hanya dilaksanakan dalam bidang aqidah dan hukum privat, akan tetapi meluas ke penerapan hukum publik seperti hukum pidana.¹⁰ Syariat Islam pada masa kesultanan Aceh

⁶Al Yasa' Abubakar, *Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Paradigma Kebijakan dan Kegiatan* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006), h. 113.

⁷Amirul Hadi, *Aceh Sejarah, Budaya, dan Tradisi* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010), h. 248.

⁸Beberapa kajian tentang keberadaan dan isi Qanun-qanun tersebut sudah pernah dilakukan oleh K.F.H. van Langen dalam *Susunan Pemerintahan Semasa Kesultanan Aceh*. Untuk naskah ini Tuanku Abdul Jalil membuat terjemahan ulang dan memberikan komentar dari buku ini dalam *Adat Meukuta Alam*. Van Langen mengatakan buku ini banyak memuat penjelasan istilah-istilah pangkat, gelar, dan jabatan perangkat kerajaan. Kemudian G.J. Drewes, pernah mengkaji naskah adat Aceh yang mengatakan bahwa naskah itulah yang bernama "Adat Meukuta Alam", selain beberapa sejarawan luar, A. Hasjmy juga telah menyadur isi dari qanun Meukuta Alam ini. Menurut A. Hasjmy, Qanun Adat Mukuta Alam berisi berbagai ketentuan bagi kerajaan Aceh Darussalam. Ali Abubakar, "Hubungan Hukum Islam dengan Hukum Adat dalam Ketatanegaraan Kerajaan Aceh Darussalam dalam Naskah Undang-Undang Aceh", *Jurnal Ar-Raniry*, Edisi I, No. 87 Januari-Juni (Banda Aceh: Lembaga Penelitian IAIN Ar-Raniry, 2011), h. 24-25.

⁹Dalam *Bustanul Salatin* disebutkan bahwa Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M) sebagai Sultan ke 12 menerapkan syariat Islam secara ketat. Ia memerintahkan rakyatnya shalat lima waktu, puasa ramadhan dan bahkan puasa sunah, ia melarang rakyat mengkonsumsi minuman yang memabukkan (arak) dan melarang berjudi. Apa yang dilarang Sultan Iskandar Muda tentu sesuai dengan hukum Islam berdasarkan QS. Al-Maidah, 5: 90-91. Nuruddin ar-Raniri, *Bustanu's-Salatin, Bab II, Fasal 13*, Disunting oleh T. Iskandar (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966), h. 35-36. Adapun hukum perdata pada masa kerajaan tidak berlaku bagi non-muslim, mereka tidak diwajibkan berpuasa, shalat, zakat, dan naik haji, karena keyakinan agamanya berbeda. Islam memandang keyakinan agama merupakan hak asasi manusia, yang tidak boleh diganggu gugat. Islam hanya meminta hak untuk berdakwah dibuka lebar-lebar untuk semua orang, sehingga setiap orang berkesempatan mendengar agar mengerti, setelah itu mereka boleh memilih apakah masuk Islam atau tetap berada dalam agama terdahulu. Muchtar Aziz, "Tinjauan Sejarah terhadap pelaksanaan syariat Islam Masa Kerajaan Islam dan NKRI di Aceh", dalam T.H Thalhas dan Choirul Fuad Yusuf, *Pendidikan dan Syariat Islam Di Naggroe Aceh Darussalam*, (Jakarta Selatan: Gaalura Pase, 2007), h. 73-74.

¹⁰Secara umum hukum yang dipraktekkan di Aceh masa kesultananan adalah hukum adat. Untuk hukum pidana yang digunakan juga adalah hukum adat yang bernuansa hukum Islam. Pada abad ke -6 dan 17 M, Kesultanan Aceh menggunakan hukum adat, atau "hukum Sultan". Sebagai contoh kesultanan Aceh membuat Undang-Undang yang terdiri dari 105 pasal, yang meliputi hukum adat, hukum Islam dan hukum campuran. Hukum adat terdiri dari 89 pasal (93,45 %), hukum Islam 15 pasal (5,75 %), dan hukum campuran 1 pasal (1,05 %). Dari sini terlihat bahwa hukum adat begitu dominan dan begitu kuat diterapkan di Aceh pada masa kesultanan. Ayang Utriza NWAY, "Adakah Penerapan Syariat Islam di Aceh?: Tinjauan

Darussalam telah menjadi hukum yang mendapat legalitas negara, sehingga hanya ada satu hukum yang berlaku yaitu hukum syariat Islam. Bagi masyarakat, hukum syariat Islam telah menjadi norma yang mengatur seluruh aspek kehidupan, baik dalam bidang politik, pendidikan, hukum, ekonomi, sosial, budaya dan lain-lain. Masyarakat Aceh memahami bahwa hukum syariat yang dapat mengatur perilakunya, baik perilaku untuk kemaslahatan duniawi maupun ukhrawi. Oleh karena itu, syariat Islam bagi masyarakat Aceh merupakan hukum yang hidup (*living law*) dan memiliki keterkaitan dengan dimensi sosial dan dimensi wahyu (sakralitas).¹¹

Sebagai bagian dari pelaksanaan tradisi keislaman pada masa kerajaan, sebagaimana pada Kerajaan Pasai, bahwa gelar-gelar yang disandang penguasa bercorak islami, seperti gelar *Malik al-Salih*, *Malik al-Zahir* dan lainnya. Kemudian mata uang juga menggunakan simbol-simbol Islam sehingga terlihat nuansa keislaman begitu kental terjadi pada kerajaan-kerajaan Aceh.¹² Menurut catatan Ibn Battutah yang pernah mengunjungi Pasai pada tahun 1345 dan 1346, ia menyaksikan sendiri berbagai perayaan keagamaan, dan penguasanya Sultan Malik al-Zahir, sangat mendukung pelaksanaan syariat Islam, bahkan ia sendiri terlibat langsung dalam diskusi-diskusi keagamaan, baik di Istana maupun di mesjid-mesjid.

Pada masa kolonial, Islam dan syariat Islam digunakan sebagai ideologi perlawanan terhadap ancaman kaum kafir Belanda. Para pemimpin Aceh menggambarkan Belanda sebagai penjajah yang akan menyebabkan kehancuran agama dan masyarakat.¹³ Belanda bukan hanya akan membunuh, tetapi juga akan mencoba menghancurkan tatanan Islam.¹⁴ Hukum Islam mengajarkan, bahwa perjuangan melawan orang-orang kafir tidak boleh berhenti dan jihad merupakan kewajiban agama yang harus dipikul ke atas pundak oleh setiap orang Islam.¹⁵

Ketika bangsa Portugis mulai menguasai Melaka (1511-1641) Sultan Ali Mughayat Syah (1515) dengan sigap melakukan perlawanan terhadap Portugis.¹⁶ Setelah Sultan Ali

Sejarah Hukum di Kesultanan Aceh Tahun 1516-1688 M, dalam *Jurnal Gelombang Baru Mesin Syariat*, Edisi IV (Banda Aceh, Ulee Kareng, 2009), h. 53-54.

¹¹Syahrizal Abbas, "Reposisi Syariat Islam di Aceh", dalam Eddy S. Soepadmo (Direktur Program), *Aceh Serambi Bermartabat* (Jakarta: Kota Kita Press, 2006), h. 214.

¹²Teuku Ibrahim Alfian, *Mata Uang Emas Kerajaan-kerajaan di Aceh* (Banda Aceh: Proyek Pembangunan Permuseuman Daerah Istimewa Aceh, 1986). Moch. Syarif Hidayatullah, *Khotbah; Berjihad Perang Aceh Abad XIX* (Jakarta: Lectura Press, 2014), h. 78. Ketika kerajaan Aceh telah dapat menggantikan kedudukan Malaka baik sebagai pusat perdagangan, maupun sebagai pusat penyebaran agama Islam, kerajaan Aceh telah menjalin hubungan persahabatan dengan kerajaan Islam terkemuka pada waktu itu, yaitu Turki Usmani. Pada waktu itu banyak pujangga dan *Teungku* dari berbagai Negara datang ke Aceh. Hermansyah dan Nasruddin, *Benteng Kesultanan Aceh Kajian Filologi, Arkeologi dan Topografi* (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 2013), h. 33.

¹³Firdaus, "Peran Organisasi Teungku Dayah Dalam Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh", *Disertasi* (Medan: UIN Sumatera Utara, 2017), h. 341.

¹⁴Amirul Hadi, "Menggali Makna Jihad Bagi Masyarakat Aceh: Studi Hikayat Prang Sabi", dalam, R. Michael Feener, Patrick Daly, dan Anthony Reid (Penyunting), *Memetakan Masa Lalu Aceh* (Denpasar Bali: Pustaka Larasan, 2011), h. 188.

¹⁵R.A. Kern, *Hasil Penyelidikan Tentang Sebab Musabab Terjadinya "Pembunuhan Aceh"*, Alih Bahasa Aboe Bakar (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1997), h. 9-10.

¹⁶Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1969), h. 2.

Mughayat Syah mangkat, perlawanan secara besar-besaran terhadap Portugis kembali dilakukan oleh Sultan Iskandar Muda. Perlawanan terhadap bangsa penjajah tidak hanya berhenti di situ pada tanggal 26 Maret 1873 gendang perang kembali ditabuh oleh pejuang Aceh dalam mengusir penjajah Belanda, dan perang dengan Belanda menjadi perang terlama dan termahal dalam sejarah Hindia Belanda.¹⁷ Bagi rakyat Aceh, Perang yang dilakukan terhadap penjajahan kafir memiliki dua konsekuensi. Pertama, kewajiban agama, yaitu membela agama Allah. Kedua, mempertahankan diri dari serangan musuh. Perang ini merupakan *fardhu ain* bagi setiap muslim, dan perang melawan penjajah merupakan perang suci dan dikenal dengan perang *sabi*.¹⁸

Islam bagi masyarakat Aceh sudah menjadi identitas yang melekat, ketika salah satu terganggu, maka akan terusik yang lainnya. Dengan kata lain, ketika Aceh diserang maka akan menghancurkan sendi-sendi agama Islam yang telah berdiri kokoh di dalam masyarakat. Inilah yang menjadi slogan para ulama dan pemimpin Aceh dalam mengobarkan ideologi mereka melawan penjajahan Belanda, yaitu demi mempertahankan agama Allah di bumi Aceh dan menjaga martabat bangsa Aceh.¹⁹

Penegakan syariat Islam di Aceh tidak berhenti pada masa kolonial Belanda, pasca kemerdekaan Indonesia, rakyat Aceh secara terus menerus memperjuangkan agar syariat Islam dapat dilaksanakan secara legal di bumi Aceh. Harapan ke arah penegakan syariat terbuka lebar ketika Soekarno selaku Presiden pertama RI berkunjung ke Aceh tahun 1947, beliau berjanji kepada Tgk. M. Daud Beureueh selaku Gubernur Militer Aceh, Langkat dan Tanah Karo, bahwa Aceh akan mendapatkan otonomi khusus.²⁰ Dengan adanya otonomi khusus masyarakat Aceh dapat menjalankan syariat Islam sebagaimana diinginkannya.²¹

Pada Desember 1949 angin segar benar-benar berhembus ke Aceh ketika menteri Sjafruddin Prawiranegara membentuk Provinsi Aceh dan harapan untuk melaksanakan syariat Islam akan menjadi kenyataan. Harapan ini kemudian sirna ketika pemerintah pusat tidak menepati janjinya terhadap Aceh, bahkan yang paling menyakitkan lagi Provinsi Aceh yang banyak berjasa terhadap kemerdekaan Indonesia dibekukan dan digabungkan ke Provinsi Sumatera Utara pada tahun 1950. Sikap pemerintahan pusat telah melahirkan kekecewaan mendalam dari seluruh rakyat Aceh yang kemudian menggerakkan Tgk. M. Daud Beureueh melakukan pemberontakan terhadap republik

¹⁷James T. Siegel, *The Rope of God* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969), h. 9.

¹⁸Amirul Hadi, *Aceh Sejarah, ...*, (2010), h. 263. Teuku Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah* (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999), h. 167-180. A. Hasjmy, *Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agresi Belanda* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 75-114.

¹⁹Teuku Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah; Perang Aceh 1873-1912* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), h. 107.

²⁰Harry Kawilarang, *Aceh dari Sultan Iskandar Muda ke Helsinki* (Banda Aceh: Banda Publising, 2010), h. 154.

²¹Firdaus, "Peran Organisasi, ... (2017), h. 344.

yang terkenal dengan pemberontakan DI/TII.²² Implikasi dari pemberontakan, pemerintah melalui keputusan Perdana Menteri Republik Indonesia No. 1/Missi/1959, atau terkenal dengan “keputusan Missi Hardi” yang mulai berlaku tanggal 26 Mei 1959 memberikan status keistimewaan kepada Aceh dalam tiga bidang, yaitu keistimewaan dalam bidang agama, pendidikan dan adat. Sejak keputusan ini Aceh mendapat sebutan baru sebagai Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Lahirnya keputusan ini juga sebagai konsekuensi untuk menghormati perjuangan rakyat Aceh dalam mempertahankan negara, dan agama Islam yang dianut oleh masyarakat Aceh. Akan tetapi pentingnya melaksanakan syariat Islam tidak pernah diberikan melalui Undang-Undang.²³

Pemerintah pusat meskipun tidak memberikan keistimewaan kepada Daerah Aceh melalui Undang-Undang, namun pemerintah Daerah Istimewa Aceh tetap mengisi keistimewaan dengan Peraturan Daerah, Keputusan Gubernur, atau melalui instruksi Gubernur. Di antara keputusan-keputusan tersebut adalah sebagai berikut:

1. Peraturan Daerah Istimewa Aceh Nomor 30 Tahun 1961 tentang Pembatasan Penjualan Makanan dan Minuman dalam Bulan Ramadhan.
2. Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 1 Tahun 1963 Tentang Pelaksanaan Syiar Agama Islam dalam Daerah Istimewa Aceh.
3. Peraturan Daerah Provinsi Istimewa Aceh Nomor 1 Tahun 1966 Tentang Pedoman Dasar Majelis Permusyawaratan Ulama Provinsi Daerah Istimewa Aceh.
4. Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 6 Tahun 1996 Tentang Larangan Membuat, Memasukkan, Memperdagangkan, Menyimpan, Menimbun Minuman Keras.
5. Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 2 Tahun 1990 Tentang Pembinaan dan Pengembangan Adat Istiadat, Kebiasaan-Kebiasaan Masyarakat Beserta Lembaga Adat di Provinsi Daerah Istimewa Aceh.
6. Keputusan Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh Nomor 430/543/1986 Tanggal 9 Juli 1986 Tentang Pembentukan Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh.
7. Keputusan Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh Nomor 420/435/1990 Tanggal 31 Agustus 1990 Tentang Majelis Pendidikan Daerah (MPD).
8. Instruksi Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh Nomor 02 Inst/1990 Tentang Kewajiban Harus Dapat Membaca Al-Quran dan Pemahaman Adat Istiadat Bagi Murid Sekolah Dasar.

²²Pemberontakan DI/TII di Indonesia tidak saja digerakkan di Aceh oleh Tgk. M. Daud Beureueh, di Sulawesi Selatan DI/TII dipimpin oleh Kahar Muzakkar, dan di Jawa Barat diperjuangkan oleh Kartosoewirjo.

²³M. Jasin, “Pesan dan Harapan”, dalam, T. Alibasjah Talsya, *10 Tahun Daerah Istimewa Atjeh* (Banda Aceh: Pustaka Putroe Tjanden, 1969), 13.

9. Instruksi Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh Nomor 16/Inst/1997 Tentang Pemakaian Huruf Aksara Arab Melayu Pada Nama Jalan, Gedung, Toko, Badan Usaha, dan Tempat-Tempat Umum dalam Provinsi Istimewa Aceh.²⁴

Mengenai instruksi Gubernur, ada sebuah Peraturan Daerah yang tidak disahkan oleh pemerintah pusat, yaitu rancangan Peraturan Daerah tentang pelaksanaan syariat Islam di Daerah Istimewa Aceh. Rancangan ini pernah diajukan pada tahun 1966 semasa menteri dalam negeri Basuki Rahmat dan digantikan oleh Amir Mahmud karena meninggal dunia. Penolakan ini tidak jelas sebabnya, dari sinilah terlihat dengan jelas bahwa pemerintah pusat tidak mengizinkan pelaksanaan syariat Islam di Aceh, terlebih lagi dengan keluarnya Undang-Undang pemerintahan di Daerah Nomor 5 Tahun 1974.²⁵ Dengan demikian posisi tawar antara ulama, dan tokoh masyarakat dengan pemerintah pusat pada masa pemerintahan Orde Baru di Aceh semakin melemah.

Seiring perubahan politik dan kebijakan akibat reformasi yang terjadi di Indonesia ternyata telah membawa berbagai perubahan penting dalam ketatanegaraan Indonesia, salah satu yang paling penting adalah terjadinya amandemen UUD 1945. Amandemen ini kemudian diiringi dengan berbagai perubahan peraturan per-Undang-Undangan yang lebih rendah, telah menjadikan Aceh sebagai daerah otonomi khusus, dengan beberapa kewenangan khusus (yang hanya diberikan kepada Aceh dan tidak diberikan kepada daerah lain), salah satunya adalah melaksanakan syariat Islam secara *kaffah* dalam koridor hukum dan sistem peradilan negara Indonesia. Untuk mendukung terkasananya itu semua, pemerintah pusat mengeluarkan Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1999 Tentang Pemerintahan Daerah, Undang-Undang Nomor 25 tahun 1999 Tentang Perimbangan Keuangan Antara Pemerintah Pusat dan Daerah, dan Undang-Undang Nomor 44 tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh untuk Menerapkan Syariat Islam. Kebijakan syariat Islam dalam Undang-Undang Nomor 44 tahun 1999 disebutkan dalam pasal 1, 4, 6, 8,9 dan 11. Pada pasal 1 angka 10 disebutkan, syariat Islam adalah tuntunan ajaran Islam dalam segala aspek kehidupan. Sedangkan angka 11 disebutkan adat adalah aturan atau perbuatan yang bersendikan syariat Islam yang lazim dituruti, dan dimuliakan sejak dahulu yang dijadikan sebagai landasan hidup. Syariat Islam dalam Undang-Undang Nomor 44 tahun 1999 cakupan pelaksanaannya sangat luas, karena syariat Islam didefinisikan dengan tuntunan ajaran Islam dalam segala aspek kehidupan.²⁶

Perjuangan dalam melahirkan Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh ini terbilang sangat panjang dan melelahkan, karena dalam perjalannya harus menempuh sampai 20 kali tahapan di DPR RI hingga UU No 44 ini disahkan oleh Presiden H. Bahrudin Jusuf

²⁴Al Yasa' Abubakar, "Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh: Sejarah dan Prospek", dalam, *Syariat Islam di Wilayah Syariat: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2002), h. 39-40.

²⁵Al-Chaidar, *Gerakan Aceh Merdeka: Jihat Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam* (Jakarta: Madani Press, Jakarta, 1999), h. 265.

²⁶Al Yasa'Abubakar, *Penerapan Syariat...*(2013), h. 189-191.

Habibie pada 22 September 1999 menjadi Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh.²⁷

Kandungan dari Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh ini adalah pengaturan mengenai pelaksanaan Keistimewaan Aceh dalam empat bidang, yaitu; Pertama, penyelenggaraan tentang Kehidupan beragama berdasarkan syariat Islam. Kedua, penyelenggaraan kehidupan adat sesuai syariat Islam. Ketiga, penyelenggaraan pendidikan umum dan agama sesuai aspirasi masyarakat Aceh yang islami. Keempat, peningkatan peran ulama dalam menetapkan kebijakan daerah.²⁸ Dalam masyarakat Undang-Undang ini disebut sebagai Undang-Undang pelaksanaan syariat Islam.²⁹

Untuk memperkuat Undang-Undang yang sudah ada (UU No. 44 Tahun 1999) Pemerintah Daerah Istimewa Aceh kembali mempersiapkan rancangan Undang-Undang Nanggroe Aceh Darussalam untuk disetujui menjadi Undang-Undang Naggroe Aceh Darussalam (UU NAD) oleh DPR-RI pada 19 Juli 2001. Pada 9 Agustus UU NAD ditandatangani oleh Presiden Megawati Sukarnoputri, yang kemudian diundangkan dalam Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 114 Tahun 2001, sehingga sah menjadi Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 Tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.³⁰ Kebijakan pelaksanaan syariat Islam dalam Undang-Undang Nomor 18 tahun 2001 disebutkan, bahwa Aceh diberikan kewenangan dalam bidang hukum untuk menggunakan syariat Islam sebagai hukum materil dan formil di Aceh.

Pada 2006 Pemerintah RI melalui kesepakatan MoU Helsinki 15 Agustus 2005 diharuskan untuk menulis rancangan Undang-Undang tentang Aceh yang akan mengakomodir semua isi kesepakatan dan hal-hal lain yang dianggap baik dan perlu untuk Aceh. Rancangan ini disahkan sebagai Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh. Dalam Undang-Undang ini syariat Islam dan pelaksanaan syariat Islam disebut dalam banyak tempat. Undang-Undang Pemerintahan Aceh berisi 40 bab, 273 pasal dan diantaranya tercantum tiga bab tentang pelaksanaan syariat Islam yang diletakkan secara berurutan, yaitu Bab XVII tentang syariat Islam dan pelaksanaannya, Bab XVIII tentang Mahkamah Syar'iyah, Bab XIX tentang MPU. Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 secara tegas mencabut Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001, tetapi mempertahankan Undang-Undang Nomor 44 tahun 1999.³¹

Kehadiran syariat Islam di Aceh pada dasarnya adalah upaya untuk menyelaraskan antara kehidupan duniawi dengan kehidupan ukhrawi. Karena Aceh dan syariat Islam merupakan dua aspek yang dapat dibedakan tetapi sulit untuk dipisahkan. Misi perjuangan

²⁷H.M. Kaoy Syah, dkk, *Keistimewaan Aceh dalam Lintasan Sejarah* (Jakarta: Pengurus Besar Al-Jami'atul Washliyah, 2000), h. 241-244.

²⁸H.M. Kaoy Syah, dkk, *Keistimewaan Aceh,...*, (2000), h. 244.

²⁹Husaini Husda, "Sejarah Pemberlakuan Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam", dalam *Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2007), h. 36-37.

³⁰Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 dan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 Tentang Otonomi Khusus, masing-masing lampiran 4 dan 5.

³¹Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh.

Aceh dalam sejarah masa lalu dan upaya pengembalian martabatnya di masa kini pada dasarnya terletak pada syariat Islam. Agama bagi masyarakat Aceh tidak hanya merupakan simbol perjuangan dan politis, melainkan juga tujuan akhir dari perjuangan itu sendiri.³²

Menurut Al Yasa' Abubakar setidaknya-tidaknya ada dua hal penting yang diinginkan oleh rakyat Aceh. Pertama, rakyat Aceh ingin hidup dalam naungan syariat Islam yang penuh. Dengan kata lain, bukan hanya sekedar menjalankan ibadah, tetapi juga menjalankan aturan syariat di bidang hukum kekeluargaan (perkawinan, hubungan nasab dan kekerabatan, perceraian, harta bersama, dan kewarisan) di bidang perdata, serta bidang pidana dan bahkan bidang-bidang hukum lainnya, sehingga pada saatnya nanti rakyat Aceh akan berada di bawah naungan Islam secara menyeluruh. Keinginan rakyat Aceh di bawah naungan hukum berdasarkan syariat Islam agar rasa keadilan dan kepastian hukum yang akan wujud nantinya adalah bagian dari nilai-nilai yang ingin ditegakkan oleh ajaran dan tuntunan Islam sebagai sebuah agama dan pandangan hidup (*way of life*). Kedua, ingin membuktikan bahwa ajaran Islam yang diyakini bersifat universal dan abadi masih dapat dilaksanakan pada masa sekarang dan dapat memenuhi semua kebutuhan dan bahkan mampu bersaing dengan norma atau hukum yang ada sekarang.³³

Sekarang berbagai upaya terus dilakukan oleh seluruh elemen yang ada di Provinsi Aceh guna mendukung terlaksananya syariat Islam secara *kaffah*, pemerintah Provinsi dan Kabupaten/Kota dalam hal ini terus memperkuat lembaga-lembaga yang mendukung jalannya syariat Islam, seperti Dinas Syariat Islam, Mahkamah Syar'iyah, Polisi Pamong Praja/ *Wilayatul Hisbah* (WH), *Baitul Mal*, Dinas Pembinaan Pendidikan Dayah, melakukan konversi Bank Aceh dari sistem konvensional ke sistem Syariah, serta melahirkan sejumlah qanun pelaksanaan syariat Islam.³⁴

B. Tantangan dan Harapan Atas Pelaksanaan Syariat Islam

Pasca tsunami kehidupan di Aceh semakin terbuka karena berbagai orang, informasi dan barang berdatangan seiring datangnya bantuan kemanusiaan dari berbagai negara ke Aceh. Fenomena demikian berbanding terbalik sebelum daerah ini diterjang tsunami, di mana masyarakat Aceh hidup dalam ketakutan dan kebingungan karena konflik yang tidak kunjung usai. Tsunami selain sebagai musibah juga membawa berkah kedamaian, serta memudahkan masyarakat mendapatkan pekerjaan dan penghasilan yang layak pada saat itu, karena NGO-NGO ikut mempekerjakan warga lokal pada program maupun proyek yang mereka kelola. Dari sekian banyak NGO yang ikut berpartisipasi memulihkan situasi pasca tsunami, di beberapa tempat di Aceh ditemukan upaya sistematis

³²Daniel Djuned, "Syariat Bagaimana yang Mesti Diaplikasikan?", dalam, *Syariat di Wilayah Syariat: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam* (Banda Aceh: Dinas Syariat Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2002), h. 66-69.

³³Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syariat Islam di Aceh*, Edisi Revisi (Banda Aceh: Naskah Aceh Bekerjasama dengan Dinas Syariat Islam, 2013), h. 24.

³⁴Firdaus, "Peran Organisasi, (2017), h. 355.

yang dilakukan oleh NGO tertentu untuk menjauhkan anak-anak dari nilai adat dan nilai agama yang mereka anut.³⁵

Terlepas dari realitas di atas, selama ini syariat Islam yang ada di Aceh cenderung dipahami secara reduksionis menyangkut hukum keagamaan semata, dan kurang dianggap sebagai bagian dari agenda besar pembangunan Aceh dalam menyusun kembali peradabannya, seperti memperhatikan aspek ekonomi, pendidikan, budaya, sekaligus membangun tatanan pemerintahan yang bersih dan baik. Pelaksanaan syariat Islam sejatinya dimulai dari perumusan tujuan-tujuan yang hendak dicapai (*maqasid al-syariah*) untuk memberi pedoman dan panduan dalam pelaksanaan syariat Islam itu sendiri.³⁶

Menurut Al Yasa' Abubakar ada dua tujuan penting yang harus diperhatikan dalam merumuskan syariat Islam. Pertama, mendekatkan dengan adat masyarakat setempat, sehingga ungkapan dalam "hadih maja" *"hukom ngon adat lagee zat ngon sifeut"* (hukum dengan adat bagaikan zat dengan sifat) benar-benar akan terwujud di tengah kehidupan masyarakat. Kedua, merumuskan syariat Islam yang akan dilaksanakan atau merumuskan fiqh berwajah Aceh yaitu melahirkan *qanun*³⁷ melalui kesepakatan bersama yang mengacu ke masa depan dengan mempertimbangkan kemaslahatan umat. Jadi bukan sekedar fatwa atau pendapat pribadi tokoh atau kelompok yang mengutip pendapat masa lalu tanpa mempertimbangkan kebutuhan dan keadaan masyarakat Aceh masa kini apalagi masa yang akan datang. Cara pandang demikian diharapkan tidak akan ada kelompok yang merasa paling mengerti dan memahami syariat Islam, sehingga apa yang mereka katakan atau fatwakan harus diikuti oleh seluruh masyarakat.³⁸ Pendapat yang diharapkan oleh syariat adalah pendapat yang dapat dipertanggung jawabkan sekiranya dikembalikan kepada kitab suci dan dapat mendatangkan kemaslahatan kepada seluruh masyarakat, baik jangka pendek maupun jangka panjang, bukan berorientasi ke masa sahabat abad ketujuh masehi,³⁹ atau ke masa kejayaan kerajaan Aceh Darussalam terdahulu.⁴⁰

³⁵Ajaran Aneh Susupi Murid SD, *Serambi Indonesia*, 30 September 2012. Ulama: Evaluasi LSM, *Serambi Indonesia*, 01 Oktober 2012. CMH Lakukan Misi Terlarang, *Serambi Indonesia*, 02 Oktober 2012.

³⁶Hafas Furqani, "Syariat dan 'Maslahah', dalam *Serambi Indonesia*, Tanggal 22 April 2016.

³⁷*Qanun* Aceh adalah peraturan perundang-undangan sejenis Peraturan Daerah Provinsi yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh (Pasal 1 butir UUPA). Definisi ini memberikan pemahaman, bahwa *qanun* di Aceh terdiri atas dua kategori, yaitu *qanun* yang mengatur materi penyelenggaraan pemerintahan dan *qanun* yang mengatur materi penyelenggaraan kehidupan masyarakat Aceh. Syahrizal Abbas, "Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh Dalam Kerangka Sistem Hukum Nasional", dalam *Dimensi Pemikiran Hukum dalam Implementasi Syariat Islam di Aceh* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2007), h. 11. Firdaus, "Peran Organisasi,...", (2017). h. 364

³⁸Komitmen bersyariat tidak dimaksudkan untuk menunjukkan simbol-simbol yang mencerminkan seolah-olah kita sedang melaksanakan syariat Islam. Tetapi bersyariat adalah untuk menjadikan syariat sebagai cara hidup yang masuk dalam agenda kehidupan kita. Hafas Furqani, "Syariat dan 'Maslahah', dalam *Serambi Indonesia*, Tanggal 22 April 2016.

³⁹Al Yasa' Abubakar, *Syariat Islam di Provinsi...*, (2006), h. 85-89.

⁴⁰Dalam kesadaran sejarah masyarakat Aceh, abad ke-17 merupakan masa keemasan Aceh Darussalam, puncaknya dipercayai dicapai pada pemerintahan Iskandar Muda (1607-1636). Sultan yang agung inilah yang dianggap telah berjasa membawa kerajaan Aceh ini ke puncak kejayaannya dalam segala bidang. Amirul Hadi, *Aceh Sejarah, Budaya, dan Tradisi* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010), h. 148-149.

Pemahaman syariat Islam secara kaku dan sempit akan berimplikasi pada Islam itu sendiri, padahal bila dipahami secara radikal bahwa syariat Islam itu sendiri sangat inklusif sehingga tidak perlu mengambil jarak dalam memahami aspek-aspek lain selain aspek fiqh.⁴¹ Karena fiqh merupakan salah satu bahagian kecil yang akan melengkapi bahagian-bahagian lain dalam tatanan paradigma hukum Islam. Meskipun demikian keberadaan fiqh sebagai bentuk operasional syariat sangatlah penting karena fiqh menjadi penggerak terhadap penerapan syariat dalam konteks individual maupun sosial.⁴² Untuk itu, pemahaman masyarakat terhadap syariat Islam secara baik sangat dibutuhkan, sehingga dapat memuluskan jalan bagi penegakan hukum syariat di Aceh. Syariat sebaiknya dipahami secara universal, bukan sebatas hukum pidana semata, tetapi seluruh dimensi yang terkait ekonomi, pendidikan, kesehatan, etika, termasuk menjaga kelestarian ekosistem guna menciptakan keseimbangan alam dan kehidupan sosial.

Oleh karena itu, syariat Islam yang sedang diterapkan di Aceh harus menyentuh semua lapisan sosial masyarakat, tidak pilih kasih. Siapapun mereka yang beragama Islam tinggal di Aceh wajib menjalankan ajaran Islam sesuai syariat Islam. Agar syariat Islam dapat diterapkan secara menyeluruh, maka butuh kerja keras dari semua pihak serta memperhatikan kesiapan sumber daya manusia yang paham terhadap penegakan hukum syariat dan kesiapan masyarakat untuk menjalankan syariat Islam. Untuk itu, sosialisasi secara terus menerus harus dilakukan secara intensif dan kontinyu agar kesadaran menjalankan syariat Islam semakin tumbuh dalam masyarakat.

Syariat Islam meskipun sudah dijalankan lebih dari satu dasawarsa, tetapi banyak masyarakat belum mengetahui secara baik substansi dari syariat Islam yang mau diterapkan di Aceh, hal ini bisa jadi karena partisipasi masyarakat dalam mengisi ruang-ruang syariat masih sangat kurang, sehingga syariat yang ada sekarang cenderung sifatnya *top down*. Masyarakat hanya melaksanakan sebagaimana yang telah diatur dalam regulasi, walaupun program-program yang dijalankan tidak semuanya terintegrasi dengan program-program yang ada dalam kurikulum sekolah, kurikulum dayah, kurikulum kampus, maupun tatanan sosial masyarakat yang terus “mengglobal”.⁴³ Harus disadari bahwa sekarang ini tidak ada satu orang pun yang mampu menolak kehadiran globalisasi, meskipun demikian kita yang hidup di era global perlu mengisi agenda-agenda globalisasi sesuai semangat budaya dan agama yang kita miliki agar tidak tergerus oleh arus besar globalisasi.

Harus disadari, bahwa saat ini seluruh umat Islam yang ada di dunia sedang menaruh harapan besar pada pemberlakuan syariat Islam secara *kaffah* di bumi Aceh. Meskipun kewajiban tersebut merupakan tanggung jawab seluruh umat Islam. Namun harapan banyak muslim di daerah lain untuk menerapkan syariat secara *kaffah* terkendala oleh aturan Undang-Undang yang melarang mereka menegakkan syariat Islam. Untuk itu

⁴¹Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 142.

⁴²Fauzi Ismail, “Dinamika Realitas Penerapan Syariat Islam di Aceh Persepsi dan Paradigma,” dalam Soufyan Ibrahim, dkk, *Toleransi dan Kiprah Perempuan dalam Penerapan Syariat Islam* Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2009), h. 154.

⁴³Eka Srimulyani, “Syariat Islam Melalui Tiga *Educational Networks*: Keluarga, Sekolah dan Masyarakat”, dalam Eka Srimulyani, dkk, *Filosofi Pendidikan Berbasis Syariat Islam dalam Educational Networks* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008), h. 4.

sangat masuk akal apabila banyak muslim di dunia menaruh harapan kepada Aceh, karena peluang Aceh untuk melaksanakan syariat Islam secara *kaffah* sangat terbuka setelah pemerintah pusat memberikan beberapa Undang-Undang yang didalamnya mengatur pelaksanaan syariat Islam.

Obsesi pelaksanaan syariat Islam secara *kaffah* apabila tidak dipersiapkan dan dikelola dengan baik justru akan melahirkan euforia dalam penerapannya di lapangan, dan apabila ini terjadi maka makna syariat yang sesungguhnya pun juga ikut bergeser. Sehingga syariat yang diharapkan akan membawa kemaslahatan bagi kehidupan di dunia dan akhirat justru akan menjadi petaka dalam penerapannya, dan apabila ini terjadi maka akan sangat membahayakan bagi kelangsungan kehidupan umat. Untuk itu, penerapan syariat Islam dalam suatu wilayah tertentu harus disesuaikan dengan tingkat pendidikan dan pemahaman masyarakat, serta dilaksanakan secara bertahap dalam segala lini kehidupan. Sebab tidak mudah untuk menemukan format ideal dalam penerapan syariat Islam meskipun sebagian besar ajaran Islam sudah diamalkan dalam kehidupan sehari-hari oleh masyarakat.⁴⁴

Bila merujuk pada *nash sya'ri*, syariat tidak lain adalah peraturan ilahiah yang harus ditaati oleh manusia dalam seluruh aspek kehidupan manusia sehingga siapa yang mematuhi dan mengamalkan akan mencapai kebahagiaan di dunia maupun di akhirat nanti.⁴⁵ Dengan demikian syariat Islam akan terlihat sangat sempurna, karena seluruh aspek kehidupan diatur oleh syariat. Maka tidak berlebihan apabila dikatakan umat Islam tidak dapat hidup tanpa syariat. Tidak ada yang mampu mengumpulkan dan mengikat umat Islam selain sistem syariat dan aqidah Islam. Untuk itu umat Islam akan berjaya dengan tegaknya syariat.⁴⁶ Inilah yang diidam-idamkan oleh masyarakat Aceh sejak dulu hingga sekarang, maka dengan adanya Undang-Undang yang diberikan oleh pemerintah kepada Aceh, serta lahirnya sejumlah qanun pelaksanaan syariat Islam akan menjadi tanggung jawab pemerintah, masyarakat dan semua elemen yang hidup dan tinggal di Aceh.

PENUTUP

Perjuangan masyarakat Aceh untuk melaksanakan syariat Islam secara legal formal membutuhkan waktu yang cukup lama. Bahkan sebelum negara ini ada masyarakat Aceh sudah melaksanakan syariat Islam pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda, pada masa itu hanya satu hukum yang berlaku di Aceh yaitu hukum syariat Islam. Demikian juga pada masa kolonial semangat jihad masyarakat tumbuh karena ada upaya sungguh-sungguh dari mereka untuk mempertahankan agama Islam.

⁴⁴Fauzi Ismail dan Abdul Manan, *Syariat Islam di Aceh Realitas dan Respon Masyarakat* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2014), h. 39-42. Syariat Islam pada esensialnya itu satu, akan tetapi ketika diterapkan saling berbeda karena harus disesuaikan dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat setempat. Beberapa negara sekarang sedang menerapkan syariat Islam, seperti Arab Saudi, Iran, Pakistan, dan Nigeria. Keadaan dan tata cara pelaksanaan syariat Islam yang diterapkan oleh negara-negara tersebut tentu saja tidak sama dengan yang diterapkan oleh pemerintah dan masyarakat Aceh. Al-Yasa' Abubakar, *Syariat Islam*,... (2006), h. 116.

⁴⁵Sri Suyanta, *Dinamika Peran Ulama di Aceh*, (Banda Aceh: AK Group bekerjasama dengan Ar-Raniry Press, 2008), h. 227.

⁴⁶Syahrizal Abbas, *Syariat Islam di Aceh*,... (2009), h. 20-22.

Pasca kemerdekaan Indonesia, ketika Soekarno datang ke Aceh pada tahun 1947 salah satu janji beliau dihadapan ulama dan tokoh masyarakat Aceh adalah memberikan otonomi seluas-luasnya agar masyarakat Aceh dapat melaksanakan syariat Islam sebagaimana yang diinginkannya. Meskipun janji ini tidak terealisasi, namun upaya masyarakat untuk secara terus menerus memperjuangkan syariat Islam tidak pernah berhenti dilakukan.

Pada era reformasi seiring perubahan tatanan politik dan kebijakan negara telah ikut membawa berbagai perubahan penting dalam ketatanegaraan Indonesia, salah satunya adalah terjadinya amandemen UUD 1945. Amandemen ini kemudian diiringi dengan berbagai perubahan peraturan per-Undang-Undangan yang lebih rendah, termasuk menjadikan Aceh sebagai satu-satunya daerah yang legal melaksanakan syariat Islam di Indonesia, yaitu melalui Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. UU No 44 ini antara lain mengatur empat bidang, yaitu; Pertama, penyelenggaraan tentang Kehidupan beragama berdasarkan syariat Islam. Kedua, penyelenggaraan kehidupan adat sesuai syariat Islam. Ketiga, penyelenggaraan pendidikan umum dan agama sesuai aspirasi masyarakat Aceh yang islami. Keempat, peningkatan peran ulama dalam menetapkan kebijakan daerah. Dalam masyarakat Undang-Undang ini disebut sebagai Undang-Undang pelaksanaan syariat Islam.

Hadirnya UU No 44 yang selanjutnya diperkuat oleh qanun-qanun pelaksanaan syariat Islam telah menjadikan daerah ini sebagai daerah syariat. Dengan status daerah syariat, di satu sisi cukup menantang karena Aceh merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dari daerah lain yang tidak menjalankan syariat, serta terbuka untuk dunia internasional tentu saja tidak terlepas dari berbagai tantangan dan godaan. Namun atas peran pemerintan dan ulama, serta partisipasi masyarakat yang tinggi dalam menjalankan sekaligus menjaga syariat, maka daerah ini dari waktu ke waktu dapat menunjukkan jati dirinya ke arah lebih baik dan bagus, semoga harapan ini dapat mendekati *kaffah* sebagaimana yang diinginkan oleh seluruh masyarakat Aceh.

BIBLIOGRAPHY

- A. Hasjmy, *Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agresi Belanda*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Ajaran Aneh Susupi Murid SD, *Serambi Indonesia*, 30 September 2012.
- Al Yasa' Abubakar, "Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh: Sejarah dan Prospek", dalam, *Syariat Islam di Wilayah Syariat: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2002.
- Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syariat Islam di Aceh Upaya Penyusunan Fiqih dalam Negara Bangsa*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2013.
- Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syariat Islam di Aceh*, Edisi Revisi. Banda Aceh: Naskah Aceh Bekerjasama dengan Dinas Syariat Islam, 2013.

- Al Yasa' Abubakar, *Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Paradigma Kebijakan dan Kegiatan*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006.
- Al-Chaidar, *Gerakan Aceh Merdeka: Jihat Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*. Jakarta: Madani Press, Jakarta, 1999.
- Ali Abubakar, "Hubungan Hukum Islam dengan Hukum Adat dalam Ketatanegaraan Kerajaan Aceh Darussalam dalam Naskah Undang-Undang Aceh", *Jurnal Ar-Raniry*, Edisi I, No. 87 Januari-Juni. Banda Aceh: Lembaga Penelitian IAIN Ar-Raniry, (2011), h. 24-25.
- Amirul Hadi, "Menggalikan Makna Jihad Bagi Masyarakat Aceh: Studi Hikayat Prang Sabi", dalam, R. Michael Feener, Patrick Daly, dan Anthony Reid (Penyunting), *Memetakan Masa Lalu Aceh*. Denpasar Bali: Pustaka Larasan, 2011.
- Amirul Hadi, *Aceh Sejarah, Budaya, dan Tradisi*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010.
- Amirul Hadi, *Aceh Sejarah, Budaya, dan Tradisi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010.
- Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra*. Kuala Lumpur: University of Malaya, 1969.
- Ayang Utriza NWAY, "Adakah Penerapan Syariat Islam di Aceh?: Tinjauan Sejarah Hukum di Kesultanan Aceh Tahun 1516-1688 M, dalam *Jurnal Gelombang Baru Mesin Syariat*, Edisi IV. Banda Aceh, Ulee Kareng, 2009.
- Azyumardi Azra, "Implementasi Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam: Perspektif Sosio-Historis", dalam, Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syariat Islam: Problem, Solusi, dan Implementasi Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Jakarta: Logos, 2003.
- CMH Lakukan Misi Terlarang, *Serambi Indonesia*, 02 Oktober 2012.
- Daniel Djuned, "Syariat Bagaimana yang Mesti Diaplikasikan?", dalam, *Syariat di Wilayah Syariat: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Dinas Syariat Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2002.
- Eka Srimulyani, "Syariat Islam Melalui Tiga *Educational Networks*: Keluarga, Sekolah dan Masyarakat", dalam Eka Srimulyani, dkk, *Filosofi Pendidikan Berbasis Syariat Islam dalam Educational Networks*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008.
- Fauzi Ismail dan Abdul Manan, *Syariat Islam di Aceh Realitas dan Respon Masyarakat*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2014.
- Fauzi Ismail, "Dinamika Realitas Penerapan Syariat Islam di Aceh Persepsi dan Paradigma," dalam Soufyan Ibrahim, dkk, *Toleransi dan Kiprah Perempuan dalam Penerapan Syariat Islam* Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2009.
- Firdaus, "Peran Organisasi Teungku Dayah Dalam Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh", *Disertasi*. Medan: UIN Sumatera Utara, 2017.
- H.M. Kaoy Syah, dkk, *Keistimewaan Aceh dalam Lintasan Sejarah*. Jakarta: Pengurus Besar Al-Jami'atul Washliyah, 2000.
- Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

- Hafas Furqani, “Syariat dan ‘Maslahah’, dalam *Serambi Indonesia*, Tanggal 22 April 2016.
- Harry Kawilarang, *Aceh dari Sultan Iskandar Muda ke Helsinki*. Banda Aceh: Banda Publisng, 2010.
- Hermansyah dan Nasruddin, *Benteng Kesultanan Aceh Kajian Filologi, Arkeologi dan Topografi*. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 2013.
- Himpunan Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Banda Aceh: Biro Hukum Sekretariat Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1999.
- Husaini Husda, “Sejarah Pemberlakuan Syari’at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam”, dalam *Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2007.
- James T. Siegel, *The Rope of God*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.
- M. Jasin, “Pesan dan Harapan”, dalam, T. Alibasjah Talsya, *10 Tahun Daerah Istimewa Atjeh*. Banda Aceh: Pustaka Putroe Tjanden, 1969.
- Moch. Syarif Hidayatullah, *Khotbah; Berjihad Perang Aceh Abad XIX*. Jakarta: Lectura Press, 2014.
- Muchtar Aziz, “Tinjauan Sejarah terhadap pelaksanaan syariat Islam Masa Kerajaan Islam dan NKRI di Aceh”, dalam. T.H Thalhas dan Choirul Fuad Yusuf, *Pendidikan dan Syariat Islam Di Naggroe Aceh Darussalam*. Jakarta Selatan: Gaalura Pase, 2007.
- Nuruddin ar-Raniri, *Bustanu’s-Salatin, Bab II, Fasal 13*, Disunting oleh T. Iskandar. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966.
- R.A. Kern, *Hasil Penyelidikan Tentang Sebab Musabab Terjadinya “Pembunuhan Aceh”*, Alih Bahasa Aboe Bakar. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1997.
- Sri Suyanta, *Dinamika Peran Ulama di Aceh*. Banda Aceh: AK Group bekerjasama dengan Ar-Raniry Press, 2008.
- Syahrizal Abbas, “Reposisi Syariat Islam di Aceh”, dalam Eddy S. Soepadmo (Direktur Program), *Aceh Serambi Bermartabat*. Jakarta: Kota Kita Press, 2006.
- Syahrizal Abbas, “Pelaksanaan Syari’at Islam di Aceh Dalam Kerangka Sistem Hukum Nasional”, dalam *Dimensi Pemikiran Hukum dalam Implementasi Syariat Islam di Aceh*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2007.
- Syahrizal Abbas, *Maqashid Al-Syariah dalam Hukum Jinayah di Aceh*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2015.
- Teuku Ibrahim Alfian, *Mata Uang Emas Kerajaan-kerajaan di Aceh*. Banda Aceh: Proyek Pembangunan Permuseuman Daerah Istimewa Aceh, 1986.
- Teuku Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah; Perang Aceh 1873-1912*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987.
- Teuku Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999.

Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 dan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001
Tentang Otonomi Khusus, masing-masing lampiran 4 dan 5.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan
Aceh. Banda Aceh: Sekretariat DPRD Provinsi NAD, 2006.

عقوبة جرائم الحدود وأثرها في المجتمع الإسلامي: تنفيذ حد شرب الخمر نموذجا

Nur Baeti Sofyan

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

This research aims to study the "The Punishment of the Border Crimes and their Impact on the Muslim Community: the implementation of drinking alcohol as a sample". The researcher followed the inductive method in presenting information related to the definition of language and legitimacy and explaining the characteristics of its punishment and also used the analytical method in the statement of different scientists in the derivation of the name of wine, drinker, and its impact on the Muslim community. The researcher first was exposed to pages about the definition of borders, legitimacy and the statement of the penalty of border crimes, and also the characteristics of punishment. Then she explained the implementation of the limitation of drinking wine as a sample with a statement of its impact in the Islamic community. The researcher concluded this research by mentioning the most important findings with the statement of references relied on in this research. The results of the research are summarized in three important points: First: that al-hudud was a legitimate punishment estimated from god and the reason why this punishment called al-hudud (border) because it prevented a person from committing and returning to sin. Secondly: The scholars agreed on applied of al-hudud (border) for those who drink alcohol, whether drink it a little or a lot, become drunk or not, and agreed that the kind of punishment of drinker was a whip. However, they were different in term of the measurement of whip. Thirdly, the implementation of the penalty of punishment (al-hudud) has a great impact on the Islamic society where the moslem people have learned the wisdom behind it and understood that it contained the purpose of Islamic's law which was direct to improve and advance the Islamic nation.

Keywords

punishment, al-hudud (border), drinking alcohol

المقدمة

تعد عقوبة جرائم الحدود موضوعا مهما في العقوبة الشرعية الإسلامية حيث هي العقوبة التي تمت تفويضها وترسيمها من قبل الله ﷻ وكثير من الناس خاصة من قبل الموظفين، والعاملين، والطلاب في مجال العلوم الدينية يبحثون حول عقوبة جرائم الحدود بحثا علميا مفصلا.

وقد عرف بعض العلماء الجرائم بأنها محظورات شرعية زجر الله ﷻ عنها بحد أو تعزير، والعقوبات هي زواجر وضعها الله ﷻ للردع عن ارتكاب ما حظر وترك ما أمر. وقال بعض العلماء المعاصرين بأنها الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع¹.

ويطلق الحد في لسان الفقهاء على كل عقوبة مقدرة بنص الشارع تجب حقا لله ﷻ أو لغيره وسميت تلك العقوبة حدا لأنها تمنع الناس من ارتكاب أسبابها كما تمنع مرتكبي الجرائم من العود إليها. والحدود التي نص الشارع عليها وعين أسبابها والعقوبة في كل منها ستة عند جمهور الفقهاء هي حد الردة، وحد الزنى، وحد القذف، وحد السرقة، وحد الحراية، وهي قطع الطريق، وحد الشرب².

وتمتاز الحدود بخصائص تميزها عن غيرها من سائر العقوبات وهي أن عقوبة الحد مقدرة نوعا وكمية وصفة ومن ثم لا يجوز إبدالها ولا النقص فيها أو الزيادة عليها على أنها حد بنص من الشارع، وأنه لا يختلف باختلاف الأشخاص بل يتساوى فيه الحاكم والمحكوم وغير ذلك³. فستفصلها الباحثة في مضمون بحثها.

ففي هذا المقال، اختارت الباحثة حد شرب الخمر نموذجا لأن نظرا إلى الحال المجتمع اليوم الذين يشربون الخمر حرا دون الخوف نتيجة عدم الفهم في مطالعة كلام الله ﷻ حول منع شرب الخمر وجرائم عقوبتها. وكما عرفنا أن العقل أكبر النعم على الإنسان إذ به يتميز الإنسان عن غيره من سائر الحيوانات، وقد أوجب الله على كل إنسان المحافظة على عقله وتنميته بالأخلاق الحسنة وتركيبته بالعلوم النافعة وتجنب ما يفسده ويذهب بشرف الإنسانية، فحرم عليه تناول ما يؤدي إلى ذلك من المسكرات وأوجب الحد على من شرب السكر من أي نوع دون ضرورة ملجئة إلى ذلك⁴.

ولهذا، حاولت الباحثة على البحث "عقوبة جرائم الحدود وأثرها في المجتمع الإسلامي: تنفيذ حد شرب الخمر نموذجا"، وذلك من خلال بيان النقاط التالية:

- تعريف الحدود لغة وشرعا.
 - جرائم الحدود.
 - مميزات عقوبات الحدود.
 - حد شرب الخمر: تعريف الخمر وتحقيق الخلاف في تعريف الخمر.
 - حرمة الخمر وكل مسكر.
 - عقوبة شارب الخمر ومقدار حد شارب الخمر
 - كيفية تنفيذ الحد وأثر تطبيق الحدود في المجتمع.
- وأما المنهج الذي سلكته الباحثة في هذا البحث هو المنهج الاستقرائي في عرض المعلومات المتعلقة بالتعريف الحد لغة وشرعا وشرح مميزات عقوبتها والمنهج التحليلي في بيان اختلاف العلماء في اشتقاق اسم الخمر وكيفية مقدار الحد الشارب، وأثرها في المجتمع الإسلامي.

أولا: تعريف الحدود

الحد لغة:

محمد عطية الفيتوري، فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي، (بنغازي جامعة قان يونس: دار الكتب الوطنية، ط1، 1998م)، ج1، ص 131.

البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامية، أثر تطبيق الحدود في المجتمع، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د.ط، 1404هـ/1984م)، ص 272.

المرجع السابق: ص 276.

المرجع السابق: ص 300.

الحدود جمع حد والحد في اللغة الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر وفصل ما بين كل شيئين حد بينهما ومنتهى كل شيء حده وأصل الحد كذلك المنع والفصل بين شيئين فكان حدود الشرع فصلت بين الحلال والحرام فمنها ما لا يقرب كالقواحش المحرمة⁵.

والحد كذلك هو الدفع والمنع، ومنه قيل للبواب: حداد. كما يقال عن المحدود: حددت الرجل أي أقمت عليه الحد لأنه يمنعه من المعاودة⁶.

وسميت عقوبات المعاصي حدوداً لأنها في الغالب تمنع الشخص من الإقدام على المعصية كما تمنعه من العود إليها بعد ارتكابها، وكما يطلق لفظ الحد على عقوبات جرائم معينة فإنه يطلق كذلك على نفس هذه الجرائم المعينة، فيقال ارتكاب الجاني حداً، كما يقال عقوبته حداً⁷.

الحد شرعاً:

قيل أن الحد شرعاً هو عقوبة مقدرة من الشارع الحكيم وجبت حقاً لله تعالى على من ارتكبه موجبها⁸. وقيل أنه العقوبة المقررة حقاً لله تعالى أو هو العقوبة المقررة لمصلحة الجماعة، وحينما يقول الفقهاء إن العقوبة حق لله تعالى يعنون بذلك أنها لا تقبل الإسقاط من الأفراد ولا من الجماعة، وهم يعتبرون العقوبة حقاً لله كلما استوجبته المصلحة العامة وهي رفع الفساد عن الناس وتحقيق الصناعة والسلامة لهم⁹. وقيل أنه العقوبة الثابتة بنص القرآني أو حديث نبوي في جرائم كان فيها اعتداء على حق الله تعالى¹⁰.

والحد عند الحنفية هو العقوبة المقدرة حقاً لله تعالى. ورأى الشافعية هو عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى كما في الزنى أو لأدمي كما في القذف، بينما الحد عند الحنابلة هو العقوبة المقدرة شرعاً في المعاصي، لئلا تمنع من الوقوع في مثلها. ومن ثم رأى بعض العلماء المعاصرين بأن الحدود هي العقوبات الثابتة بنص قرآني أو حديث نبوي في جرائم كان فيها اعتداء على حق الله تعالى. وقال بعضهم بأن الحد هو عقوبة مقدرة شرعت لحفظ الحقوق الشرعية التي تتعلق بالدين والنفس والعقل والمال والعرض. وهنا، نستنبط بأن هذا التعريف إشارة واضحة إلى أن العقوبة الحدية إنما شرعت لحفظ الكليات الخمس من مقاصد الشريعة¹¹.

ثانياً: جرائم الحدود¹²

وقد تقرر بالكتاب والسنة عقوبات محددة لجرائم معينة وتسمى هذه الجرائم جرائم الحدود وهي: الزنا- والقذف- السكر- السرقة- الحرابة- الردة- البغي. فكل من ارتكب جريمة من هذه الجرائم - إذا استوفت ما يجعلها جريمة كاملة- عليه عقوبة محددة قررها الشارع Y.

ثالثاً: مميزات عقوبات الحدود¹³

تتميز عقوبات الحدود في أمور أربعة:

أولاً: أهدافها:

⁵ فكر أحمد عكاز، فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون، (المملكة العربية السعودية: مكتبات عكاز، ط 1، 1402هـ)، ص 67.

⁶ محمد عطية الفيتوري، فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 133.

⁷ فكري أحمد عكاز، فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون، ص 68.

⁸ عزت حسنين، النظرية العامة للعقوبة والتدابير الاحترازية، (القاهرة: الهيئة المصرية، د.ط، 1988م)، ص 62.

⁹ عبد القادر عوده، التشريع الجنائي الإسلامي، (بيروت: دار الكتب العزلي، د.ط، د.ت)، ص 634.

¹⁰ محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، (د. م: دار الفكر العربي، د.ط، 1976)، ص 83.

¹¹ محمد عطية الفيتوري، فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 134.

¹² فكري أحمد عكاز، فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون، ص 68.

¹³ المرجع السابق: ص 69.

أن عقوبات الحدود قصد بها تأديب الجاني وردعه فضلا عن الردع العام للغير عن ارتكاب جريمة الحد وليس في هذه العقوبة مجال لوضع شخصية الجاني موضع الاعتبار عند توقيع العقوبة متى ثبتت تامة لا يعترها شبهة.

وبلاحظ أن عقوبات الحدود لا تلتفت إلى شعور المجني عليه أو ارضائه أو اطفائه غيظه كما هو الحال في القصاص وإنما تنج فقط نحو تحقيق مصلحة الجماعة العامة وهي رفع الفساد عنهم وتحقيق الصيانة والسلامة لهم لذا لم تجعل للمجني عليه حق العفو عن الجاني إذا وصل أمره إلى القضاء أي كما جعلت للمجني عليه حق العفو عن القصاص ولو بعد أن يصل أمره إلى ولي الأمر كما هو الحال في القصاص.

ثانيا: تحديد مقدارها

أن هذه العقوبات من قبيل العقوبات ذات الحد الواحد لأنها عقوبات مقدرة معينة بل إنها لازمة فلا يستطيع القاضي إذا ثبتت تامة أن ينقص منها أو يزيد فيها كما أنه لا يستطيع أن يستبدل بها غيرها بل ولا يغير من صفتها.

ثالثا: الأساس الذي تعتمد عليه

أن هذه العقوبات جميعا قد وضعت على أساس متين من علم النفس فهي تحارب الدوافع التي تدعو للجريمة بالدوافع التي تصرف عنها.

رابعا: كيفية التنفيذ

أن تنفيذ هذه العقوبات يجب أن يكون علنيا بل أن بعض هذه العقوبات علني بطبيعته فقطع اليد اليمنى في السرقة الصغرى والنفي أو القطع من خالف أو القتل والصلب في السرقة الكبرى في هذا كله اعلان عن هذه العقوبة وأي إعلان.

كما أن الجلد في الشرب أو السكر أو الزنا والرجم أيضا للزاني المحصن كل هذا يجب أن يكون على مشهد من الناس لقول الله Y: [الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ] [النور: 2].

وسأعرض واحد من مثال عقوبة جرائم الحدود هو حد شرب الخمر بالتفصيل.

ثم عرضت الباحثة شرح حد شرب الخمر نموذجاً – كما ذكرت سبب اختارتها في المقدمة سابقاً – حيث أن الخمر يؤدي إلى هدم الفكر الإنساني ولذلك حث الشارع على الإنسان الوقاية من عوامل الهدم الفكري. ويتمثل الهدم الفكري في عاملين: أولاً: طغيان الظلم على الإنسان إلى درجة لا يطيقها. ثانياً: طغيان الملذات عليه إلى درجة لا يقيم معها لأمر الله وزنا. فأما العامل الأول فقد حاربه الشريعة بإيجاب العدل، وتحريم الظلم في الأرض كلها. قال الله Y: [إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ] [النحل: 90]. وأيضاً قال الله Y: [وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا] [طه: 111]. وأما العامل الثاني فقد عالجته الشريعة بتلبية جميع متطلبات غرائز الإنسان وحاجاته العضوية لتكوين الشخصية الإنسانية المتوازنة عقلاً وروحاً وجسداً. ومن ثم أن العقل أئمن وأعلى شئ في الإنسان فهو مناط التكليف، وبه فضله الله على بقية خلقه، وبه منحه القدرة على فهم الخطاب الشرعي، وبه يستطيع أن يدرس المدركات الحسية ويحيط بخواصها، ويستدل بوجودها على وجوب وجود خالقها، وبه يعرف كيف يستخدمها في إعلان كلمة الله وتعمير أرضه العمارة المثلى¹⁴.

وبناء على هذا، حاولت الباحثة شرح حد شرب الخمر من خلال بيان النقاط التالية:

أولاً: حد شرب الخمر

أولاً: تعريف الخمر:

الخمر في اللغة: اختلف أهل اللغة في اشتقاق اسم الخمر على ألفاظ قريبة المعاني ف قيل سميت خمرا لأنها تخمر العقل وتستتره. ومنه خمار المرأة لأنه يغطي رأسها وقيل مشتقة من المخامرة وهي المخالطة لأنها تخالط العقل وتفقد الإدراك كلاً أو بعضاً.

وقيل سميت خمرا لأنها تركت حتى أدركت يقال خمر العجين أي بلغ ادراكه وغاية صلاحيته للخبز.

محمد عطية الفيتوري، فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ص 455. ¹⁴

والخمر تذكر وتؤنث والأفصح تأنيثها ويقال لها الخمرة أثبتته جماعة من أهل اللغة منهم الجوهري وقال ابن مالك الخمرة هي الخمر في اللغة وكانت تسمى بالاثم قال الشاعر:

((شربت الاثم حتى ضل عقلي كذلك الاثم تذهب بالعقول))

ويحتمل أن يكون ذلك على سبيل الحقيقة أو المجاز لما ينشأ عنها من الاثم ولها أسماء كثيرة قيل تسعون اسما. وقيل مائة وعشرون وقيل مائة وتسعون¹⁵.

فالخمر لغة: هي كل مسكر مخامر العقل مغط عليه. وخمر الشيء ستره وخمر الشهادة كتمها وخمر وجهه. غطاه وأخمر: توارى. وخامر الشيء: خالطه. وخامر القلب: داخله. وخامره الداء أي دخل جوفه¹⁶.

الخمر عند الفقهاء:

قيل إن الخمر اسم للنبيء من ماء العنب بعد ما غلى واشتد وقذف بالزبد ثم سكن عن الغليان وصار صافيا مسكرا. ومعنى ((النبيء)) الذي لم تمسه النار، والغليان -الفوران، والاشتداد -قوة التأثير بحيث يصير مسكرا، والزبد -الرغوة، وهذا تعريف الإمام أبي حنيفة للخمر وهو رأي بعض الامامية وذلك لأن معنى الاسكار لا يتكامل تحققه إلا بالقذف بالزبد فلا يصير خمرا بدون ذلك

وقال أبو يوسف ومحمد: الخمر أيضا عصير العنب النبيء إذا غلى واشتد فقط قذف بالزبد أو لم يقذف به سكن عن الغليان أم لا لأن معنى الاسكار يتحقق بدون القذف بالزبد وهذا هو الرأي الأرجح عند الحنفية سدا لباب الفساد أمام العوام من الناس لأنهم إذا علموا أن العصير لا يعتبر خمرا قبل قذف الزبد وقعوا في الشراب الحرام¹⁷.

فالصاحبان لم يشترطا في شراب العنب النبيء لكي يسمى خمرا أن يقذف بالزبد بل يكفي عندهما أن يغلى بمعنى أن يرتفع أسفله فهو بهذه الكيفية يعتبر خمرا سواء قذف ورمى رغوته أم لا¹⁸.

وعند مالك والشافعي وأحمد وأبي سليمان وغيرهم، كل ما من شأنه أن يسكر يعتبر خمرا، ولا عبرة بالمادة التي أخذت منه فما كان مسكرا من أي نوع من الأنواع فهو خمر شرعا ويأخذ حكمه يستوي في ذلك ما كان من العنب أو التمر أو العسل أو الحنطة أو الشعير أو ما كان من غير هذه الأشياء إذ إن ذلك كله خمر محرم لصرره الخاص والعام ولصده عن ذكر الله وعن الصلاة ولا يقاؤه العداوة والبغضاء بين الناس¹⁹.

قال الدكتور فكري أحمد عكاز في كتابه "فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون": "ولست بصدد ترجيح رأي على آخر فيما ينبغي أن يسمى خمرا ولكني أقول إن كل ما يطلق عليه اسم الخمر عند أصحاب هذه المذاهب فإنه يعاقب على تناول القليل منه بالعقوبة المحددة وما لا يطلق عليه اسم الخمر من الاشربة عند البعض فإذا تناوله انسان حتى سكران فإنه يعاقب على السكر بمثل ما يعاقب على شرب الخمر. وما عدا ذلك من الاشربة وغيرها فالعقوبة تدخل في باب التعزير"²⁰.

تحقيق الخلاف في تعريف الخمر²¹:

أجمع العلماء قاطبة سلفا وخلفا على أن الخمر المتخذ من ماء العنب النبيء إذا غلى واشتد وقذف بالزبد. ويحد شاربها سواء أشرب قليلا أم كثيرا وسواء أسكر أم لم يسكر.

وأما غير المتخذ من ماء العنب: كالأنبذة المتخذة من التمر أو الذرة أو الشعير أو العسل أو غيرها فما حكمه؟

فالجمهور من العلماء على أنه حرام ويحد شاربه وأن حكمه حكم المتخذ من ماء العنب سواء بسواء في تحريم قليله وكثيره. وخالف في هذا النوع من المسكر الإمام أبو حنيفة وأصحابه إلا الإمام محمد بن الحسن الشيباني فقال بقول الجمهور فقالوا: إنما يحد على السكر منه لا على مجرد شربه. واستدل كل منهم بالأدلة الآتية:

¹⁵ وهبة الزحيلي ورمضان علي السيد الشرنباصي، العقوبات الشرعية وأسبابها، (الامارات: دار القلم، ط 1، 1407 هـ/ 1987 م)، ص 92.

¹⁶ عزت حسنين، النظرية العامة للعقوبة والتدابير الاحترازية، ص 79.

¹⁷ فكري أحمد عكاز، فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون، ص 103.

¹⁸ عزت حسنين، النظرية العامة للعقوبة والتدابير الاحترازية، ص 80.

¹⁹ فكري أحمد عكاز، فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون، ص 104.

²⁰ المرجع السابق: ص 105.

²¹ وهبة الزحيلي ورمضان علي السيد الشرنباصي، العقوبات الشرعية وأسبابها، ص 93.

أدلة الجمهور منها:

أولاً: ما رواه الشيخان، أن سيدنا عمر π صعد على المنبر فقال: نزل تحريم الخمر وهي من خمسة أشياء. من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير. والخمر ما خامر العقل. ((وغطاه وستره أو خالطه حتى فقد الوعي كلاً أو بعضاً)).

وعمر هو من هو علم باللغة وأسرارها والشرعية وأصولها والآيات القرآنية والمراد منها وأحاديث النبي ومحاملها. وقد كان ذلك بمحضر من كبار الصحابة وأهل الرأي منهم وهم أهل اللسان ومن نزل بلغتهم القرآن.

ثانياً: روى الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن ابن عمر قال: ((ولا أعلم إلا عن النبي p . قال كل مسكر خمر وكل مسكر حرام)).

ثالثاً: وروى أيضاً في صحيحه بسنده عن ابن عمر أن رسول الله p قال: ((كل مسكر خمر وكل مسكر حرام)). وهما ظاهران في أن كل مسكر من أي شيء كان يسمى خمرًا.

رابعاً: وروى مسلم عن أبي هريرة π قال: قال رسول الله p : ((الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب)) وفي رواية أخرى الكرمة والنخلة.

خامساً: وروى الشيخان عن أنس قال: ((حرمت علينا الخمر حين حرمت معنا نجد (يعني في المدينة) خمر الأغاب إلا قليلاً وعامة خمرنا البسر والتمر)). وهذا صريح غاية الصراحة في أن الخمر تطلق على ما يتخذ من غير العنب كالتمر والبلح والزبيب والبسر.

أما أدلة الإمام أبي حنيفة ومن معه²²:

وقد استدلل الإمام أبو حنيفة وأتباعه على التفرقة بين المتخذ من ماء العنب وغيره بما يأتي.

أولاً: اطباق أهل اللغة على أن الخمر اسم خاص للمتخذ من ماء العنب.

ثانياً: ردهم لحديث ((كل مسكر خمر وكل مسكر حرام)) بأن يحيى ابن معين طعن فيه.

مناقشة الجمهور لأدلة الحنفية:

وقد أجاب الجمهور على أدلتهم:

أولاً: استدلالكم باطباق أهل اللغة ممنوع. فقد ثبت عن بعض أهل اللغة أن المتخذ من غير ماء العنب يسمى خمرًا. وقال في القاموس: ((الخمر ما أسكر من عصير العنب أو هو عام كالخمرة. ويذكر والعموم أصح لأنها حرمت وما كان بالمدينة خمر من ماء العنب وما كان شرابهم إلا التمر والبسر. وهذا هو عمر والصحابة وهم العرب الخالص فهموا تحريم كل ما يسكر من آية الخمر وأراقوا ما كان عندهم منها كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة. وقالوا أيضاً: ولو سلمنا لكم ذلك، فقد ثبت تسمية كل مسكر خمرًا من الشرع فيكون حقيقة شرعية فتقدم على الحقيقة اللغوية.

ثانياً: وأما رد حديث ((كل مسكر خمرًا)) بأن يحيى بن معين طعن فيه فباطل. لأن الحديث في صحيح مسلم وهو من أصح كتب الحديث وأدقها. وأحد الكتابين اللذين تلقتهما الأمة بالقبول. وقد أسند أبو جعفر بن النحاس عن يحيى بن معين، أن حديث عائشة ((كل شراب أسكر فهو حرام)) أصح شيء في هذا الباب. وقد ذكر الزيلعي في تحريم أحاديث الهداية، أنه قال: ((لم يثبت في شيء من كتب الحديث نقل هذا عن ابن معين)).

مما سبق يتبين أن الراجح مذهب الجمهور هو الأقوى. وأن الأنبة المتخذة من غير ماء العنب كالخمر المتخذ من ماء العنب قليلها وكثيرها ويجب الحد عليها وإن لم يسكر منها بالفعل للأدلة السابقة ولأنه يوصد الباب في وجه الذين يشربون الخمر ويسمونها بغير اسمها ويزعمون أنهم لا يشربون الخمر المحرمة وإنما يشربون الأنبة والأشياء التي لا تسمى خمرًا. ويعد هذا من نبوءات النبوة الصادقة كما رواه أبو داود في سننه بسنده عن النبي p قال: ((ليشربن ناس الخمر يسمونها بغير اسمها)). رواه ابن حبان وصحيحه.

ثانياً: أركان جريمة الخمر وشروطها:

تتكون جريمة شرب الخمر من ركنين²³:

²² المرجع السابق: ص 94.

الأول: الشارب وشروط الشارب: البلوغ، والعقل، والذكورة (فلم يشترطها الفقهاء لأن الذكر والأنثى سواء في التكليف، ولهذا يقام الحد على المرأة إذ شربت المسكر كما يقام على الرجل بلا فرق في صفة العقوبة)، والقصد، والعلم بالتحريم، والإسلام.

الثاني: المشروب المسكر ويشترط في المشروب أن يكون مسكراً، فإن لم يكن مسكراً لا يجب الحد. وأن الفقهاء الحنفية يوجبون الحد على شارب الخمر سواء أسكر أم لم يسكر وأما النبيذ من الأشربة الأخرى، فأنهم يوجبون الحد إذا أسكر الشارب بسبب الشرب منها وكان المعتمد هو قول رسول الله ﷺ. جاء في حديث رسول الله ﷺ:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ - يَعْنِي ابْنَ جَعْفَرٍ - عَنْ دَاوُدَ بْنِ بَكْرِ بْنِ أَبِي الْفَرَاتِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُكَدِّرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ »²⁴.

ثانياً: حرمة الخمر وكل مسكر²⁵:

وقد ثبتت حرمة الخمر بالكتاب والسنة والاجماع.

في الكتاب: حرمت الشريعة الإسلامية الخمر تحريماً قاطعاً. وذلك لأن الشريعة لا تعتبر الخمر خبيثة فحسب بل تعتبرها أم الخبائث فعن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: ((الخمر أم الخبائث)).

فالخمر تضيق الصحة والعقل والنفس والمال. وتثير البغضاء وتوقد نار الشحناء والحقاقة لذلك تركها حكماؤهم وامتنع عنها عقلاؤهم. وبالرغم من هذا فإنها كانت مشروب كثير من العرب المفضل فهي كما يعتقد أكثرهم مزيلة للهموم مثيرة للشجاعة، فكانوا يحبها يشغفون وعلى تناولها يحرسون. لذا لم يفاجئهم الله ﷻ بتحريمها دفعة واحدة بل أخذهم في ذلك تدرجاً حتى لا يصعب عليهم تركها مرة واحدة، فأنزل الله ﷻ أول ما أنزل في شأنها وبعد أن كثر تساؤلهم في شأنها لما كانوا يرون من شرورها ومفاسدها. قال الله تعالى: [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ] [البقرة: 219].

أي أن في تعاطيها ذنباً كبيراً للاضرار والمفاسد المادية والدينية المترتبة على شربها وأن فيها منافع للناس وهذه المنافع مادية وهي الربح بالاتجار فيها ومع ذلك فإن إثمها يرجح منافعها وفي هذا ترجيح لجانب التحريم وليس تحريماً قاطعاً ثم نزل بعد ذلك التحريم أثناء الصلاة تدرجاً مع الناس الذين ألفوها وعدوها جزءاً من حياتهم قال تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُوراً] [النساء: 43]. وكان سبب نزول هذه الآية أن رجلاً صلى وهو سكران فقراً ((قل يا أيها الكافرون أعبد ما تعبدون إلى آخر السورة بدون ذكر النفي وكان ذلك تمهيداً للتحريم النهائي، ثم لما ظهر ما فيها من مفسد دينية نزل النص بالتحريم النهائي في قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ] . إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ] [المائدة: 90-91]. وظاهر من هذا النص أن الله ﷻ قد حكم حكماً قاطعاً بتحريم الخمر²⁶.

وأما السنة فقد دلت على تحريمها الأحاديث الصحيحة. منها:

أولاً: روى الشيخان عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قال: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن)). وهذا الوعيد الشديد ينفي الإيمان عن الشارب لن يكون إلا على الحرام.

ثانياً: روى مسلم في صحيحه بسنده عن النبي ﷺ قال: ((كل مسكر خمر وكل خمر حرام)). فصرح هنا بالتحريم.

خالد رشيد الجميلي، الحدود في الفقه الجنائي الإسلامي المقار، (القاهرة: الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ط1، 2002م)، ص150.

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، (بيروت: دار الكتب العربي، د.ط، د.ت)، باب النهي عن المسكر، ج3، رقم الحديث

3683، ص368.

وهبة الزحيلي ورمضان علي السيد الشرنباوي، العقوبات الشرعية وأسبابها، ص96.

فكري أحمد عكاز، فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون، ص101.

130 — Islam, Social, and Transitional Justice

5. أن يكون قاصداً للشرب أو السكر فإن كان لا يعلم أنه مسكر فلا يعاقب بالحد وكذا لو شربها غير عالم بتحريمها فلا حد عليه لأن عمر وعثمان قالا: لا حد إلا على من علمه ولأنه غير عالم بالتحريم أشبه من لم يعلم أنها خمر³¹.

بم يثبت الحد في شرب الخمر؟

اتفق العلماء على أنه يثبت بالاقرار من الشارب ولو مرة واحدة. أما الحنفية فيرون أن الاقرار لا يكفي فيه مرة بل يشترط فيه أن يكون مرتين. ويصح في الاقرار الرجوع ويسقط الحد. وأحكامه نفس الأحكام المقررة للاقرار في الزنا. كما يثبت بشهادة رجلين عدلين. ففي حديث مسلم في قصة جلد الوليد ابن عقبة: فشهد عليه رجلان: أحدهما عمران أنه شرب الخمر وشهد آخر أنه رآه يتقيأ فقال عثمان أنه لم يتقيأ حتى شربها. كما اتفق العلماء على أنه لا تقبل شهادة النساء وحدهن ولا مع الرجال في اثبات الشرب³².

واختلف الفقهاء في ثبوت الحد بالرائحة:

فذهب مالك ومن تبعه إلى ثبوت الحد بالرائحة إذا شهد بها عند الحاكم عدلان لأن الرائحة من أقوى الدلائل. ولما أخرجه الدارقطني بسند صحيح عن السائب بن يزيد عن عمر بن الخطاب أنه ضرب رجلاً وجد منه رائحة شراب.

وقال أبو حنيفة والشافعي ورواية لأحمد: لا يثبت الحد بالرائحة لأن رائحة الخمر تشتبه وتلتبس بغيرها (فلا بناط شيء من الأحكام بوجودها ولا بذهابها) ولأن الروائح تشتبه والحدود تدرأ بالشبهات. ولأنه قد يكون مكرهاً على شربها أو مضطراً إليها.

والمذهب الأول أقوى: ما دام يحدث التحقق من أنها رائحة خمر وهذا يثبت بسهولة في عصرنا الحديث إلا إذا قامت البيئة على الاكراه أو الاضطرار³³.

خامساً: كيفية تنفيذ الحد:

اختلف العلماء في آلة الضرب:

1. فبعضهم قال: أنهم كانوا يضربون في عهد رسول الله ﷺ بالجريد والنعال وأطراف الثياب والأيدي. وعلى هذا فلا يصح الخروج عن هذه الآلات.

2. وقال الجمهور: أنه يصح بهذه الآلات كما يصح بالسوط. لأن الثابت أنهم كانوا في عهد رسول الله ﷺ لا يتقيدون بشيء معين في الضرب فبعضهم كان يضرب بالنعال أو أطراف الثياب أو الجريد أو الأيدي.

3. وقال آخرون: لا يصح بالسوط إلا إذا كان الشارب فاجراً لا يؤثر فيه ضرب اليد أو الجريد. ويجرد من يقام عليه الحد من جميع ثيابه إلا إزار يستر عورته كسائر الحدود حتى يشعر بالألم ويحصل المقصود من إقامة الحد وهو الردع والزجر³⁴.

متى يقام الحد على السكران؟

لا يقام الحد على السكران حتى يزول عنه السكر ويصح منه وذلك باتفاق الفقهاء حتى يتألم من الضرب ويحصل الزجر والردع له. لأن غيبوبة العقل وغلبة الطرب تخفف الألم عن السكران. فيجب تأخير الحد حتى يفيق من سكره.

ولا يحد السكران باقراره على نفسه وهو في حالة الذهول والسكر بالحدود الخالصة لله تعالى.

والسكران: هو الذي يهذي ويخلط في كلامه ويستوي عنده الحسن والقبيح. وقيل الذي زال تمييزه بالكلية بحيث لا يعرف منطقاً لا قليلاً ولا كثيراً. ولا يعرف الأرض من السماء ولا يعرف المرأة من الرجل³⁵.

³¹. المرجع السابق: ص 103.

³². المرجع السابق: ص 104.

³³. المرجع السابق: ص 105.

³⁴. المرجع السابق: ص 106.

وبعد أن لاحظنا عقوبة جرائم الحدود وكيفية تنفيذها في شرب الخمر، فرأت الباحثة أن تطبيق الحدود الشرعية لها أثر في المجتمع الإسلامي. وذلك أن هناك علاقة بين العقوبة الحدية ومقاصد الشريعة. وأما مقاصد الشريعة—كما قال الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه في كتابه "مقاصد المعاملات"—هي المعاني المفهومة من خطاب الشارع ابتداءً، وكذلك المرامي والمرامز والحكم المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته، مدركة للعقول البشرية، متضمنة لمصالح العباد³⁶. وأيضاً، قال الشيخ محمد عطية الفيتوري في كتابه "فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي" بأن المقصد العام للشريعة هو تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة وأهم ما يستعان به على فهم النصوص الشرعية، وتطبيقها على الواقع المتجددة استنباطاً للأحكام منها³⁷. ولهذا، قد تساعد عقوبة جرائم الحدود في تطبيق مقاصد الشريعة وهي حفظ العقل حيث تضع حد للشارب الخمر لعلم الناس خطر شاربها وأثرها القبيحة والفسادة في المجتمع خاصة في العائلة.

علماً أن الهدف وضع العقوبة هو محاربة الجريمة ومنع وقوعها، فالإسلام قد بلغ في هذه الغاية مبلغاً لم يصل إليه تشريع قبله أو بعده وذلك أنه حارب الجريمة قبل وقوعها. وقد سلك في ذلك طرقاً كثيرة منها³⁸:

1. طريق التربية: بإعداد قاعدة صليبية قوية المناعة ضد جرائم الجرائم ثم بإباحتها هذه القاعدة بتربية صالحة لوقايتها من العدوي. فقد أمر بأن يكون الإيمان هو أساس اختيار الزوجين الذين هما أصل الأسرة. والدين هم منبع الفضائل والحاجز الحصين من الرزائل، فإذا فطر النشئ على التدين أمن شره ورجى خيره. وبهذا كان التشريع الإسلامي قد أسس خط الدفاع الأول ضد الجريمة ووضع البنية الأولى في بناء المجتمع الفاضل المبني على المحبة والسلام الخالي من تشوهات الجرائم والآثم.
 2. تدعيم التربية بالموعظة: وهذا هو الخط الثاني في الدفاع ضد الجرائم حيث يقل وقوعها ممن امتلأ قلبه بالإيمان بالله والخوف من عقابه.
 3. وضع حواجز احتياطية معنوية تمنع الجرائم قبل وقوعها.
 4. كما وضع موانع حسية فيما يكثر خطره وتكون مجرد الإشاعة فيه جرماً عظيماً الأثر في المجتمع كما في جريمة الزنى حيث أمر بالاستئذان وغض البصر وتستر المرأة وعدم الخلوة بين الجنسين وغير ذلك.
 5. رقابة جماعة المسلمين: وهذه الرقابة واجبة على كل قادر من أفراد المجتمع كما قال الله ﷻ: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ) [آل عمران: 110].
 6. فإذا ما اقتحمت هذه الخطوط الدفاعية كلها ووقعت الجريمة كان لابد من تلافي خطرهما والقضاء على أثرها وما تحدثه في المجتمع من مضار، وإنما يكون ذلك بالعلاج الحاسم مع الحزم في تطبيقه مهما كان فيه من الشدة والقسوة حفاظاً على المجتمع واحتياطياً لأمنه واستقراره³⁹.
- وبعد سبب كفاية الحدود الشرعية في إصلاح المجتمع هما أن الحدود بطبيعتها تقوم على العدل التام والحدود كلها قد بينت على مراعاة تحقيق المصلحة للمجتمع وسد باب الفساد عنه ولو كان ذلك على حساب إهدار مصلحة الفرد فهي مبنية على قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح⁴⁰.

الخاتمة

لقد أنهيت بحمد الله- هذا البحث عن "عقوبة جرائم الحدود وأثرها في المجتمع الإسلامي: تنفيذ حد شرب الخمر نموذجاً"، فأذكر أهم النتائج التي توصلت اليها والتي يمكن الاستفادة منها مستقبلاً ما يلي:

³⁵ المرجع السابق: ص 107.

³⁶ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، مقاصد المعاملات، (القاهرة: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط3، 2013م)، ص 47.

³⁷ محمد عطية الفيتوري، فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي، ج1، ص 136.

³⁸ البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامية، أثر تطبيق الحدود في المجتمع، ص 302-304.

³⁹ المرجع السابق: ص 305.

⁴⁰ المرجع السابق: ص 307.

1. الحد في اللغة الفصل بين الشئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر. وسميت عقوبات المعاصي حدودا لأنها في الغالب تمنع الشخص من الأقدام على المعصية كما تمنعه من العود إليها بعد ارتكابها. وأن الحد شرعا هو عقوبة مقدرة من الشارع الحكيم وجبت حقا لله تعالى على من ارتكبه موجبا.
2. وقد تقرر بالكتاب والسنة عقوبات محددة لجرائم معينة وتسمى هذه الجرائم جرائم الحدود وهي: الزنا- والقذف- السكر- السرقة- الحراقة- الردة- البغي. فكل من ارتكب جريمة من هذه الجرائم - إذا استوفت ما يجعلها جريمة كاملة- عليه عقوبة محددة قررها الشارع Y.
3. تتميز عقوبات الحدود في أمور أربعة: أولا: أهدافها: أن عقوبات الحدود قصد بها تأديب الجاني وردعه فضلا عن الردع العام للغير عن ارتكاب جريمة الحد وليس في هذه العقوبة مجال لوضع شخصية الجاني موضع الاعتبار عند توقيع العقوبة متى ثبتت تامة لا يعترضها شبهة. ثانيا: تحديد مقدارها أن هذه العقوبات من قبيل العقوبات ذات الحد الواحد لأنها عقوبات مقدرة معينة بل إنها لازمة فلا يستطيع القاضي إذا ثبتت تامة أن ينقص منها أو يزيد فيها كما أنه لا يستطيع أن يستبدل بها غيرها بل ولا يغير من صفتها. ثالثا: الأساس الذي تعتمد عليه أن هذه العقوبات جميعا قد وضعت على أساس متين من علم النفس فهي تحارب الدوافع التي تدعو للجريمة بالدوافع التي تصرف عنها. رابعا: كيفية التنفيذ أن تنفيذ هذه العقوبات يجب أن يكون علنيا بل أن بعض هذه العقوبات علني بطبيعته فقطع اليد اليمنى في السرقة الصغرى والنفي أو القطع من خلاف أو القتل والصلب في السرقة الكبرى في هذا كله إعلان عن هذه العقوبة وأي إعلان.
4. اختلف أهل اللغة في اشتقاق اسم الخمر على ألفاظ قريبة المعاني ف قيل سميت خمرا لأنها تخمر العقل وتستتره. وقيل سميت خمرا لأنها تركت حتى أدركت. وأجمع العلماء قاطبة سلفا وخلفا على أن الخمر المتخذ من ماء العنب النبيء إذا غلي واشتد وقذف بالزبد. ويحد شاربها سواء أشرب قليلا أم كثيرا وسواء أسكر أم لم يسكر. وأما غير المتخذ من ماء العنب، فالجمهور من العلماء على أنه حرام ويحد شاربه وأن حكمه حكم المتخذ من ماء العنب سواء بسواء في تحريم قليله وكثيره.
5. وقد ثبتت حرمة الخمر بالكتاب والسنة والاجماع. وأجمع المسلمون على تحريم شرب الخمر. وأجمعوا على وجوب الحد على شاربها سواء شرب قليلا أم كثيرا. وكذلك أجمعوا على أنه لا يقتل شاربها. وإن تكرر ذلك مرارا، وما نقل أنه يقتل فمسنوخ. وكذلك متفقون على أن حده الجلد ولكنهم مختلفون في مقداره.
6. فقد اختلف الفقهاء في مقدار الحد لشارب الخمر تبعا لاختلاف الروايات الواردة فيه، فذهب جمهور العلماء سلفا وخلفا: أن شارب الخمر يحد ثمانين، وذهب الإمام الشافعي والظاهرية: أن الحد أربعون جلدة.
7. وقد اتفق العلماء على أنه يثبت بالاقرار من الشارب ولو مرة واحدة. أما الحنفية فيرون أن الاقرار لا يكفي فيه مرة بل يشترط فيه أن يكون مرتين. ويصح في الاقرار الرجوع ويسقط الحد.
8. وأيضاً، قد اختلف العلماء في آلة الضرب: فبعضهم قال: أنهم كانوا يضربون في عهد رسول الله P بالجريد والنعال وأطراف الثياب والأيدي. وعلى هذا فلا يصح الخروج عن هذه الآلات، وقال الجمهور: أنه يصح بهذه الآلات كما يصح بالسوط، وقال آخرون: لا يصح بالسوط إلا إذا كان الشارب فاجرا لا يؤثر فيه ضرب اليد أو الجريد. ولا يقام الحد على السكران حتى يزول عنه السكر ويصح منه وذلك باتفاق الفقهاء حتى يتألم من الضرب ويحصل الزجر والردع له.
7. أن الهدف وضع العقوبة هو محاربة الجريمة ومنع وقوعها، فالإسلام قد بلغ في هذه الغاية مبلغا لم يصل إليه تشريع قبله أو بعده وذلك أنه حارب الجريمة قبل وقوعها. وقد سلك في ذلك طرقا كثيرة منها: طريق التربية، وتدعيم التربية بالموعظة، ووضع حواجز احتياطية معنوية تمنع الجرائم قبل وقوعها، وكما وضع موانع حسية فيما يكثر خطره وتكون مجرد الإشاعة فيه جرما عظيم الأثر في المجتمع كما في جريمة الزنى حيث أمر بالاستئذان وغض البصر وتستتر المرأة وعدم الخلوة بين الجنسين وغير ذلك، ورقابة جماعة المسلمين، وإذا ما اقتحمت هذه الخطوط الدفاعية كلها ووقعت الجريمة كان لابد من تلافي خطرها والقضاء على أثرها وما تحدثه في المجتمع من مضار.
- ويعد سبب كفاية الحدود الشرعية في إصلاح المجتمع هما أن الحدود بطبيعتها تقوم على العدل التام والحدود كلها قد بينت على مراعاة تحقيق المصلحة للمجتمع..

قائمة المراجع والمصادر

- أبو زهرة، محمد، 1976 م: **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي**، د. م، دار الفكر العربي، د. ط.
- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، 2013 م: **مقاصد المعاملات**، القاهرة، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط. 3.
- البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامية، 1404 هـ/1984 م: **أثر تطبيق الحدود في المجتمع**، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د. ط.
- الجميل، خالد رشيد، 2002 م: **الحدود في الفقه الجنائي الإسلامي المقار**، القاهرة، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ط. 1.
- الزحيلي، وهبة، والشرنباصي، رمضان علي السيد، 1407 هـ/ 1987 م: **العقوبات الشرعية وأسبابها**، الامارات، دار القلم، ط. 1.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، د. ت: **سنن أبي داود**، بيروت، دار الكتب العربي، د. ط.
- عزت حسنين، 1988 م: **النظرية العامة للعقوبة والتدابير الاحترازية**، القاهرة، الهيئة المصرية، د. ط.
- عوده، عبد القادر، د. ت: **التشريع الجنائي الإسلامي**، بيروت، دار الكتب العزلي، د. ط.
- عكاز، فكري أحمد، 1402 هـ/ 19 م: **فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون**، المملكة العربية السعودية، مكتبات عكاز، ط. 1.
- الفيتوري، محمد عطية، 1998 م: **فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي**، بنغازي جامعة قان يونس، دار الكتب الوطنية، ط. 1.

SECTION 2

Ulama, Politics, Local Wisdom, and Social Transformation

SECTION 2 | Ulama, Politics, Local Wisdom, and Social Transformation

Peran Sosial Keagamaan Ulama di Aceh: Fungsi Majelis Permusyawaratan Ulama Sebagai Benteng Aqidah

Abidin Nurdin, Al Chaidar, Apridar & T. Nazaruddin

Universitas Malikussaleh, Indonesia

Abstract

Kajian ini membahas tentang peran sosial keagamaan ulama di Aceh yang sejak masa kesultanan yang mampu memberikan kontribusi yang cukup signifikan sampai saat ini. Ulama pada konteks historis berperan sebagai qadhi malikul adil yang berfungsi sebagai penasihat sultan. Pada masa selanjutnya ulama muncul sebagai aktor yang memperjuangkan agama, bangsa dari penjajahan di samping tetap menjadi pendidik dan juru dakwah. Dalam masyarakat Aceh ulama dapat disebut sebagai elit sosial yang mempunyai basis yang kuat karena ia aktif dalam dinamika sosial masyarakat. Dua aspek ini dapat disebut dengan legitimasi historis dan sosial ulama. Sedangkan legitimasi yuridis adalah ketika Aceh menerapkan syariat Islam secara resmi berdasarkan Undang-Undang yang menegaskan bahwa ulama dalam hal ini MPU sebagai lembaga yang memiliki fungsi untuk memberikan fatwa dan pertimbangan terkait dengan syariat Islam kepada pemerintah. Melalui fatwa yang dikeluarkan oleh MPU telah menunjukkan peran dan fungsinya untuk memelihara agama dan menjadi benteng aqidah yang merupakan bagian dari peran sosial keagamaan.

Keywords

peran; sosial agama; ulama; syariat islam; benteng aqidah

PENDAHULUAN

Ulama tidak dapat dipungkiri telah memberikan kontribusi yang cukup banyak dalam bidang sosial keagamaan di Indonesia. Ulama berperan dalam membawa dan mengajarkan Islam, mengusir penjajah, mempertahankan dan mengisi kemerdekaan, mendirikan lembaga pendidikan bahkan sampai pada pemberdayaan ekonomi masyarakat sekalipun. Gerakan Islamisasi di dunia Melayu dilakukan ulama-ulama yang terkemuka yang kemudian membentuk jaringan (*networks of ulama*) misalnya Nuruddin Al-Raniry (w. 1658) dan Abdurrauf al-Singkili (w. 1693) di Aceh; Yusuf al-Makassary (w. 1699) di Banten sampai Afrika Selatan dan Abdul Samad al-Palembangi (w. 1798) di Palembang.¹

Ar-Raniry dan al-Singkily merupakan dua ulama yang menjadi mufti dan qadhi pada masa kesultanan Aceh. Keduanya meninggalkan karya-karya tentang ilmu

¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur-Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 1989, h. 328. Sulaiman Ismail, *Tuhfat Sarandib Tadhkirat li al-Muhib Karya Al-Raniri: Pemikiran Teologis Ulama Melayu di Tanah Saylan*, Jurnal Manassa Manusripta, Volume 5 Nomor 1 2015, h. 8.

pengetahuan keagamaan yang sampai hari masih dikaji. Sedangkan Al-Makassary dan al-Palembangi merupakan dua ulama sekaligus pimpinan tarekat Khalwatiyah yang mempunyai pengikut yang setiap sebagai salah satu ciri anggota tarekat.

Al-Makassary Tajul Khalwaty merupakan ulama yang unik karena ia mempunyai karier sebagai ulama sufi sekaligus sebagai panglima perang melawan penjajah Belanda di Banten. Ia memimpin tidak kurang dari 5.000 tentang yang terdiri dari orang Makassar, Bugis, Melayu dan Banten melawan Belanda. Pada 14 Desember 1683 ditangkap setelah ditipu oleh Jenderal Van Happel, kemudian diasingkan ke Makassar 1684, pada tahun yang sama ia diasingkan ke Sri Langka. Karena ketakutan Belanda akan pengaruh dan kharisma Al-Makassary pada 1694 ia diasingkan ke Afrika Selatan.² Sedangkan al-Palembangi lebih banyak mengobarkan perang melalui kitab-kitab yang ditulis kemudian disebarkan oleh murid-muridnya yang berjumpa dengannya ketika melaksanakan ibadah haji. Sebab kariernya sebagai ulama banyak dihabiskan di Makkah. Kedua ulama mempunyai pengaruh yang luar biasa dalam perang yang dikobarkan oleh pengikut yang mereka anggap sebagai perang suci (*fi sabillah*). Hubungan antara *mursyid* (pemimpin tarekat) dan *murid* (anggota tarekat) lebih solid dan kuat.³

Dua ulama yang menjadi penasehatnya yaitu Kiyai Mojo dan Sentot Alibasyah yang mendukung perjuangan Pangeran Diponegoro juga seorang panglima perang meskipun ia bukan ulama sufi, namun kuat dugaan bahwa tarekat Syattariyah berpengaruh dalam perjuangannya. Diponegoro memimpin pemberontakan terhadap penjajah Belanda yang kemudian disebut sebagai perang Jawa (1825-1830). Diponegoro bersama dengan penasehat terus melakukan perlawanan sebelum ditangkap dalam sebuah siasat licik Belanda. Ia ditangkap dengan mudah dan diasingkan ke Manado, kemudian dipindahkan ke Makassar hingga wafatnya di Benteng Rotterdam tanggal 8 Januari 1855.⁴ Di bidang politik, Diponegoro menggunakan kitab *Taj al-Salatin* dan *Sirat al-Salatin*. Karena terkesan dengan dua kitab ini, ia kemudian merekomendasikannya kepada adiknya, calon Sultan Hamengkubuwono IV. Selain itu, Diponegoro mulai menyukai tasawuf dengan mengagumi kitab *Topah* alias *al-Tuhfat al-Mursalah ila Ruh an-Nabi* karya Muhammad bin Fadlullah al-Burhanpuri.⁵

Pangeran Diponegoro yang dibantu oleh ulama sebagai penasehatnya terus melakukan perlawanan membangun kekuatan dan dukungan. Sebagai pangeran senior, dia dapat menjalin hubungan dengan kalangan bangsawan; sebagai penganut tasawuf, dia dapat menjalin relasi harmonis dengan komunitas santri dan jaringan sufi; serta sebagai penduduk desa dirinya dapat menjalin hubungan dengan rakyat desa. Sebagai seorang pengecam kondisi di Jawa tengah, dia pun menjadi pusat kesetiaan bagi orang-orang yang merasa tidak puas.⁶

²Abu Hamid, *Syekh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2005), h. 103.

³Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, (Bandung: Rosdakarya, 2000), h. 145.

⁴Rijal Mumazziz, *Menelusuri Jejak Laskar Diponegoro di Pesantren*, Jurnal Falasifa, Vol. 7 Nomor 1 Maret 2016, h. 146.

⁵Rijal Mumazziz, *Menelusuri Jejak*, h. 142.

⁶M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* (Jakarta: Serambi, 2008), h. 252- 253.

Sedangkan di Banten ulama sufi yang merupakan penganut tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah tampil untuk melawan Belanda. Perlawanan ini dipimpin yakni Haji Abdul Karim, Haji Tubagus Ismail, Haji Wasid, serta masih banyak lagi yang lainnya. Pada tahun 1884 gagasan untuk melakukan perlawanan kepada imperialis Belanda sudah matang, para pemimpin-pemimpinnya sudah tidak sabar lagi untuk melancarkan aksinya. Para guru tarekat bertugas untuk mencari murid-muridnya untuk dijadikan pengikut. Gerakan-gerakan ini selalu sibuk mengadakan perkumpulan-perkumpulan yang membahas tentang strategi pemberontakan dan perlawanan terhadap penjajah.⁷

Jadi dapat dikatakan bahwa dinamika peran sosial keagamaan ulama di Indonesia sejak dahulu tidak dapat dipungkiri memberikan kontribusi yang signifikan. Saat ini ketika zaman berubah ulama tetap memainkan peran waktu dan konteksnya.

ULAMA DALAM SISTEM SOSIAL MASYARAKAT ACEH

Menurut T. Ibrahim Alfian ulama dalam masyarakat Aceh merupakan kelompok elit yang dihormati di samping raja atau sultan.⁸ Jika sultan memiliki dihormati karena kekuasaannya, maka ulama dihormati karena keilmuan dan kharismanya. Ulama juga memiliki otoritas dalam bidang agama, mereka dekat dengan sultan bahkan menjadi penasihat, sebab itu pada masa kerajaan ulama muncul sebagai *Qadhi Malikul Adil*. Golongan ulama mempunyai pengaruh yang cukup kuat dalam masyarakat karena ada keyakinan bahwa ulama adalah pewaris para Nabi, sebagai mufti, pendidik, bahkan sebagai pemimpin agama. Karena itu ulama dapat dikategorikan sebagai kelompok elit sosial di samping sultan dan *uleebalang*.

Sebagai kelompok elit sosial ulama mempunyai basis yang kuat, bahkan lebih kuat dari pada pemerintah. Sebab ulama bersentuhan langsung dengan masyarakat pada level bawah. Karena itu, dalam pandangan masyarakat, ulama mempunyai pengaruh secara signifikan. Sebagai kelompok elit sosial dan elit masyarakat ulama dapat dikatakan sebagai pemimpin masyarakat pada level agama. Pendapat dan kata-katanya dituruti, ditaati, karena masyarakat meyakini bahwa ulama merupakan pewaris para Nabi dan Rasul, karena itu ketaatan pada ulama merupakan manifestasi dari ketaatan pada Rasul.

Seorang ulama pada masa kesultanan diangkat menjadi qadhi atau mufti karena memiliki kemampuan keilmuan, sifat ketakwaan yang melekat padanya. Jadi kepemimpinan negara dibawah otoritas sultan sedangkan persoalan agama berada dalam kewenangan ulama. Bahkan di Aceh ada *hadiah maja*: "*Adat bak Poeteumeureuhom, Hukom bak Syiah Kuala*," (kekuasaan eksekutif-sultan), *Syiah Kuala* (yudikatif-ulama),⁹ Sejak masa Umayyah sampai Aceh juga dapat posisi ulama cukup kuat dalam mendampingi umara, ulama bergelar *Qadhi*, *Syekh Islam*, *Sadar as-Sudur* dan *Qadhi Malikul Adil* yang

⁷Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, diterjemahkan oleh Hasan Basri, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984). Ajip Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002, h. 18.

⁸T. Ibrahim Alfian, *Adat Istiadat Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh*, (Banda Aceh: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1977/1978), h. 150.

⁹Moehammad Husein, *Adat Atjeh* (Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1970), h. 1.

merepresentasikan ulama yang memiliki ilmu agama, sedangkan sultan melambangkan umara.

Kesultanan Aceh yang merupakan bagian dari peradaban Melayu-Nusantara menjadikan Islam sebagai posisi sentral dalam sistem sosial, politik dan budaya. Karena itu tidak dapat dipungkiri jika ulama menjadi bagian elit kekuasaan. Para ulama senantiasa berada di samping sultan untuk memberikan nasihat-nasihat keagamaan dan sekaligus memberikan legitimasi bagi praktik-praktik politik penguasa di tengah masyarakat. Ulama pada level ini dapat disebut sebagai elit kota (*urban notables*) dengan sejumlah keistimewaan karena pengetahuannya di bidang ilmu-ilmu keislaman.¹⁰

Pandangan di atas menyebut ulama sebagai elit kota sepadan dengan pendapat Nirzalin menyebut ulama di Aceh sebagai elit agama dalam masyarakat yang mampu melakukan perubahan sosial karena ia sekaligus sebagai agen sosial.¹¹ Argumen ini meneguhkan pandangan Clifford Geertz mengakui bahwa ulama di Jawa sebagai elit sosial dalam masyarakat juga memiliki otoritas dalam bidang budaya dan adat istiadat. Geertz menyebut ulama (*kiyai*) sebagai “pialang budaya” (*culture broker*) yang mengartikulasikan agama dalam sistem sosial masyarakat. Karena itu agama mengejewantah dalam gejala sosial dan gejala budaya secara bersamaan.¹² Oleh karena itu tidak mengherankan jika ulama sebagai kelompok elit agama dan sosial yang mempunyai basis yang kuat, bahkan lebih kuat dari pada pemerintah. Sebab ulama bersentuhan langsung dengan masyarakat pada level bawah. Karena itu, dalam pandangan masyarakat, ulama mempunyai pengaruh secara signifikan. Sebagai kelompok elit sosial dan elit masyarakat ulama dapat dikatakan sebagai pemimpin masyarakat pada level agama. Pendapat dan kata-katanya dituruti, ditaati, karena masyarakat meyakini bahwa ulama merupakan pewaris para Nabi dan Rasul, karena itu ketaatan pada ulama merupakan manifestasi dari ketaatan pada Rasul. Hubungan kemitraan antara elit pemerintah yang dipimpin oleh Keuchik dan elit agama yang diwakili oleh *teungku meunasah* di Aceh mulai dari wilayah teritorial kecil sampai besar dari *gampong* sampai pada kerajaan. Kedua elemen kekuasaan ini dalam kehidupan sehari-hari selalu mengadakan mufakat yaitu pertukaran pikiran untuk mencapai kebulatan pendapat dalam mendukung serta melaksanakan segala sesuatu urusan, agama, sosial, pendidikan, hukum, dan sebagainya.

DINAMIKA PERAN ULAMA DI ACEH

Kemudian dalam sejarah Aceh meskipun cukup banyak muncul ulama yang menjadi tokoh gerakan sosial keagamaan yang berhasil mengusir penjajah dapat disebut beberapa contoh. Pada konteks ini nampak bahwa secara historis ulama cukup berpengaruh dalam masyarakat Aceh, karena ulama tidak hanya memainkan peran pada bidang agama saja, tetapi juga dalam bidang sosial, politik, hukum, pendidikan bahkan pertanian, astronomi dan kedokteran. Titik puncak peran ulama dalam politik sebagai

¹⁰Jajat Burhanuddin dan Ahmad Baedowi (Penyunting), *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 2003), h. 5

¹¹Nirzalin, *Ulama dan Politik di Aceh: Menelaah Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dan Negara*, (Yogyakarta: Maghza, 2012), h 19-23.

¹²Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (New York: The Free Press, 1960).

mufti adalah masa Kesultanan Aceh Darussalam, di samping misinya sebagai juru dakwah, pendidik juga sebagai pejuang,¹³ sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya.

Di samping itu, sejumlah ulama mempunyai keahlian dibidang pertanian, Teungku Chik di Pasi berhasil membuat *leung* (irigasi) di Bintang sepanjang 40 km; Teungku Chik di Bambi membangun irigasi Guda Agam sepanjang 40 km; Teungku Chik di Trungcampi 35 km di Trungcampi; dan Teungku Chik Ribee 35 km di Ribee, Kabupaten Pidie. Selain itu, Teungku Chik Kutakarang (Aceh Besar) ahli dibidang kedokteran (*tabib*) dan Teungku Haji Hasan Krueng Kalee ahli dalam bidang astronomi.¹⁴

Kemudian muncul ulama *prang sabil* seperti Teungku Chik di Tiro (w. 1891). Ulama tersebut cukup berjasa dalam melakukan perlawanan terhadap Belanda. Walaupun terjadi degradasi peran sejak Belanda menguasai Aceh di awal abad ke-20, tidak lantas mengakibatkan ulama kehilangan peran sama sekali. Menjelang masa akhir kolonialisme Belanda, ulama Aceh perlahan-lahan mulai muncul mengorganisasikan diri.

Kemudian ulama perempuan yang sangat terkenal adalah Teungku Fakinah (1856-1933). Teungku Fakinah bukan saja seorang ulama perempuan, pendidik, tetapi juga seorang panglima perang yang mampu mempengaruhi rakyat menentang Belanda.¹⁵ Semenjak kecil Fakinah telah belajar dari orang tuanya. Ibunya mengajari baca-tulis huruf Arab, mengajar membaca al-Qur'an dan ilmu-ilmu agama dalam bahasa Melayu. Di samping itu, ia juga diajarkan berbagai kerajinan tangan, seperti menjahit, menenun, menyulam, memasak, dan membuat *kerawang* sutera. Sementara pada ayahnya Fakinah belajar bahasa Arab, fiqih (hukum Islam), tasawuf, akhlak, sejarah, tafsir, hadis dan lain-lain. Sehingga dengan demikian ia tumbuh menjadi seorang gadis yang cerdas dan terampil, karena itu ia digelar Teungku Fakinah.¹⁶

Ia memulai kiprahnya dalam bidang pendidikan dengan membangun Dayah di kampung Lam Beunot di Mukim Lam Krak. Ia bersama dengan suami Teungku Ahmad mengembangkan dayah tersebut yang dibiayai oleh mertuanya. Selanjutnya ia membangun dayah yang diberi nama Dayah Lamdiran. Pembangunan dayah ini bermula dari sebuah musyawarah pada tahun 1911 seusai turun dari gerilya menuju *gampong*-nya di daerah Lam Krak. Setelah mengadakan perundingan dengan Tuanku Raja Kemala dan Teuku Panglima Polem Muhammad Daud, maka Teungku Fakinah membangun kembali dayahnya telah porak-poranda selama musim perang. Dalam waktu relatif singkat Dayah Lamdiran berkembang menjadi pusat pendidikan Islam yang cukup maju saat itu. Santrinya tidak hanya terdiri dari kaum perempuan, tetapi juga kaum pria yang berasal dari seluruh Aceh.¹⁷

Memasuki masa kemerdekaan muncul tokoh yang cukup terkenal Teungku Daud Beureueh. Ulama ini berhasil mendirikan Persatuan Ulama Se-Aceh (PUSA) pada tahun

¹³Yusny Saby, *Islam and Social Change: The Role The Ulama In Achenese Society*, Temple University: Dissertation, 1995.

¹⁴Taufik Abdullah (editor), *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali Press, 1996, h. 177.

¹⁵Nurjannah Ismail, *Teungku Fakinah: Profil Ulama dan Pejuang Wanita Aceh*, dalam Tim Penulis IAIN Ar-Raniry, *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004, hal. 33.

¹⁶Nurjannah Ismail, *Teungku Fakinah*, h. 42.

¹⁷Nurjannah Ismail, *Teungku Fakinah*, h. 43.

1939. Ulama PUSA dikenal sebagai kelompok yang setia kepada republik yang berseberangan secara politik dengan *uleebalang* (kelompok aristokrat) yang mempertahankan *status quo* dengan kekuasaan yang telah diberikan oleh Belanda. Hal inilah yang kemudian memicu meletusnya perang *cumbok*, sebuah perang antara ulama dengan *uleebalang*. PUSA akhirnya berhasil mematahkan perlawanan kelompok aristokrat bangsawan Aceh, atau *uleebalang*, dalam mempertahankan nasionalisme kebangsaan.¹⁸ Ketika Aceh melebur menjadi bagian dari Republik Indonesia yang menyatakan kemerdekaan pada tahun 1945, peran ulama kian penting seiring dengan penguasaan mereka atas sejumlah posisi penting pemerintahan lokal di Aceh. Namun, PUSA jarang muncul lagi secara resmi di tengah publik khususnya sesudah perlawanan yang dipimpin oleh Teungku Daud Beureueh berakhir pada awal dekade 60-an. Meskipun kiprah PUSA tidak terlalu lama, organisasi ini dinilai sebagai cikal bakal lembaga ulama yang kelak hadir di Aceh bahkan di Indonesia yang melahirkan Majelis Ulama Indonesia (MUI).

PERAN ULAMA DALAM PENERAPAN SYARIAT ISLAM

Ketika Aceh menerapkan Syariat Islam secara resmi berdasarkan Undang-Undang, maka peran ulama kembali diberikan kewenangan yang cukup kuat yang kemudian terlembaga dalam Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU). MPU sebetulnya merupakan nama awal lembaga ini ketika berdiri pada tahun 1966, namun berubah menjadi MUI di masa Orde Baru. Jadi, perubahan dari MUI ke MPU sesungguhnya kembali ke asal muasal, tetapi dengan peran yang jelas berbeda dari semula. Pada tanggal 25-27 Juli 2001 di Banda Aceh dilakukan Musyawarah Ulama Se-Aceh. Saat itu disepakati pembubaran MUI dan menggantikannya dengan MPU. Sejalan dengan amanat undang-undang yang mengharuskan pembentukan lembaga ulama yang baru dan independen, keberadaan MUI Aceh dinyatakan tidak berlaku lagi dan hubungan MPU sebagai lembaga baru dengan MUI Pusat tidak bersifat hierarkhis lagi.

MPU berasal dari dua elemen, yaitu ulama dan cendikiawan muslim. Ulama adalah tokoh panutan masyarakat yang memahami secara menjalan ajaran Islam dari Al-Quran dan Hadis serta mengamalkannya. Sedangkan cendikiawan Muslim adalah ilmuwan yang mempunyai integritas moral dan memiliki keahlian tertentu secara mendalam serta mengamalkan ajaran Islam. Berdasarkan qanun yang telah disahkan (Qanun No. 2/2009), secara struktur keorganisasian MPU terdiri dari: 1) Majelis syuyukh yang terdiri dari 9 orang yang dipilih dari ulama kharismatik yang bukan anggota MPU; 2) pimpinan yang terdiri dari satu ketua dan tiga wakil ketua yang dipilih dalam rapat paripurna khusus; 3) komisi yaitu komisi A bidang fatwa, kajian qanun dan perundang-undangan, komisi B bidang pendidikan, penelitian dan pengembangan serta ekonomi umat, komisi C bidang dakwah, pemberdayaan keluarga dan generasi muda; 4) Panitia musyawarah; 5) Badan otonom dan 6) Panitia khusus.¹⁹

¹⁸ Nazaruddin Syamsuddin, *Revolusi di Serambi Mekah: Perjuangan Kemerdekaan*, Jakarta: UI press, 1999, hal.123.

¹⁹ Qanun No. 2 Tahun 2009 tentang Majelis Permusyawaratan Ulama

Kemudian seiring dengan kiprah dan perannya MPU memiliki tiga bentuk legitimasi sehingga ulama cukup kuat. Yaitu, legitimasi historis, sosial dan yuridis. Legitimasi historis adalah legitimasi yang terjadi pada masa lalu sejak masa kesultanan terutama Sultan Iskandar Muda ketika ulama menjadi penasehat di bidang agama atau *Qadhi Malikul Adil* yang menjadi dasar sejarah masa kini. Inilah yang menjadi dasar keterlibatan MPU dalam proses legislasi qanun syari'at Islam di Aceh telah membawa warna baru terhadap legitimasi ulama di Indonesia.²⁰

Legitimasi sosial diperoleh secara alami sebagaimana identitas dan pengakuan kepada ulama juga muncul secara alami berdasarkan ilmu, kiprah, dan kharismanya dalam masyarakat. Legitimasi sosial MPU menjadi tolak ukur dan entri point sebab akan berpengaruh pada kuat dan tidaknya keterlibatan MPU dalam penerapan syariat Islam misalnya proses legislasi qanun syari'at Islam. Hal ini dapat dilihat dari beberapa kasus misalnya MPU mengeluarkan pertimbangan kepada pemerintah (Kota Banda Aceh) terkait dengan rencana pembangunan Mall dan Hotel Best Western Aceh berlokasi disekitar Mesjid Raya Baiturrahman. Menurut MPU bahwa pembangunan Mall tersebut menimbulkan keresahan masyarakat dan Mesjid Raya Baiturrahman Banda Aceh merupakan pusat kegiatan ibadah ummat Islam yang sakral, memerlukan ketenangan, kenyamanan dan kekhusyukan bagi setiap jamaah dalam melaksanakan kegiatan ibadah. Mesjid Raya Baiturrahman Banda Aceh merupakan pusat ilmu pengetahuan dan lambang peradaban Islam di Serambi Mekkah dan kebanggaan rakyat Aceh, sejak masa kesultanan Aceh sampai saat ini, perlu dijaga, dipelihara, dan dilestarikan baik dari segi kemuliaan, keagungannya maupun keunikannya. Mesjid Raya Baiturrahman Banda Aceh juga merupakan cagar budaya sebagai tempat bersejarah dan wisata Islami yang memiliki nilai-nilai religius.²¹

Atas pertimbangan atau ketidaksetujuan MPU tersebut, akhirnya Pemerintah melalui Walikota mencabut Izin Mendirikan Bangunan (IMB) terhadap pembangunan Mall dan Hotel Best Western Aceh pada lokasi sekitar Mesjid Raya Baiturrahman Banda Aceh, dan sampai sekarang rencana pembangunan Mall tersebut tidak jadi. Pondasi dan tiang bangunan masih dapat dilihat disamping pusat perbelanjaan Barata. Sejumlah masalah lainnya terkait dengan pentas seni atau penampilan Artis Ibukota atau lokal Aceh yang tidak mendapatkan rekomendasi MPU kemudian juga dibatalkan. Pembatalan ini juga didukung oleh elemen masyarakat dengan alasan akan merusak nilai-nilai lokal dan tidak sesuai dengan semangat penerapan syariat Islam.

Sedangkan legitimasi yuridis adalah sebuah proses formalisasi, hasil kulminasi dan konsekuensi logis dari keberadaan legitimasi sosial dan legitimasi historis yang sudah dimiliki sebelumnya. Legitimasi yuridis menjadi kekuatan secara hukum sebagaimana dijelaskan dalam UU No. 44 tahun 1999 dan dikuatkan oleh UU No. 11 tahun 2006

²⁰Arskal Salim dan Adlin Sila (editor), *Serambi Mekah Yang Berubah*, (Jakarta: Alvabet, 2010), h. 115.

²¹Pertimbangan MPU Aceh Nomor 08 Tahun 2011 Tentang Rencana Pembangunan Mall dan Hotel Best Western Aceh. Walikota Banda Aceh mencabut Izin Mendirikan Bangunan (IMB) terhadap pembangunan Mall dan Hotel Best Western Aceh pada lokasi sekitar Mesjid Raya Baiturrahman Banda Aceh, dan sampai sekarang rencana pembangunan Mall tersebut tidak jadi. Pondasi dan tiang bangunan masih dapat dilihat disamping pusat perbelanjaan Barata.

tentang Pemerintahan Aceh yang mengamanahkan untuk membentuk dan memberikan peran yang kuat kepada lembaga ulama yang kemudian dikenal dengan nama MPU. UU No. 11 tahun 2006 khususnya pada Pasal 138 dijelaskan: (1) MPU dibentuk di Aceh/kabupaten/kota yang anggotanya terdiri atas ulama dan cendekiawan muslim yang memahami ilmu agama Islam dengan memperhatikan keterwakilan perempuan; (2) MPU sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bersifat independen dan kepengurusannya dipilih dalam musyawarah ulama; (3) MPU berkedudukan sebagai mitra Pemerintah Aceh, pemerintah kabupaten/kota, serta DPRA dan DPRK. (4) Ketentuan lebih lanjut mengenai struktur organisasi, tata kerja, kedudukan protokoler, dan hal lain yang berkaitan dengan MPU diatur dengan Qanun Aceh.²²

Kemudian pada pasal 139 ayat (1) MPU berfungsi menetapkan fatwa yang dapat menjadi salah satu pertimbangan terhadap kebijakan pemerintahan daerah dalam bidang pemerintahan, pembangunan, pembinaan masyarakat, dan ekonomi. Pasal 139 (1) Untuk melaksanakan fungsi sebagaimana Pasal 139 ayat (1), MPU mempunyai tugas dan wewenang sebagai berikut: a). memberi fatwa baik diminta maupun tidak diminta terhadap persoalan pemerintahan, pembangunan, pembinaan masyarakat, dan ekonomi; dan b). memberi arahan terhadap perbedaan pendapat pada masyarakat dalam masalah keagamaan.²³

Legitimasi yuridis dari aturan tersebut menyebabkan otoritas MPU cukup kuat dalam memberikan fatwa dan pertimbangan kepada pemerintah. Meskipun demikian legitimasi sosial merupakan faktor yang paling penting karena kuat atau tidaknya legitimasi tersebut dapat berpengaruh kepada legitimasi yuridis. Artinya, keterlibatan MPU dalam penerapan syariat Islam misalnya dalam proses legislasi masih cukup signifikan karena selama ini legitimasi sosial MPU masih cukup kuat. Masyarakat masih mendengar apa yang menjadi rekomendasi seperti pagelaran Band Nidji (batal tampil karena tidak mendapatkan rekomendasi dari MPU).²⁴ Kuatnya legitimasi sosial yang menyangga ulama di Aceh dapat dipahami sebab secara sosiologis dan antropologis masyarakat Aceh juga sangat kuat memegang prinsip-prinsip agama dan nilai-nilai religius. Kedudukan ulama cukup kuat sehingga fatwa dan petuah-petuahnya diikuti dan didengar oleh masyarakat sampai saat ini.

Keterlibatan MPU dalam penerapan syariat Islam di Aceh yang merupakan satu-satunya provinsi di Indonesia menjadikan peran ulama di Aceh dapat dikatakan sebagai pengulangan sejarah pada masa lalu. Karena ia merupakan sejarah yang telah pernah dilakukan maka masyarakat menerima bahkan mendukung sehingga memunculkan legitimasi sosial yang kuat. Hal ini kemudian diperkuat dengan aturan perundang-undangan sebagaimana ditegaskan dalam UUPA, qanun maupun aturan hukum lainnya.

²² Lihat *Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Pemerintahan Aceh Nomor 11 Tahun 2006*, (Banda Aceh: Dinas Informasi dan Komunikasi Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006), Terutama Pasal 138.

²³ Lihat UUPA 2006 terutama Pasal 139 dan 140.

²⁴ Arskal Salim dan Adlin Sila (editor), *Serambi Mekah*, h. 115.

ULAMA DAN GERAKAN SOSIAL KEAGAMAAN

Jika mengacu pada kajian sosiologis, maka gerakan sosial dapat dimaknai sebagai aliansi sosial sejumlah orang yang bersepakat untuk mendorong atau menghambat suatu segi perubahan sosial dalam suatu masyarakat.²⁵ Berbeda dengan perilaku kolektif lainnya gerakan sosial ditandai oleh adanya tujuan jangka panjang yaitu untuk mengubah atau mempertahankan masyarakat atau institusi yang ada di dalamnya. Gerakan sosial dapat dibedakan menjadi dua tipe yaitu; *pertama*, gerakan sosial yang merupakan sebuah proses perubahan tertentu atau; *kedua* merupakan reaksi dari perubahan yang sedang terjadi.²⁶

Gerakan sosial merupakan salah satu pokok bahasan dalam studi ilmu-ilmu sosial yang sangat populer belakangan ini di negara-negara berkembang termasuk Indonesia. Oleh karena muncul dan berkembangnya berbagai gerakan sosial baru (*new social movement*) dalam masyarakat dengan berbagai motif dan kepentingan, apakah gerakan sosial itu bermotif ekonomi politik maupun ideologi tertentu atau agama. Kadang muncul gerakan sosial dengan orientasi kegiatan dan aktivitas pada hal-hal spesifik dan kadang juga dengan tegas mengaitkan diri dengan kekuasaan dan politik kenegaraan. Namun tidak sedikit gerakan sosial yang muncul karena motif-motif ekonomi politik.²⁷

Giddens dan Keller mengatakan bahwa faktor yang menyebabkan gerakan sosial muncul disebabkan oleh adanya deprivasi masyarakat, misalnya kehilangan, kekurangan, dan kenaikan harga-harga kebutuhan pokok. Hal ini dapat dilihat pada saat kelahiran orde baru dan orde reformasi. Sementara menurut Max Weber bahwa gerakan sosial muncul disebabkan oleh manusia super yang mampu menggerakkan sumber daya lokal untuk melakukan gerakan-gerakan perubahan yang diinginkan. Selain itu, muncul pula gerakan-gerakan yang lebih terorganisir yang mengadopsi organisasi modern dengan tujuan dan kepentingan masing-masing baik perubahan yang bersifat sebagian maupun secara keseluruhan.²⁸

Munculnya gerakan sosial keagamaan awal abad ke-20 di Nusantara sebagai konsekuensi logis meningkatnya jumlah kaum terpelajar, munculnya Sarekat Dagang Islam (SDI) 1905 sebagai embrio GSI yang disusul dengan berdirinya Sarekat Islam tahun 1912 (SI dianggap sebagai kelanjutan dari SDI) dan Muhammadiyah 1912 merupakan respons atas kondisi internal umat Islam yang nyaris sempurna kolaps serta penetrasi pihak luar melalui kolonialisme dan imperialisme Barat. Untuk visi yang sama, lebih dari satu dekade kemudian, berdiri Persatuan Islam (Persis) pada 1923 di Bandung dan Nahdlatul Ulama (NU) pada 1926 di Surabaya juga dideklarasikan. Kemunculan GSI dianggap sebagai kebangkitan kelompok sarungan yang mengadaptasikan konsep-konsep Islam yang bersifat eksklusif dengan pemikiran modern yang bersifat rasional dan fungsional.²⁹

²⁵Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi*, (Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 2000), h. 203.

²⁶Peter Barke, *Sejarah dan Teori Sosial*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), h. 135.

²⁷Sarifuddin Jurdi, *Sosiologi Islam...*, h. 84.

²⁸Ahmad Faqih, *Dialektika Gerakan Sosial Keagamaan (Islam) di Indonesia*, Jurnal al-Taqqaddum, Volume 3, Nomor 1 Juli 2011, h. 101. Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analisis Atas Tesa Sosiologi Weber*, (Jakarta: Rajawali Press, 1984).

²⁹Sarifuddin Jurdi, *Gerakan Sosial Islam: Kemunculan, Eskalasi, Pembentukan Blok Politik dan*

Melalui kemunculan gerakan sosial keagamaan tersebut dapat dipahami bahwa gerakan sosial mengalami eskalasi dalam situasi politik yang tidak stabil (terjadi distorsi identitas, krisis sosial dan krisis politik) termasuk di dalamnya berkembangnya konflik dalam suatu negara sebagai akibat dari pemberontakan dan gerakan teror yang hadir dalam situasi politik yang berubah. Kekuatan eksternal suatu negara juga ikut menentukan arah gerakan terbentuk, baik faktor ideologi, jaringan sumber dana ataupun kontribusi pihak luar terhadap kekacauan dalam suatu negara seperti pada kasus krisis Indonesia 1998, krisis di Mesir tahun 2010 dan 2013, krisis di berbagai wilayah lainnya memungkinkan munculnya gerakan sosial yang memanfaatkan peluang politik yang tersedia untuk mengorganisir diri dan proses pembentukan ulang identitas politik. Di Indonesia pasca 1998 misalnya, muncul sejumlah gerakan sosial yang memanfaatkan peluang politik yang dibuka oleh kapitalisme Barat.³⁰

Pada konteks ini Islam sebagai agama dimana ulama atau lembaga ulama sebagai aktornya jelas mampu melahirkan gerakan sosial yang mampu membawa masyarakat ke arah yang lebih baik. Sejumlah ulama sepanjang sejarah di Aceh telah memainkan peran yang cukup signifikan baik sebagai mufti, dai, pendidik, pejuang merupakan bagian dari fungsi sosial keagamaan ulama dalam masyarakat.

MPU SEBAGAI BENTENG AQIDAH

MPU sebagai lembaga ulama yang memiliki peran memberikan fatwa dan pertimbangan kepada pemerintah dalam hal syariat Islam. Dalam hal membentengi aqidah MPU telah mengeluarkan fatwa Nomor 4 tahun 2007 tentang pedoman identifikasi aliran sesat yang berisi 13 macam kriteria sebagai berikut;

1. Mengingkari salah satu dari rukun iman yang 6 (enam), yaitu beriman kepada Allah, kepada Malaikat-Nya, kepada Kitab-kitab-Nya, kepada Rasul-rasul-Nya, kepada hari akhirat dan kepada Qadha dan Qadar idari-Nya.
2. Mengingkari salah satu dari rukun Islam yang 5 (lima), yaitu Mengucap dua kalimah syahadat, menunaikan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa pada bulan Ramadhan dan menunaikan ibadah haji.
3. Meyakini atau mengikuti aqidah yang tidak sesuai dengan I'tiqad Ahlus-Sunnah waljama'ah.
4. Meyakini turunr wahyu setelah AI-Qur'an.
5. Mengingkari kernurnian dan atau kebenaran AI-Qur'an..
6. Melakukan penafsiran AI-Qur'an tidak berdasarkan kaidah-kaidah tafsir.
7. Mengingkari kedudukan hadits Nabi sebagai sumber ajaran Islam.
8. Melakukan pensvarahan terhadap hadits tidak berdasarkan kaidah-kaidah ilmu mushthalah hadits.
9. Menghina dan atau melecehkan para Nabi dan Rasul Allah.
10. Mengingkari Nabi Muhammad SAW sebagai Nabi dan Rasul terakhir.

Tipologi Artikulasi Gerakan, Jurnal Politik Profetik, Volume 1 Nomor 1 Tahun 2013, h. 2-4.

³⁰ Sarifuddin Jurdi, *Gerakan Sosial...*, h. 3-4.

11. Menghina dan atau melecehkan para sahabat Nabi Muhammad SAW.
12. Merubah, menambah dan atau mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan oleh syari'at, seperti berhaji tidak ke Baitullah, shalat fardhu tidak 5 waktu dan sebagainya
13. Mengkafirkan sesama muslim tanpa dalil syar'i yang sah, seperti mengkafirkan muslim hanya karena bukan anggota kelompoknya.

Kemudian fatwa tersebut diperkuat oleh Qanun No. 8 Pemeliharaan dan Pembinaan Aqidah dijelaskan bahwa pembinaan adalah segala usaha perencanaan, tindakan, dan kegiatan yang dilakukan secara efektif dan efisien yang berkesinambungan untuk memperkuat aqidah umat Islam. Sedangkan perlindungan adalah segala upaya yang menjamin kepastian hukum untuk melindungi umat Islam dari pendangkalan aqidah dan penyebaran Aliran Sesat (Pasal 2).

Selanjutnya dalam Qanun No. 8 Pemeliharaan dan Pembinaan Aqidah Tahun 2015 dijelaskan tentang peran MPU Pasal (9);

1. MPU Aceh berwenang menetapkan fatwa mengenai Aqidah atau aliran yang diduga sesat.
2. MPU Aceh berwenang menetapkan fatwa mengenai suatu lembaga atau perorangan yang melakukan penyebaran Aqidah atau aliran yang diduga sesat.
3. Fatwa MPU sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dan ayat (2) disampaikan kepada Pemerintah Aceh dan Pemerintah Kabupaten/Kota untuk ditindaklanjuti.

Berdasarkan peran dan fungsi MPU dalam bidang sosial keagamaan khususnya syariat Islam dalam menjaga aqidah dan maka beberapa fatwa telah dikeluarkan yang terkait dengan kelompok atau aliran yang sesat. Misalnya pada tahun 2011 sesuai hasil keputusan musyawarah MPU dan Pemerintah Provinsi, 14 aliran itu dianggap sesat dan dilarang melakukan perekrutan pengikut, mereka juga harus menghentikan segala kegiatannya. 14 aliran sesat yang dilarang itu adalah 1) Millata Abraham (Kabupaten Bireuen); 2) Darul Arqam (Banda Aceh); 3) Ajaran Kebatinan Abidin (Sabang); 4) Aliran Syiah (Aceh); 5) Ajaran Muhammad bin Ilyas M. Yusuf (Aceh); 6) Tarikat Haji Muhammad Ibrahim Bonjol (Aceh Tengah); 7) Kelompok Jamaah al-Quran Hadis (Aceh Utara); 8) Ajaran Ahmadiyah Qadian (Aceh); 9) Pengajian Abdul Majid Abdullah (Aceh Timur); 10) Ajaran Ilman Lubis (Suak Lamatan, Simeulu); 11) Tarikat Mufarridiyah (Aceh); 12) Ajaran Ahmad Arifin (Aceh Tenggara); 13) Ajaran Makrifatullah (Banda Aceh); 14) Pengajian al-Quran dan Hadis (Simpan Ulim, Aceh Timur).³¹

Kemudian pada tahun 2015 Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh juga telah mengeluarkan fatwa terhadap kelompok Gafatar. Fatwa MPU Nomor 1 Tahun 2015 tentang Aliran Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar); isi fatwa tersebut menetapkan bahwa

³¹Hermansyah, *Aliran Sesat di Aceh: Dulu dan Sekarang*, Banda Aceh: Lembaga Penelitian IAIN Ar-Raniry-Pena, 2011), h. 96-98. Lihat juga Misri A. Muhsin, *Mewaspada Aliran Sesat: Gerakan Millata Abraham di Aceh Pasca Tsunami* dalam Misri A. Muhsin dkk, *Islam dalam Dinamika Sosial Budaya Masyarakat Aceh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2014. Hasil musyawarah MPU ini diberitakan dalam *Serambi Indonesia*, 11 April 2011.

ajaran (pemahaman, pemikiran, keyakinan dan pengamalan) Gafatar merupakan metaformosis dari Millata Abraham dan al-Qiyadah Islamiyah, karena itu aliran ini sesat dan menyesatkan.³²

PENUTUP

Ulama dalam Islam merupakan pewaris Nabi, yang bertugas untuk menjaga agama, juga menunaikan peran-peran sosial kemasyarakatan. Secara historis peran ulama di Aceh cukup dominan baik sebagai qadhi, mufti, pendidikan dan pejuang membela agama dan negara. Tidak mengherankan jika sosok ulama dikategorikan sebagai elit sosial dalam masyarakat yang pengaruhnya tidak kalah kuat dengan sultan atau pemerintah pada saat itu. Karena posisi ulama dalam masyarakat menyebabkan legitimasi sosial tetap terjaga sampai sekarang.

Pada saat Aceh menerapkan Syariat Islam ulama diberikan peran dan kewenangan yang lebih jika dibandingkan dengan lembaga ulama di daerah lain di Indonesia dan hal ini dijamin oleh Undang-Undang. Kemudian ketika berbagai aliran dan kelompok yang membahayakan agama masuk ke Aceh lembaga ulama tampil memberikan fatwa-fatwanya yang berfungsi sebagai benteng aqidah bagi umat Islam. Jadi dapat dikatakan bahwa ulama tampil dalam panggung sejarah sesuai dengan konteks dan zamannya untuk memberikan perannya dalam bidang sosial kemasyarakatan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Hamid, *Syekh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Jakarta: Yayasan Obor, 2005.
- Ahmad Faqih, *Dialektika Gerakan Sosial Keagamaan (Islam) di Indonesia*, Jurnal al-Taqaddum, Volume 3, Nomor 1 Juli 2011.
- Ajip Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Arskal Salim dan Adlin Sila (editor), *Serambi Mekah Yang Berubah*, Jakarta: Alvabet, 2010.
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur-Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 1989.
- Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Rosdakarya, 2000.
- Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analisis Atas Tesa Sosiologi Weber*, Jakarta: Rajawali Press, 1984.
- Clifford Geertz, *The Religion of Java*, New York: The Free Press, 1960.
- Fatwa MPU Aceh Nomor 1 Tahun 2015 tentang Aliran Gerakan Fajar Nusantara (GAFATAR).
- Hermansyah, *Aliran Sesat di Aceh: Dulu dan Sekarang*, Banda Aceh: Lembaga Penelitian IAIN Ar-Raniry-Pena, 2011.

³²Fatwa MPU Aceh Nomor 1 Tahun 2015 tentang Aliran Gerakan Fajar Nusantara (GAFATAR).

- Jajat Burhanuddin dan Ahmad Baedowi (Penyunting), *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2003.
- Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi*, Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 2000.
- M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* (Jakarta: Serambi, 2008).
- Misri A. Muhsin, *Mewaspada Aliran Sesat: Gerakan Millata Abraham di Aceh Pasca Tsunami* dalam Misri A. Muhsin dkk, *Islam dalam Dinamika Sosial Budaya Masyarakat Aceh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2014.
- Moehammad Husein, *Adat Atjeh*, Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1970.
- Nazaruddin Syamsuddin, *Revolusi di Serambi Mekah: Perjuangan Kemerdekaan*, Jakarta: UI press, 1999.
- Nirzalin, *Ulama dan Politik di Aceh: Menelaah Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dan Negara*, Yogyakarta: Maghza, 2012.
- Nurjannah Ismail, *Teungku Fakinah: Profil Ulama dan Pejuang Wanita Aceh*, dalam Tim Penulis IAIN Ar-Raniry, *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- Pertimbangan MPU Aceh Nomor 08 Tahun 2011 Tentang Rencana Pembangunan Mall dan Hotel Best Westren Aceh.
- Peter Barke, *Sejarah dan Teori Sosial*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Qanun No. 2 Tahun 2009 tentang Majelis Permusyawaratan Ulama.
- Rijal Mumazziq, *Menelusuri Jejak Laskar Diponegoro di Pesantren*, Jurnal Falasifa, Vol. 7 Nomor 1 Maret 2016.
- Sarifuddin Jurdi, *Gerakan Sosial Islam: Kemunculan, Eskalasi, Pembentukan Blok Politik dan Tipologi Artikulasi Gerakan*, Jurnal Politik Profetik, Volume 1 Nomor 1 Tahun 2013.
- Serambi Indonesia*, 11 April 2011.
- Sulaiman Ismail, *Tuhfat Sarandib Tadhkirat li al-Muhib Karya Al-Raniri: Pemikiran Teologis Ulama Melayu di Tanah Saylan*, Jurnal Manassa Manusrifta, Volume 5 Nomor 1 2015.
- T. Ibrahim Alfian, *Adat Istiadat Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh*, Banda Aceh: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1977/1978.
- Taufik Abdullah (editor), *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Pemerintahan Aceh Nomor 11 Tahun 2006*, Banda Aceh: Dinas Informasi dan Komunikasi Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006.
- Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1988*, diterjemahkan oleh Hasan Basri, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984).
- Yusny Saby, *Islam and Social Change: The Role The Ulama In Achenese Society*, Temple University: Dissertation, 1995

SECTION 2 | Ulama, Politics, Local Wisdom, and Social Transformation

Economic Empowerment of the Ex-Base Drugs Society through Tiger Shrimp and Soft-Shell Crabs Polyculture in Ujoeng Pacu Village Lhokseumawe-Aceh

Nirzalin, Zulfikar, M. Akmal, & Fakrurrazi

Universitas Malikussaleh, Indonesia

Abstract

The dynamics of the conflict between the Indonesian government and the Free Aceh Movement in 1976-2005 has become a means of economic livelihood for most Ujoeng Pacu communities. Post Conflict, the war economy that sustains the economic resources of the Ujoeng Pacu community is lost. loss of livelihood is then the foundation for the spread widely of drug trafficking in Ujoeng Pacu, then this village between 2007 to 2014 become the center of drug trafficking in Lhokseumawe. The success of collective drug eradication movements carried out by the people through the agency of the charismatic's teungku dayah at the end of 2014 is something susceptible to returning to drug life especially the young ones if their economic sustainability resources are not available. In this context, the economic empowerment of Ujoeng Pacu community as the ex-drug base society becomes significant. Based on a study in Ujoeng Pacu village of Lhokseumawe this article would show that the economic empowerment of ex drug community is something complex. The construction of a pragmatic war and drug economics paradigm at the empirical level is a complex challenge in shifting the mode of economic habitual of Ujoeng Pacu society to the farming economy of agricultural that demanding patience in the process of achieving results.

Keywords

Economic Empowerment; Ex-Base Drug Society; Polyculture; Ujoeng Pacu Lhokseumawe Aceh

INTRODUCTION

The declaration of anti-drug day on March 21, 2016 by President Joko Widodo became the point of affirmation of how drugs for Indonesia is not only a threat but also has become a medium of extraordinary social destruction of the nation's life. In reality, Indonesia has metamorphosed from the target country between drugs turned into the main destination countries of drug circulation itself. The spreading point also evolved from the urban areas and nightspots expanded in villages. Thus, it is not wrong when President Joko Widodo stated, "That the Indonesian state is really in a drug emergency situation, it takes the commitment of all stakeholders in the fight against drugs, imagine, every day there are 30-50 people of Indonesia residents died of drugs, (Harian Jurnal Indonesia, 26-03-2016).

The development of the spread of drugs increased sadly again, when the clergy (religious elite) who became the last bastion of the nation's morality was also part of the consuming of this drugs. The fact was confirmed by the Commissioner General Budi Waseso, National Narcotics Board of Indonesia "That the drug has entered into among students at the islamic boarding school in East Java. The santri (student) doing dhikr (remembrance) from morning to morning use ecstasy. Not only his students but kyai (teacher) also made" (Harian Jateng Time 5/3/2016). This reality generates tremendous concerns about the future of the Indonesian nation. Of course, many questions arise, if the religion has been infected with drugs illnesses then what other parties can be expected as a crutch of morality of this nation.

However, the fragment of social "deviations" in East Java as mentioned by Commissioner General Budi Waseso is not correlated with Aceh. In the Aceh community, the local religious elite, whom the community referred to as *teungku dayah*, has a central position in aggregating the social movements and moral defenses of the Acehnese people. Based on the findings of a study conducted by Nirzalin in 2016, the realities were among others imprinted in the case of a collective movement against drug mafia perpetrated by the Ujoeng Pacu society of Lhokseumawe.

Collective resistance of society Ujoeng Pacu against drug mafia driven by the transformation of religious spirit conducted by the charismatic *teungku dayah* (clerics) in this region. It is the teeth of *teungku dayah* who form the moral movement of the mere social movement into a movement of *jihād fīṣabilillah* (holy war) against social moral destruction (*kebathilan*). This not only succeeds in shaping the solidity of the movement but also strengthens the defense of the morality of Ujoeng Pacu society in the face of counterattack of drug mafia both in the form of terror and various acts of violence (Nirzalin, 2016: 1737).

In reality, the social agency of *teungku dayah* succeeded in arousing the public's courage to fight the drug mafia in Ujoeng Pacu. Though the mafia is organized and has a wide network so strong and able to threaten and terrorize the community. The success of the social agency by these *teungku dayah* (clerics) is something that has never happened before. Several times the resistance movement that is categorized by the *gampoeng* (village) apparatus both in 2013 and 2014 failed to consolidate the courage (to encourage) the mass and morality of the movement so that the resistance movement fails. Only in 2015, when the *teungku-teungku dayah* charismatic pioneered (agency) resistance movement, this movement succeeded¹.

The fertile growth of drug mafia and its circulation in Ujoeng Pacu can not be separated from the reality of high unemployment youth in this village after the conflict. In the conflict era many of the youth who worked in war activities such as intelligence, weapons couriers, logistics suppliers and *nanggroe* (state) tax collectors lost their jobs in peace. Normatively, the Indonesian government should be able to encourage the growth of employment in various sectors so that it can become a safety valve for the non-growth of

¹ Interview with Abu Bakar Thaib, Geuchiek (Village Chief) Ujoeng Pacu, on 20 April 2016

various criminal activities. However, it does not happen so criminal acts like drug business thrives in the community. Reflecting on this reality, then the economic empowerment of the community, especially the ex-basis of drug circulation such as Ujoeng Pacu Lhokseumawe become important.

POST CONFLICT AND DRUGS TRAFFICKING IN UJOENG PACU

Ujoeng Pacu is a gampoeng (village) located in Muara Satu subdistrict Lhokseumawe town, Aceh-Indonesia. The population of this gampoeng numbered 1293 people with 312 families. Almost 96% of the population is ethnic Acehnese, while the other 4% are Java and Minang (Demographic of Gampoeng Ujoeng Pacu 2015). As is generally the agricultural area, geography Ujoeng Pacu village is the geography of agriculture. Thus the main source of economic income of the community is based on the agricultural sector. There are 230 hectares of plantations, 73 hectares of ponds and 35 hectares of paddy fields (Source: Monographic Data Gampoeng Ujoeng Pacu, 2009). The geographical reality of agriculture places the society of Ujoeng Pacu as a peasant society. It is from this farm that they start life, live and depend on life.

The historical fragment of the agricultural economy, though not entirely, was cut off during the period of intense conflict between the Indonesian government and the Free Aceh Movement in 1976-2005. Penetration of Indonesian government soldiers implicated in civilian casualties gave rise to the anger of Ujoeng Pacu's community against the military. Meanwhile, the dispatch of Indonesian soldiers from outside Aceh opened space as well as the indisciplinary actions of military officers who straddled the social and cultural system of the local people as in the pattern of interrelationship of different types and the respect for religious manners. This gave birth to the collective feelings of Ujoeng Pacu society against the Indonesian military (Fachry Aly, 2008: 73).

On the other hand, security disturbances triggered by guerilla GAM combat activities have obviously encouraged the Indonesian military to narrow GAM's separatist space through regional sterilization and construction of security posts in areas considered as strategic hubs for combatants. Among the strategic areas are areas of swamps, ponds and plantations (Neta S. Pane, 2001: 67). Then, the village of Ujoeng Pacu whose geography consists of swamps, ponds and plantations into one of the villages on the east coast of Aceh are heavily guarded and mushrooming with the military posts.

This reality has a direct consequence on the deteriorating economic condition of Ujoeng Pacu society which is based on agriculture sector. If the previous view of the green plantation with a variety of fruits and ponds full of fish and shrimp, now changed with the shirt and rifle. Thus the penetration of soldiers making civilian casualties, defiance of local social and cultural values and the economic difficulties of Ujoeng Pacu society stimulated the emergence of hatred against the Indonesian military apparatus and in certain contexts identified as common enemies. On the contrary, the existence of GAM guerrillas (Free Aceh Movement) as Acehnese, their mastery in mingling with the community and GAM propaganda intelligence through the labeling of Islamic movement and for the self-esteem of the Acehnese people has clearly generated the sympathy of Ujoeng Pacu society against

GAM. So if the army and the government of Indonesia are considered enemies, on the contrary GAM is crowned as a brother of fate and then in arms, (Nirzalin, 2012: 273).

Along with the economic difficulties encountered by quietly cultivating rice fields, gardens and ponds, to meet the economic needs of the family, Ujong Pacu people shifted to GAM's military apparatus even some teenagers and young men into real GAM soldiers. This intimate emotional connection between the people and GAM is one of the reasons GAM has used Ujoeng Pacu village as one of the base villages of their movement in Lhokseumawe. In accordance with the needs of guerrilla warfare, not all warfare devices are assigned to the army. GAM divides its apparatus into intelligence, logistics suppliers, medical teams, weapons hiding and nanggroe (state) tax collectors². Based on technical considerations, Ujoeng Pacu community occupies more non-army positions.

The high intensity of the war, high levels of activity required to support the guerrillas. Through intelligence activities, logistics supplies, medicines and weapons and bullet hides some Ujoeng Pacu people earn their economic income. Each performs a task according to its role, GAM rewards them³. Although far from the prosperous, but the wages earned from GAM enough to make families in Ujoeng Pacu can maintain their life. So during the period of armed conflict between 1976 and 2005 the economy of Ujoeng Pacu society shifted from the agricultural economy to the economy of war. Almost 30 years in this conflict vortex society Ujoeng Pacu lives through war economy. The end of the conflict between GAM and the Indonesian government marked by the conclusion of the Helsinki peace agreement, Finland in 2005 not only ended the war in Aceh but also ended the economy of war.

Post conflict, it is not easy for Ujoeng Pacu people to re-transfer their economic resources from economy of war to agricultural economy. The problem lies in the much differentiated habitus and economic mentality between the economy of war and the agricultural economy. The economy of war is a pragmatic economy while the agricultural economy is an economy that requires the perpetrator to have a mentality ready to proceed in anticipation of results. In a war economy what is done today directly get the result (wages), on the contrary to obtain results in farming takes time, so it requires patience and perseverance. It is not always what the good invested is being tackled and the plantations gets the expected result. Not infrequently, due to low technical knowledge, extreme weather and low capital owned, farmers fail to harvest.

The economic difficulties of the post-peace family become a door opener for the entry of the drug economy. The return of some fugitives from Malaysia in 2007 did not only mean the return of longing to relapse with the family and start a new life, but the return of some of the conflict leaders took part in bringing their economic acquisition behavior in *rantau* (migration), Malaysia. Practice to be a drug dealer in Malaysia brought home also to the village, Ujoeng Pacu⁴.

² Interview with ZR, 35 Years old, Former Logistics Staff of GAM, resident of Ujoeng Pacu 25 April 2018

⁴ Interview with Nuriman Daud, 53, Chairman of the Anti-Narcotics Movement, a resident of Ujoeng Pacu 21 May 2018

The international network drug mafia frontman began in 2007 to make the village of Ujoeng Pacu as their drug distribution base, especially for Lhokseumawe, North Aceh and Bireuen. The mafia who had just returned to the village of Ujoeng Pacu attracted the attention of the citizens, especially teenagers and young children because of their friendly and generous attitude. Teenagers and young people who have economic difficulties due to unavailability of employment, they approach by giving souvenirs of new clothes brought back from Malaysia and money⁵. This generosity attracts the hearts of teenagers and the youth of Ujoeng Pacu to always be close to them. As for drug mafia, the act of generosity is a hook-feeding strategy to make teenagers and youths of Ujoeng Pacu village as victims as well as their accomplices in getting double the profit from their drug business.

Mafia's close relationship with teenagers and youth gampoeng Ujoeng Pacu immediately gave an opportunity for the mafia to use them as agents of drug distributors. The existence of young people Ujoeng Pacu as accomplice of this drug mafia by society Ujoeng Pacu referred as *den dayang*⁶. In addition to consume their own *Den Dayang* are also in charge of selling and distributing drugs from the mafia to its customers. The high number of drug transactions and crowded drug consumers in 2007 to 2014, managed to make the village of Ujoeng Pacu as a drug village in the city of Lhokseumawe.

Teenagers and the youth Ujoeng Pacu earn adequate income from this drug business. The average of selling drugs of teenagers and youth Ujoeng Pacu get wages Rp. 5.000.000 (Five Million Rupiah) per month. The velocity of drug money in Ujoeng Pacu makes the drug economy a new economic source to replace the war economy. The stability of drug trafficking occurs not only supported by unscrupulous ex-combatants but also an unofficial source of income for local police and military personnel who act outside the command line. However, the rampant circulation of these drugs is slowly causing inconvenience among the majority of Ujoeng Pacu people, especially the elderly and strong parties to uphold the values of Islamic and local cultural traditions.

TIGER SHRIMP AND SOFT-SHELL CRABS POLYCULTURE AS ECONOMIC EMPOWERMENT

Community empowerment is a transformative process to make them free from intellectual, social and economic weaknesses. Community target empowerment is the subject of the focus of transfer of strength, competence and creativity in order to produce prosperity independently. Independence is a prerequisite for the growth of personal independence, so that creatively can fill the life in accordance with its aspirations. Thus, according to Freire empowerment should be understood as a social process rather than something that can be done instantly and pragmatically. Further, Freire (1993) says:

“Empowerment is a personal and social process, a liberating sense of one’s own strengths, competence, creativity and freedom of action; to be empowered is to feel power surging into one from other people and from

⁵ Interview with Nuriman Daud, 53, Chairman of the Drug Ujoeng Pacu Campaign, May 23, 2018

⁶ Interview with RZ, activist of Ujoeng Pacu Drug Eradication Movement, July 23, 2017

inside, specifically the power to act and grow, to become "More Fully Human".

In line with the mentioned Freire above, through the empowerment of a person or society will become fully human. Humans fully mean they have an autonomous ability to act creatively according to the competence they have. Consequently, empowerment must be understood as a process of developing, maintaining, managing, strengthening the bargaining position of lower-level society toward the suppressive forces in all areas and sectors of life (Sutoro Eko, 2002). The concept of empowerment (village community) can be understood also with two ways of view. First, empowerment is interpreted in the context of placing the standing position of the community. The position of society is not the object of beneficiaries which depends on the giving of outsiders such as the government, but in positions as subjects (agents or participants acting) who act independently.

Doing it independently does not mean free from the responsibility of the state. Second, the provision of public services (health, education, housing, transportation and so on) to the community is certainly a given duty (obligation) of the state. An independent society as a participant means the opening of space and capacity to develop potential-creations, controlling the environment and its own resources, solving problems independently, and contributing to the political process in the country's realm. The community participates in the process of development and governance (Sutoro Eko, 2002).

The goal of community empowerment is to enable and empower the community especially from poverty and backwardness / gap / powerlessness. Poverty can be seen from the indicators of fulfillment of basic needs that are not sufficient / decent. These basic needs, including food, clothing, shelter, health, education, and transportation. While underdevelopment, such as low productivity, weak human resources, limited access to land whereas dependence on agriculture is still very strong, weakening local markets / traditional because it is used to supply the needs of international trade. In other words, the problem of backwardness concerns the structural (policy) and cultural (Sunyoto Usman, 2004).

To improve the economics of people living in coastal areas, especially in areas that have large shrimp farms is to optimize the utilization of these ponds to improve their standard of living. Increased production of a fishery business can be increased again to the maximum by way of cultivating shrimp with other biota simultaneously or known by the term "Policulture". Policulture, the art and science of growing two or more compatible aquatic species together in the single pond, has the objective of maximizing production using organism with different feeding habits or spatial distribution.

Crab culture aimed to produce crab consumption. Cultivation activities are known as enlargement and fattening activities. In addition to the enlargement and fattening is also known the production of soft shell crabs or soka crab and egg crab (Kordi, 2011). Soka crabs are mangrove crabs that are undergoing a skin phase (molting). The superiority of crab in this phase is to have soft shell mud crab so it can be consumed intact. In addition to not bother eating it because the skin does not need to be set aside, the nutritional value is also higher, especially the content of chitosan and carotenoids are usually found on the skin can be eaten (Rusmiyati, 2011).

Polyculture between tiger shrimp and Soft shell crab will certainly increase people's income maximally. In addition to the price of very high shrimp can reach Rp100.000, soka crab prices are also very high usually reached Rp 85.000 / Kg. Another advantage to the polyculture of shrimp and soft shell crab polyculture is that if shrimp is harvested every 4 months, farmers will get additional income through polyculture activity that can harvest soft shell crab every 25 days, so that people have income every month, without waiting for harvest shrimp every 4 months, or only harvest 2 times a year.

In the maintenance of soft shell crabs, replacement of water is necessary. The important role in the success of crab and shrimp culture. Good water replacement is done as much as 50-70%. It aims to maintain water quality during maintenance. Conditions of water that are not feasible to use are characterized by cloudy water so many crabs will die.

Through the training of polyculture between tiger shrimp and soft shell crabs, Ujoeng Pacu community has been able to do budidaya well. Although at the beginning of cultivation has not shown optimal yield. However, through hard work and unyielding spirit, the next harvest has yielded encouraging results. on average once every two weeks Ujoeng Pacu community has been able to harvest the sokanya crabs and once a month can harvest the tiger shrimp. Each time the harvest of soka crab with a weight of 50 kg on average the community can get the results of Rp. 4.250.000 (Four Million Two Hundred Fifty Thousand Rupiah) and every time the average tiger shrimp harvest can be 100 kg worth Rp. 10,000,000 (Ten Million Rupiah).

This fixed income has encouraged the economic prosperity of Ujoeng Pacu community. Thus, the drug business that had previously become a job has now been completely abandoned and the community has been able to live a normal life. Social integration strengthened, religious life re-lively and hospitality has now grown and become one of the social identity of society Ujoeng Pacu.

CONCLUSION

Peace Aceh 2005, did not fully bring happiness and happiness to the people of Aceh. For some Acehnese people, especially those who live decades of war economy like the Ujoeng Pacu community, the real peace makes them lose their jobs. The low level of expertise and the lack of network positioning some members of the living community from the war economy in Ujoeng Pacu can not obtain the minimal available jobs in the formal economy work sector. Thus, unemployment and poverty has become the main reason for the growing motivation of drug business among Ujoeng Pacu community.

Effective economic empowerment is an empowerment that is consistent with local wisdom and geographic conditions in which the target community is domiciled. Thus, the economic empowerment of the Ujoeng Pacu community through shrimp farming and soft shell crabs (polyculture) is right in improving their welfare. In accordance with the geography of Ujoeng Pacu village which is flooded with brackish water, Ujoeng Pacu community is basically a fish farming community. When conflict broke out between GAM and the Government of Indonesia they switched professions to be part of GAM's military activities. Through this cultivation optimum pond utilization because the commodities are

fully filled both below and above the pond surface. Below the surface of the tiger shrimp pond while on top of the soka crab. The availability of jobs and fixed economic income and sufficient family needs is the main reason for Ujoeng Pacu community not to go back to shabu-shab business. Economic welfare is the key to social resilience of ex-drug-based people not interested in drug business again.

REFERENCES

- Aly, Fachry. 2008. *Kalla & Perdamaian Aceh*, (Jakarta: LSPEU Indonesia, 2008)
- Freire, Paulo. 1993. *Pedagogy Of The Oppressed*, New York: Continuum
- Adi. Isbandi Rukminto. 2003. *Pemberdayaan, Pengembangan Masyarakat dan Intervensi Komunitas*. Jakarta: FEUI
- Dasgupta. Parta. 2000. *Social Capital, A Multifaceted Perspective*. Washington D.C: The World Bank
- Eko. Sutoro. 2002. *Pemberdayaan Masyarakat Desa, Materi Diklat Pemberdayaan Masyarakat Desa*. Samarinda: Badiklat Provinsi Kalimantan Timur
- Harian Jurnal Indonesia, 26-03-2016
- Harian Jateng Time 5/3/2016
- Kordi, M. G. H. 2011. *Kiat Sukses Budidaya Rumput Laut di laut dan Tambak*. ANDI OFFSET. Yogyakarta.
- Nugroho. Riant. 2003. *Reinventing Pembangunan*. Jakarta: Elex Media Komputindo
- Nirzalin. 2012. *Ulama dan Politik, Menelaah Hubungan Kekuasaan Teungku Dayah dan Negara di Aceh*. Yogyakarta: Maghza Pustaka
- Nirzalin. 2016. *Gerakan Kolektif Masyarakat Melawan Mafia Narkoba di Ujoeng Pacu. Padang: Prosiding Konferensi Nasional APPSI*
- Priyono. Onny S. 1996. *Pemberdayaan Konsep Kebijakan dan Implementasi*. Jakarta: CSIS
- Pane, Neta. S *Sejarah dan Kekuatan Gerakan Aceh Merdeka, Solusi, Harapan dan Impian*, (Jakarta: Grasindo, 2001)
- Data Monografi Gampoeng Ujoeng Pacu, 2009
- Rusmiyati, Sri. 2011. *Sukses Budidaya Kepiting Soka dan Kepiting Telur*. Jakarta: Pustaka
- Soetomo. 2008. *Strategi-Strategi Pembangunan Masyarakat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Usman. Sunyoto. 2004. *Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

INFORMANT

Abu Bakar Thaib, Geuchiek (Village Head) Ujoeng Pacu
ZR, 35 Years old, Former Logistic Staff of GAM (Free Aceh Movement)
Nuriman Daud, 53, Chairman of the Drug Ujoeng Pacu Movement
Nuriman Daud, 53 Tahun, Ketua Gerakan Anti Narkoba Ujoeng Pacu

SECTION 2 | Ulama, Politics, Local Wisdom, and Social Transformation

Peluang Dan Tantangan Eksistensi Mukim Dalam Penyelesaian Sengketa Masyarakat Aceh

Muslim Zainuddin¹ & Mansari²

¹*Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Indonesia*

²*Universitas Iskandar Muda Aceh, Indonesia*

Abstract

Mukim has a strategic role in the settlement of disputes that occur in the Acehnese society. Disputes that failed to reach a peace agreement at the village level were brought to the mukim level to be resolved. The customary functionaries of the mukim namely Imeum Mukim and their instruments are required to be more creative and wise in giving a decision to any dispute submitted to him. However, its presence in the midst of society is still limited in so many ways that it affects the disputes that are being resolved. This study aims to determine the opportunities and challenges of mukim existence in the settlement of community disputes. The research method used is qualitative research method and analyzed by descriptive analysis. Data were obtained through imeum interviews of mukim. The study was conducted in Aceh Besar and Nagan Raya districts. The results show that the mukim has a great opportunity to develop it. Opportunities are seen in several things, namely: the existence of legal standing as a legal umbrella for mukim in carrying out its duties and functions. Whether regulated in law or regulated in Qanun can be a reference for mukim in developing its institutions, Prioritizing Forgiveness, Eliminating Resentment and providing justice for the parties. The challenge of mukim existence is the lack of adequate facilities, the lack of strengthening of human resources of Mukim, the existence of the national legal order, the prolonged conflict and the mistaken assumption against the customary court.

Keywords

mukim; dispute resolution; customary law

PENDAHULUAN

Peradilan adat aceh selain berkedudukan di tingkat gampong, juga dapat diketemukan pada tingkat mukim. Peradilan adat aceh dilaksanakan di luar dari peradilan nasional (Ismail, 2017). Peradilan adat gampong hanya mengadili dan menyelesaikan kasus-kasus yang menjadi kewenangannya di tingkat gampong, sementara mukim menyelesaikan perkara di tingkat mukim. Peradilan adat mukim merupakan upaya terakhir untuk mendapatkan ekadilani bagi masyarakat dalam wilayah yurisdiksi adat (Ridha, 2017). Biasanya setiap mukim terdiri dari delapan gampong yang tunduk kepadanya. Peradilan adat mukim mengadili perkara yang tidak mencapai kesepakatan damai atas kasus yang diselesaikan di gampong. Pasal 13 Ayat 2 Qanun Aceh No. 9 Tahun 2008 tentang Pembinaan Kehidupan Adat Istiadat menyatakan penyelesaian sengketa diselesaikan secara bertahap. Kemudian Pasal 14 menentukan Penyelesaian secara adat sebagaimana dimaksud

dalam Pasal 13 ayat (2) meliputi penyelesaian secara adat di Gampong atau nama lain, penyelesaian secara adat di Mukim dan penyelesaian secara adat di Laot.

Kewenangan mukim menyelesaikan sengketa memiliki dasar hukum yang kuat. Menurut Pasal 4 Qanun Aceh No. 4 Tahun 2003 Pemerintahan Mukim Dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Mukim mempunyai fungsi:

- a. Penyelenggaraan pemerintahan baik berdasarkan azas desentralisasi, dekonsentrasi dan urusan tugas pembantuan serta segala urusan pemerintahan lainnya;
- b. Pelaksanaan pembangunan baik pembangunan ekonomi, pembangunan fisik maupun pembangunan mental spritual;
- c. Pembinaan kemasyarakatan di bidang pelaksanaan Syari'at Islam pendidikan, peradatan, sosial budaya, ketentraman dan ketertiban masyarakat;
- d. Peningkatan percepatan pelayanan kepada masyarakat;
- e. Penyelesaian dalam rangka memutuskan dan atau
- f. Menetapkan hukum dalam hal adanya persengketaan-persengketaan atau perkara-perkara adat dan hukum adat.

Ketentuan tersebut memberikan legitimasi kepada mukim untuk menyelesaikan dan mengakhiri persengketaan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Kasus yang termasuk ke dalam kategori yang dapat diselesaikan oleh mukim terdiri dari 18 kasus, yaitu perselisihan dalam rumah tangga; sengketa antara keluarga yang berkaitan dengan faraidh; perselisihan antar warga; khalwat meusum; perselisihan tentang hak milik; pencurian dalam keluarga (pencurian ringan); perselisihan harta sehareukat; pencurian ringan; pencurian ternak peliharaan; pelanggaran adat tentang ternak, pertanian, dan hutan; persengketaan di laut; persengketaan di pasar; penganiayaan ringan; pembakaran hutan (dalam skala kecil yang merugikan komunitas adat); pelecehan, fitnah, hasut, dan pencemaran nama baik; pencemaran lingkungan (skala ringan); ancam mengancam (tergantung dari jenis ancaman); dan perselisihan-perselisihan lain yang melanggar adat dan adat istiadat.

Mukim selain berperan sebagai lembaga adat yang berwenang menyelesaikan kasus masyarakat yaitu melaksanakan tugas-tugas di bidang pelaksanaan syariat Islam di tingkat. Banyaknya tugas mukim tanpa diimbangi oleh sarana dan prasana serta perhatian pemerintah yang memadai menjadi persoalan tersendiri. Apalagi di era sekarang di mana bentuk kasus yang terjadi dalam masyarakat sangat bervariasi. Perubahan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat menuntut mukim lebih kreatif dan arif dalam menyikapi perkara-perkara yang diajukan kepadanya. Hal ini bertujuan supaya dapat melahirkan keputusan yang adil yang dapat dirasakan manfaatnya bagi para pencari keadilan.

Lembaga adat mukim secara struktural dipimpin oleh *imeum mukim*, sekretaris mukim serta dihadiri oleh seluruh anggota *tuha peut* mukim. Keberadaannya di tengah-tengah masyarakat berfungsi untuk memelihara dan mengembangkan adat, menyelenggarakan perdamaian adat, menyelesaikan dan memberikan keputusan-keputusan adat terhadap perselisihan-perselisihan dan pelanggaran adat, memberikan hukum terhadap sesuatu hal dan pembuktian lainnya menurut adat (Husin, dkk, 2015).

Mukim sebagai lembaga adat dan lembaga pemerintahan mukim di Aceh yang diakui dalam peraturan perundang-undangan pasca reformasi. Menurut Taqwaddin

(2015), era reformasi dapat disebut sebagai era di mana mukim mendapatkan pengakuan setelah sekian lama tidak dianggap pada rezim orde lama dan orde baru. Dengan adanya otonomi khusus provinsi Nanggroe Aceh Darussalam pemerintah mukim diakui secara yuridis. Meskipun secara yuridis telah mendapatkan pengakuan dari berbagai peraturan perundang-undangan, namun pada tata empiris keberadaannya masih sangat jauh dari yang diharapkan. Seharusnya adanya pengakuan harus disertai dengan perhatian dan pemberdayaan agar mampu menjalankan tugas-tugas yang dibebankan kepadanya, termasuk untuk menyelesaikan sengketa masyarakat. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui peluang dan tantangan eksistensi mukim dalam menyelesaikan sengketa dalam masyarakat Aceh. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan tujuan untuk mendeskripsikan dan menganalisis peluang dan tantangan yang dihadapi mukim dalam menyelesaikan sengketa masyarakat. Penelitian dilakukan di Kabupaten Aceh Besar dan Kabupaten Nagan Raya. Data diperoleh melalui wawancara mendalam dengan imeum mukim dan tokoh-tokoh adat.

PEMBAHASAN DAN HASIL PENELITIAN

A. Peluang Mukim dalam Menyelesaikan Sengketa Masyarakat

1. Adanya regulasi yang Memadai

Keberadaan mukim sebagai salah satu lembaga adat yang diberikan kewenangan oleh peraturan perundang-undangan untuk menyelesaikan sengketa. Regulasi yang mengatur tentang mukim sudah sangat memadai. Di antara aturan yang memberikan kewenangan kepada mukim yaitu:

1. Undang-Undang Dasar 1945
2. UU Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh
3. UU Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh
4. Qanun Nomor 4 Tahun 2003 tentang Pemerintah Mukim dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam .
5. Qanun Nomor 5 Tahun 2005 tentang Pemerintahan Gampong dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.
6. Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 Tentang Kehidupan Adat dan Adat Istiadat.
7. Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2008 tentang Lembaga Adat
8. Qanun Aceh Nomor 3 Tahun 2009 tentang Tata Cara Pemilihan dan Pemberhentian Imum Mukim di Aceh.
9. Peraturan Gubernur (Pergub) Aceh Nomor 60 Tahun 2013 Tentang Pelaksanaan Penyelesaian Sengketa/Perselisihan Adat Istiadat.
10. Surat Keputusan Bersama (SKB) Gubernur Aceh, Kapolda Aceh dan Ketua Majelis Adat Aceh No:198/677/2011/ No:1054/MAA/XII/2011/ No: B/121/I/2012 tentang Penyelenggaraan Peradilan Adat Gampong dan Mukim atau nama lain di Aceh.

Berbagai ketentuan di atas menjadi salah satu bukti konkrit yang menunjukkan bahwa kedudukan mukim memiliki tempat yang sangat strategis dalam penyelesaian sengketa. Bahkan kepolisian tidak dapat menyelesaikan kasus yang tergolong ke dalam

kategori sengketa adat sebelum terlebih dahulu diselesaikan oleh peradilan adat mukim. Hal ini dituangkan dalam Surat Kesepakatan Bersama (SKB) antara Pemerintah Aceh, Majelis Adat Aceh dan Polda Aceh dengan Nomor 189/677/2011, 1054/MAA/XH/2011, B/121/1/2012 (Ismail, 2012). Butir kesatu surat kesepakatan tersebut berbunyi “Sengketa/perselisihan yang terjadi di tingkat gampong dan mukim yang bersifat ringan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 13, Pasal 14 dan Pasal 15 Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 tentang Pembinaan Kehidupan Adat dan Adat Istiadat wajib diselesaikan terlebih dahulu melalui Peradilan Adat Gampong dan Mukim atau nama lain di Aceh (Ismail, 2012).

Pemerintah telah mengupayakan masyarakat melalui regulasi untuk menyelesaikan perkara dengan mekanisme hukum adat yang hidup dan berkembang dalam kehidupan masyarakat. Patut diapresiasi juga dalam SKB mencantumkan sebuah point dengan tegas agar aparat kepolisian dan semua pihak untuk memberikan kesempatan dan menghormati proses penyelesaian perkara secara adat serta putusan yang dikeluarkan oleh peradilan adat gampong dan mukim bersifat final. Ketentuan ini diatur secara eksplisit point b, c dan d SKB. Dalam point b dinyatakan Aparat kepolisian memberikan kesempatan agar setiap sengketa/perselisihan sebagaimana dimaksud pada poin ke satu untuk diselesaikan terlebih dahulu melalui Peradilan Adat gampong atau mukim. Selanjutnya dalam point c dinyatakan Semua pihak wajib menghormati penyelenggaraan Peradilan adat Gampong dan Mukim serta point c menyatakan bahwa Peradilan Adat Gampong atau Mukim dalam penyelesaiannya dapat memberi putusan berdasarkan pada norma hukum adat dan adat istiadat yang berlaku di daerah setempat.

2. Sesuai dengan Kebutuhan Masyarakat

Daerah aceh dikenal dengan daerah yang kental dengan budaya dan kearifan lokal, termasuk dalam konteks penyelesaian perkara. Upaya penyelesaian perkara dengan cara kekeluargaan telah dipraktikkan sejak nenek moyang. Secara sosiologis ada beberapa nilai yang terdapat pada pola penyelesaian perkara secara adat, sehingga masyarakat memilih proses tersebut sebagai alternatif untuk mengakhiri perselisihan masyarakat. Adapun nilai yang terkandung di dalamnya, yaitu:

a. Mempererat Kekeluargaan dan Silaturahmi

Salah satu kelebihan penyelesaian sengketa secara adat yaitu memperkuat rasa kekeluargaan antara pelaku dan korban atau para pihak yang bertikai. Melalui proses penyelesaian tersebut diharapkan para pihak dapat hidup rukun kembali. Hubungan yang selama ini mulai retak dapat direkatkan kembali oleh fungsionaris adat. Sebuah hadih madja yang sangat populer bagi masyarakat aceh, yaitu:

*Menyoe but ka ta meu gob-gob
sikrek jeunerob jeut keu dawa.
Menyo ka ta medroe-droe
duro lam aso glah taputa.* (Ridha, 2017)

*Jika suatu perbuatan dianggap urusan sendiri-sendiri
sebatang penyangga pagar pun menjadi sumber masalah
sebaliknya jika suatu perbuatan dilakukan secara bersama-sama
duri dalam daging dapat dikeluarkan*

Hadith madja ini menggambarkan bahwa perbuatan yang dilakukan secara individualis akan berakibat pada tindakan yang tidak baik. Bahkan untuk persoalan yang sebenarnya kecil, namun karena tidak adanya rasa kekeluargaan menyebabkan perpecahan di dalam komunitasnya. Sebaliknya, perbuatan yang dilakukan secara bersama-sama, gotong royong, saling membantu dan bahu membahu akan membuahkan hasil yang bermanfaat.

Termasuk dalam penyelesaian sengketa masyarakat yang apabila dilakukan secara kekeluargaan dan kebersamaan tanpa memperdulikan status sosial yang tinggi akan dapat dirasakan manfaatnya yang sangat besar. Dalam Penyelesaiannya para pihak dilibatkan dan dicarikan solusi yang tepat untuk mengakhiri sengketanya. Awal persidangan diawali dengan memberikan nasehat yang dapat dijadikan sebagai renungan untuk memperbaiki kembali hubungan yang tidak harmonis (Baharuddin, wawancara, 11 Oktober 2016).

b. Menjaga Harkat dan Martabat

Penyelesaian secara adat baik pada tingkat gampong maupun tingkat mukim dapat mengangkat harkat dan martabat masyarakat dan kaum kerabatnya. Orang Aceh akan merasa malu jika kaumnya itu dibicarakan karena adanya perbuatan dan tindakan tercela. Dalam sebuah hadith madja aceh sering disebutkan:

*pantang peudeng melinteung sarong
pantang rincong melinteung mata
pantang ureung geteuh kawom
pantang hukom geuba u meja* (Sufi, wawancara, 5 Oktober 2018)

Pantangan pedang dimasukkan ke dalam sarungnya secara terbalik
Pantangan rencong dimasukkan ke dalam sarungnya dengan mata terbalik
Pantangan orang dihina keluarga mereka
Pantangan hukum dibawa ke meja hijau (Pengadilan)

Hadith madja tersebut menggambarkan betapa orang aceh tidak senang kaumnya dibicarakan untuk hal-hal yang tidak baik. Bahkan ia akan merasa malu jika saudaranya melakukan sebuah perbuatan yang dilarang oleh norma adat dan norma lainnya. Lebih malu lagi jika dibawa kepada aparat penegak hukum yang disediakan oleh negara. Harkat dan martabatnya sangat berkurang di mata masyarakat lainnya. Untuk menjaga dan memelihara itulah sehingga masyarakat memilih diselesaikan secara adat. Di samping itu, masyarakat Aceh juga sangat pantang persoalannya dibawa kepada kepolisian, kejaksaan dan pengadilan yang diidentikkan dengan meja hijau. Persoalan yang tergolong ringan dapat diselesaikan secara musyawarah melalui mekanisme hukum adat.

3. Memprioritaskan Pemaafan, Menghilangkan Dendam

Prinsip utama yang dibangun oleh masyarakat yang mengkehendaki penyelesaian secara adat yaitu mengutamakan sikap untuk saling memaafkan dan menghilangkan rasa dendam dari para pihak. Kesepakatan damai ini sangat ditentukan oleh para pihak dan sangat tergantung pada *skill* atau keahlian dari mediator sebagai penengah yang memberikan pertimbangan dan masukan terkait kasus yang terjadi.

Tokoh adat yang diberikan mandat sebagai mediator itulah yang memfasilitasi proses maaf memaafkan yang diiringi dengan *peumat jaroe* (berjabat tangan) dan peusijuek (tepung tawari). Menurut Badruzzaman, Ketua Majelis Adat Aceh, *peumat jaro* menjadi simbol berakhir dan hilangnya rasa dendam atau permusuhan dari pihak yang bertikai. Proses ini kemudian diakhiri dengan makan-makan dan doa bersama (Ismail, wawancara, 5 Oktober 2016).

Proses *peumat jaroe* yang dilaksanakan di meunasah tidak hanya dihadiri oleh para pihak semata, masyarakat gampong turut diundang untuk menyaksikan dan menikmati makan bersama. Bahasa yang sering disampaikan dalam prosesi *peumat jaroe* yaitu “*Nyo kaseb oh no bek na dendam lee. Nyo beu jeut ke jalinan silaturrahmi, karena nyan ajaran agama geutanyoe*”. (Masalah ini sudah cukup di sini dan jangan ada dendam lagi, bersalaman ini diharapkan menjadi jalinan silaturahmi, karena demikianlah ajaran agama kita) (Zainuddin, 2017). Nasehat ini diberikan agar para pihak dapat menahan diri untuk terus merasa dendam kepada pihak lain.

Dalam sebuah hadih madja aceh disebutkan:

*Tameuhukom ngon adat
harta tetap syedara na*

Berhukum dengan adat
harta akan tetap, hubungan saudara terjaga

Apabila persoalan diselesaikan dengan cara dan mekanisme peradilan, keuntungan yang didapat yaitu tidak memutuskan hubungan persaudaraan. Hubungan baik masih tetap terbangun karena diselesaikan secara kekeluargaan.

4. Memberikan Keadilan Bagi Para Pihak

Keinginan masyarakat menyelesaikan persoalannya secara adat dikarenakan adanya perhatian yang diberikan kepada korban. Berbeda halnya dengan sistem peradilan nasional di mana korban kurang mendapatkan perhatian. Dalam sistem peradilan adat, korban memiliki tempat tersendiri dan dilibatkan serta diperhitungkan segala kerugian yang dialaminya. Dalam hadih madja aceh dijelaskan “*Luka tasiphat, darah tasukat*”, artinya luka diukur, darah diperhitungkan. Makna filosofis yang dapat disimpulkan dari hadih madja di atas yaitu kerugian korban diperhitungkan secara bijaksana dan sesuai dengan fakta yang terjadi, tidak dilebih-lebihkan atau dikurangi.

Pelaku diberikan tanggungjawab terhadap perbuatan yang mengakibatkan ruginya korban. Tokoh adat dengan kebijaksanaan yang dimilikinya menetapkan sejumlah ganti kerugian kepada pelaku. Jumlahnya sangat ditentukan dengan kerugian serta pertimbangan yang harus diperhatikan oleh fungsionaris adat.

Dalam bukunya yang berjudul “*Mediasi Penal dalam Sistem Peradilan Pidana Indonesia*”, Lilik Mulyadi menyatakan adanya makna filosofis yang terdapat dalam penyelesaian secara adat. Hal ini dikarenakan penyelesaian di luar pengadilan memiliki karakteristik menang-menang (*win-win*), bukan berakhir dengan kalah-kalah (*lost-lost*) atau menang-kalah (*win-lost*) seperti yang diadopsi dari proses litigatif (*law enforcement process*) (Mulyadi, 2015: 19). Proses penyelesaian di luar pengadilan kedua-duanya baik pelaku maupun korban tidak ada pihak yang kalah dan menang. Meskipun demikian, pelaku tetap dibebankan tanggungjawab terhadap perbuatannya.

5. Proses Penyelesaian Cepat, Murah dan Fleksibel

Efisiensi waktu, biaya murah dan fleksibel menjadi ciri yang melekat pada penyelesaian sengketa di luar pengadilan. Hal ini dikarenakan oleh dua faktor, yaitu: *Pertama*, penyelesaian perkara secara adat tidak terikat dengan aturan yang sangat prosedural dan tidak berbelit-belit. *Kedua*, dapat dilakukan kapan saja asalkan adanya kesepakatan bersama untuk duduk dan membahas sengketa yang terjadi. Berbeda dengan proses di pengadilan yang disediakan oleh negara yang menghabiskan waktu dan biaya yang terhingga.

Nilai positif yang terkandung dalam proses penyelesaian tersebut adalah bisa menghemat biaya dan membangun hubungan persaudaraan. Hal ini mendapat pembenaran, karena dalam proses formal harus melalui beberapa tahapan-tahapan yang dimulai dari penyelidikan, penyidikan, penuntutan sampai kepada pemeriksaan di Pengadilan. Selain itu, para pihak yang berperkara kadang kala sering menggunakan jasa advokat yang membutuhkan biaya besar.

Dalam hadith maja Aceh disebutkan “*tatarek panyang talingkang paneuk*”, artinya suatu persoalan bila ingin diperpanjang atau dibesar-besarkan akan menjadi besar, sebaliknya bila ingin disederhanakan dengan saling memberi maaf, tentu permasalahan akan lebih mudah diselesaikan (Sulaiman, 2001). Dari segi waktu, perdamaian secara adat juga dapat terlaksana secara cepat, efisiensi waktu ini merupakan salah satu keunggulan mediasi komunitas dibanding dengan sistem peradilan umum. Pernyataan ini sejalan dengan pendapat M. Arifin Abu, akademisi Kabupaten Nagan Raya yang mengatakan bahwa:

“....kelebihan proses perdamaian secara adat dibandingkan hukum formal, prosesnya tidak terlalu panjang, perdamaian secara adat biasa terselesaikan dengan sama-sama ikhlas antara kedua pihak untuk mengakhiri sengketa atau perselisihan yang terjadi. Keutamaan nilai yang terkandung dalam tradisi penyelesaian sengketa pada masyarakat Aceh bahwa proses penyelesaian tidak terlalu lama, dan tidak menghabiskan banyak biaya” (Arifin, wawancara, 6 Oktober 2016).

Nilai fleksibilitas ini juga dapat dilihat dari cara memahami sebuah perkara atau sengketa yang terjadi. Dalam konteks peradilan adat, biasanya perkara yang besar atau sulit

untuk diselesaikan harus dilihat dan dipahami secara sederhana, sedangkan perkara yang kecil kalau bisa dihilangkan sama sekali, tidak perlu untuk dibesar-besarkan. Karena yang lebih mulia dalam kehidupan sehari-hari adalah bagaimana kita dapat bersinergi dan berbaik-baikkan terhadap sesama saudara. Hal ini terungkap dalam hadith maja berikut:

*Yang rayeuk tapeu ubeut
yang ubeut tapeu gadoeh
tameu jroh-jroh sama syedara*

Perkara yang besar kita kecilkan
Perkara yang kecil kita hilangkan

B. TANTANGAN MUKIM DALAM MENYELESAIKAN SENGKETA

Pada tataran empiris, mukim sebagai lembaga yang diberikan kewenangan dalam menyelesaikan sengketa mengalami tantangan yang harus dihadapi. Adapun tantangannya adalah sebagai berikut:

1. Belum adanya sarana yang memadai

Salah satu tantangan yang dihadapi oleh mukim dalam menyelesaikan sengketa masyarakat yaitu belum adanya fasilitas sarana dan prasarana yang memadai. Amin Jamin selaku Imeum Mukim Nigan Kecamatan Seunagan sangat prihatin melihat kondisi eksistensi mukim. Menurutnya, *selama ini struktur mukim masih belum kuat, hingga sekarang kantor, dan struktur mukim seperti staf juga tidak ada, hal ini justru memberatkan tugas mukim dalam mengurus berbagai perkara di tingkat gampong dan kemukiman, sehingga setiap perkara yang terjadi tidak yang membantu untuk mencatatnya atau mendokumentasinya..*" (Jamin, wawancara, 8 Oktober 2016).

Dari pernyataan di atas dapat disimpulkan bahwa Pemerintah Aceh dan Pemerintah Daerah perlu untuk segera memperkuat kelembagaan mukim, sehingga tugas dan fungsi mukim tidak berjalan secara efektif. Padahal dalam proses penyelesaian sengketa peran mukim sangat penting sebagai tokoh adat sekaligus tokoh masyarakat yang sangat memahami tentang proses penyelesaian sengketa. Di samping itu, mukim dan aparatur gampong di harapkan dapat berjalan dengan sinergis dan terintegrasi dari setiap persoalan adat atau perkara hukum adat di bawah wilayah yurisdiksi kemukiman. Sehingga tugas dan kewenangan mukim dapat berjalan secara optimal.

2. Kapasitas SDM Mukim

Keberhasilan penyelesaian sengketa dari peradilan adat sangat dipengaruhi oleh fungsionaris adat dan para pihak. Para pemangku adat itulah yang memiliki andil besar untuk memberikan pandangan, dan pendapatnya terkait dengan persoalan yang dihadapi oleh para pihak. Kebijaksanaan dan kearifan harus melekat dalam diri tokoh adat manakala memutuskan perkara. Untuk itu, skill berkomunikasi dan pemahaman terhadap pengetahuan baru harus dimiliki supaya dapat menyelesaikan persoalan masyarakat dengan baik. Menurut Syahrizal (2011), skill sangat mempengaruhi berhasil atau tidaknya

mediator menyelesaikan sengketa para pihak. Bahkan pengetahuan yang banyak tanpa dibarengi dengan skill yang memadai belum tentu mampu menyelesaikan sengketa.

3. Adanya Tatahan Hukum Nasional

Karakteristik sistem hukum di Indonesia yang dianut di Indonesia yaitu hukum tertulis yang lebih mengedepankan kepastian hukum. Adanya hukum nasional yang diterapkan oleh peradilan formal menjunjung tinggi aspek kepastian kepastian. Akibatnya sebagian masyarakat menganggap lebih baik memilih peradilan formal dibandingkan peradilan adat yang belum tentu menjamin adanya kepastian hukum (Mansuridin, 12 Oktober 2016). Meskipun demikian, jika mengacu kepada aturan yang ada, baik yang diatur dalam Qanun Aceh maupun kesepakatan bersama antara Pemerintah Aceh, Majelis Adat Aceh dan Kepolisian Daerah Aceh, perkara adat yang tergolong ringan bila tidak diselesaikan melalui peradilan adat akan dikembalikan kepada peradilan adat gampong maupun mukim.

4. Adanya Konflik Pemerintah Pusat dengan Rakyat Aceh

Konflik yang berkepanjangan di Aceh turut berkontribusi terhadap eksistensi peradilan adat di tingkat mukim dalam menyelesaikan sengketa masyarakat. Pada masa konflik keberadaan mukim dalam menyelesaikan sengketa kurang efektif (Zainuddin, 2017). Faktor utamanya yaitu ketakutan yang berlebihan dari masyarakat untuk membawanya persoalan ke tingkat mukim.

5. Anggapan Keliru Terhadap Peradilan Adat

Anggapan yang sering dilontarkan oleh sebagian masyarakat yaitu tidak adanya keadilan bila perkara diselesaikan secara adat. Pola penyelesaian yang berakhir dengan perdamaian dianggap belum memberikan keadilan bagi korban. Korban merasa rugi akibat dari perbuatan yang dilakukan oleh pelaku. Pasca didamaikan sehingga berakhir dengan "*peumat jaroe*" atau berjabat tangan tanpa adanya hukuman yang diterima oleh pelaku seperti yang didapatkan dalam proses peradilan formal.

Alasan inilah yang menjadi faktor penyebab masyarakat tidak membawakan perkaranya ke peradilan adat gampong maupun peradilan adat mukim. Anggapan demikian sebenarnya keliru. Sebenarnya melalui proses adat masyarakat mendapatkan keadilan. Jikalau proses peradilan formal hanya kepuasan batin yang didapatkan, sebab pelaku dihukum dengan hukuman penjara. Sebaliknya dalam proses peradilan adat, meskipun tidak adanya hukuman fisik bagi pelaku, hak-hak korban dan kerugian yang dialami oleh korban mendapatkan perhatian (Mansari, 2018). Pelaku akan dibebankan untuk mengganti kerugian yang dialami oleh korban. Dalam sebuah hadith madja aceh dinyatakan "*luka ta sipat, darah tasukat*", luka diukur dan darah ditimbang. Artinya seberapa pun luka dan darah yang keluar dari tubuh korban tetap menjadi perhatian fungsionaris adat baik di tingkat gampong maupun mukim.

KESIMPULAN

Berdasarkan pemaparan sebagaimana dideskripsikan di atas, dapat disimpulkan bahwa mukim memiliki peluang yang sangat besar untuk mengembangkannya. Peluang

tersebut terlihat pada beberapa hal, yaitu: adanya *legal standing* sebagai payung hukum bagi mukim dalam menjalankan tugas dan fungsinya. Baik yang diatur dalam UU maupun yang diatur dalam Qanun dapat menjadi acuan bagi mukim dalam mengembangkan lembaganya. Di samping itu, peluang lainnya adalah Memprioritaskan Pemaafan dan Menghilangkan Dendam serta melalui proses secara adat dapat memberikan keadilan bagi para pihak. Adapun tantangan eksistensi mukim yaitu belum adanya sarana yang memadai, Penguatan SDM Mukim yang belum memadai, adanya tatanan hukum nasional, konflik yang berkepanjangan dan adanya anggapan sebagian masyarakat yang menganggap proses peradilan adat belum memberikan keadilan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, S. (2011). *Mediasi dalam Hukum Syari'ah, Hukum Adat, dan Hukum Nasional*, Jakarta: Kencana.
- Dewi, Erna. (2014). *Sistem Peradilan Pidana (Dinamika dan Perkembangan)*. ed. 2, Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Husin, T, dkk. (2015). *Mukim di Aceh Belajar dari Masa Lalu untuk Membangun Masa Depan*. Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia.
- Ismail, B. (2012). *Pedoman Peradilan Adat di Aceh Untuk Peradilan Adat yang Adil dan Akuntabel*. Banda Aceh: MAA-BAPPENAS.
- Ismail, B. (2017). *Nilai-Nilai Adat Aceh Sebagai Potensi Spirit Pembangunan Kesejahteraan (Refleksi Otobiografi)*, cet. 1, Banda Aceh: Majelis Adat Aceh.
- Jamin, M. (2014). *Peradilan Adat Pergeseran Politik Hukum, Perspektif Undang-Undang Otomi Khusus Papua*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Mansari. (2018). *Restoratif Justice Pergeseran Orientasi Keadilan dalam Penanganan Kasus Anak*. Yogyakarta: Zhahir Publishing.
- Mulyadi, L. *Mediasi Penal dalam Sistem Peradilan Pidana Indonesia*, Bandung: Alumni.
- Ridha, M. (2017). *Peumat Jaroe: Proses Mediasi Menuju Harmoni dalam Masyarakat Aceh*. Banda Aceh, Lhee Sagoe Press.
- Sulaiman, M. I. (ed), *Pedoman Adat Aceh: Peradilan dan Hukum Adat*, Banda Aceh: LAKA, 2001.
- Zainuddin, M. (2017). *Kedudukan dan Fungsi Kelembagaan Mukim dalam Penyelesaian Perselisihan: Analisis Praktik Hukum Adat di Aceh, Disertasi*, Banda Aceh: UIN Ar-Raniry.

SECTION 2 | Ulama, Politics, Local Wisdom, and Social Transformation

Rutinisasi Kharisma dalam Bingkai Etnonasionalisme di Aceh

Siti Ikramatoun¹ & Khairul Amin²

¹*Universitas Syiah Kuala, Indonesia*

²*Universitas Malikussaleh, Indonesia*

Abstract

The figure of Wali nanggroë as Aceh's "leader" during the conflict has aroused the ethnonationalism of the Acehnese people as an "independent" entity. Term "wali nanggroë" during the conflict referred to Hasan Tiro and became a cultural product that he reconstructed through historical narratives as a descendant of Tgk. Chik Di Tiro. After the MoU, Wali nanggroë was institutionalized in the form of formal institutions, this institutionalization process in Weber's terminology referred to the phenomenon of "routinization of charisma" and in contexts Wali nanggroë, routinization of charisma was a post-peace political product that was closely related to the nationalism of Aceh. Succession process in Wali nanggroë institution conducted unilaterally and indicated a representation of particular group, has reduced the charismatic authority of a Wali Nanggroë. As a result, Wali Nanggroë as an institution lost its cultural authority as "The Goodfather of Acehnese". Whereas routinization of charisma in the frame of ethnonationalism should be able to become a unifying force for the people of Aceh post-peace.

Keywords

aceh, wali nanggroë; routinization of charisma; etnonasionalisme

PENDAHULUAN

Akhir tahun 1953, Daud Beureueh mendeklarasikan Aceh sebagai bagian dari Negara Islam Indonesia yang dibentuk oleh Kartosuwiryo di Jawa Barat, dan mengakhiri pemerintahan Pancasila di Aceh (Aspinall, 2009: 32; Reid, 2010: 131; Usman, 2003: 124). Gerakan ini diprakarsai oleh ulama dengan Daud Beureueh sebagai pemimpin gerakan. Cita-cita utama dari gerakan ini adalah untuk mendirikan Negara Islam Indonesia. Bahkan jika Negara Islam tidak mungkin dibangun, maka setidaknya Aceh mendapatkan hak untuk menjalankan syariat Islam (Drexler, 2007: 968). Basis ideologi gerakan ini adalah Islam yang dimotori oleh ulama (lihat juga Aspinall, 2009: 32-34). Pembubaran Propinsi Aceh merupakan masalah pokok dari gerakan yang dikenal dengan Darul Islam atau Tentara Islam Indonesia (DI/TII) Sjamsuddin (1990: 123). Penghapusan otonomi Aceh oleh pemerintah pusat tidak hanya mengakibatkan elit-elit Aceh kehilangan posisi dalam mewujudkan cita-cita keislamannya.

Daud Beureueh menghentikan perjuangannya dan kembali melebur dengan masyarakat setelah kolonel M. Jasin, panglima Kodam Iskandar Muda saat itu, menyatakan bahwa syari'at Islam akan dilaksanakan di Aceh. Bagi Daud Beureueh sebagai

ulama kharismatik dan pemimpin PUSA, pelaksanaan unsur-unsur syari'at Islam hukumnya wajib dan tidak bisa ditawar ataupun di nego dengan undang-undang buatan manusia (Ibrahimi, 2001: 249-253).

Kemudian, pada tahun 1976, Hasan Tiro mendeklarasikan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) sebagai bentuk protes terhadap neo-kolonialisme "Indonesia" yang dianggap telah mengeksploitasi daerah khususnya Aceh untuk kepentingan Pusat. Sejak awal kemunculan Hasan Tiro dengan berbagai gagasan yang disampaikan, ada warna berbeda yang terlihat dibanding gerakan yang dibangun oleh daud Beureueh. Gerakan Hasan Tiro lebih menunjukkan persoalan identitas, bahwa Aceh bukanlah bagian dari Republik Indonesia dengan berbagai latar belakang sejarah yang menurutnya, tidak pernah tunduk kepada Belanda, sehingga tidak dapat dikatakan sebagai bagian dari Republik Indonesia. Karena itu, Hasan Tiro juga mengklaim dirinya sebagai Wali negara (Wali Nanggroe) Aceh yang meneruskan mandat kekuasaan dari kerajaan Aceh yang dipegang oleh keluarganya setelah Kerajaan Aceh berakhir.

Pemikirannya tentang nasionalisme dan kemerdekaan Aceh secara perlahan berhasil menarik simpati masyarakat dan kemudian menempatkan Hasan Tiro menjadi seorang pemimpin kharismatik yang diikuti oleh ribuan masyarakat Aceh. Ia dianggap sebagai sosok yang berhasil membentuk ideologi, identitas dan nasionalisme yang kuat dalam masyarakat Aceh, serta menyadarkan masyarakat akan hak-haknya yang dirampas oleh negara. Kemunculan Hasan Tiro dengan ideologi politik yang ia kembangkan dan gelar Wali Nanggroe yang melekat padanya, tidak hanya menjadikan Hasan Tiro sebagai pemimpin gerakan "separatisme", namun juga mengenalkannya sebagai "bapak" rakyat Aceh.

Beberapa hasil penelitian melihat bahwa gelar Wali Nanggroe yang melekat pada sosok Hasan Tiro merupakan produk kultural yang direkonstruksi oleh Hasan Tiro sebagai keturunan dari Tgk. Chik Di Tiro (lihat Aspinall, 2002: 13). Namun, dalam beberapa literatur, gelar ke-wali nanggroan Hasan Tiro tidak terlalu banyak disebutkan (Mastuti, 2001; Drexler, 2007). Padahal dalam konteks sejarah Aceh, Hasan Tiro dengan gelar tersebut memiliki posisi penting sebagai pemegang otoritas tertinggi dalam gerakan, mengkonsep dan menentukan arah perjuangan.

Kepulangan Hasan Tiro tahun 2008 yang disambut oleh ratusan ribu masyarakat Aceh dan pemakamannya yang juga dihadiri oleh ribuan masyarakat dari berbagai daerah menunjukkan bahwa Wali Nanggroe memiliki "posisi" dalam masyarakat sebagai sosok yang kharismatik. sosok Wali Nanggroe yang melekat pada Hasan Tiro sebagai "pemimpin" Aceh telah membangkitkan etno-nasionalisme masyarakat Aceh sebagai satu entitas yang "merdeka".

Pasca perdamaian, melalui Qanun Wali Nanggroe, gelar "Wali Nanggroe" yang sebelumnya melekat pada sosok Hasan Tiro, berpindah menjadi sebuah institusi adat. Namun, proses pelembagaan institusi Wali Nanggroe pasca Hasan Tiro menimbulkan reaksi dari berbagai kalangan masyarakat di Aceh. Reaksi tersebut berkaitan dengan pelembagaan "Wali Nanggroe" menjadi institusi (padahal gelar itu sebelumnya melekat pada Hasan Tiro yang kharismatik), serta berkaitan dengan sosok Wali Nanggroe yang ditunjuk menggantikan Hasan Tiro sebagai pewaris kharisma.

KONFLIK ACEH: PERJUANGAN MEMPERTAHANKAN IDENTITAS

Dalam buku *Islam and Nation*, Aspinall (2009) menulis tentang bagaimana nasionalisme masyarakat direkonstruksi selama konflik Aceh. Setidaknya ia membuat 4 hal yang ia sebut sebagai mitos, yang kemudian menjadi parameter bagi rekonstruksi identitas Aceh.

Mitos *pertama* adalah kepercayaan bahwa Aceh merupakan sebuah negara independen yang pernah mencapai masa keemasannya dengan menguasai semenanjung Malaka dan sebagian Sumatera. Mitos *kedua* adalah perjuangan heroik masyarakat Aceh dalam mempertahankan diri dari penyerangan Belanda. Mitos *ketiga* yang berkembang, bahwa Aceh merupakan pertahanan terakhir Indonesia yang berhasil membawa kemerdekaan bagi Indonesia. Perlawanan heroik tersebut dicapai setelah sebelumnya Soekarno bertemu dengan Daud Beureueh dan meminta bantuannya beserta rakyat Aceh untuk mempertahankan Indonesia. Daud Beureueh menyanggupinya dengan persyaratan bahwa kepada Aceh akan diberikan izin untuk melaksanakan syari'at Islam. Mitos *keempat*, yaitu ketika Soekarno mengingkari janjinya yang kemudian melahirkan pemberontakan oleh rakyat Aceh.

Empat mitos tersebut menjadi dasar pembentukan identitas masyarakat Aceh dalam bingkai negara kesatuan Indonesia. Pengingkaran janji yang dilakukan Sukarno terhadap masyarakat kala itu menjadi salah satu pemicu meledaknya pemberontakan DI/TII yang dipimpin oleh Daud Beureueh. Alih-alih menepati janji memberikan keistimewaan kepada masyarakat Aceh, pemerintah pusat dibawa komando Sukarno malah melebur Aceh dengan Sumatera Utara, yang tidak hanya menghilangkan otonomi daerah Aceh, namun juga secara tidak langsung, tidak mengizinkan pelaksanaan syari'at Islam.

*"Hana le, uroe nyan ken kaleuh lon peugah, yue pisah droe, paken han tem pisah. (nggak ada lagi, dulu kan saya sudah pernah bilang untuk pisah aja, tapi nggak mau)" kheun (kata) Teungku Hasan Krueng Kale. "hai uroe nyan ken kaleuh na janji Teungku. Nyoe ka diingkar janji, ta lawan. (yha waktu itu kan sudah ada janji Tgk. Sekarang janjinya sudah diingkar, kita lawan)" seuot (jawab) Teungku Beureueh.*¹

Demikian pembicaraan antara Tgk Hasan Krueng Kale dengan Tgk Daud Beureueh ketika Daud Beureueh menyampaikan gagasan pemberontakan kepada para ulama. Tindakan Daud Beureueh ini ditanggapi oleh pemerintah pusat dengan mengirimkan tentara ke Aceh untuk menumpas gerakan DI/TII di bawah pimpinan Daud Beureueh.

Pada masa pemberontakan DI/TII, Daud Beureueh menduduki posisi sebagai Wali Negara. Hal itu terbukti dalam beberapa korespondensi yang dilakukan Daud Beureueh selama bertindak sebagai Kepala Negara Bagian Aceh (Ibrahimi, 2001: 329, 334, 343, 350). Dalam beberapa surat, Daud Beureueh menandatangani atas nama Wali Negara. Namun gelar wali negara yang melekat pada Daud Beureueh tidak banyak diketahui, Ia

¹ Tgk Hasan Krueng kale, sebelumnya mengusulkan kepada Daud Beureueh agar Aceh menjadi negara sendiri, namun Daud Beureueh menolaknya, karena sudah berjanji kepada Soekarno untuk membantu Indonesia dalam agresi militer Belanda kedua, dengan imbalan, Aceh diberikan keistimewaan untuk menjalankan syari'at Islam. Cuplikan pembicaraan ini diceritakan oleh salah seorang informan. Wawancara di Banda Aceh, 14 Agustus 2014

lebih banyak dikenal dengan sebutan “Abu Beureueh”. Menurut AY, Wali Negara merupakan pemegang kekuasaan sebuah negara dalam keadaan konflik.

Selama memimpin pergolakan di Aceh, Daud Beureueh memang memiliki pengaruh yang cukup kuat. Daud Beureueh terkenal sebagai ulama yang tegas karena pendiriannya dalam agama Islam (Ibrahimi, 2001: 262). Pergolakan yang dibangun Daud Beureueh tidak lepas dari nilai-nilai keagamaan yang dipegang teguh olehnya. Kekecewaannya terhadap pusat tidak hanya disebabkan oleh peleburan provinsi Aceh ke dalam Sumatera Utara yang membatasi otonomi Aceh, namun juga pernyataan Soekarno di Kalimantan yang dengan tegas menolak Islam sebagai asas negara. Hal itu bertentangan dengan keyakinannya, bahwa negara dan Islam tidak dapat dipisahkan. “Politik adalah sebahagian dari agama yang kami anut” (Damanik, 2010:45). Meminjam istilah Ben Anderson, *imagined community* yang dibangun Daud Beureueh selama pemberontakan adalah sebuah negara yang didasarkan pada asas-asas Islam, dengan identitas Islam yang melekat pada masyarakat Aceh.

Keterlibatan Hasan Tiro dalam pergolakan DI/TII merupakan awal dari pergesekan ideologi politik Tiro yang dibangunnya kemudian dalam Gerakan Aceh Merdeka. Kulminasi kekecewaan rakyat Aceh terhadap pusat direpresentasi dalam gerakan perlawanan. Tanggal 4 Desember tahun 1976, Hasan Tiro mendeklarasikan Gerakan Aceh Merdeka di Pidie. Dalam naskah deklarasi tersebut, Hasan Tiro menulis secara singkat, bagaimana Indonesia, khususnya bangsa Jawa menjadi neokolonialisme di Aceh setelah Belanda. Padahal Aceh merupakan sebuah negara berdaulat yang tidak dapat menjadi bagian dari Indonesia hanya karena diserahkan oleh Belanda. Naskah tersebut diakhiri dengan tulisan “Atas nama bangsa Aceh, Sumatera, yang berdaulat. Tengku Hasan Muhammad Di Tiro. Ketua, Angkatan Aceh, Sumatera Merdeka dan Wali Negara” (Tiro, 1984: 17; Damanik, 2010: 78).

Dalam situasi yang serupa dengan pergolakan Daud Beureueh, Hasan Tiro juga muncul sebagai Wali Negara Aceh Merdeka. Ada pola posisi yang sama antara Wali Negara Daud Beureueh dan Wali Negara Hasan Tiro, yaitu sebagai pemimpin pergolakan tersebut dan sebagai pemimpin negara yang diperjuangkan oleh masing-masing gerakan tersebut. Gerakan Hasan Tiro juga telah mendapat dukungan dari Daud Beureueh sebagai ulama kharismatik Aceh kala itu.

“na si uroe, geu hei kamoe le Abu bak mesjid i nireng rumoh, duek ateuh bale sinan. Nyan keuh geupeugah, nyoe nyak Hasan ka di woe, nyoe buet nyoe payah ta bantu, ka i peubuet buet keu tanyoe (pernah suatu hari, Abu memanggil kami ke mesjid di samping rumahnya, duduk di atas balai. Beliau bilang lah, ‘ini nak Hasan sudah pulang, kerjanya ini harus kita bantu, dia mau bekerja untuk kita).”²

Dukungan Daud Beureueh sebagai ulama kharismatik dan pemimpin pergolakan DI/TII tersebut, tidak hanya membantu Hasan Tiro dalam merekrut anggota, namun

² Wawancara dengan salah seorang pendiri Aceh Merdeka, di Sigli. Beliau merupakan murid Daud Beureueh seperti halnya Hasan Tiro. Ia dipanggil oleh Daud Beureueh dengan temannya yang kemudian juga menjadi pendiri Gerakan Aceh Merdeka. Ketika perang DI/TII, mereka ikut terlibat dalam gerakan yang dibentuk oleh Daud Beureueh. Informan tersebut juga menunjukkan selebaran dukungan yang ditulis oleh Daud Beureueh.

Hasan Tiro juga mendapatkan sentuhan kharisma seorang Daud Beureueh. Ada semacam pendelegasian kharisma dari Daud Beureueh kepada Hasan Tiro untuk memperjuangkan apa yang pernah diperjuangkan olehnya. Karena itu, pada masa-masa awal Gerakan Aceh Merdeka terbentuk, sebagian besar pendukung Gerakan Aceh Merdeka adalah mereka yang pernah terlibat dalam perang DI/TII.

Tahun 1984, Hasan Tiro menerbitkan buku yang menuliskan sejarah dirinya dan keluarganya. Hasan Tiro merupakan keturunan Tgk. Chik Di Tiro Muhammad Saman, seorang ulama besar Aceh pada masa-masa akhir kerajaan Aceh, yang diberikan mandat untuk mengambil alih kekuasaan dalam memimpin masyarakat Aceh melawan Belanda. Secara turun menurun, keluarga Tiro secara Heroik memimpin rakyat Aceh melawan Belanda. Dalam tulisannya, ia menceritakan bagaimana dirinya seolah mendapat warisan kharisma seorang Chik Di Tiro sejak kecil. Banyak orang yang mengaguminya dan menitipkan pesan padanya untuk meneruskan perjuangan leluhurnya (Tiro, 1984). Meminjam istilah Drexler, narasi sejarah tentang *trah* keluarga Di Tiro dengan perjuangan yang heroik, menjadi poin penting lain yang menguatkan kharisma seorang Hasan Tiro.

Dalam perjalanannya sebagai pemimpin pergerakan dan Wali Negara Aceh Merdeka, Hasan Tiro terus menyebarkan doktrin politiknya yang disampaikan oleh setiap pemimpin GAM di Aceh saat merayakan hari lahir GAM. Doktrin politik ini berkaitan dengan ideologi perjuangan Aceh Merdeka tentang kejayaan dan kedaulatan Aceh di masa lampau. Sehingga, kemerdekaan Aceh merupakan satu-satunya cara untuk mengangkat kembali harkat martabat bangsa Aceh yang telah dijajah oleh Jawa. Kejayaan Aceh di masa lampau berkaitan erat dengan nilai-nilai agama Islam yang melekat dalam sendi-sendi kehidupan rakyat Aceh. Ideologi yang dibangun oleh Hasan Tiro ini membawa pengaruh kepada masyarakat dan kalangan intelektual seperti mahasiswa, akademisi, pemerintah dan ulama (Djalil, 2009: 26-29). Isa Sulaiman (Basyar, 2008: 4-5) menekankan bahwa ideologi gerakan etnonasionalis yang dibangun Hasan Tiro pada dasarnya didukung oleh persoalan mendasar masyarakat Aceh, yaitu eksploitasi ekonomi dan marginalisasi secara politik, sehingga gagasan kemerdekaan Tiro menjadi alternatif terbaik dan berkembang dalam masyarakat.

Paparan singkat di atas menunjukkan bahwa gerakan yang dibangun sejak perjuangan melawan Belanda, DI/TII yang di pimpin Daud Beureueh hingga gerakan Aceh merdeka (GAM) dibawah komando Hasan Tiro merupakan gerakan untuk mempertahankan indentitas sebagai orang Aceh. Dan gerakan tersebut telah berhasil membangkitkan etnonasionalisme masyarakat Aceh melalui kepemimpinan kharismatik Daud Beureueh dan Hasan Tiro.

HASAN TIRO: KHARISMA SEORANG WALI NANGGROE

Tahun 2009 bisa dikatakan sebagai tahun kegemilangan GAM yang menuai kesuksesan dalam pesta demokrasi Aceh, meski masa itu GAM merupakan “petarung baru” dalam bursa legislatif dan eksekutif Aceh. Hasan Tiro, sebagai petinggi GAM yang bermukim di Swedia, ikut memantau pertarungan politik di Aceh. Ia mengunjungi Malaysia untuk menyaksikan pesta demokrasi Aceh melalui siaran televisi. Satu tahun sebelumnya, sang Wali Nanggroe itu pulang untuk pertama kalinya ke Aceh setelah 29 tahun keluar dari Aceh dan menetap di Swedia. Tanggal 11 Oktober 2008, dalam usia 83

tahun, sang Wali pulang menyapa rakyat Aceh (Tiro, 2014: 109). Gelar Wali Nanggroe yang masih melekat padanya menarik simpati rakyat Aceh untuk bertemu dengannya. Kepulangannya ke Aceh disambut oleh ratusan ribu rakyat Aceh yang berkumpul di Mesjid Raya Baiturrahman yang ingin melihat sosok Hasan Tiro. Wali yang selalu di dengar namanya, ideologinya dan perjuangannya. Salah seorang warga Aceh mengatakan, “kami pasti gembira jika melihat langsung sosok Hasan Tiro” (“Masyarakat Aceh Gembira Hasan Tiro Pulang”, 10 Oktober 2008). Kepulangan Hasan Tiro menjelang Pemilu legislatif 2009 menjadi “senjata” partai Aceh untuk menarik dukungan masyarakat dalam pemilu.

Kepulangan Hasan Tiro saat itu memang hanya sebentar untuk menyapa rakyat Aceh dan mengunjungi beberapa tempat seperti makam mantan Panglima GAM, mengunjungi keluarga dan bertemu dengan beberapa tokoh politik nasional, termasuk Jusuf Kalla (Tiro, 2014: 109-110). Beberapa bulan setelah pemilu legislatif Aceh, 17 Oktober 2009 Hasan Tiro kembali pulang ke Aceh untuk menetap selamanya. Hasan Tiro ternyata tidak mendapat kesempatan yang banyak untuk menikmati negeri yang telah ditinggalkannya hampir tiga dasawarsa. Tidak seperti Daud Beureueh yang sempat “pulang kampung” setelah berjuang bersama rakyat Aceh, Hasan Tiro meninggal dunia di salah satu rumah sakit umum di Banda Aceh pada 3 Juni 2010 (Tiro, 2014: 110), tidak lama setelah kepulangannya ke Aceh. Kepulangan Wali Nanggroe Aceh Merdeka itu kepada Tuhan Yang Maha Esa membawa duka bagi ratusan ribu rakyat Aceh yang mengelukannya. Sosok yang memiliki kharisma dan ideologi yang kuat terhadap kemerdekaan Aceh itu telah berhasil membangkitkan kesadaran masyarakat Aceh sebagai sebuah bangsa yang berdaulat. Hasan Tiro juga berhasil membangun nasionalisme “keacehan” yang kuat dalam diri masyarakat Aceh. Sambutan ratusan ribu masyarakat Aceh pada kepulangan pertamanya dan pemakamannya, menunjukkan bahwa Hasan Tiro memiliki pengaruh yang cukup kuat dalam masyarakat dengan kepemimpinannya yang kharismatik sebagai “Wali” orang Aceh.

DISKURSUS WALI NANGGROE PASCA MoU

Secara umum, penandatanganan MoU Helsinki telah mengurangi eskalasi konflik di Aceh, meskipun kondisi sosial masyarakat Aceh masih belum stabil. Berbagai ketimpangan yang diakibatkan oleh konflik panjang selama 30 tahun masih meninggalkan kecurigaan antar masyarakat Aceh dan konflik-konflik kecil yang diakibatkan oleh kecemburuan sosial (Imparsial, 2006: 1-3). Keterbukaan GAM dan pemerintah Indonesia untuk melangsungkan perdamaian juga mendapat apresiasi dari berbagai kalangan, terutama masyarakat Aceh yang mengharapkan konflik segera berakhir. MoU Helsinki juga menjadi kepuasan sendiri bagi masyarakat Aceh, selain menjadi “kontrak” perdamaian, MoU Helsinki juga diharapkan menjadi pintu untuk membangun Aceh.

Wali Nanggroe, sebagai salah satu butir MoU yang harus dituang dalam undang-undang, melewati perdebatan yang panjang dalam pembahasan oleh DPR dan pansus. Pada awal perancangannya, Wali Nanggroe muncul sebagai posisi tertinggi dalam pemerintahan Aceh sebagaimana yang rancangan GAM ketika mempersiapkan draft MoU

Helsinki. AY sebagai salah satu anggota pansus menolak hal itu karena dianggap bertentangan dengan undang-undang.

“Wali Nanggroe nyan pertama ide dari orang GAM, emmmm, memang yang diinginkan Wali Nanggroe nyan jabatan tertinggi, tapi masalah jih bertentangan ngen undang-undang dum. Meunye lagee nyoe memang lon tulak (Wali Nanggroe itu pertama ide dari orang GAM, memang yang diinginkan Wali Nanggroe itu jabatan tertinggi, tapi masalahnya bertentangan dengan beberapa undang-undang kalau begitu saya menolak). Panitia khusus ini juga kan keberatan. Lalu ditawarkan oleh pak Ferry Mursyidan. ‘bagaimana kalau begini aja Abu’ bagaimana? ‘sebagai lembaga adat’ ooo sebagai lembaga adat ya ndak apa-apa. Tapi istilah Wali Nanggroe untuk lembaga adat itu ketawa orang. Dari segi namanya itu berbeda. Berarti MAA dibubarkan” (wawancara, 14 Agustus 2014).

Setelah semua pihak menemukan kesepakatan, undang-undang tentang penyelenggaraan pemerintahan Aceh disahkan oleh DPR-RI dan ditanda tangani oleh presiden SBY tanggal 1 agustus 2006 dan berlaku mulai saat itu juga. Wali Nanggroe diatur dalam bab tersendiri tentang lembaga Wali Nanggroe. Pembahasan tentang perancangan Qanun Wali Nanggroe dimulai setelah UUPA berlaku. Namun pembahasan rancangan qanun Wali Nanggroe oleh DPR Aceh tahun 2007 justru mendapatkan penolakan dari pihak GAM yang tergabung dalam KPA (Komite Peralihan Aceh). Penolakan tersebut didasarkan pada kewenangan Wali Nanggroe yang dianggap terlalu rendah untuk seorang Wali Nanggroe. KPA meminta pembahasan tentang qanun Wali Nanggroe tersebut ditunda terlebih dahulu dan sebaiknya dibahas oleh anggota DPRA yang terpilih pada pemilu 2009.³

Ketika KPA bertransformasi menjadi Partai Aceh (PA) dan memenangkan sebagian besar kursi parlemen Aceh dalam pemilu tahun 2009, pembahasan qanun Wali Nanggroe kembali diusulkan. Usulan pembahasan kembali rancangan qanun Wali Nanggroe didasarkan pada isi draf qanun Wali Nanggroe tahun 2007 yang dianggap tidak sesuai dengan keinginan sebagian besar anggota DPRA yang baru terpilih. Pembahasan rancangan qanun Wali Nanggroe melewati perdebatan antar anggota DPRA sendiri, terutama antara partai lokal dengan partai nasional (Lihat Ishak 2013: 240-255). Dalam draf Rancangan Qanun Wali Nanggroe tahun 2010, posisi Wali Nanggroe ditempatkan sebagai pemimpin politik yang hak dan kewenangannya mencakup bidang politik. Pasal 1 ayat 3 menegaskan posisi Wali Nanggroe sebagai “penguasa pemerintahan Aceh (dalam adat) yang berkedudukan lebih tinggi dalam tatanan pemerintahan Aceh, lebih tinggi dari Kepala Pemerintahan dan Parlemen Aceh dan menjadi figur pemersatu rakyat Aceh” (Rancangan Qanun Aceh tahun 2010). Isi konstitusi tersebut menempatkan Wali

³ KPA menolak rancangan qanun Wali Nanggroe yang disusun oleh anggota DPRA periode 2004-2009, tidak hanya perihal kewenangan seorang Wali Nanggroe namun juga berkaitan dengan anggaran sebesar 2,3 milyar untuk membuat qanun Wali Nanggroe. Menurut KPA, pembahasan tentang qanun Wali Nanggroe sebaiknya dibahas oleh anggota DPRA yang terpilih pada pemilu 2009. Dalam hal penolakan dan kontestasi yang terjadi di tingkatan elit, baik elit GAM yang tergabung dalam KPA, eksekutif dan legislatif periode 2004-2009, lihat Otto Syamsuddin Ishak (2013: 226-239). Tahun 2007, KPA sedang menyiapkan pembentukan Partai politik lokal. Permintaan GAM agar pembahasan Wali Nanggroe ditunda, mengisyaratkan ada sikap optimistis pada GAM bahwa mereka akan memenangkan pemilu legislatif 2009 dan menguasai parlemen. Sehingga, mereka bisa memproyeksikan wujud dari lembaga Wali Nanggroe

Nanggroe sebagai bagian dari elit kekuasaan Aceh. Dengan berbagai *resource* yang diperoleh, sebagaimana yang ditetapkan dalam qanun (lihat Qanun Aceh no.8/2012). Namun, dalam proses perancangan Qanun Aceh hingga Aceh, ada banyak polemik yang muncul terkait pembentukan institusi Wali Nanggroe. Qanun Wali Nanggroe sendiri mendapat dukungan yang cukup kuat dari pemerintah Aceh terutama DPRA yang terlihat sangat menggebu-gebu dalam menyelesaikan Qanun Wali Nanggroe. Berbeda dengan Pemerintah Pusat melalui Mendagri yang cenderung “menolak” Qanun Wali Nanggroe yang dianggap terlalu berlebihan.

Tanggal 2 november 2012, DPRA mengesahkan qanun Wali Nanggroe dalam rapat paripurna DPR Aceh. Pengesahan Qanun Wali Nanggroe ini sekaligus mengangkat Malik Mahmud Al-Haytar sebagai Wali Nanggroe IX menggantikan Hasan Tiro yang sudah wafat. Penunjukan Malik Mahmud dilegalkan dalam pasal 132 (Qanun Aceh Nomor 8 tahun 2012). Menurut ketua DPR Aceh masa itu, Hasbi Abdullah, tidak ada kendala dalam perumusan qanun Wali Nanggroe, namun Otto Syamsuddin Ishak (2013) mencatat bahwa dalam perumusan qanun Wali Nanggroe, ada kontestasi antar beberapa partai di Parlemen dengan nasionalisme berbeda, dan ada beberapa catatan yang diberikan oleh setiap partai.

Pada saat yang sama, sejumlah mahasiswa yang tergabung dalam “Gayo Merdeka” menolak pengesahan rancangan qanun Wali Nanggroe tersebut. Mereka menganggap rancangan qanun Wali Nanggroe hanya memihak kepada kelompok tertentu. Klausul bahasa Aceh yang fasih dan keturunan Aceh yang merupakan salah satu syarat menjadi Wali Nanggroe, dianggap terlalu mendiskriminasi suku-suku minoritas Aceh. “Gayo Merdeka” kemudian mengancam akan mengajak seluruh suku minoritas di Aceh untuk memisahkan diri jika rancangan qanun tersebut tidak direvisi (“Gayo Merdeka Tolak Rancangan Qanun Wali Nanggroe”, 2 november 2012). Secara massif, penolakan terhadap rancangan Qanun Wali Nanggroe meluas ke berbagai daerah di Aceh terutama daerah-daerah basis tengah dan selatan Aceh (lihat “Mahasiswa Aceh Tolak Qanun Wali Nanggroe” 27 November 2013; “Demo Tolak Wali Meluas”, 17 September 2013).

Penolakan tersebut tidak hanya mengkritik qanun Wali Nanggroe yang terindikasi mendiskriminasi suku-suku minoritas, namun juga mempertanyakan soal isi qanun yang tidak mewajibkan Wali Nanggroe lulus tes baca Alquran. Hal senada juga disampaikan oleh beberapa informan yang menyayangkan tidak adanya tes baca Alquran untuk Wali Nanggroe. GA, salah satu muballigh Aceh mempertanyakan perihal alasan DPRA yang mengatakan bahwa tes baca quran untuk Wali Nanggroe dapat mengurangi kewibawaan seorang Wali Nanggroe (“Press Rilis : Pernyataan Sesat dan Menyesatkan” 27 November 2013). Namun penolakan dari berbagai kalangan masyarakat dianggap oleh DPRA karena mereka belum memahami sebenarnya tentang lembaga Wali Nanggroe. Menurut pemerintah, lembaga Wali Nanggroe adalah perintah MoU dan UUPA yang harus segera dilaksanakan.

Setelah berbagai kritikan dan penolakan tidak menghambat DPRA mengajukan qanun Wali Nanggroe ke Pemerintah Pusat, pengesahan lembaga dan pengukuhan Wali Nanggroe harus terkendala oleh Pusat. Mendagri ternyata menolak mengesahkan Qanun Wali Nanggroe karena dianggap ada beberapa hal yang bertentangan dengan konstitusi

dasar, UUPA. DPR Aceh melalui Hasbi Abdullah merespon dengan baik revisi qanun yang dilakukan oleh Mendagri. Koreksi yang disampaikan Mendagri dibahas dalam sidang paripurna DPRA tanggal 13 Desember 2012. Setelah semua fraksi menyampaikan pandangannya, revisi Qanun Wali Nanggroe kemudian langsung disahkan.

Tindakan anggota parlemen Aceh tersebut terkesan sangat tergesa-gesa dalam merancang, menyusun, dan merevisi Qanun Wali Nanggroe. Dibandingkan qanun Wali Nanggroe, masih ada beberapa Qanun lain yang lebih urgent untuk segera disahkan dan bersentuhan langsung dengan masyarakat, seperti hal nya qanun KKR. Namun DPRA lebih memilih qanun Wali Nanggroe sebagai prioritas untuk “dimaratonkan” pengesahannya.

Jika di formulasikan, setidaknya terdapat dua persoalan mendasar terkait diskursus wali nanggroe pasca MoU yang melahirkan pro kontra. *Pertama* adalah persoalan konsep Wali Nanggroe dan substansi lembaga Wali Nanggroe itu sendiri. Dalam suatu acara buka puasa bersama mantan anggota GAM di Pidie, ketika Hasan Tiro baru meninggal dunia, para simpatisan saling bertanya tentang siapa yang akan menggantikan Wali Hasan Tiro. AW, salah seorang mantan petinggi GAM mengatakan;

“nyan yg ka woe bak Allah nyan soe angkat Wali? soe bri gelar nan Wali ilee? nyoe beu meusoe nyoe ilee. meunye hana meusoe nyoe hana teu angkat laen, hana jeut ilee. sabab ken demokrasi uroe nyoe meuseu Wali nyan beu dicalon le rakyat, beu dipileh. Hanaaa. lahe keudroe ih...lahe kiban cara? hana ta tu'oh i tanyoe, hana ta tukri, hana tu'oh ban pih (itu Wali yang sudah berpulang kepada Allah itu siapa yang angkat jadi Wali? Siapa yang kasih gelar Wali itu? itu dulu yang harus jelas. Kalau ini belum jelas, belum bisa kita angkat yang lain. Karena ini bukan demokrasi, bahwa Wali itu harus dicalonkan oleh rakyat, lalu dipilih. Tidak ada itu. Dia lahir sendiri...bagaimana lahirnya? Kita tidak pernah tau dan kita tidak pernah mengerti)” (wawancara, 4 Agustus 2014)

Pernyataan AW tersebut menegaskan bahwa “wali nanggroe” pada dasarnya melekat pada figur seorang individu yang memiliki kharisma sebagai pemimpin. Ia tidak dilegitimasi oleh rakyat melalui pemilihan rasional, tetapi kepemimpinannya dilegitimasi oleh kharisma yang ia miliki. Selain itu, menurut Kamaruzzaman, gelar “Wali Nanggroe” jika ditelusuri sejarah, pasca kemerdekaan hanya ada dua Wali yang pernah termaktub secara resmi, yaitu Daud Beureueh dan Hasan Tiro. Jika di tarik lebih jauh, Wali dikenal sebagai orang yang dekat dengan Allah dan memiliki kekeramatan (karamah al-aulia) yang luar biasa, dan itu ada pada Teungku Chik Di Tiro Muhammad Saman. Jadi gelar Wali Nanggroe adalah gelar keagamaan, dimana mereka terkadang menjadi penasihat raja atau menjadi pemegang otoritas keagamaan yang paling tinggi walaupun jarang terlembagakan di dalam pemerintahan. Kamaruzzaman akhirnya menyimpulkan bahwa lahirnya qanun Wali Nanggroe pada dasarnya hanya ingin mempertegas posisi Malik Mahmud melalui pasal 132 ayat 6 (Bustamam, 227-230).

Berbagai perdebatan mengenai konsep Wali Nanggroe menunjukkan bahwa kehadiran lembaga Wali Nanggroe yang dipimpin oleh Paduka Yang Mulia Wali Nanggroe belum memiliki substansi yang jelas. MD mengatakan, pada perancangan awal

memang ada persepsi bahwa Wali Nanggroe ini memiliki posisi yang sama seperti Hasan Tiro.

“jadi ingin mendudukan istilahnya, ingin mendudukan Wali Nanggroe ini, yang Mulia Malik Mahmud, itu dalam posisi keWali negaraannya Tiro. Tapi secara konstitusional, itu tidak bisa, tidak bisa mendapatkan posisi yg sama. Karena beda sekali kedudukan Hasan Tiro dulu, itu masa konflik. Ketika itu dia sudah mendeklarasikan negara Aceh Merdeka, artinya dalam konteks Aceh itu berpisah dari pada negara Indonesia. Kemudian kalau kita samakan dengan Wali Nanggroe hari ini, tidak bisa, sangat berbeda. Konsep Wali Nanggroe hari ini dalam konteks integrasi kita dalam NKRI. Artinya, dia hanya sebagai pemersatu adat” (wawancara, 15 Agustus 2014).

Persoalan mendasar *kedua* adalah persoalan pemilihan, yaitu terkait dengan penetapan Malik Mahmud Al-Haytar sebagai Wali Nanggroe IX menggantikan Hasan Tiro yang meninggal dunia. Persoalan pemilihan ini tidak hanya dipermasalahan oleh masyarakat umum, namun juga oleh mantan anggota GAM sendiri. Bagi mereka, sosok Hasan Tiro adalah sosok kharismatik yang mampu mempersatukan masyarakat Aceh, sementara Malik Mahmud yang dinobatkan sebagai pemangku Wali Nanggroe belum memiliki kapasitas yang mumpuni sehingga belum mampu menggantikan Hasan Tiro dengan gelar Wali Nanggroe.

Penilaian masyarakat terhadap Wali Nanggroe pada akhirnya lebih dituju pada sosok Malik Mahmud yang menjadi Wali Nanggroe hari ini. Karena pada dasarnya masyarakat tidak begitu mempersoalkan Wali Nanggroe sebagai lembaga. Kesan penulis, nilai-nilai hidup masyarakat Aceh mendominasi penilaian masyarakat terhadap wali nanggroe.

Meskipun demikian, menurut YM, penunjukan Malik Mahmud sebagai Wali Nanggroe bukan tanpa dasar. Malik Mahmud merupakan perdana menteri GAM yang selama konflik selalu menemani Hasan Tiro kemanapun beliau pergi. Malik Mahmud dalam beberapa kesempatan juga muncul mewakili Hasan Tiro ketika Wali berhalangan. Dalam satu kesempatan berdiskusi dengan Hasan Tiro, YM diajak melihat foto-foto “perjalanan hidup” sang Wali. Beliau mengatakan *“meunye meuninggai-meuninggai lon, nyoe ta seutet* (jika saya meninggal, ikuti dia).” Hasan Tiro mengatakannya dengan menunjuk Malik Mahmud yang ada di salah satu foto (wawancara, 14 Agustus 2014).

Penunjukan Malik Mahmud merupakan salah satu “wasiat” Hasan Tiro ketika masih hidup. Artinya, Hasan Tiro mendelegasikan wewenangnya kepada Malik Mahmud untuk menggantikannya memimpin perjuangan. Namun tidak seperti Hasan Tiro yang mendapatkan sentuhan kharisma dari Daud Beureueh dan Teungku Chik Di Tiro, Malik Mahmud tidak mendapatkan kharisma seorang Hasan Tiro. Gelar Wali Nanggroe tetap melekat pada Hasan Tiro. Karena itu, pembentukan lembaga Wali Nanggroe kemudian terkesan sebagai bentuk pelembagaan kharisma Hasan Tiro, atau dalam istilah Weber, rutinisasi kharisma.

WALI NANGGROE SEBAGAI INSTITUSI

Pengesahan qanun Wali Nanggroe melegitimasi keberadaan Wali Nanggroe di Aceh dengan berbagai kewenangannya sebagai pemimpin adat. Dalam UUPA disebutkan bahwa lembaga Wali Nanggroe merupakan lembaga adat, bukan lembaga politik. Namun, proses pembentukan lembaga dengan berbagai fungsi dan *resources*-nya; pembangunan infrastruktur, pengukuhan Wali Nanggroe oleh pemerintah Aceh, dan peran Wali Nanggroe sebagai mitra pemerintah serta adanya “bursa” kursi Wali Nanggroe, menunjukkan bahwa lembaga Wali Nanggroe adalah lembaga politik.

Pasca pengesahan, infrastruktur untuk menunjang kinerja Wali Nanggroe mulai di kejar. Besarnya anggaran biaya yang diplotkan oleh pemerintah mendapat kritikan dari berbagai kalangan masyarakat. Hal yang menarik dari istana Wali Nanggroe ini adalah arsitektur bangunannya yang terlihat sangat eropa, bahkan sekilas mengingatkan pada *white house*-nya Amerika. Padahal Wali Nanggroe dimunculkan sebagai ikon dari adat Aceh. Maka yang terbayangkan adalah, tema arsitektur istana Wali Nanggroe akan diangkat dari salah satu adat Aceh, mengingat adat yang ada di Aceh cukup beragam, atau setidaknya akan meleburkan beberapa kekhasan dari berbagai adat dan suku di Aceh. Alternatif lain, istana juga dapat didesain dengan arsitektur- arsitektur yang menonjolkan ciri khas Islam, karena Aceh juga sangat identik dengan Islam dan Serambi Mekkah. Istana Wali Nanggroe sebenarnya akan menjadi simbol Aceh yang kental, dengan Wali Nanggroe sebagai ikonnya. Namun istana Wali lebih menonjolkan arsitektur eropa yang seolah-olah menandingi istana kepresidenan.

Acara pengukuhan akhirnya dilaksanakan pada tanggal 16 Desember 2013 dengan pagu anggaran 2,4 Miliar. Malik Mahmud Al-Haytar “dilantik” sebagai Paduka Yang Mulia Wali Nanggroe IX dengan gelar kebesaran Al-Mukarram Maulana Al-Mudabbir Al-Malik. Gelar tersebut menurut ketua DPRA, Hasbi Abdullah, merupakan simbol keutuhan kultural, kekhususan dan kebesaran Aceh (“Wali Nanggroe Bergelar Al-Mukarram” Serambi Indonesia, 16 Desember 2013). Diluar gedung parlemen, ribuan masyarakat dari berbagai daerah di Aceh datang ke Banda Aceh untuk ikut memeriahkan acara pelantikan Wali Nanggroe. Namun acara pengukuhan tertutup untuk umum, akses jalan menuju DPRA ditutup dan dijaga dengan ketat oleh aparat keamanan. Masyarakat merasa kecewa karena tidak bisa mengikuti acara pengukuhan Wali Nanggroe IX. Mereka akhirnya berkeliling kota Banda Aceh sambil meneriakkan “hidup Wali, hidup Aceh” (Tempo, 16 Desember 2013). Pelantikan Wali Nanggroe menjadi simbol kekhususan Aceh sebagai salah satu daerah istimewa di Indonesia. Teriakan massa yang ikut membawa atribut bendera GAM tersebut menunjukkan kehadiran Wali sebagai ikon dari etno-nasionalisme Aceh.

Sementara sebagian masyarakat ikut larut dalam momen pengesahan Malik Mahmud sebagai Wali Nanggroe, sebagian masyarakat lain, dengan tegas menolak pengukuhan Malik Mahmud. Pemimpin PeTA (Pembela Tanah Air) Aceh Selatan mengatakan bahwa pengukuhan Wali Nanggroe IX adalah peristiwa pembohongan dan penipuan terbesar terhadap silsilah raja-raja Aceh. Ia merasa tidak pernah mendengar silsilah Wali Nanggroe dalam sejarah Aceh (Serambi Indonesia, 17 Desember 2013). Penolakan juga muncul dari Yayasan Advokasi Rakyat Aceh (YARA) yang menilai bahwa

pengukuhan Wali Nanggroe adalah bentuk arogansi pemerintah dalam menyikapi aspirasi rakyat. Karena dibandingkan lembaga Wali Nanggroe, rakyat Aceh lebih membutuhkan pengesahan qanun jinayah dan qanun KKR (Serambi Indonesia, 13/12/2013).

RUTINISASI KHARISMA DALAM KERANGKA ETNO-NASIONALISME

Istilah Wali Nanggroe merupakan gelar individual yang merujuk pada sosok Hasan Tiro sebagai figur yang kharismatik. Hasan Tiro telah berhasil membangun ideologi kedaulatan kemerdekaan Aceh dan etnik-nasionalisme masyarakat untuk mendapatkan dukungan dalam pergerakannya. Bahkan gagasan Hasan Tiro masih terasa hingga saat ini, dan hampir tidak dapat dipungkiri bahwa ia adalah bapak etnonasionalisme Aceh.

Dalam proses penyebaran gagasan dan ideologi, Hasan Tiro juga merekonstruksi narasi sejarah yang mengatakan bahwa kedaulatan kemerdekaan Aceh bukanlah gagasan yang ia munculkan akibat kondisi Aceh yang morat marit pasca perang revolusi, itu merupakan kesinambungan perjuangan Tgk. Chik Di Tiro yang pernah diberikan mandat oleh kerajaan Aceh dengan gelar Wali Nanggroe. Mandat tersebut diwarisi secara turun temurun oleh anak dan cucu Tgk. Chik Di Tiro, hingga kemudian dibebankan kepadanya.

Jika disimpulkan sebagaimana dalam filsafat Weber tentang kharisma, Hasan Tiro memang merupakan satu sosok pemimpin kharismatis. Setidaknya ada beberapa poin yang menjadi legitimasi yang kuat terhadap kharisma yang ia miliki. *Pertama*, Hasan Tiro merupakan cucu Tgk Chik Di Tiro, ulama kharismatik sekaligus pemimpin perang terhadap Belanda. Darah kharismatis mengalir dalam tubuh Hasan Tiro. *Kedua*, Hasan Tiro merupakan anak didik Daud Beureueh di lembaga pendidikan agama yang didirikan oleh Daud Beureueh. Hal itu tidak hanya memperkuat dukungan Daud Beureueh terhadap Hasan Tiro, namun juga menunjukkan bahwa Hasan Tiro adalah sosok yang dekat dengan agama. Hasan Tiro mendapatkan sentuhan kharisma Daud Beureueh. *Ketiga* adalah sosok Hasan Tiro sendiri sebagai individu dengan gelar Wali Nanggroe yang melekat padanya. Oleh karena itu, kepemimpinan Hasan Tiro sebagai Wali Nanggroe pada masa konflik Aceh merupakan kepemimpinan kharismatik. Ia tidak hanya memiliki kemampuan politik dalam mengorganisir massa GAM, tetapi juga modal agama, pengetahuan ekonomi dan etnonasionalisme yang tinggi sebagai bangsa Aceh.

Jika dalam filsafat Weber, pemimpin kharismatik biasanya muncul dengan satu misi, artinya dalam bidang tertentu; agama, politik, militer atau etnik, dalam kasus Wali Nanggroe, “keistimewaan” Hasan Tiro sebagai pemimpin kharismatik tidak hanya mencakup satu bidang, kharismanya memancar karena ‘kualitas’ individunya yang melekat dalam berbagai bidang. Pengakuan pengikut terhadap kepemimpinan kharismatik Hasan Tiro tidak hanya karena kemampuan politiknya, tetapi juga karena pengetahuan agama, ekonomi, militer, dan sosial budaya yang juga melekat kuat pada Hasan Tiro.

Kharisma itu juga terlihat jelas Hasan Tiro ketika ia pulang ke Aceh pada tahun 2008. Ratusan ribu masyarakat Aceh berkumpul di Banda Aceh untuk menyambut kepulangan Hasan Tiro. Banyak diantara mereka yang datang hanya karena ingin melihat sang Wali. Menariknya, pertemuan Hasan Tiro dengan seluruh masyarakat Aceh dilaksanakan di Mesjid Raya Baiturrahman, salah satu simbol agama terkuat di Aceh. Hal

itu seolah menunjukkan bahwa Hasan Tiro adalah orang yang dekat dengan agama, sekalipun ia adalah pemimpin pemberontakan.

Pembentukan institusi Wali Nanggroe pasca MoU kemudian ‘mengadopsi’ gelar dan kharisma Hasan Tiro, sehingga pelebagaan ini dituntut menjadi institusi yang identik dengan Hasan Tiro, terutama berkaitan dengan peran yang dijalankan Wali Nanggroe. Sebagaimana Weber, rutinisasi kharisma merupakan proses perpindahan kharisma dari yang sebelumnya merupakan legitimasi yang bersifat individu menjadi legitimasi institusional. Artinya, perpindahan itu tidak hanya sekedar mencari pengganti pemimpin kharismatik, namun juga memindahkan segala sesuatu yang berkaitan dengan pemimpin kharismatik itu.

Dalam konteks Wali Nanggroe, institusi ini akan terlihat sebagai institusi penerus perjuangan Hasan Tiro, bukan meneruskan kedaulatan kemerdekaan Aceh, tapi sebagai pemersatu masyarakat secara adat. Wali Nanggroe adalah simbol kepemimpinan etnis, karena Hasan Tiro adalah orang yang mampu membangkitkan semangat nasionalisme keacehan masyarakat Aceh untuk “*turi droe, tusoe droe* (mengenal dirinya sendiri)”. Hal tentu akan berkaitan dengan sosok pemangku Wali Nanggroe yang akan menjalankan peran tersebut. Para petinggi GAM dan Partai Aceh menunjuk Malik Mahmud sebagai pengganti Hasan Tiro. Penunjukan tersebut dilakukan atas “titah” Hasan Tiro ketika masih hidup. Jika menggunakan konsep Weber tentang pola suksesi kepemimpinan kharismatik, titah itu menunjukkan bahwa pola suksesi di internal GAM pada dasarnya merupakan pola *designation by original leader*. Bagi pengikut setia Hasan Tiro, hal itu merupakan perintah sang pemimpin. Namun yang menjadi persoalan kemudian adalah hal itu tidak berkembang dalam masyarakat. Informasi yang diterima oleh masyarakat adalah bahwa Malik Mahmud ditunjuk secara sepihak oleh kelompok mantan anggota GAM yang kini tergabung dalam Partai Aceh. Apalagi, Malik Mahmud masih menjadi bagian dari struktur partai lokal tersebut.

Hal itu kemudian menimbulkan persoalan dalam proses rutinisasi kharisma. Ketika individu pengganti Hasan Tiro tidak memiliki kharisma yang kuat, maka kekuatan legitimasi institusi tersebut akan berkurang. Bagaimanapun juga, rutinisasi kharisma merupakan proses pelebagaan kharisma, yang merupakan legitimasi yang kuat untuk mempertahankan kekuasaan. Ketika kharisma yang bersifat personal tersebut berubah menjadi institusi politik, maka ada dua kekuatan legitimasi yang melekat pada lembaga tersebut, yaitu kekuatan legitimasi kharisma, dan kekuatan legitimasi konstitusi. Oleh karena itu, jika pengganti pemimpin kharismatik tidak memiliki kharisma, maka akan mengurangi kekuatan legitimasi institusi tersebut. Artinya, sebagai institusi kepemimpinan, institusi tersebut tidak akan memiliki pengaruh yang cukup signifikan dalam masyarakat. Sehingga sangat mungkin akan muncul perpecahan-perpecahan dalam masyarakat, atau bahkan dalam kelompok pendukung setia.

Sehingga dalam hal ini, kembali mengacu pada Weber, rutinisasi kharisma harus diikuti oleh perkembangan legitimasi yang lain, baik itu tradisional ataupun legal-rasional. Dalam konteks ini, pembentukan institusi Wali Nanggroe pada dasarnya mengarah kepada legitimasi legal-rasional, karena dalam qanun pembentukannya, tertulis bahwa pasca Malik Mahmud, Wali Nanggroe akan dipilih melalui mekanisme pemilihan demokratis. Namun

menurut Weber, legitimasi demokratis akan mengarah kepada dua hal, pertama mereduksi kepemimpinan kharismatik, kedua dapat bersifat diktator. Institusi yang mendapatkan legitimasi demokratis, dalam terminologi Weber merupakan institusi dengan tipe *legal-orders*, yaitu didasarkan pada nilai rasional dan *affectual*. Hal itulah yang nantinya akan mereduksi kepemimpinan kharismatis, karena tidak lagi didasarkan pada ikatan emosional pengikut yang membutuhkan seorang pemimpin, tetapi lebih kepada kebutuhan institusional.

Persoalan lain yang juga muncul dalam rutinisasi kharisma Wali Nanggroe adalah pembangunan infrastruktur yang dianggap terlalu berlebihan oleh sebagian masyarakat. Hal itu kemudian juga berujung pada berkurangnya legitimasi institusi tersebut, karena kepemimpinan kharismatik yang bersifat personal menurut Weber, cenderung menghindari "*resources*" kekuasaan. Hasan Tiro menurut pengikutnya adalah salah satu sosok yang sangat sederhana, ia meninggalkan istri, anak, pekerjaan dan segala kemewahan yang ia miliki di Amerika, untuk pulang membangun perjuangan kemerdekaan di Aceh. Hasan Tiro juga hidup bersama dengan pengikutnya pada masa-masa awal perjuangan di hutan belantara Aceh. Kondisi inilah yang turut melegitimasi kharisma Hasan Tiro yang dalam kondisi ideal jika kharisma tersebut dilembagakan tentunya juga harus merepresentasi pengalaman-pengalam yang melegitimasi lahirnya kharisma itu. Jika tidak maka rutinisasi kharisma dalam bentuk pelebagaan akan mereduksi daya magis kharisma itu sendiri dan bahkan akan kehilangan potensi substantialnya.

Berkaitan dengan hal itu, Weber (2009: 64) kemudian juga tidak menafikan bahwa dalam proses rutinisasi kharisma, dalam hal yang sangat esensial, memang identik dengan penyesuaian terhadap kondisi ekonomi. Artinya, transformasi kharisma sangat berkaitan dengan eksistensi elit dalam kelompok pengikut dan akses terhadap berbagai *resources* kekuasaan. Pembangunan Meuligoe Wali Nanggroe menjadi salah satu indikasi yang menunjukkan bahwa institusi tersebut hanya mengambil spirit etnonasionalisme Hasan Tiro untuk "menjaga" para pengikut tetap setia, namun dalam hal yang sangat esensial, berkaitan dengan *resources* yang diperoleh melalui posisi Wali Nanggroe tersebut. Sehingga, dalam hal ini, rutinisasi kharisma cenderung terlihat sebagai upaya untuk mempertahankan kekuasaan.

Rutinisasi kharisma dari individu ke institusi pada akhirnya tidak memberikan efek positif kepada masyarakat karena pelebagaan tersebut telah mereduksi otoritas kharismatik tradisional yang dimiliki seorang individu, apalagi dalam proses pelebagaan tersebut terindikasi sebagai manifestasi dari kepentingan kelompok tertentu. Hasil penelitian ini juga menemukan bahwa pasca pengukuhan wali nanggroe di bawah komando Malik Mahmud, institusi ini lebih dekat dengan kelompok tertentu yang memiliki ikatan ideologis semasa konflik padahal seharusnya lembaga ini menaungi seluruh masyarakat aceh yang multi etnis bukan merepresentasikan diri sebagai wakil dari kelompok tertentu. Akibatnya, peran potensial wali nanggroe sebagai *the goodfateher of acehnese* pasca perdamaian menjadi sulit terwujud.

PENUTUP

Wali Nanggroe memang mencuat bersamaan dengan lahirnya Gerakan Aceh Merdeka (GAM) tahun 1976. Kemunculan Wali Nanggroe bukan semata-mata produk kultural yang diwariskan Hasan Tiro dari buyutnya Tgk. Chik Di Tiro. Wali Nanggroe merupakan simbol kepemimpinan kharismatik yang direkonstruksi oleh Hasan Tiro melalui narasi sejarah. Gelar tersebut melekat kuat pada Hasan Tiro yang memang memiliki kharisma, ‘kualitas’ individu sebagaimana dalam filsafat Weber.

Kemunculan institusi Wali Nanggroe pasca perdamaian dan setelah meninggalnya Hasan Tiro merupakan bentuk rutinisasi kharisma, yaitu perpindahan kharisma yang sebelumnya bersifat personal menjadi institusional yang dilakukan melalui langkah-langkah politik. Institusi yang lahir dari proses rutinisasi kharisma ini menjadi institusi penerus sang pemimpin kharismatik. Maka pemimpin yang muncul kemudian, akan mendapatkan legitimasi kharisma melalui institusi tersebut, sekalipun ia bukan tokoh berkharisma. Oleh karena itu, terbentuknya institusi Wali Nanggroe bukan hanya sekedar eksekusi dari perkembangan etnonasionalisme di Aceh namun juga “kebutuhan” untuk mencari pengganti Hasan Tiro.

Proses pergantian pemimpin dalam konteks ini dituntut memiliki ‘kualitas’ individu yang sama dengan pendahulunya yakni Hasan Tiro. Ketika sang pengganti tidak memiliki kharisma, maka akan mengurangi legitimasi institusi tersebut. Sekalipun Malik Mahmud merupakan mantan petinggi GAM yang memiliki kemampuan politik, namun muncul tuntutan dari masyarakat agar Wali Nanggroe juga menjadi “pemimpin” dalam bidang agama, seperti sosok Hasan Tiro yang dianggap “unggul” dalam berbagai bidang. Bagi masyarakat, Wali Nanggroe adalah gelar kepemimpinan, dan seorang pemimpin adalah sosok yang memiliki kemampuan dalam berbagai bidang untuk memimpin pengikutnya. Jika hal tersebut tidak terpenuhi maka proses transformasi kharisma menjadi institusi tidak akan memberikan dampak signifikan bagi pembangunan Aceh pasca perdamaian, karena institusi tersebut akan kehilangan otoritas kulturalnya dan juga akan melahirkan berbagai penolakan dari masyarakat, bahkan dari pengikut setia Hasan Tiro.

Akibatnya, proses rutinisasi kharisma dalam bingkai etnonasionalisme menjadi kehilangan peran substantisialnya sebagai salah satu motor perubahan pasca damai serta sekaligus sebagai figur “bapak” bagi rakyat Aceh. Terlebih jika institusi tersebut terindikasi menjadi representasi suatu kelompok tertentu, maka peran potensial yang diharapkan akan sulit terlaksana.

DAFTAR PUSTAKA

- Adan, Ghazali Abbas. *Lembaga Wali Nanggroe, ilegal*. 3 Oktober 2013
<http://www.acehinstitute.org/pojok-publik/sosial-budaya/item/167-ghazali-abbas-lwn-illegal> diakses pada 17 Oktober 2014, 15:45
- Adan, Ghazali Abbas. *Pernyataan Sesat dan Menyesatkan*. 27 November 2013
<http://www.acehinstitute.org/lid/pojok-publik/politik/item/192-refleksi-historis-atas-kejahatan-ham-di-aceh.html> diakses pada 17 Oktober 2014, 15:45

- Aspinall, Edward. (2002). *Sovereignty, the Successor State, and Universal Human Rights: History and the International Structuring of Acehnese Nationalism* (pp. 1-24). Indonesia
- Aspinall, Edward. (2009). *Islam and Nation: Separatist Rebellion in Aceh, Indonesia*. Singapore: NUS Press
- Bernhard, Michael. *Charismatic Leadership and Democratization: A Weberian Perspective. Program on Central and Eastern Europe, Working Paper Series #43*
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. (2014). *Aceh Baru Post Tsunami: Merengkuh Tradisi Menuju Masa Depan Mandiri*. Yogyakarta: Kaukaba
- Djalil, Munawar A. (2009). *Hasan Tiro Berontak: Antara Alasan Historis, Yuridis, dan Realitas Sosial*. Banda Aceh: Adnin Foundation
- Drexler, Elizabeth. (2007). *The Social Life of Conflict Narratives: Violent Antagonists, Imagined Histories, and Foreclosed Futures in Aceh, Indonesia* (Vol. 80, No. 4, pp: 961-995) *Anthropological Quarterly*
- El-Ibrahimi, M. Nur. (1986). *Teungku Muhammad Daud Beureueh: Peranannya Dalam Pergolakan di Aceh*. Jakarta: Gunung Agung.
- Imparsial. (2006). *Dinamika Aceh Paska Perjanjian Helsinki: Agustus 2005 – April 2006*. Jakarta: Imparsial
- Ishak, Otto Syamsuddin. (2013). *Aceh Pasca Konflik: Kontestasi 3 Varian Nasionalisme*. Banda Aceh: Bandar Publishing.
- Johnson, Doyle Paul. (1994). *Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid I* (Robert M.Z. Lawang, Penerjemah). Jakarta: Gramedia
- Malesevic, Sinisa. (2004). *The Sociology of Ethnicity*. London: SAGE Publications.
- Mastuti, Sri. (2001). *Konflik Vertikal di Aceh: Studi Kasus Gerakan Aceh Merdeka (1976-1982)*. Tesis. Program Pascasarjana Ilmu Pengetahuan Budaya, Fakultas Sastra, Universitas Indonesia.
- Reid, A. (2010). *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity in Southeast Asia*. New York: Cambridge University Press.
- Robinson, Geoffrey. (1998). *Rawan Is as Rawan Does: the Origins of Disorder in New Order Aceh* (pp: 126-157). Indonesia
- Sjamsuddin, Nazaruddin. (1990). *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Sjamsuddin, Nazaruddin. (1999). *Revolusi Di Serambi Mekkah: Kisah Perjuangan Kemerdekaan Dan Pertarungan Politik Di Aceh 1945-1949*. Jakarta: UI Press.
- Smith, A. D. (1991). *National Identity*. London: Penguin Books.
- Swatos, William H. (Ed.). "Charisma" diakses dari <http://hirr.hartsem.edu/ency/charisma.html> diakses pada 27 desember 2014, 13:55
- Szelenyi, Ivan. 2009, "Weber on Charismatic Authority" diakses dari <http://oyc.yale.edu/transcript/937/socy-151> pada 27 Desember 2014, 13:40
- Tiro, Hasan. (1984). *The Price of Freedom: The Unfinished Diary of Tengku Hasan di Tiro*. National Liberation Front of Aceh Sumatra
- Tiro, Hasan. (1999). *Demokrasi Untuk Indonesia (3rd ed)*. Jakarta: Teplok Press
- Tiro, Hasan. (2014). *Aceh Di Mata Dunia*. Banda Aceh: Bandar Publishing
- Usman, A. Rani. (2003). *Sejarah Peradaban Aceh*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia

- Weber, Max. (1978). *Economy And Society* (Guenther Roth & Claus Wittich, Ed.). London: University of California Press
- Weber, Max. (2009). *Sociology* (Noorkholish & tim, Penerjemah). Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Weber, Max. (1947). *The Theory of Social and Economic Organization* (A. M. Henderson & Talcott Parsons, Penerjemah). New York: Oxford Universit Press
- Zain, Rakhmad Fadli. (2009). *Transformasi Politik Gerakan Aceh Merdeka Menjadi Partai Aceh*. Skripsi. Program Studi Ilmu Politik, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia.

Reposisi Tuha Peut Perempuan: Antara Budaya dan Identitas Perempuan dalam Kelembagaan Gampong di Aceh

Mahmuddin

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis kedudukan perempuan dalam lembaga tuha peut menempati posisi berperan penting dalam pembangunan gampong. Tuha peut atau yang sering disebutkan empat unsur tokoh adat merupakan dewan empat yang anggota-anggotanya, baik masing-masing maupun bersama-sama mengambil tanggung jawab tugas-tugas pemerintahan gampong. Qanun No. 5 Tahun 2003 menunjukkan unsur yang terdapat dalam tuha peut gampong terdiri dari cerdik pandai, ulama, pemuda dan unsur perempuan. Keterlibatan dan keterwakilan perempuan dalam perangkat gampong menjadi anggota tuha peut gampong masih cukup lemah. Dimensi budaya dan identitas perempuan dalam masyarakat Aceh masih menempatkan perempuan sebagai second class di ruang publik. Budaya parthiarkhi dan masih ada anggapan yang berkembang bahwa perempuan tidak mampu terlibat dalam struktur pemerintah gampong menjadi fenomena mendasar yang masih dijumpai di gampong.

Keywords

gampong; tuha peut woman; culture; female identity

PENDAHULUAN

Gampong (atau desa) dapat diartikan sebagai tempat hunian penduduk dan dapat pula berarti sebagai kesatuan unit pemerintahan terkecil dalam tata pemerintahan negara RI. Dalam konteks hukum adat gampong merupakan perseketuan masyarakat hukum adat. Kedudukannya mirip dengan sebuah negara kecil, yang mempunyai hak otonom dalam segala aspek kehidupan. Mempunyai wilayah tertentu dengan batas-batas yang jelas, mempunyai warganya dan mempunyai kekayaannya, dan dapat membentuk hukumnya sendiri, mempunyai peradilan adat, mempunyai struktur organisasi tertentu dan berdaulat baik di dalam maupun diluar (Juned, 2003). Dalam pemerintahan gampong sendiri, disamping terdapat unit-unit pemerintahan umum, terdapat pula lembaga adat yang berkedudukan sebagai unit pemerintahan unsur kedinasan. Unit-unit pemerintahan gampong pada umumnya mengatur perihal pengelolaan kegiatan unit ekonomi dan sosial kemasyarakatan.

Pada *gampong* struktur kepemimpinan terdiri atas; Keuchik, Tuha Peut dan Teungku Imeum/ Teungku Sagoe, sedangkan pada Mukim kepemimpinan terdiri atas: Imeum Mukim, Tuha Peut Mukim. Dalam perkembangan dinamika kehidupan masyarakat dan tata pemerintahan, akibat modernisasi dan globalisasi, maka pada masing-masing unit

tersebut dibentuk Sekretaris Gampong dan Sekretaris Mukim, yang kemudian lebih disempurnakan dengan dibentuknya Sekretariat Gampong dan Sekretariat Mukim yang mengembangkan berbagai urusan pemerintahan.

Struktur pemerintahan gampong yang sedianya diikat oleh nilai-nilai adat di dalamnya perlahan sejak diberlakukannya UU No. 5 Tahun 1979 tentang pemerintahan desa, nilai-nilai adat yang mengakar kuat mulai tercerabut dalam sistem sosial masyarakat gampong. Undang-undang tersebut masa orde baru berkuasa, secara perlahan menghapus kedudukan hukum adat yang ada di gampong dan menggantikannya dengan sistem birokratisasi desa yang sebelumnya tidak dikenal dalam sistem tata kelola gampong. Wajar kemudian sejak UU tersebut bergulir hingga pasca orde baru berkuasa, legalitas gampong dalam bentuk "*indigenous knowledge*" tereduksi secara perlahan dalam bentuk "*debirokratisasi*" desa yang diperkenalkan oleh negara (Antlov, 2002;

Pada dasarnya, keuchik sebagai pemimpin Gampong dari aspek kultur ke-Acehan pada dirinya melekat fungsi "mono trias functions" artinya tiga fungsi kekuasaan dalam ketunggalan, yaitu fungsi eksekutif, legislatif dan yudikatif, dengan tugas pokok "Keureuja Udeip, Keureuja Matei". Keuchik dalam menjalankan tugas pokoknya dibantu dan didukung oleh Teungku dan Ureung tuha/Tuha Peut. Ureung tuha adalah kaum yang berpengalaman, bijaksana, sopan-santun, berpengetahuan adat dalam suatu gampong (boleh tua atau muda umur). Jumlah anggota Dewan orang *tuha gampong* tidak tentu dan diangkat atas kesepakatan bersama (tidak dipilih dan boleh secara diam-diam).

Sedangkan tuha peut atau lembaga empat adalah sebuah lembaga yang di Aceh merupakan dewan empat yang anggota-anggotanya, baik masing-masing maupun bersama-sama mengambil tanggung jawab tugas-tugas pemerintahan umum sebagai sebuah dewan yang mendampingi seorang uleebalang dalam pelaksanaan tugas sehari-hari. Sistem ini cocok sekali dalam susunan pemerintahan demokratis orang Aceh, karena sangat gemar dengan "bermupakat", terutama dalam hal "Peujroh Nanggroe/ aspek hukum adat". Karena sifat itulah, maka lembaga Tuha Peut ini mempunyai saham yang amat penting dalam kehidupan masyarakat Aceh. Terlebih lagi bila membuka ulang Qanun No. 5 Tahun 2003 menunjukkan unsur yang terdapat dalam tuha peut gampong terdiri dari cerdik pandai, ulama, pemuda dan unsur perempuan. Kesemua unsur ini memang peran penting dalam tata kelola pemerintahan gampong.

Posisi gampong yang semakin deskruktif dari sejak orde baru hingga konflik yang berkepanjangan menempatkan gampong sebagai arena konflik nyata dari berbagai pihak baik dalam tataran perbedaan ideologi maupun politik. Sebagai institusi penting di tingkat lokal pemerintahan gampong saat ini tidak saja menghadapi fakta ketidakberdayaan secara organisasional, konseptual, bahkan finansial dalam menggerakkan dinamika kehidupan pembangunan, namun juga sebagaimana ditegaskan Dharmawan (2006) posisi gampong menghadapi masalah sosiol-psikologikal *distrust-syndrome* yang sangat parah. Kecurigaan ini berkerja akibat adanya tarik menarik beragam kekuatan politik di tingkat *grass root* pada masa konflik berlangsung.

Pada titik ini kemudian berbagai persoalan yang ada di gampong, adalah bentuk penjawatan dari proses historis gampong sebagai lokalitas masyarakat Aceh yang berbasis

nilai komunal di dalamnya yang kemudian secara perlahan tergantikan oleh individualitas material sebagai disebutkan Mark (Charon, 1980) untuk menggambarkan keterasingan masyarakat dari kearifan lokal yang telah ada sebelumnya. Pemerintahan gampong mengalami stagnasi *goverment* untuk menggerakkan dinamika lokalitas masyarakat gampong yang semakin berubah. Pada satu sisi gampong sebagai *local institutions*, namun di sisi yang lain harus menjalankan mekanisme birokrasi dari bentuk otoritas supra desa.

Realita sosial yang muncul dimana keterwakilan perempuan dalam perangkat gampong semakin melemah, terutama di anggota *tuha peut*. Padahal bila membuka lembaran Qanun No. 5 Tahun 2003 tentang pemerintahan gampong, posisi perempuan dalam struktur *tuha peut* gampong menduduki peran yang urgen dalam upaya penguatan kelembagaan gampong secara menyeluruh. Hampir sebagian struktur lembaga gampong yang ada di Aceh saat ini elemen *tuha peut* sangat jarang anggotanya terlibat unsur perempuan.

Konsteks inilah yang sering kemudian disebutkan dalam banyak literatur kontrol dan partisipasi perempuan dalam kegiatan pembangunan desa atau gampong khususnya, masih kuatnya pengaruh nilai-nilai sosial budaya patriarki yang menempatkan perempuan dan laki-laki pada kedudukan yang berbeda, tidak adil dan malah tidak setara. Perempuan masih di lihat sebagai orang yang hanya bekerja di rumah tanpa harus terlibat jauh dalam pembangunan masyarakat gampong secara berkelanjutan. Namun untuk pekerjaan produktif mencari nafkah atau pengambil kebijakan di gampong masih banyak dikendalikan pihak laki-laki.

Padahal posisi perempuan cukup penting dalam semua lini pembangunan gampong, terlebih lagi dengan adanya UU No. 6 Tahun 2014 tentang pemerintahan desa menempatkan unsur perempuan dalam tata pemerintahan desa menduduki peran penting dalam format pembangunan desa. Posisi yang sama juga bila mencermati kondisi gampong saat ini, posisi perempuan dalam tata pembangunan gampong belum berperan secara maksimal, dan malahan posisi perempuan dalam struktur pemerintahan gampong semakin melemah.

TUHA PEUT: ARAH DAN DINAMIKANYA

Penyelenggaraan pemerintahan *gampong* yang diatur melalui Qanun No. 5 Tahun 2003 tentang pemerintahan *gampong*, dan lebih khusus lagi pemerintahan kabupaten Aceh Besar mengeluarkan Qanun No. 8 Tahun 2004 tentang pemerintahan *gampong* merupakan realisasi dari regulasi produk hukum formal untuk mewujudkan kemandirian *gampong* secara otonom. *Gampong* sebagai kesatuan masyarakat hukum memiliki hak dan kekuasaan dalam mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat terutama dalam meningkatkan kesejahteraan dan pelayanan masyarakat. Oleh karena itu, *gampong* memiliki peran dan posisi yang sangat strategis, karena : (1) mempunyai susunan pemerintahan asli berdasarkan hak asal usul yang bersifat istimewa; (2) penyelenggaraan pemerintahan *gampong* merupakan sub sistem dari penyelenggaraan Pemerintahan Aceh dan juga sub sistem Pemerintahan Nasional; (3) *gampong* dapat melakukan penyusunan produk hukum, baik hukum publik, hukum perdata maupun hukum adat yang

dirumuskan dalam bentuk Qanun *gampong*, memiliki harta kekayaan, harta benda atau aset, dan bangunan serta dapat dituntut dan menuntut di pengadilan; (4) sebagai perwujudan demokrasi, di *gampong* di bentuk lembaga *tuha peut* atau sebutan lain sebagai lembaga yang menampung dan menyalurkan aspirasi masyarakat, menetapkan legislasi serta mengawasi jalannya pemerintahan *gampong*; (5) di *gampong* dapat dibentuk lembaga kemasyarakatan dan lembaga adat sesuai dengan kebutuhan yang merupakan mitra kerja pemerintah *gampong*; (6) *gampong* memiliki sumber pembiayaan; (7) *keuchik* mempunyai wewenang untuk mendamaikan perkara/sengketa perdata antar warganya serta sengketa-sengketa adat lainnya; dan (8) *gampong* merupakan titik konsentrasi pelaksanaan syari'at Islam (Sugihen, 2009; Somadisastra, 1997)

Melalui Qanun tersebut diharapkan peran dan fungsi dari kelembagaan *gampong* dapat berperan aktif dan bersinergi satu sama lainnya dalam proses pembangunan *gampong*. Bila perangkat *gampong* yang ada tidak mampu mengoptimalkan peran dan fungsinya yang telah direvitalisasi dengan Qanun *gampong*, tentunya akan memberi pengaruh terhadap lemahnya sumber daya *gampong* baik secara politik, ekonomi maupun budaya. Dalam kaidah hukum adat Aceh disebutkan, terdapat lembaga yang bersifat umum dan juga lembaga yang bersifat pelayanan kepada masyarakat luas (Munir, 2003; Nyak Pha, 2000). Lembaga yang bersifat umum adalah kelembagaan *gampong* dan *mukim*. Sedangkan lembaga pelayanan masyarakat dapat terdiri dari *keujreun blang*, *panglima laot*, *haria peukan*, *panglima uteun*, ataupun *peutua seuneubok*. Lembaga ini berkedudukan dan berfungsi sebagai penyelenggara kehidupan adat, dan semua lembaga yang ada merupakan sebagai sebuah bagian yang tidak terpisahkan dari sistem pemerintahan dan bersifat otonom.

Di samping kewenangan pemerintahan *gampong* melaksanakan urusan adat istiadat dan syari'at Islam (*self governing community*), *gampong* juga sebagai unit pemerintahan (*local self government*) dalam struktur pemerintah Aceh. Jalannya roda pemerintahan *gampong* akan terkait erat dengan hubungan yang terbangun secara senirgis antara perangkat lembaga *gampong* yang berperan dan berfungsi mewujudkan ideologi pembangunan *gampong* dalam konteks *self governing community* maupun *local self government* (Sutoro, 2007; Gayatri, 2007).

Gampong sebagai sebuah komunitas kecil yang di dalamnya memuat berbagai pranata dengan sistem norma yang berdasarkan nilai-nilai tertentu yang kemudian melahirkan apa yang disebut dengan *ureung* Aceh (orang Aceh). Identitas ke-Acehan ini terintegrasikan dalam lingkup kehidupan sehari-hari, baik dari sisi kekerabatan ataupun dalam tata pergaulan yang semuanya mempunyai aturan yang harus dipedomani, baik secara agama maupun aturan adat. Warga *gampong* akan juga berpedoman pada aturan-aturan tersirat dalam pranata keagamaan (*religious institutions*) dan dalam pranata pendidikan (*educational institutions*) yang keduanya saling terkait satu sama lain. Kedua nilai ini terintegrasikan dalam keseharian masyarakat dimana lembaga *meunasah* menjadi wadah tempat penanaman nilai-nilai agama dan perilaku berkehidupan sosial bagi anak-anak maupun remaja (Kusumo, 2005).

Secara struktur, institusi *gampong* merupakan sebuah bangunan dari beberapa aktor yang terlibat di dalamnya dan dipilih berdasarkan kesepakatan masyarakat yang satu sama

lainnya saling terkait. Dalam lembaga *gampong* akan terdiri dari beberapa aktor yang berfungsi dan berperan sesuai dengan tugasnya masing-masing. Seorang *keuchik* misalnya, bertanggung jawab atas jalannya roda pemerintahan. Ataupun seorang imam/*teungku meunasah* bertanggung jawab dalam pelaksanaan kehidupan keagamaan dalam masyarakat. *Tuha peut gampong* sebagai lembaga pertimbangan dan penasehat *keuchik* dalam memimpin *gampong*.

Pada dasarnya jalannya roda pemerintahan *gampong* sangat ditentukan oleh keterlibatan dari perangkat *gampong* yang ada dalam sebuah *gampong*. Penyelenggaraan sistem pemerintahan lokal yang otonom dengan fungsi dan perannya masing-masing seperti yang terlihat dalam struktur pemerintahan *gampong* menjadi dasar terbangunnya konsensus dalam masyarakat membentuk tatanan sosial sebagaimana yang telah disepakati oleh masyarakat diatas pijakan adat dan agama. Manakala rantai filosofi dari keterpaduan adat dan agama perlahan terkikis dalam struktur kelembagaan *gampong*, sebagaimana disaat diberlakukannya UU No. 5 Tahun 1979 tentang pemerintahan desa, pranata adat lokal yang telah mengakar dalam sistem kelembagaan *gampong* perlahan memudar yang pada gilirannya hubungan kekuasaan atas nilai dan norma adat tergantikan dengan sistem birokratisasi modern.

Posisi *keuchik* menduduki posisi puncak dalam struktur lembaga *gampong*. Pada posisi ini *keuchik* tidak berada sejajar sebagaimana mana struktur lembaga *gampong* sebelum adanya UU No. 5 Tahun 1979. Artinya, kebijakan dan putusan program perencanaan dan pembangunan *gampong* berada pada kekuasaan *keuchik*, tanpa melibatkan *teungku meunasah* dan *tuha peut*. Posisi tersebut memberi ruang terpusatnya kekuasaan di tangan *keuchik* dan menjadi tangan pertama pelimpahan tugas dan wewenang dari kecamatan. Kecamatan memainkan peran penting dalam proses tata kelola kelembagaan *gampong*, yang sebelumnya berada di bawah mukim. Pada struktur ini pula diperkenalkan sekretaris desa dari kalangan PNS yang sebelumnya tidak dikenal dalam struktur lembaga *gampong*. Posisi ini memperlihatkan bagaimana campur tangan negara terhadap desa (Eko, 2005;). Konsep *self-governing community* yang pernah ada dalam struktur kelembagaan lokal, seperti lembaga *gampong* secara perlahan mengalami peluruhan disaat model hirarkhi-birokrasi menjadi patron mekanisme dari sistem pemerintahan *gampong*.

Tuha peut adalah dewan atau orang tua yang mempunyai pengetahuan yang luas tentang adat dan agama. Keberadaan *tuha peut* berkedudukan sebagai unsur penyelenggaraan pemerintahan *gampong*, dan *tuha peut gampong* merupakan Lembaga Permusyawaratan Masyarakat *gampong* sebagai pengontrol Pelaksanaan Pemerintahan Gampong seperti terdapat dalam Undang – undang Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh pada Pasal 98 Ayat (1) “ Lembaga Adat berfungsi dan berperan sebagai wahana partisipasi masyarakat dalam penyelenggaraan Pemerintah Aceh dan dan pemerintah Kabupaten/Kota khususnya di bidang keamanan, ketentraman, kerukunan dan ketertiban masyarakat” sedangkan dalam Pasal (2) menyatakan bahwa dalam “Penyelesaian masalah sosial kemasyarakatan secara adat ditempuh melalui Lembaga Adat”.

Dalam struktur kelembagaan Tuha Peut gampong adalah badan permusyawaratan gampong yang berfungsi mengayomi adat istiadat, membuat peraturan Gampong, menampung dan menyalurkan aspirasi masyarakat setempat serta melakukan pengawasan

secara efektif terhadap penyelenggaraan pemerintahan Gampong. Arti Tuha Peut sebagai lembaga adat dalam masyarakat Aceh memiliki otoritas dalam menjaga eksistensi adat istiadat secara turun temurun, dan menyelesaikan sengketa dalam masyarakat melalui peradilan adat. Tuha Peut juga sebagai badan perwakilan Gampong merupakan wahana untuk mewujudkan demokratisasi, keterbukaan, dan partisipasi rakyat dalam sistem penyelenggaraan Pemerintahan Gampong. Unsur dalam lembaga Tuha Peut ini adalah perempuan, selain tokoh ulama, pemuka adat, dan cerdik cendikiawan.

Kebijakan yang diambil dan diputuskan *keuchik* harus mendapat persetujuan dari *tuha peut*. Bila kebijakan tersebut tidak mendapat pertimbangan dari *tuha peut* otomatis *keuchik* tidak dapat menjalankan kebijakan dan program yang diputuskannya. Artinya, semua perkara yang terkait dengan *gampong* harus dibicarakan dan dimusyawarahkan oleh dewan (*tuha peut*), dan tidak ada suatu kebijakan atau program yang dijalankan tanpa sepengetahuan dewan (*tuha peut*).

Tuha Peut memainkan peran sebagai legislatif dan yudikatif Gampong. Sebagai lembaga Pemerintahan Gampong, Tuha Peut berfungsi, yaitu:

- a. Meningkatkan upaya-upaya pelaksanaan Syari'at Islam dan adat dalam masyarakat.
- b. Memelihara kelestarian adat istiadat, kebiasaan-kebiasaan dan budaya setempat yang memiliki asas manfaat.
- c. Memelihara fungsi legislasi, yaitu membahas/merumuskan dan memberikan persetujuan terhadap penetapan Keuchik.
- d. Melaksanakan fungsi anggaran, yaitu membahas/merumuskan dan memberikan persetujuan terhadap Rancangan Anggaran dan Belanja Gampong sebelum ditetapkan menjadi Anggaran Pendapatan dan Belanja Gampong.
- e. Melaksanakan fungsi pengawasan, yaitu meliputi pengawasan terhadap pelaksanaan Reusam Gampong, pelaksanaan Keputusan dan Kebijakan lainnya dari Keuchik.
- f. Menampung dan menyalurkan aspirasi masyarakat kepada Pemerintah Gampong.

Dengan kewenangan yang ada, hirarkhi struktur kelembagaan *tuha peut* tidak dapat dilepaskan dalam tata kelembagaan pemerintahan gampong. Pada posisi tersebut, *keuchik* sebagai lembaga eksekutif dan *Tuha Peut* sebagai lembaga legislatif Gampong dalam menjalankan roda pemerintahan saling bekerja sama untuk kesejahteraan masyarakat. Dimana *Keuchik* sebagai pelaksana penyelenggaraan pemerintahan dan pembangunan *Gampong*, sedangkan *Tuha Peut* sebagai wadah perwujudan pelaksanaan demokrasi, keterbukaan, dan partisipasi rakyat.

Keterlibatan perempuan dalam *tuha peut* gampong tidak dapat dilepaskan dari konteks dinamika politik lokal melalui qanun gampong yang secara bijak menempatkan kaum perempuan dalam mekanisme kelembagaan gampong. Kendatipun memang membicarakan peran perempuan dalam tata kelembagaan gampong terkait erat dengan sistem sosial budaya di Aceh yang didominasi oleh sistem patriarki. Adat dan budaya ini menjadi panduan bagi masyarakat untuk berperilaku sehari-hari yang diturunkan dari satu generasi ke generasi berikutnya dan mendarah daging (*internalized*) membentuk cara berpikir (*mind set*). Sehingga masih ditemui adanya pembatasan terhadap perempuan yang diawali dari *stereotype* (pelabelan) dan subordinasi (penomorduaan) (Hubeis, 2011).

Padahal jika dilihat dari aspek hukum adat, perempuan dipandang sebagai *subjectum* yuris (badan hukum) yang memiliki hak hukum pribadi sehingga mempunyai kecakapan berhak dan dengan demikian juga memiliki kecakapan bertindak. Sedangkan dalam lembaga *Tuha Peut* perempuan dapat berperan untuk menjadi tokoh fungsional/pendamping perangkat Gampong dan dalam lembaga-lembaga adat lainnya sesuai dengan kemampuan yang dimiliki. Artinya ada akses dan kesempatan yang sama bagi perempuan untuk berperan dalam lembaga ini. Keterlibatan perempuan dalam lembaga *tuha peut* menunjukkan sudah mulai terjadi peningkatan terhadap posisi perempuan dalam pandangan sosial budaya.

Tiap lembaga adat di Aceh mempunyai tugas dan kewenangan masing-masing baik yang melekat pada tiap lembaga maupun berdasarkan ketentuan perundang-undangan. Karena setiap jabatan struktural dalam pemerintahan adat melekat fungsi (atribut) untuk melaksanakan kewenangan sesuai dengan bentuk organ atau struktur dalam sebuah lembaga. Lembaga adat memiliki kewenangan untuk menyelesaikan segala permasalahan berdasarkan hukum adat yang berlaku dalam masyarakat. Bahkan begitu signifikannya peran lembaga adat, pada kasus-kasus tertentu sebagian masyarakat Aceh meletakkan posisi lembaga adat lebih tinggi tingkatannya dibandingkan lembaga pengadilan formal.

Berdasarkan realita yang ada memperlihatkan anggota lembaga *tuha peut* sudah mulai difungsikan kendatipun pelibatan perempuan dalam struktur *Tuha Peut* Gampong masih sangat lemah. Hal ini dapat terlihat dimana masih cukup banyak elemen perempuan dalam struktur anggota *tuha peut* gampong yang seharusnya diisi oleh elemen perempuan, namun diisi oleh anggota laki-laki.

Pelibatan perempuan ditunjukkan dalam kewenangan lembaga *Tuha Peut* sebagai lembaga Pemerintahan Gampong. Di antaranya dalam perumusan peraturan Gampong (*reusam*). Dalam hal ini *Reusam* Gampong adalah untuk mengatur tata tertib kehidupan bermasyarakat yang sesuai dengan *Syari'at* Islam dalam segala hal yang berkaitan dengan pelaksanaan *Syari'at* Islam di Gampong.

Perempuan sebagai anggota *Tuha Peut* sama seperti laki-laki memiliki peran dalam memberikan masukan, saran, dan pemikiran kepada *Keuchik* dalam penyusunan rancangan *Reusam* Gampong pelaksanaan *Syari'at* Islam misalnya. Sehingga jika terjadi konflik atau sengketa dalam masyarakat yang berkaitan dengan *syari'at* Islam dapat diselesaikan secara hukum atau adat istiadat yang berlaku dalam Gampong setempat.

Sebagai salah satu unsur dari *Tuha Peut*, peran perempuan setara dengan laki-laki dalam melaksanakan kewenangan lembaga tersebut. Maksud kesetaraan peran di sini adalah adanya keterlibatan yang sama antara perempuan dan laki-laki baik dalam penyelesaian sengketa dalam masyarakat maupun dalam merumuskan kebijakan Gampong. Realita menunjukkan bahwa pada kaum perempuan jarang dilibatkan dalam proses peradilan adat karena beberapa pertimbangan, yaitu: pertama, peradilan adat sering dilakukan pada malam hari dan menurut pandangan masyarakat perempuan tidak etis berada di luar rumah pada malam hari. Kedua, perempuan dianggap belum mampu melakukan proses mediasi dalam penyelesaian perkara yang berkembang di masyarakat.

PEREMPUAN DALAM RUANG KELEMBAGAAN GAMPONG

Ada yang berbeda bila membaca ulang *Qanun* No. 5 Tahun 2003 tentang pemerintahan *gampong* dengan UU sebelumnya tentang pemerintahan desa ataupun Perda No. 2 Tahun 1990 tentang sistem pemerintahan *gampong* yang telah memasukkan unsur perempuan dalam struktur pemerintahan *gampong*. Pada pasal 31 *Qanun* No. 5 Tahun 2003 disebutkan, unsur *tuha peuet gampong* melibatkan unsur ulama, tokoh masyarakat (perempuan/pemuda), cerdik pandai, dan tokoh adat. Selanjutnya dalam pasal 34 bab V tentang *tuha peuet gampong* menyebutkan :

Tuha Peuet Gampong sebagai Badan Perwakilan *Gampong*, merupakan wahana untuk mewujudkan demokratisasi, keterbukaan dan partisipasi rakyat dalam sistem penyelenggaraan Pemerintahan *Gampong*. *Tuha Peuet Gampong* berkedudukan sejajar dan menjadi mitra kerja dari Pemerintah *Gampong* dalam penyelenggaraan Pemerintahan *Gampong*.

Dengan memperhatikan ulang dari pasal 31 tentang unsur *tuha peuet gampong*, menggambarkan posisi perempuan tidak dengan sendirinya sebagai posisi dominan. Artinya, unsur perempuan yang dimaksudkan dalam lingkup tokoh masyarakat dapat diposisikan oleh unsur pemuda dan unsur perempuan. Dalam realisasinya wajar bila kemudian tidak semua unsur *tuha peuet* di *gampong* memasukkan unsur perempuan, manakala telah melibatkan unsur pemuda di dalamnya. Dengan sendirinya posisi perempuan dalam unsur *tuha peuet* sendiri bukanlah unsur dominan yang harus dirangkul dalam proses penyelenggaraan pembangunan *gampong*, namun posisi perempuan bisa sebagai posisi cadangan-dapat dikatakan demikian- manakala tidak terisi oleh unsur yang lain.

Padahal bila melihat kondisi *gampong* saat ini, perempuan mempunyai peran yang cukup strategis dalam penyelenggaraan pemerintahan *gampong*. Posisi ini sendiri secara normatif memberi ruang bagi perempuan untuk dapat bergerak dan berperan dalam semua proses pembangunan *gampong*. Di dua lokasi yang berbeda, menunjukkan jumlah perempuan hampir sebanding dengan jumlah laki-laki, sehingga dinamika keterlibatan perempuan dalam pembangunan *gampong* sangat penting untuk mengakomodir berbagai kebijakan yang bersentuhan langsung dengan perempuan.

Pada dekade 90-an, keterlibatan perempuan dalam penyelenggaraan kelembagaan *gampong* belum tersentuh sama sekali secara hukum formal. Artinya, proses keterlibatan perempuan tidak terlepas seiring dengan dinamika politik di Aceh pasca konflik dan Tsunami yang melibatkan berbagai pihak donor dan lembaga swadaya masyarakat agar perempuan dilibatkan dalam berbagai proses rekonstruksi dan rehabilitasi pasca konflik dan Tsunami di Aceh. Ini adalah sebagai bentuk kepedulian elemen masyarakat dalam upaya memposisikan perempuan sebagai pelaku pembangunan dan bukan menjadi obyek dari pembangunan itu sendiri. Hal dapat dipahami mengingat perempuanlah yang lebih banyak menjadi korban pada masa konflik dan Tsunami beberapa tahun yang lalu.

Posisi perempuan dalam lintas sejarah Aceh banyak dilukiskan berbagai penulis yang memperlihatkan bagaimana hubungan agama di satu dan budaya di sisi yang lain memberi warna yang berbeda dalam menjawab keterlibatan perempuan di ranan publik. Bila

membuka lembaran sejarah pemerintahan Aceh, klaim atas perempuan dalam perspektif agama menempatkan perempuan dalam posisi subordinat dari tafsir dari para ulama waktu itu. Beberapa ulama menyebutkan perempuan tidak berhak menjadi penguasa. Dasar pemikirannya berangkat dari ideal normatif bahwa perempuan tidak boleh menjadi imam shalat. Kendatipun demikian kerajaan Aceh pernah beberapa dekade dipimpin oleh penguasa perempuan yang walaupun pada akhirnya dimensi agama lebih besar dan diterminan dalam melihat posisi perempuan di ranah politik (Hadi, 2010). Artinya, hanya dengan dukungan agama kerajaan Aceh pernah dipimpin oleh kekuasaan ratu (perempuan), namun atas fatwa agama pulalah kekuasaan perempuan berakhir di masa tersebut.

Keterlibatan perempuan dalam kelembagaan *gampong* yang telah dinyatakan melalui Qanun pemerintahan *gampong* nyatanya dalam prakteknya belum sepenuhnya terintegrasi secara sosio budaya untuk memberi ruang yang lebih bagi perempuan dalam proses pembangunan *gampong*. Posisi perempuan yang ada dalam struktur *gampong* lebih banyak menjadi pelengkap daripada pengambil kebijakan. Kenyataan ini sebagaimana dalam ungkapan wawancara, bahwa perempuan sudah mendapat posisi dalam struktur pemerintahan *gampong* melalui Qanun No. 5 Tahun 2003 tentang pemerintahan *gampong* yang sebelumnya belum diatur secara hukum formal. Masuknya unsur perempuan dalam elemen *tuha peut gampong*, menunjukkan ada usaha untuk melibatkan perempuan terkait dengan kebijakan pembangunan *gampong*. Kendatipun dalam mekanisme kebijakan *gampong* posisi *tuha* perempuan belum dapat bersuara lebih, perempuan masih dilihat sebagai subordinat dari kebijakan yang ada.

Pandangan yang tidak jauh berbeda sebagaimana dinyatakan Yr (Serambi Indonesia, 08/03/2013) Minimnya keterlibatan perempuan dalam proses musyawarah di tingkat *gampong* mengakibatkan banyaknya persoalan perempuan tidak bisa diselesaikan secara baik. Buruknya lagi, pelaksanaan pembangunan belum mampu mengakomodir kebutuhan perempuan. Pelibatan perempuan dalam struktur pemerintahan *gampong* masih bersifat formalitas, semua baru berjalan hanya sebatas memenuhi kebutuhan administrasi saja.

Pandangan ini cukup beralasan mengingat masih lemahnya kesadaran gender di level masyarakat *gampong* secara tidak langsung menempatkan perempuan sebagai penerima manfaat pembangunan dan bukan sebagai pengambil kebijakan yang terkait dengan kebutuhan perempuan. Karenanya banyak program yang digulirkan dalam pembangunan *gampong* sedikit sekali menyentuh kebutuhan perempuan. Di tambah lagi aspek budaya yang berkembang di masyarakat menyebabkan keterlibatan perempuan dalam berbagai program *gampong* masih rendah.

Bila kembali kepada kondisi riil yang ada sekarang ini partisipasi perempuan dalam ranah publik tidak terlepas dari dua isu utama yang sering dimunculkan, yaitu syariat Islam dan sisi politik. Bila dari sisi finansial dan regulasi nyaris perempuan tidak menemui kendala dalam mengaktualisasikan diri mereka, namun tidak dengan hambatan kultural. Perempuan belum dapat sepenuhnya berdiri sejajar dengan laki-laki manakala aspek sumber daya yang lemah atau faktor budaya setempat masih menjadi pembatas untuk melihat keterlibatan perempuan secara menyeluruh. Hal ini pula yang masih sering

berkembang dalam masyarakat gampong manakala fungsi dan peran perempuan hanya sebagai unsur pelengkap bukan sebagai pengambil kebijakan. Beberapa wilayah yang ada di Kabupaten Aceh, perempuan selain bekerja di sawah mereka juga mengerjakan pekerjaan rumah. Kenyataan ini sering dikatakan belum merupakan hasil kesepakatan pembagian peran antara perempuan dan laki-laki, namun masih menjadi konstruksi dari budaya turun temurun.

Dengan demikian, upaya mewujudkan kemandirian kelembagaan gampong mutlak harus dilakukan secara sinergis, sehingga perangkat adat yang ada di *gampong* dari *keuchik*, *tuha peuet*, *keujereun blang* atau *panglima laot* dan lembaga adat lainnya dapat memainkan peran dan fungsinya secara optimal ditengah desakan perubahan sosial dan arus desentralisasi maupun demokrasi hingga level terendah di *gampong*. Dengan bahasa yang lain, *gampong* tidak hanya menjadi obyek dari pelaksanaan pembangunan, namun harus menjadi subyek dari pembangunan itu sendiri.

UU DESA DAN DINAMIKA PENGUATAN TUHA PEUT PEREMPUAN

Pada konteks global kedudukan perempuan dalam masyarakat dan perannya dalam pembangunan tidak hanya merefleksikan “harapan konstitusional” ataupun normal-normal konstitusional bangsa. Upaya untuk meningkatkan kedudukan perempuan dalam masyarakat dan perannya dalam pembangunan telah merupakan suatu gerakan global (*a global movement*) yang menembus batas-batas rasionalitas dan lingkungan budaya. Gerakan untuk meningkatkan kedudukan dan peran perempuan bukan lagi menjadi milik perempuan, ataupun milik nasionalitas tertentu, namun milik kemanusiaan (Tjokrowinoto, 2002). Dalam konteks ini pulalah dinamika keterlibatan peran perempuan dalam pembangunan mulai bergeser dari domain “*biological sphere*” ke domain “*socio culture sphere*”.

Pemikiran inilah yang kemudian mulai bergeser pemahaman perempuan dalam pembangunan yang tidak hanya menjawab kebutuhan praktis dari perempuan, namun juga mampu menjadi agenda untuk menempatkan posisi strategis mereka dalam lingkup pembangunan global.

Melalui UU Desa No. 6 Tahun 2014, kedudukan Badan Permusyawaratan Desa (BPD) mengalami perubahan. Di Aceh, BPD disebut dengan Badan Perwakilan Gampong (Tuha Peut). Tuha Peut dapat disebut sebagai Badan Legislatif Gampong (BLG) atau “DPR Gampong” yang memiliki berkedudukan sejajar dan mitra kerja Pemerintah Gampong (Eksekutif/Kades). Tuha Peut Gampong atau nama lain adalah unsur pemerintahan gampong yang berfungsi sebagai badan permusyawaratan gampong.

Lembaga Tuha Peut memiliki otoritas menyelesaikan sengketa/konflik yang terjadi secara berkesinambungan dalam masyarakat, seperti sengketa antar warga, sengketa keluarga, sengketa tanah, dan sebagainya dengan peradilan adat Gampong. Masyarakat Aceh sebagian besar masih sering menggunakan lembaga adat untuk menyelesaikan sengketa-sengketa. Karena peradilan adat menyelesaikan sengketa-sengketa menurut adat istiadat dan kebiasaan di lingkungan masyarakat itu sendiri (Ismuha, 1993; Ismail, 2017)

Dalam Qanun No. 8 Tahun 2004 Unsur Tuha Peut Gampong disebutkan ; 1. Unsur – unsur Tuha Peut Gampong terdiri dari : - Unsur Ulama Gampong. - Tokoh Masyarakat termasuk peuda dan perempuan. - Pemuka Adat. - Cerdik Pandai/Cendikiawan. 2. Jumlah anggota Tuha Peut Gampong di tentukan berdasarkan jumlah penduduk gampong sesuai dengan kebutuhan kondisi sosial budaya pada Gampong setempat. Tuha Peut atau nama lain, yang mempunyai tugas dan melaksanakan fungsi memelihara kelestarian adat istiadat, kebiasaan–kebiasaan dan budaya setempat yang memiliki azas manfaat.

Dalam Qanun Pemerintah Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 5 Tahun 2013 tentang Pemerintahan Gampong, Badan Perwakilan Gampong (BPG) mempunyai tugas melaksanakan fungsi legislasi, membahas/merumuskan dan memberikan persetujuan terhadap Rencana Anggaran Pendapatan dan Belanja Gampong (RAPBG/APBDes). Tuha Peut juga berfungsi sebagai pegawai terhadap pelaksanaan Reusam Gampong, pelaksanaan RAPBG, dan mengawasi pembangunan dan kebijakan-kebijakan yang diterbitkan oleh Kepala Pemerintahan Gampong (Keuchik). Sebagai badan legeslatif gampong, Tuha Peut (BPG) berfungsi sebagai penampung dan menyalurkan aspirasi masyarakat kepada Geuchik selaku Kepala Pemerintahan Gampong (Eksekutif).

Bila dilihat dari fungsi hukum, jabatan Tuha Peut dapat dimaknai sebagai jabatan politis dan tidak jauh berbeda dengan fungsi anggota DPR". Secara struktur yang membedakan hanya pada lingkup kerja/wilayah kerja. Problematika sekarang dan kedepan adalah Badan Perwakilan Gampong (BPG) belum memahami tugas dan pokoknya. Sehingga fungsi Tuha Peut (Legeslatif Gampong) belum berjalan dengan baik.

Padahal, UU Desa sudah memberi ruang partisipasi bagi perempuan, tapi implementasinya masih menemui sejumlah masalah. Begitu pula dengan keluarnya permendes yang mengatur partisipasi kelompok perempuan. Ketidakterlibatan perempuan dalam forum-forum partisipasi warga di gampong juga terkait dengan masalah kapasitas aparat desa yang tidak paham tata kelola desa. Aparat gampong masih ada yang tidak paham bagaimana melibatkan perempuan dalam forum-forum di gampong. Ada yang harus dipahami memang sebagaimana pernyataan anggota *tuha peut* gampong Neusok Kecamatan Darul Kamal misalnya, bahwa masih ada yang beranggapan bahwa perempuan belum mampu terlibat nyata dalam struktur kelembagaan tuha peut gampong. Persoalan kultural dan sumber daya yang masih terbatas menjadi domain tersendiri dari dinamika suara perempuan di aras gampong.

Proses kontruksi gender yang berkembang dalam masyarakat bukanlah suatu proses yang sederhana dari proses diferensiasi gender yang secara masif menghasilkan dua peranan gender yang tidak berimbang antara laki-laki dan perempuan yang terpisah tapi seimbang akan tetapi juga merupakan bentuk dari proses mengsubordinasikan perempuan baik dalam konteks keluarga, masyarakat dan negara. Ini lah yang barangkali disebutkan Fakih (2001) dialektika gender laki-laki dan perempuan akan mencakup aspek stereotipe, beban kerja, subordinasi, marjinalisasi dan kekerasan.

Wajar bila kemudian dialektika keterlibatan perempuan dalam peran domestik dan peran publik masih terperangkap dalam ideologi kultural yang masih melekat kuat di masyarakat. Perempuan masih dianggap kaum lemah dan tidak tepat untuk menjadi

penentu kebijakan dalam proses pengambilan keputusan termasuk di ranah pemerintahan lokal.

Dikotomi domestik-publik secara tidak langsung menempatkan perempuan terpenjara dalam ruang domestik, sementara para laki-laki dengan bebas terlibat dalam ruang publik untuk berkuasa yang menempatkan ideologi kesetaraan yang timpang dari struktur sosial yang ada. Manakala perempuan terlibat dalam ranah publik biaya ideologi (*ideological discount rate*) yang dikeluarkan lebih besar disaat berada dalam ranah publik, sehingga ruang ideologi peran domestik lebih menjanjikan dibandingkan dengan peran publik. Kondisi inilah yang kemudian memunculkan gambaran bahwa keterlibatan di ranah domestik lebih terhormat daripada di ranah publik (Abdullah, 1997).

Kaum perempuan masih jarang dilibatkan dalam proses peradilan adat karena beberapa pertimbangan, yaitu: pertama, peradilan adat sering dilakukan pada malam hari dan menurut pandangan masyarakat perempuan tidak etis berada di luar rumah pada malam hari. Kedua, perempuan dianggap kurang tegas dan tegar dalam menangani perkara. Namun, jasa kaum perempuan ini sering digunakan Keuchik sebagai mediator dalam menyelesaikan berbagai kasus terutama kasus kekerasan dalam rumah tangga. Dalam realitas yang ada, ternyata justru peran perempuan ini sangat penting dalam proses penyelenggaraan peradilan adat.

Perempuan menjadi bagian masyarakat yang lebih besar jumlahnya dibandingkan laki-laki, namun pembicaraan dan perhatian perempuan masih sedikit atau nyaris tidak ada. Keprihatinan terhadap masalah tersebut perlu direspon dengan mengangkat setiap permasalahan yang dialami oleh perempuan, satu di antaranya yang menarik adalah peran perempuan dalam penyelenggaraan Pemerintahan Gampong. Undang-undang dan Qanun Aceh telah memberikan akses dan kesempatan yang luas pada semua elemen masyarakat untuk berperan serta dalam penyelenggaraan Pemerintahan Gampong. Untuk melihat peran perempuan dalam penyelenggaraan Pemerintahan Gampong dapat dilihat dari posisi perempuan dalam lembaga Tuha Peut.

Keterlibatan perempuan sebagai anggota Tuha Peut sama seperti laki-laki memiliki peran dalam memberikan masukan, saran, dan pemikiran kepada Keuchik dalam penyusunan rancangan Reusam Gampong pelaksanaan Syari'at Islam misalnya. Sehingga jika terjadi konflik atau sengketa dalam masyarakat yang berkaitan dengan syari'at Islam dan diselesaikan secara hukum atau adat istiadat yang berlaku dalam Gampong setempat. Dalam merumuskan Reusam Gampong harus memperhatikan kebutuhan dan kondisi sosial, budaya, adat istiadat dan kearifan lokal guna menghindari terjadinya konflik dalam Gampong yang bersangkutan. Demokratisasi Gampong memberi ruang yang luas bagi perempuan untuk berperan dalam menjalankan kewenangan Tuha Peut sebagai lembaga Pemerintahan Gampong. Artinya, peran perempuan sangat penting dalam menentukan kebijakan yang berkeadilan gender.

Pemerintahan *gampong* yang diatur melalui Qanun No. 5 Tahun 2003 tentang pemerintahan *gampong*, dan lebih khusus lagi pemerintahan kabupaten Aceh Besar mengeluarkan Qanun No. 8 Tahun 2004 tentang pemerintahan *gampong* merupakan realisasi dari regulasi produk hukum formal untuk mewujudkan kemandirian *gampong* secara otonom.

Melalui Qanun No. 5 Tahun 2003 tentang pemerintahan gampong, dan selanjutnya dicetuskannya UU No. 6 Tahun 2014 tentang pemerintahan desa belum mampu menempatkan perempuan baik secara sosiologis maupun budaya dalam tata kelola kelembagaan gampong khususnya dalam struktur *tuha peut* gampong. Dinamika perubahan dan regulasi yang ada sejak gampong menjadi institusi otonom hingga pasca reformasi sekarang ini adalah bagian integral dari lingkup pemahaman masyarakat terkait keterlibatan perempuan dalam kelembagaan gampong, baik sebagai penentu kebijakan, atau pelaksana kebijakan itu sendiri.

PENUTUP

Pemerintahan *gampong* yang diatur melalui Qanun No. 5 Tahun 2003 tentang pemerintahan *gampong*, merupakan realisasi dari regulasi produk hukum formal untuk mewujudkan kemandirian *gampong* secara otonom. Melalui tersebut dan selanjutnya dicetuskannya UU No. 6 Tahun 2014 tentang pemerintahan desa belum mampu menempatkan perempuan baik secara sosiologis maupun budaya dalam tata kelola kelembagaan gampong khususnya dalam struktur *tuha peut* gampong. Dinamika perubahan dan regulasi yang ada sejak gampong menjadi institusi otonom hingga pasca reformasi sekarang ini adalah bagian integral dari lingkup pemahaman masyarakat terkait keterlibatan perempuan dalam kelembagaan gampong, baik sebagai penentu kebijakan dan pelaksana kebijakan pembangunan gampong.

REFERENSI

- Abddulah, Hamid. (1976). *Struktur Sosial Masyarakat Pedesaan Kecamatan Seulimeum*. Laporan Penelitian. Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial.
- Abdullah, Adnan. (1988). *Struktur Sosial Pedesaan Aceh*. Laporan Penelitian. Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial.
- Abdullah, Irwan. (1997). *Sangkan Paran Gender*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Abdullah, Irwan. 2006. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Antlov, Hans. (2002). *Negara Dalam Desa*. Yogyakarta: Laperia.
- Charon, J.M. (1980). *The Meaning of Sociology*. Alfred Publishing. Co. Inc. USA.
- Dharmawan. A. H. (2006). *Pembaharuan Tata Pemerintahan Desa Berbasis Lokalitas dan Kemitraan*, PSP3 IPB Bogor.
- Sutoro, Eko. 2005. *Manifesto Pembaharuan Desa*. Yogyakarta: APMD Press.
- Sutoro, Eko, (2007). *Bergerak Menuju Mukim dan Gampong*. Yogyakarta: IRE Press.
- Fakih, Mansour. (1987). *Analisis Gender dan Trasformasi Sosial*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Gayatri, Irene Hiraswati. (2008) *Runtuhnya Gampong di Aceh Studi Masyarakat Desa Yang Bergejolak*. Pustaka Pelajar. Jakarta.
- Hugronje, Snouck. (1997). *Rakyat Aceh dan Adat Istiadat*, Jilid II, terjemahan Sutan Maimoen, Jakarta: INIS.
- Hadi, Amirul. (2010). *Aceh Sejarah, Budaya dan Tradisi*. Jakarta: Yayasan Obor.

- Ismail, Badruzzaman. (2017). *Nilai-Nilai adat Aceh sebagai Potensi Spirit pembangunan Kesejahteraan*, MAA Aceh, Banda Aceh.
- Ismuha. (1993), “Adat dan Agama di Aceh”, *Majalah Jeumala*, LAKA, Banda Aceh
- Juned, TM. (2003). *Bunga Rampai Menuju Revitalisasi Hukum dan Adat Aceh*, Yayasan Rumpun Bambu, Banda Aceh.
- Mugniesyah, Siti Sugiah M. (2007). “Gender, Lingkungan dan Pembangunan Berkelanjutan”, dalam Soeryo Adiwibowo, *Ekologi Manusia*, FEMA IPB Bogor

Hikayat Prang Sabi and Combating Zeal of The Acehnese Fighters during The Dutch Occupation

Syarwan Ahmad

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

This paper tries to uncover the impact of the Hikayat Prang Sabi on the fighting spirit of the Acehnese warriors during the Dutch occupation. The research was mostly conducted in the Special Collections Reading Room of Leiden University Library where the primary sources were gathered. The secondary sources were browsed and retrieved in the Leiden University Library, the KITLV Leiden and the International Institute for Asian Studies (IIAS), also at Leiden. The manuscripts of the Hikayat Prang Sabi were skimmed and read. The stories which are written in metre were summarized, and some of the representative verses were transliterated and rendered into English. The secondary literatures were surveyed and the findings were gathered and selectively used for the purpose of this study. The data show that the impact of the Hikayat Prang Sabi has on the martial zeal of the fighters was tremendous. The recitations which aroused the fighters, resulted in the incidences, the concerns of the colonial government with the circulation of the hikayat, and the comments of the interested figures and scholars, will be clearly presented.

Keywords

Hikayat Prang Sabi; Fighting zeal; Acehnese fighters; Dutch occupation

INTRODUCTION

Hikayat is an Arabic word which means narrative story or tale. In Acehnese too, *hikayat* means a narrative story or tale which is usually written in metre, irrespective of its content. One of the characteristics of *hikayat* is that its initial sections contain praises to God and the Prophet Muhammad followed by the author's general overview, exhortations or advices. It is commonly composed to be recited in front of either a small or large audience. The contents of the *hikayat* cover a wide range of subjects such as history, religion, education, fiction and so on (Ali, 1977). In this composition, *prang sabi* in Acehnese or *prang sabil* in Indonesian has a meaning similar to the 'Holy War' or a struggle in the path of Allah,' i.e. *jihad fi sabilillah*. The Arabic word *jihad* is a noun. Its singular past tense verb is *jahada* or *jahadat*. The root of the word *jihad* is *juhda* which means 'effort.' Another related word is *ijtihad* which means working hard or diligently. Therefore, the term *jihad fi sabilillah* does not only mean 'war,' and *jihad* which is associated with Holy War, is a special case of *jihad* (Fatoohi, 2002). The *Hikayat Prang Sabi* can be viewed as a tale or narrative story which is composed in a rhythmic form aiming at exhorting people to wage war against the infidels regardless of some its parts, which also insert advices for people to be obedient to God in general.

This article tries to present some important insights concerning the *Hikayat Prang Sabi* and discuss the impact of this *hikayat* has on the fighting spirit of the Acehnese warriors during the Dutch occupation. Some philological information on the texts and the contents of the *Hikayat Prang Sabi* will be generally highlighted, and the impact of it on the fighters' courage will be clearly underlined.

This piece of research is significant for enriching our knowledge of the literature contained in Acehnese manuscripts in particular, and that of Indonesian in general. Appreciating the spirit of our elders and ancestors just by preserving the inheritance they have handed down to us is not enough. In terms of classical manuscripts, preserving them in such a way that they could be revered, referred and enjoyed by future generations long after they have ceased to be used is meaningful and important (Robson, 1988). The writer's research experience shows that Acehnese manuscripts are the least explored compared to those of Java, Bali, Sulawesi and Palembang. Hopefully, this work would awaken the interest of both Indonesian and international philologists to study Acehnese manuscripts. If philologists had been interested in working on the classical literatures of Aceh or the manuscripts, both the old literatures and the manuscripts would have been made accessible and available. In turn, Aceh, Indonesia and the world would have philological connection and the literatures on Aceh in general would be abundantly available. In line with this, a distinguished Dutch scholar, Arie Johannes Piekaar (1910-1990), who spent 22 years of his life in Aceh says that it is necessary to collect research materials on all aspects of Aceh such as on language, literature, history, customs and traditions, culture and so on and that is crucial to discover the treasure of old literatures of Aceh which are of value (Harahap, 2003). It is very important to study the *Hikayat Parang Sabi* in particular, because, as H.T. Damsté (1874-1955) a staff member of the Ministry for Home Affairs of the Colony states, it gives us insights on the way of thinking, attitude and behaviour of the Acehnese people (Alfian, 1999).

To the best of the present writer's knowledge, a topic of this sort has not been written either in English or in Indonesian yet. However, since the writer does not have a good command of Dutch yet, he cannot be certain if there is no work on this subject in Dutch.

According to Alfian, as quoted by Gade Ismail, the *hikayat* as a literary work of Acehnese people can be classified into, at least, three categories. First, it is pure literary work which is composed for the purpose of entertainment. One of the examples of this category is the *Hikayat Peulandok Pance*. Second, is the kind of the *hikayat* that could be used as media for teaching religion and indoctrination of certain ideas. The *Hikayat Prang Sabi* is grouped into this category. This type of *hikayat* used to be used by *ulama* (local religious authority) for the purpose of encouraging the Acehnese fighters to wage war against the administration of the Netherlands East Indies. The third category is the *hikayat* which narrates the events of the past, such as the *Hikayat Prang Aceh* (Ismail, n.d).

The primary sources of this research are the manuscripts of the *Hikayat Prang Sabi* which are kept in the Special Collections Reading Room of the Leiden University Library, and the secondary sources of this study are books, journal articles, parts of books, proceedings and papers regarding the *Hikayat Prang Sabi*. The *Hikayat Prang Sabi* is

chosen as it is the most important text in this respect because this literary work used to be very significant for both *jihād fī sabīlillāh* in Aceh during the colonial era and its popularity in the literary work (Hamidy, 1982).

Why should research on the *Hikayat Prang Sabi* be carried out in Leiden? The *Hikayat Prang Sabi* was viewed as dangerous by the Dutch government during the colonial era, as we know that it stirred up the fighting spirit of the Acehnese warriors. Before engaging in battle, they used to listen to the *Hikayat Prang Sabi* being recited to them as a 'warm-up' to incite their anger. As noted by Alfian, in 1932 the Aceh Governor, A.H. Philips, in an explanatory statement during the official resignation ceremony, said that the recitation of the *Hikayat Prang Sabi* in public, could affect the readers and the listeners in such a way that they went mad and consequently killed their enemies. This habit was undermined by the Dutch Administration by confiscating and destroying the copies of the manuscript of *Hikayat Prang Sabi* they found. The gathering of *Hikayat Prang Sabi* was pursued continually. As Alfian wrote, due to Damsté's effort, numerous copies of the *Hikayat Prang Sabi* previously belonged to the collections of Damsté, Dr. Van Velde and Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje, as well as some others, were sent by the staff of the Home Affairs Ministry of the Colonial Government to Leiden University (Alfian, 1999). Because of this, it is almost impossible to find this *hikayat* in Indonesia nowadays. Thus, research on this subject must be conducted in Leiden.

RESEARCH

Leiden University Library and other institutions

The research on the *Hikayat Prang Sabi* was mainly carried out in Leiden University Library and the Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) at Leiden. The website of the Leiden University Library: <http://ub.leidenuniv.nl>, U-Cat: General Catalogue (English Version) was browsed for books on the *Hikayat Prang Sabi*. A short list of accurate results was retrieved. Because of the writer's lack of philological training, documents on philology especially Indonesian philology were studied for the background information of this work. For example, *Principles of Indonesian Philology* written by Stuart Robson was studied as a starting point of this research. Other books on Aceh which were written by prominent specialists such as C. Snouck Hurgronje, A.J. Piekaar, Anthony Reid as well as works of scholars of Aceh origin like Ibrahim Alfian, T. Iskandar and Ali Hasymy were read by using bibliographies, outlines and indices. Sections or parts of the books which are closely related to the *Hikayat Prang Sabi* were collected and duly noted in a diary. Hoping to gather comparatively recent literature, the researcher also tried to use the electronic catalogue of the Leiden University Library, U-LIP Library Information Portal to search for journal articles on the *Hikayat Prang Sabi*. Unfortunately, it proved disappointing. No journal articles were found dealing with the topic being studied. Since the Leiden University Library's holdings are not specialized in the literatures of Aceh, nor specifically in the *Hikayat Prang Sabi*, one of the library's reference librarians referred the researcher to the KITLV. As we know that the Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean studies collects a lot of materials about Indonesia, and some of these deal with Aceh including the *Hikayat Prang Sabi*. By using its user-friendly electronic catalogue, which is also a tool for searching for journal

articles, present researcher was able to access the relevant holdings of the institute. Some good books and one journal article were retrieved. This institute has even established a full text journal in electronic format which puts some articles on *hikayat* on-line. Unfortunately, this electronic journal does not happen to contain a single article on the *Hikayat Prang Sabi*.

Apart from this, the International Institute for Asian Studies (IIAS) was also visited for documents and information on this subject. Several books and two journals reporting a few pieces of research on Indonesian philology were accessed.

Special collections reading room

As we know the main task of the philologist is to bridge the communication gap between author and modern reader. To do this task, philologists strive to make texts accessible and understandable by presenting and interpreting the texts. Making the texts understandable or comprehensible needs an introduction, a translation or transliteration and so on (Robson, 1988). Even though the purpose of this present study was just to see the impact of *Hikayat Prang Sabi* on the fighting spirit of the Acehnese warriors during the Dutch occupation, a series of techniques which lead to philological research activities have been implemented. Since the manuscripts of the *Hikayat Prang Sabi* serve as the primary source of this survey, the researcher spent most his research time in the Special Collections Reading Room of the Leiden University Library.

After filling in the request forms provided by the staff in charge of the manuscripts, using the *Catalogue of Acehnese Manuscripts: in the Library of Leiden University and other Collections Outside Aceh* which was compiled by Voorhoeve and T. Iskandar and published in Leiden by the Leiden University Library (Legatum Warnerianum) in co-operation with the Indonesian Linguistics Development Project (ILDIP) in 1994, the writer explored all the manuscripts of *Hikayat Prang Sabi* kept in the Special Collections Reading Room (Cod. Or..., which stands for *oriental manuscripts* of the Leiden University Library). The catalogue was always used as a guide for searching the manuscripts. The relatively short text description in the catalogue was read before accessing the texts.

There are 48 entries of the texts under the heading: *Hikayat Prang Sabi* in the catalogue. However, only 38 out of 48 texts are kept in the Special Collections Reading Room. Five of them are kept in the Jakarta National Library (Jakarta Vt.44, Jakarta Vt. 57A, Jakarta Vt.222, Jakarta Arab. 273, and Jakarta MI. 354), 1 in Djajadiningrat Collection (Jakarta Dj.3), 3 in Amsterdam, Royal Institute for the Tropics Museum (Amsterdam 674/790, Amsterdam 674/876 and Amsterdam 2454/4 a-c) and 1 in Antwerp, Ethnological Museum (A.E. 22-1-1130[2]).

The content of the manuscripts not only consists of the *Hikayat Prang Sabi* texts, but also other texts which are mostly poems (*nazam*) on religious subjects and their practices and admonitions which instruct people be obedient to God. Although some of the texts are aged and sloppily written, texts of the *Hikayat Prang Sabi* were read and those on other subjects were skimmed. The explanatory notes that provide information on the dates, collection, copying and originality were scrutinized. A few manuscripts have been outlined using handwriting. The outlines were read and the ones in Dutch were translated

before the contents of the manuscripts were figured out. Since there were many texts of the *Hikayat Prang Sabi*, the contents of the texts were examined and compared to see the integration and completeness. Most verses of *Hikayat Prang Sabi* are composed to encourage people to make war against the Dutch administration during the era. However, only some verses of the exhortations and contracts were quoted, transliterated and translated into English for the purpose of this project. All the data of this research were manually recorded in a diary.

DISCUSSION OF THE FINDINGS

Hikayat under the same category and publications

While exploring the literatures regarding the *Hikayat Prang Sabi*, the writer found that there were some other *hikayats*. Although they are not under the heading of *Hikayat Prang Sabi* in the catalogue of Acehnese Manuscripts compiled by Voorhoeve and T. Iskandar, they are grouped under the category of *Hikayat Prang Sabi*. This classification is based on the function of *hikayats* mentioned earlier, which could be used as media for teaching religion and the indoctrination of certain ideas. At least five of the *hikayats* are the *Hikayat Raja Pasai* (the Pasai Chronicles), which were written around the middle of the 14th century and used by the Sultan of Samudera Pasai who warred against the infidel neighbours in the 15th century. In these *hikayats* one could find an account of the war in which it is stated that the war is called 'war in the way of Allah' (*sabilillah*) and in this war, the Prince of Aceh, Iskandar Muda (1607-1636), made several attempts to drive out the Portuguese who had settled in Malacca a century earlier (Hurgronje, 1906); the *Syair Prang Menteng* that gives a description of the war campaign and informs that Sultan Mahmud Badaruddin of Palembang took a defensive action against the aggression of the Dutch military under the commander H.W. Muttinghe (1773-1827) in 1819 in this war the Sultan himself engaged the enemy in the battle (Alfian, 2001); the *Nasihat Ureueng Muprang* comprising one category texts, admonitions and exhortations to wage the holy war against the Dutch, drawing upon the Koran verses and Hadis published in Damsté 1928 (Voorhoeve and Iskandar, 1994); the *Hikayat Prang Geudong* recording the fighting in Geudong Lhokseumawe on the north coast of Aceh in 1879 in which General K. Van der Heyden (1826-1900) dispatched troops to Geudong, resulting in the surrender of Teuku Bentara Peukan, who is better known as Teuku Raja Itam (Iskandar, 1986).

Some of the *Hikayat Prang Sabi* have been transcribed in Latin Alphabets and published by some publishers both in and outside Aceh. Dada Meuraksa and Nurdin Yahya copied the manuscript which was published by the Dinas Penerbitan Balai Pustaka Jakarta in 1958. H. M. Zainuddin transliterated the *hikayat* and this version was published by Pustaka Iskandar Muda Medan in 1960. This *hikayat* has also been copied by Abdullah Arief in 1963. The Perpustakaan Ali Hasjmy published a copy in 1967 and the Department P & K (The Ministry for Culture and Education) of Indonesia also published an Anzib version in 1980.

Except for this, the *hikayat* has also been published as a book with commentary and parts of a book in which the *hikayat* is broadly commented on as a literary work. A book

entitled: *Hikayat Prang Sabi Menjiwai Prang Atjeh Lawan Belanda* written by Ali Hasjmy consisting of the transliteration of the manuscript interspersed with a broad commentary was published by the Pustaka Faraby Publisher Banda Aceh in 1971. The *Hikayat Prang Sabi* has also been published in English as a part of a book entitled: *Shadow and Sound* by James Siegel in 1979. The discussion of this book is specifically concentrated on the dream of a young man, Moeda Balia, on his way to battlefield about nymphs and the luxuries of heaven depicted in the *hikayat*. *Hikayat Prang Sabi: Satra Prang*, which was written by Teuku Ibrahim Alfian and published by Balai Pustaka Jakarta in 1992 also contains the transliterated version of the *Hikayat Prang Sabi*. In the last part of this scholarly work, a copy of the original treatise of the *Hikayat Prang Sabi* was appended. In fact, the manuscript is the *Hikayat Prang Sabi Teungku Putroe* (Cod.Or. 8689). This *hikayat* of Damsté collection comprising 76 pages was called *Hikayat Prang Sabi Teungku Putroe* because it was formerly in the possession of Teungku Putroe, wife of Tuanku Muhammad Dawot (Voorhoeve and Iskandar, 1994). Nur'aini Aly has even transcribed and rendered all the verses of the *Hikayat Prang Sabi* into English. This book was published by KITLV Leiden in 2000.

AN OVERVIEW OF AUTHORSHIP AND ORIGINALITY

Shortly after the declaration of war on 6 April 1873, the first Dutch force of 3000 men landed on the Aceh shore which was led by Mayor General J.H.R. Kohler. Having lost their commander, General Kohler, in the war, the troops retreated to Batavia. Intending to conquer, they returned to Aceh with 13000 troops (Alfian, 1999) under the command of Lieutenant General J.van Swieten in November 1873. This war lasted for about 40 years, and cost more lives, money and social displacement than any other Dutch colonial war (Iskandar, 1986). According to the Aceh origin scholar, T. Iskandar, the *Hikayat Prang Sabi* was written during the Aceh war (1873-1903) for the sake of giving combating zeal to the warriors making war against the Dutch (Iskandar, 1986). It seems that the *Hikayat Prang Sabi* had yet to be very populer during the first aggression. During this period of time, as mentioned by Ramli Harun in the introductory section of his trascribed version of the *Hikayat Prang Sabi*, a man called Abdurrisyad recited verses of Koran related to the Holy War instead. He explained how big the reward granted by God to fighters who die as martyrs is.

Despite just being a matter of speculation according some scholars, the original authorship of the *Hikayat Prang Sabi* is generally attributed to Teungku Chiek Muhammad Pante Kulu who was born in 1836 in a village called Pante Kulu situated in Pidie Regency, Aceh, Indonesia in the family of the *ulama* that is closely related to the group of the Ulama Tiro (Hasjmy, 1971). As asserted by Ali Hasjmy in his book *Hikayat Prang Sabi Menjiwai Perang Aceh Lawan Belanda*, Teungku Chiek Pante Kulu wrote this literary work on board a ship on his way home from Jeddah to Penang as his contribution to support his company, the Teungku Chiek Di Tiro, who was leading the Holy War against the Dutch Government (Hasjmy, 1971).

The *Hikayat Prang Sabi* was composed during the era of Teungku Chiek Di Tiro, one of the greatest indonesian heroes in Aceh, who left his hometown Tiro, Sigli for Kuta

Raja, Aceh Besar in 1881. When he set out for Kuta Raja, the Dutch military had successfully taken control over some shores of Aceh Besar which they invaded in 1873.

Teungku Muhammad Haji Pante Kulu who had just arrived home from Mecca is one of the *ulama* who were involved in encouraging people to make jihad. He was also well known as a poet and had a melodious voice as well. This Holy War epic was composed in Acehnese language in rhyme using Arabic scripts. It was prepared to provoke people into warring against the Dutch in 1881 (Dinas Pendidikan Balai Pustaka, 1958).

According to T. Iskandar, which is repeated by Teuku Ibrahim Alfian in his book *Sastra Prang*, the *Hikayat Prang Sabi* has its source from an Arabic work entitled: *Nasihah al-Muslimin*. The complete title of the book is *Nasihah al-Muslimin wa-tazdkirat al-mu'minin fi fadha'il al-jihad fi sabil Allah wa-karamat al-mujahidin fi sabil Allah* which is written by a prominent ulama, shaik Abd. Al-Samad (Abdussamad) al-Falimbani or Abdussamad Palembang from Palembang, who resided in Mecca in the early 1760s (Iskandar, 2001). This information could also be found on the last page of one of the *Hikayat Prang Sabi* manuscripts in the Leiden University Library (Cod.Or. 10.996).

RESEARCH RESULT IN SPECIAL COLLECTIONS READING ROOM

The writer's research experience in the Special Collections Reading Room was disappointing with regard to his quest as to the original author of the *Hikayat Prang Sabi*. The fact that no text of the *Hikayat Prang Sabi* mentions an author by name is assumed to be due to the fact that it was considered dangerous and subversive by the Dutch government during colonial times. The Dutch government either burned or confiscated all copies of this work which they could get their hands on and arrested the possessor of the manuscripts. The Dutch government would have severely punished the author had it found the author of *Hikayat Prang Sabi*. As a consequence of this, the researcher did not find any texts written by Teungku Muhammad Pante Kulu, who in the scholarly communis opinio was the composer of the *hikayat*. There is a text which is just on exhortations and admonitions (Or. 8035) written by Nja Amat, but there is no evidence which could be used to prove that Nja Amat means Teungku Muhammad Pante Kulu even though the Acehnese people like to shorten the name, Muhammad to be Amat. However, there are some names of copiers of the *hikayat*, and dates when the *hikayat* was copied. Since the texts were copied by using handwriting in ink or even pencil, quite a few of them proved to be difficult to read because they are aged and sloppily written. The manuscripts are customarily written in lined books. They are Damsté collections, Snouck Hurgronje Legacy and from J.J van de Velde, G.W.J. Drewes and the R.A. Kern Estate. Most of them were gathered in the early twentieth century. A few of the manuscripts are equipped with notes and outlines. The autograph notes, which are mostly about the copiest and the date of gathering and the outlines written by the collector were found to be helpful and saved the researcher's considerable time. Only few texts of the *Hikayat Prang Sabi* are appended with incomplete handwritten transliterations. Some of them include lists of prophets and *hikayats* on the Prophet Muhammad and the Holy Wars during his life, like *prang badar*, *prang khandak* and other wars. According to Prof. Dr. Jan Just Witkam (the Interpres Legati Warneriani), these are rather *Qisas al-Anbia'* books. Most of

the texts included in the books or bundles of the *Hikayat Prang Sabi* are closely related to a jihad in warring against one's worldly desires (*hawa nafsu*) and advices for seeking knowledge and so on. Even some private letters and legal documents happened to be found in some bundles. These private letters, which are mostly dated in the early twentieth century, are handwritten in Malay using the Latin Alphabet.

Based on their content, the texts of the *Hikayat Prang Sabi* can be roughly divided into two categories. One consists of exhortations and admonitions to wage Holy War against the Dutch, quoting the verses of Koran and hadis. In the other category belong texts which are structured around accounts of Four Holy Battles of the Islamic past. The four stories are about the dream of Ainul Mardhiah, the Holy War of Mecca against the Abbyssinians, the black Saet Saleumi, and Muhammad Amien the newborn baby (Voorhoeve and Iskandar, 1994). Another thing that the researcher noted was that some of the stories are more complete than the others. Some of admonitions and exhortations contained in the manuscripts are inserted with fewer and less complete verses of the Koran and Hadis than the others. Another important piece of information concerning the research in the Special Collections Reading Room on the *Hikayat Prang Sabi* is the number of pages the text encompasses, ranging from two to more than 100 pages.

When and where is it recited?

Reciting the *hikayat* was commonly done before people went to the battlefield. It was read before them in *dayah* (an Acehnese religious school of the highest level), in the *meunasah* (village center) or any other places where the people got together to prepare themselves for battle (Alfian, 2001).

Seven advantages of the Holy War

In one of the *hikayat* preserved in the Special Collections Reading Room of the Leiden University Library (Cod. Or. 10996, ff. 92-97) also mentioned by Alfian, it is stated that those who were taking part in the Holy War would undoubtedly be granted the following rewards: (a) their sin would be forgiven by God; (b) seats are reserved for the fallen and bliss as well as enjoyment would be provided for them in the heaven; (c) they would be safe and sound and the tomb would be comfortable; (d) they would be protected from being destroyed at the final judgement; (e) they would be granted a luxurious dress with emeralds for assessories in the heaven; (f) they would be married to beautiful angels and would be living together with 72 of them in a palace; (g) all sins of 70 persons in their family would be forgiven by God. In addition, those who financially and materially support the war would also be allowed to enter heaven.

SUMMARY OF STORIES

In the following we will give a brief summary of the respective verse stories found in the *hikayat*.

Abeudo Wahet (Ainul Mardhiah)

This story is situated in the era of Prophet Muhammad. An *ulama* called Abeudo Wahet seriously discussed the *jihad fisabilillah* in an assembly by quoting verses of Koran

and Hadis. One of the participants was a young man called Muda Belia. Hearing the discussion on the rewards of the Holy War, the twenty year old orphan swore that he would become a devoted fighter. Then, the young man, who had some wealth which had been handed down by his deceased parents, prepared himself for war by purchasing weaponry for himself and his comrades. Then, he set out for the war which was being led by Abeudo Wahet. On his way to battlefield, he took a rest and fell as sleep. In his sleep he dreamt about heaven in which he met 72 nymphs and Ainul Mardhiah, the princess, who was waiting for him. In his dream of the heaven he also entered the garden of beautiful and aromatic flowers, rivers, with golden banks and so on. The coming of Muda Belia was informed by a nymph to the princess. Then, Muda Belia continued on, to meet her. Unfortunately, when Muda Belia was about to embrace the princess, the beautiful princess pushed him away saying that “only one those who died as martyr deserves me.” After telling Abeudo Wahet the dream, he continued his trip to the battlefield and warred against the infidels. The battle raged violently. After killing 9 enemies in the Holy War, he also died as a martyr (HPS, Ms.Cod. Or. 10996).

Holy War of Mecca against Abyssinians

This war occurred in 570 AD, the year in which the Prophet Muhammad was born. In this year thousands of Abrahah's (the Abyssinians governor) elephant troops tried to attack Mecca and demolish the Ka'bah. This incident is mentioned in Koran (*surat fil*). The people of Mecca were too weak to wage war against the huge number of the infidel troops on their elephants. To avoid the clash, all the Meccans fled the town. Unable to war against them, the Prophet Muhammad's grandfather, Abdulmuthalib, and other Quraish leading figures approached the Ka'bah and said prayers to their gods asking them to destroy their enemies. Before the troops destroyed the Ka'bah, God had sent a flock of birds (*Cicem Hujeun*, called *ababil* in the Koran) to throw stones at the infidels that were going to attack Mecca and the Ka'bah. With God's help the infidels were defeated except one, who returned home to convey the news (HPS, Ms. Cod. Or. 10996).

Muhammad Amien, newborn child

This story is about a childless man who wished to have a child before he became too old to be a father. He had prayed for a long time and finally his prayers were answered. His wife got pregnant and he did not want to be a way from his wife. However, his happiness was short-lived. Just before the birth of his child, there was a call to Holy War by the Prophet. The call presented a dilemma, for he had to choose between seeing the birth of his long expected child and engaging in his religious duty, Holy War. He finally decided to participate in the Holy War. After returning from the battlefield, he discovered that his wife had died in the advance stage of pregnancy and had been buried. Upon hearing this bad news, he went to the grave sadly. When he arrived there, he found his child alive at the grave. When he asked God for his wife, a voice from heaven said that ‘you failed to ask God's protection for your wife. You just asked God to protect your child.’ In his enthusiasm to see his unborn child, he had completely forgotten his poor wife when he prayed (Alfian, 2001).

Sa'et Saleumi

An ugly looking black man, Sa'et Saleumi, had problem finding a wife. He had been striving to find a wife but was unsuccessful due to his ugly face. Finally, with the Prophet's help he managed to find a wife. No sooner had he found a beautiful wife, Umar's daughter, than he received a call to join the Holy War. At that time Sa'et was looking forward to living happily with his beautiful wife, but he preferred to engage in the battle of the Holy War. Combating bravely in the battlefield, he died as a martyr after killing many infidels.

Surprisingly thereafter, a handsome young man riding a horse came to Umar's house and entered his daughter's room every night. When he was asked by the widow who he was, he explained that he was Sa'et Saleumi her husband who, because of divine decree, had been revived. He got home every night in the dark and disappeared in the morning. When someone reported the case to the Prophet, the Prophet did not deny that the handsome young man was Sa'et Saleumi who had died as a martyr. He got home in such a way that his wife bore three children, until God stopped Sa'et going home (Alfian, 2001).

Examples of the verses of exhortation and admonition sections

Some of the representative verses of the exhortations and admonitions, which are sometimes interspersed with verses of Koran and Hadis, will be made understandable here.

The war against the Dutch is a deed of *fardhu'in* (which in Islamic law connotes an 'individual obligation as a Muslim'), i.e. it is obligatory for both men and women, young and old, including children (Alfian, 2001), stated in one of the *Hikayat Prang Sabi* in the Special Collections Reading Room of the Leiden University Library (here in translation):

"Jihad is compulsory, fardhu'in,

All of us must be convinced,

That is Hadis of our Prophet, Muhammad Amien (HPS, Ms. Cod. Or.8682 B)"

There are also some verses which are often inserted for blaming the ulama that were reluctant to lead or be involved in the Holy War.

Example of such verses are:

"Do not rely on a religious scholar,

If he is reluctant to lead and wage war,

Even though he is very pious, and could fly like a bird,

He cannot be heard, brother,

Do not follow him because he goes astray deviated by devil

(HPS, Ms. Cod. Or. 8682 B)."

"Hello, people (teungku), no more religion in all over the state,

All the ulama keep quiet, pay no attention on warring infidels,

*They locked their tongues; they do not follow the message of Allah taala,
Except Teungku Chiek Di Tiro, replacing Muhammad Rasullah (HPS, Ms. Cod. Or.
8706)”*

We now give an example of a verse intended to take the fear away from a potential fighter:

*“No pain if you were shot,
As painful as a child pinched by his mother,
As soon as you were shot,
The nymphs would arrive welcoming you,
They hold you on their lap,
They wipe your blood while praising God (HPS, Ms. Cod. Or.8690)”*

Some of the verses depict the beauty of the nymphs in the paradise:

*“Nymfs would be your wives who are smooth and white,
Seventy of them will serve you,
They are so beautiful that they can’t be described,
You enjoy looking at, let alone tauching them (HPS.Ms. Or. 8690)”*

Here is representative example of verses concerning the contract between the warrior and God:

*“Allah taala buys you for the Holy War,
Whoever gives his soul and wealth,
Allah will recompense for it with paradise (HPS.Ms.Cod. Or. 872)”*

In some parts of the *hikayat*, it also says that the martyrs of the Holy War do not die despite their death:

*“In spite of their death, do not say they have died,
You are severely infuriated by Allah if you say they have died,
They happily survive for God,
They are enjoying themselves in paradise (HPS. Or.8706)*

Impact

It is not easy to measure the impact of the *Hikayat Prang Sabi* on the fighting spirit of the Acehnese warriors during the Dutch occupation. However, documented cases of its recitation were resulted in encouraging troops to make war and removing their fear. Incidences because of the recitation, the comments on the remarkable influence from the

interested figures and scholars, and the concerns of the Dutch government for the circulation of the *hikayat* prove that the impact the *Hikayat Prang Sabi* has on the fighting zeal of the Acehnese fighters was tremendous.

Even though not all casualties mentioned can be proved to have been caused by the recitation of the *Hikayat Prang Sabi*, the influence this Holy War tale is to a great extent—the exhausted heart could be stirred up, the weakened enthusiasm could be revived. In other words, Teungku Chiek Pante Kulu had succeeded in boosting up the spirits of the exhausted warriors through his famous work the *Hikayat Prang Sabi* since 1881 (Balai Pustaka, 1958). In line with this, H.C Zentgraaf describes its effect, as quoted by Ali Hasjmy, in the following manner: “...menig jong man zette de eerste schreden op het oorlogspad onder den machtigen indruk dier lectuur op zijn emotioneele ziel...zeer gevaarlijke lectuur...(many a youth first stepped in the battlefield because of the tremendous influence of this literary work [*Hikayat Prang Sabi*] touching their emotions ... a very dangerous work...) (Hasjmy, 1971).”

Based on the result of an interview with an elder in Ulee Glee, Pidie, Aceh, Tgk.H. Musa (91), the *Hikayat Prang Sabi* today has already been forgotten by the younger generations of the Acehnese, and one could hardly expect to find the *hikayat* still in circulation nowadays. During the colonial war, the people passing by the back yard of a *meunasah* (village center), where most young people spent the night, could hear a youth reciting the *Hikayat Prang Sabi* rhythmically whilst lying there. In the era of conflict between the Aceh Movement for Freedom (GAM) and the Government of the Republic of Indonesia a decade ago, a young man tried to repeat the past by reciting the *Hikayat*. Ma’nu a young man in Aceh Utara said that “my fine body hairs erect after I recite the *Hikayat Prang Sabi*.” He imagined the experience encountered by the Acehnese people during the colonial war (Efendy and Saleh, 2000).

An Australian historian, Anthony Reid, illustrates the popular epic produced by *ulama* in 1880s as something terrifying and successful (Hasjmy, 1977). An Indonesian writer, Hamidy, describes that “...Kelihatannya *Hikayat Prang Sabi* mempunyai daya tarik bagaikan besi berani, karena dia ternyata mampu menimbulkan semangat jihad ke dalam hati...(It seems that the *Hikayat Prang Sabi* has power like a ‘magnet,’ for its ability in stimulating the fighting (jihad) spirit of the people...) (Hamidy, n.d).

The *hikayat* effectively stimulated the fighters to go to war. Data show that on May 11, 1904, 95 women and children were killed by the Dutch in the battle in Penason; 51 women and children were killed on May 18, 1904 in Tumpeng; 248 in Kuta Reh; 316 persons in Kuta Lengat Baru. They thought they would be happy and looked forward to enjoying the luxuries in the heaven because they died in the *jihad fisisabilillah* (Alfian, 2001). This piece of work does not only affect people as a group but also individuals. It is recorded that once at night, a man called Leem Abah, a resident of the Peurada Village, Kemukiman (a Cluster of villages sharing similar characteristics, usually 3 to 7 villages or even more) Kayee Adang, District XXVI (now Kecamatan Ingin Jaya) overheard and seriously heard someone chanting the *Hikayat Prang Sabi*. The next day at dawn he had been in Peukan Aceh (down town) exactly in front of the Societet Atjeh Club (now Balai Teungku Umar) where Leem Abah suddenly stabbed a Dutch precisely on his breast to

death with a dagger he had hidden in his folded cloth. This incident happened in 1907 (Alfian, 2001).

After the Dutch-Aceh war was considered over by the Dutch, many attacks on the Dutch were still lunched by individual Acehnese men or women in cities which had been previously considered secure and peaceful. It was so shocking that the colonial government in Batavia sent its advisor for native affairs, R.A.Kern, in 192 to Aceh to investigate the phenomena of the unbelievers killing, *poh kaphe* in Acehnese (*Atjehmoord*) in Dutch. In 1910-1921 alone, 99 Dutchmen were attacked and 12 of them died, the rest was being seriously wounded. Kern in his report put forward the argument that the killers were inspired by hatred toward the unbelievers and basically triggered by the spirit of the Holy War (Alfian, 2001).

In April 1924, some of Daya people in Aceh Barat were planning to attack a Dutch bivouac in Lamno. Before attacking the bivouac, the fighters heard the *Hikayat Prang Sabi* read to them to arouse their spirits. This attack could be defeated by the Dutch however. The Dutch believed that the *Hikayat Prang Sabi* was extremely dangerous since it could motivate the warriors to war against the Dutch. Therefore, the *hikayats* were seized and most of them were destroyed. The Governor General of the Netherlands East Indies was so worried about the impact of the *Hikayat Prang Sabi* that in his confidential letter to the East Indies Governor in Aceh he wrote that he was happy to read the report on political situation in Aceh for the first half of 1926 because it said that another three of the *Hikayat Prang Sabi* had been confiscated by the Dutch Government. Then, in this confidential letter he stated that the efforts for investigating the *Hikayat Prang Sabi* would be continuously carried out because of the devastating effect created by the *hikayat* (Alfian, 1992).

The *hikayat* was frequently recited before the Acehnese fighters leaving for the field. Apart from this, it is assumed that the *hikayat* was also read during hostilities, or the break in battle, as written by Nur'ainy Ali: "...War leader too, seemed to carry out copies of the *hikayat* with them. The *hikayat* was often used to boost up the spirits of the fighters when the situations were difficult and spirits were low. Once the Acehnese had heard the *Hikayat Prang Sabi* or heard it was being recited, their zeal was aroused, they felt a compulsion to commit themselves in the battle. The *hikayat* was able to stimulate the emotions of its readers and listeners and influence their perception on life and death (Ali, 1997).

CONCLUSION

The *Hikayat Prang Sabi* enormously affected the spirit of the Acehnese fighters during the Dutch Occupation. Findings of this research prove that the impact the *Hikayat Prang Sabi* has on the fighting zeal of the Acehnese fighters was tremendous. The *Hikayat Prang Sabi* was produced by an *ulama*. During that era, most ordinary people relied completely on the *ulama* who were considered well-informed and well-educated. Enlightened by verses of Koran and Hadis, most of the Acehnese people were automatically stimulated and involved in the Holy War.

The four stories of the Islamic past give examples of the characters that made the choice with their whole heart to engage in battle whilst ignoring their own private interests. The exhortations and admonitions in the *Hikayat Prang Sabi* postulate that the involvement in the Holy War was viewed as a sublime preference in the society during those decades. Above all, the character of the Acehnese in general, which is not slavish, contributes to the resistance of the Acehnese to the mitigation and the coming of the colony.

Making the manuscripts accessible and understandable for the future generations is a must. The old Acehnese manuscripts have yet to appeal to many national and international philologists. The uniqueness of the language of the texts, the Acehnese language, may present an obstacle for the foreign researchers. Therefore, the initiative taken by the Acehnese researcher to carry out the research on this subject needs a serious support.

If research on the manuscripts were to be seriously encouraged, the literatures contained therein in particular and the literatures of Aceh and Indonesia in general would become abundantly available. As a result, future generations especially those who have problem reading the old texts, could access and enjoy the old literature. In this way, they could appreciate the exploits of their ancestors and at the same time critically learn from historical occurrences which are internationally linked.

REFERENCES

- Alfian, T.I. (1987). *Dari babat dan hikayat sampai sejarah kritis*. Yogyakarta: Gajah Mada Univ. Press.
- Alfian, T.I. (1987). *Prang di jalan Allah*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Alfian, T.I. (1999). *Wajah Aceh dalam lintasan sejarah*. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh.
- Ali, N. (1997). Religious fervor and nationalism transpired through the Hikayat Prang Sabi. *National Build-up and Literacy/Cultural Process in Southeast Asia*: 246-247.
- Damste, H.T. (1912). Atjehsche oologspapieren. *IG*,34 (I): 617-633,776-792.
- Daud, B. and Durie, M. (1999). *Acehnese-Indonesian-English thesaurus*. Canberra: Australian National Univ.
- Dinas Pendidikan Balai Pustaka. (1958). *Hikayat Prang Sabil di Aceh*. Jakarta: Balai Pustaka, p. 4.
- Farid, G.M. (1981). *The Holy Quran: Arabic texts and English translation with commentary*. UK: Islam International Publication.
- Fatoohi, L. (2002). *Jihad in the Quran: The truth from the source*. Kuala Lumpur: A.S. Nuddeen.
- Grazioni, B. (2005). *Homer: The resonance of the epic*. Great Britain: Duckworth.
- Hamidy, U.U. (1982). Hikayat Prang Sabi dalam masyarakat dan zamannya. *Agama dan Kehidupan dalam Cerita Rakyat*. Peukan Baru: Bumi Pustaka, p. 34.
- Harahap, B.H. (2003). *Aceh di mata Dr. Piekaar*. Jakarta: Hambali Swadaya Putra.

- Hasjmy, A. (1976). *Peranan Islam dalam prang Aceh dan perjuangan kemerdekaan Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hasjmy, A. (1997). Hikayat Prang Sabi karya sastra prang. *Pembinaan Negara dalam Proses Perkembangan Sastra/Budaya di Asia Tenggara*. Moscow: Moscow State University, p.338.
- Hurgronje, C.S. (1996). *Aceh: Rakyat dan adat istiadatnya*. Jakarta: Seri INIS 28, (I & II).
- Hurgronje, C. S. (1906). *The Acehnese, v.1*. Leiden: E.J. Brill, pp.80-81.
- Iskandar, T. (1986). The Hikayat Prang Geudong. *Cultural Contact and Textual Interpretation*. Holland: Foris Publication, P.99.
- Iskandar, T. (2001). *Hikayat Aceh*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan, p. 62 (xiii).
- Ismail, M.G. (n.d). *Hikayat Parang Aceh: Studi tentang persepsi dan historis*. Leiden: KITLV, p. 20.
- Jansen, J. And Henk, M.J.M. (2004). *Epic adventures*. New York: Transaction Publishers.
- Kiefer, T. (1973). Parrang sabil: Ritual suicide among the Tausung of Jolo. *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde* 129 (1) 108-123.
- Kumar, Ann, and John H. M. (1996). *Illuminations: The writing traditions of Indonesia*. New York: Weatherhill.
- Ras, J.J. and Robson, S.O. (1991). *Variation, transformation and meaning*. Leiden: KITLV Press.
- Reid, A. (1969). *The contest for North Sumatera*. Kuala Lumpur: U.M. Press.
- Reid, A. (1995). *Witness to Sumatera: A travellers' antology*. Kuala Lumpur: Oxford Univ. Press.
- Reid, A. (2005). *An Indonesian frontier, Acehnese and other histories of Sumatera*. Singapore: Singapore University Press.
- Robson, S.O. (1994). *Prinsip-prinsip filologi Indonesia*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Saleh, M. dan Effendy, N. (2000). Dapat salam dari bidadari. *Gamma*, 46, pp. 90-91).
- Siegel, J.T. (1979). *Shadow and sound: The historical thought of Sumatera people*. Chicago: Univ. Of Chicago Press.
- Wacana .(2005). *Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya*, 1 & 2 (7). April.

Orang Aceh di Gayo: Studi terhadap relasi sosial keagamaan suku Aceh dan Gayo di Aceh Tengah

Marzuki Abubakar

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan bentuk dari interaksi sosial keagamaan suku Aceh dan Gayo di Angkup serta menjelaskan pola relasi yang terbangun dalam interaksi sosial keagamaan suku Aceh dan Gayo di Aceh Tengah. Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif dengan metode penelitian fenomenologi menggunakan observasi dan wawancara. Hasil penelitian menunjukkan bahwa (1) Relasi sosial keagamaan suku Aceh dan Gayo terjadi dalam berbagai aktifitas ibadah, kegiatan keagamaan dan adat istiadat (kelahiran, perkawinan dan kematian), (2) Pola relasi yang terbentuk dari interaksi sosial masyarakat suku Aceh dan suku Gayo adalah pola integrasi, mereka bersatu, terintegrasi dalam sebuah masyarakat dengan tetap memiliki ciri utama dari masing-masing suku.

Keywords

Relasi sosial Keagamaan; Suku Aceh; Suku Gayo

PENDAHULUAN

Aceh merupakan provinsi yang terdiri dari beberapa suku. Suku Aceh merupakan suku terbanyak populasinya di Aceh, berjumlah 4.477.000 jiwa menurut data BPS tahun 2015. Suku Aceh menempati sebagian besar wilayah Aceh, terutama pesisir Aceh sebelah Utara dan Timur. Selain Suku Aceh, suku lain yang ada di Aceh adalah Suku Aneuk Jamee, Suku Alas, Suku Gayo, suku Kluet, Suku Devayan, Suku Pakpak dan suku Jawa. Suku Jamee yang merupakan suku terbanyak kedua di Aceh lebih banyak menempati wilayah Aceh bagian pesisir Barat dan selatan sedangkan suku Gayo merupakan penduduk yang tinggal di daerah pegunungan Aceh, terutama di Bener Meriah, Aceh Tengah dan Gayo Lues.

Suku Gayo merupakan salah satu suku yang ada di Aceh dengan jumlah populasi yang banyak setelah suku Aneuk Jamee dan suku Alas. Data BPS tahun 2015 menunjukkan bahwa suku Gayo di Aceh berjumlah kurang lebih 600.000 jiwa. Seperti halnya suku-suku yang lain, populasi mereka juga mengalami penyebaran ke beberapa daerah selain daerah asal, seperti banyak dari suku gayo juga tinggal di Aceh Tenggara dan Aceh Timur, dan daerah-daerah lainnya. Suku Gayo sudah melakukan kontak dan interaksi dengan suku-suku lainnya di Aceh, terutama suku Aceh sejak masa Kesultanan Aceh. Kerajaan Linge yang berada di tanah Gayo merupakan bagian dari kerajaan Aceh Darussalam.

Secara administratif, Gayo sejak dulu tunduk ke Kerajaan Aceh Darussalam, terbukti dengan kesetiaan para pejuang dari tanah Gayo melawan penjajah Belanda (M.H. Gayo, 1986). Letak tanah Gayo yang jauh dari wilayah pesisir dan banyaknya pegunungan menjadi batasan tersendiri secara geografis antara kedua suku ini. Sejak dahulu, masyarakat Aceh melakukan perjalanan ke Gayo untuk menjual kebutuhan pakaian dan makanan di tanah Gayo, terutama beberapa bahan yang sulit di dapatkan di tanah Gayo, seperti kelapa dan garam. Di Gayo, kelapa hanya bisa didapatkan di Issak, sebuah Desa di tanah Gayo yang agak jauh dari kota Takengon. Namun untuk saat ini, kelapa dan garam tidak lagi menjadi barang langka, karena lancarnya transportasi antara Bireun dan Aceh Tengah, hanya membutuhkan waktu sekitar 2 jam untuk menembus kota Takengon.

Hubungan pertama sekali antara suku Aceh dan suku Gayo dapat dipastikan karena adanya hubungan dagang antara kedua suku (Hugronje, 1996b). Kemudian berlanjut adanya hubungan kekerabatan dan persaudaraan, biasanya terjadi karena perkawinan antara orang Aceh sebagai pendatang dan orang setempat (Gayo). Belum ditemukan informasi adanya kelompok orang Aceh, semacam *qabilah* yang bertempat tinggal di Gayo pada saat itu. Orang Gayo sendiri juga sering berpergian ke wilayah pesisir untuk menjual Kuda dan nanti membeli barang-barang keperluan yang dibutuhkan untuk di bawa ke tanah Gayo.

Orang Aceh yang menetap di Gayo, diperkirakan sudah ada sejak masa kerajaan Linge dan Kerajaan Aceh Darussalam. Tidak banyak buku yang dapat ditelusuri untuk mengetahui awal mulanya orang Aceh bermukim di tanah Gayo. C. Snouck Hurgronje yang menulis sebuah buku dengan tema “Tanah Gayo dan Penduduknya” adalah salah satu peneliti awal tentang Gayo yang dilakukan dengan mewawancarai para penduduk tanah Gayo yang datang ke Aceh. Sebenarnya Snouck Hurgronje tidak pernah mendatangi tanah Gayo, ia hanya mengumpulkan informasi dari informan yang dia temui di Aceh. Dalam bukunya tersebut ia menjelaskan bahwa ia akan dengan mudah mendapatkan informasi terkait tanah Gayo dan jalan-jalan menuju tanah Gayo dengan hanya memberikan sedikit imbalan kepada informan. Dalam buku ini tidak dijelaskan secara rinci perihal orang Aceh di Gayo, kecuali sedikit pembahasan terkait “kawin angkap” yang biasa terjadi antara orang pesisir (Aceh) dan orang Gayo (Hugronje, 1996b). Namun, setidaknya dari informasi Snouck ini, dapat diketahui bahwa orang Aceh sudah ada yang menjadi pendatang di tanah Gayo dan menikah dengan wanita-wanita di sana, walaupun menurut Snouck, kemudian perkawinan mereka ini banyak yang putus di jalan dan meninggalkan istrinya karena ia pulang ke pesisir, bisa jadi dikarenakan terlilit hutang ataupun masalah-masalah lainnya (Hugronje, 1996b).

Melalatoa menulis sebuah buku dengan judul “Kebudayaan Gayo”, Melalatoa adalah putra asli gayo yang meneliti tentang kebudayaan Gayo, namun tidak banyak informasi yang ditemukan tentang orang Aceh di Gayo dalam penelitiannya ini, mungkin dikarenakan fokus penelitiannya adalah budaya Gayo (Hugronje, 1996b). Dalam beberapa buku Snouck Hugronje, seperti “Aceh: Rakyat dan adat istiadatnya (terjemahan)” (Hugronje, 1996a) dan “Aceh di mata Kolonialis (terjemahan)” (Hugronje, 1985), kedua buku tersebut juga membahas mengenai Aceh, akan tetapi tidak membahas Gayo yang diketahui sebagai bagian dari Aceh. Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, dalam

bukunya berjudul “Acehnologi”, pada salah satu bagian tulisannya juga membahas tentang Gayo dengan tema “Memahami Identitas Gayo”, akan tetapi ia juga belum membahas tentang orang Aceh di Gayo, hanya pembahasan Gayo dan Aceh saat ini, serta hubungannya dengan Kerajaan Aceh dalam konteks historis (Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, 2012). John R. Bowen dalam bukunya “*Religion and Ritual in Gayo Society*” (Rodgers, 1993) merupakan hasil penelitiannya di Gayo, tepatnya ia meneliti masyarakat Gayo di Issak, baik tentang agama maupun kebudayaannya. Dalam buku ini juga tidak terdapat kajian khusus mengenai orang Aceh di Gayo.

Pada bulan Februari tahun 2017, peneliti telah menjajaki tanah Gayo untuk ke sekian kalinya, mungkin sekitar 4 kali pernah berkunjung ke tanah Gayo dengan durasi waktu yang berbeda-beda. Pertama sekali tahun 2004 ketika melakukan bakti sosial di Bener Meriah, kemudian tahun 2016 dalam rangka melakukan penelitian. Pada kunjungan peneliti di bulan Pebruari, peneliti mendapatkan tugas untuk melakukan supervisi kegiatan pengabdian masyarakat bagi mahasiswa Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Ar-Raniry Banda Aceh, mereka ditempatkan di Kecamatan Silih Nara, kabupaten Aceh Tengah. Sekilas orang tidak begitu akrab dengan nama kecamatan Silih Nara, akan tetapi orang akan sangat kenal dengan kawasan/daerah ini dengan sebutan “Angkop”. Angkop adalah sebuah pasar yang berada di ibukota kecamatan Silih Nara. Dalam kunjungan tersebut, peneliti sempat berbicara panjang lebar dengan seorang *banta* (istilah untuk sekretaris desa) mengenai Gayo hingga orang Aceh di Gayo. Dari pembicaraan tersebut ada hal menarik dan penting untuk dikaji secara mendalam terkait Orang Aceh di Gayo. Secara fakta, keberadaan orang Aceh di Gayo sudah sangat lama dan telah tersebar di berbagai daerah di Gayo. Orang Aceh di Gayo pada umumnya berprofesi sebagai pedagang, baik pedagang makanan, pakaian, bahan bangunan, dan lain-lain. Namun demikian, saat ini sebagian orang Aceh juga ikut berkebun sama seperti orang Gayo, dan sebaliknya saat ini sebagian orang Gayo juga sudah mulai memberanikan diri untuk berdagang. Berdasarkan pengakuan orang Gayo, orang Aceh di Gayo memiliki posisi dan peranan tersendiri yang sangat penting bagi orang Gayo, dari sejak dahulu dan sampai saat ini, terutama dalam bidang perdagangan dan keagamaan.

Pengkajian mendalam tentang orang Aceh di Gayo menjadi sangat menarik, karena keberadaan orang Aceh yang dalam waktu sangat lama masih bertahan dan hampir dapat dikatakan mendominasi suku Gayo di daerah-daerah tertentu di Gayo. Eksistensi orang Aceh di Gayo dengan berbagai interaksi yang terjadi antar masyarakat berbeda suku menjadi sebuah model tersendiri yang telah mengkristal dan dapat dijadikan sebagai contoh yang sangat berharga bagi suku-suku lain di Aceh maupun di Indonesia. Oleh karena itu fokus kajian yang sangat menarik untuk dikaji adalah terkait interaksi sosial dan keagamaan orang Aceh di Gayo.

Relasi Sosial

Manusia sebagai makhluk sosial, tidak akan terlepas dengan suatu proses yang dinamakan interaksi sosial. Manusia juga akan cenderung membuat kelompok-kelompok untuk mencapai tujuan mereka. Interaksi tidak hanya terjadi antara individu yang satu dengan individu yang lain, tetapi juga bisa terjadi antara satu individu dengan kelompok individu, atau antara kelompok individu dengan kelompok individu lain (Soekanto, 1994).

Sejak manusia lahir dan dibesarkan, ia sudah menjadi bagian dari kelompok sosial yaitu keluarga. Disamping menjadi anggota keluarga, sebagai seorang bayi yang lahir disuatu desa atau kota, ia akan menjadi warga salah satu umat agama; warga suatu suku bangsa atau kelompok etnik dan lain sebagainya.

Relasi atau *relation* adalah hubungan antara sesama, relasi sosial juga disebut hubungan sosial merupakan hasil dari interaksi (rangkaian tingkah laku) yang sistematis antara dua orang atau lebih. Relasi sosial adalah hubungan timbal balik antar individu yang satu dengan individu yang lain dan saling mempengaruhi (Khairul Hdayati dan Riky Genggor, 2006).

Hubungan sosial atau relasi sosial akan ada jika setiap orang dapat meramalkan secara tepat seperti halnya tindakan yang akan datang dari pihak lain terhadap dirinya. Merry Richmond, seorang tokoh pekerjaan sosial mengatakan bahwa konsep mengenai relasi dipandang sebagai konsep yang sentral karena: (a) Praktek Pekerja sosial (pek-sos) itu sendiri dilaksanakan melalui relasi antara peksos dengan kelayan, (b) Relasi antara peksos dengan sistem lainnya atau disiplin ilmu lain, (c) Semua ahli dalam peksos mempunyai pandangan bahwa tujuan dari peksos memperbaiki dan meningkatkan keberfungsian sosial.

Melalui relasi peksos bisa mempengaruhi kepribadian seseorang. Melalui relasi peksos bisa menjajagi dan mengungkapkan masalah masalah kelayan dan relasi antara kelayan dengan peksos dapat terjadi tukar pikiran dan saling menyesuaikan diri (Elizabeth N. Agnew, 2004).

Menurut Spradley dan McCurdy, relasi sosial atau hubungan sosial yang terjalin antara individu yang berlangsung dalam waktu yang relatif lama akan membentuk suatu pola, pola hubungan ini juga disebut sebagai pola relasi sosial (Spradley dan McCurdy, 1975).

Dalam memenuhi kebutuhannya manusia tidak mampu berusaha sendiri, mereka membutuhkan orang lain. Itulah sebabnya manusia perlu berelasi atau berhubungan dengan orang lain sebagai makhluk sosial. Manusia ditakdirkan sebagai makhluk pribadi dan sekaligus sebagai makhluk sosial. Sebagai makhluk pribadi, manusia berusaha mencukupi semua kebutuhannya untuk kelangsungan hidupnya.

Relasi sosial merupakan interaksi sosial yang dinamis yang menyangkut hubungan antar individu, antar kelompok, ataupun antara individu dengan kelompok. Sebagai makhluk sosial dalam rangka menjalani kehidupannya selalu melakukan relasi yang melibatkan dua orang atau lebih dengan tujuan tertentu.

Relasi sosial merupakan hubungan timbal balik antar individu yang satu dengan individu yang lain, saling mempengaruhi dan didasarkan pada kesadaran untuk saling menolong. Relasi sosial merupakan proses mempengaruhi diantara dua orang atau lebih.

Relasi adalah hubungan yang terkait dengan aspek emosional, pertumbuhan dan perkembangan manusia adalah hasil dari relasi dengan orang lain, hal ini disebabkan karena manusia sebagai makhluk sosial, karena manusia selalu berinteraksi dengan lingkungannya. Jenis – jenis hubungan sosial adalah sebagai berikut: a).

Akulturas; Pola akulturas akan terjadi manakala kedua kelompok ras yang bertemu mulai berbaur dan berpadu. Misalnya kita melihat bahwa kebudayaan orang belanda di Indonesia menyerap berbagai unsur kebudayaan Indonesia, seperti cara berbusana, cara makan, dan gaya berbahasa, b). Dominasi; Pola ini akan terjadi bila suatu kelompok ras menguasai kelompok lain. Contoh: kedatangan bangsa eropa ke benua asia untuk memperoleh SDA. Atau kita jumpai dalam pengelompokan, misalnya suatu kelompok etnik mendominasi kelompok etnik lain, laki-laki mendominasi perempuan, orang kaya mendominasi orang miskin, dan lain sebagainya, c) Paternalisme; Suatu bentuk dominasi kelompok ras pendatang atas kelompok ras pribumi. Barton mengemukakan bahwa pola ini muncul manakala kelompok pendatang yang secara politik lebih kuat mendirikan koloni di daerah jajahan. Dalam pola hubungan ini Barton membedakan tiga macam masyarakat: *masyarakat metropolitan* (daerah asal pendatang), *masyarakat kolonial* yang terdiri atas para pendatang serta sebagian dari *masyarakat pribumi*, dan masyarakat pribumi yang dijajah, d) Integrasi; Suatu pola hubungan yang mengakui adanya perbedaan ras dalam masyarakat, tetapi tidak memberikan perhatian khusus atau makna penting pada perbedaan ras tersebut, e) Pluralisme; Suatu pola hubungan yang mengakui adanya persamaan hak politik dan hak perdata semua warga masyarakat. Akan tetapi pola hubungan itu lebih terfokus pada kemajemukan kelompok ras daripada pola integrasi. Dalam pola ini solidaritas dalam masing-masing kelompok ras lebih besar.

Barton berpendapat bahwa suatu pola mempunyai kecenderungan untuk lebih berkembang kesuatu arah tertentu. Pola dominasi cenderung mengarah pada pluralisme, sedangkan pola akulturas dan paternalisme cenderung mengarah pada pola integrasi.

GAMBARAN UMUM KECAMATAN SILIH NARA, ACEH TENGAH

Aceh tengah merupakan salah satu wilayah kabupaten di Aceh. Ibu kota Aceh Tengah adalah Takengon. Pada tahun 2003 Aceh Tengah dimekarkan menjadi dua kabupaten, yaitu Kabupaten Aceh Tengah dengan ibukotanya Takengon, dan Kabupaten Bener Meriah dengan ibukotanya Simpang Tiga Redelong. Aceh Tengah dan Bener Meriah merupakan dataran tinggi di Aceh yang memiliki cuaca dingin.

Wilayah Aceh Tengah dan Bener Meriah merupakan penghasil kopi terbaik di dunia, khususnya jenis arabica. Di sini rata-rata masyarakat merupakan petani kopi, sehingga sebagian besar lahan merupakan kebun kopi. Daerah pegunungan ini banyak menjadi daya tarik para wisatawan, baik lokal, nasional maupun internasional. Salah satunya adalah karena hawa sejuk dan keindahan pegunungan dataran tinggi di dua kabupaten ini.

Kecamatan yang menjadi lokasi penelitian ini adalah kecamatan Silih Nara dan difokuskan di Kampung Pepayungen Angkup dan Angkup Berlian. Kedua Kampung ini sebelumnya adalah satu wilayah pemerintahan, yaitu Pepayungen Angkup, kemudian dimekarkan menjadi dua Kampung, yaitu Pepayungen Angkup dan Angkup Berlian. Oleh karena itu, pada dasarnya secara demografi dan juga struktur masyarakat kedua Kampung ini tidak terpisahkan, walaupun sekarang dipisahkan oleh administrasi pemerintahan.

Pemekaran Kampung PePepayungen Angkup ini belum tercatat dalam laporan BPS tahun 2017.

Kampung-kampung yang termasuk ke dalam kecamatan Silih Nara adalah 3 kampung, yaitu: Rutih, Genting Gerbang, Pepayungen Angkup, Remesen, Burni Bius, Wihni Bakong, Wih Porak, Arul Gele, Gunung Singit, Semelit Mutiara, Arul Kumer, Wihni Durin, Paya Beke, Jerata, Terang Engon, Simpang Kemili, Burni Bius Baru, Rebegebung, Sanehen, Wih Pesam, Paya Pelu, Arul Putih, Arul Alem, Tenebuk Kp. Baru, Reremal, Mulie Jadi, Bius Utama, Wih Sagi indah, Mekar Indah, Wih Bersih, Arul Kumer Timur, Arul Kumer Barat, Arul Kumer Selatan.

Ibukota kecamatan Silih Nara adalah Pepeyungen Angkup. Jarak kecamatan silih nara Silih Nara dari Takengon adalah 22 km². Sebenarnya, inti dari kedua Kampung ini adalah Kedai Angkup (pasar Angkup). Populasi terbanyak dari masyarakat di PePepayungen Angkup adalah di Pasar Angkup. Jumlah penduduk di kecamatan Silih Nara tahun 2017 adalah Angkup di Pepayungen Angkup.

RELASI SOSIAL KEAGAMAAN SUKU ACEH DAN GAYO DI ANGKUP

Angkup adalah sebutan untuk pasar yang merupakan bagian kecamatan Silih Nara, kabupaten Aceh Tengah. Sebenarnya, ada dua Kampung yang bernama Angkup, yaitu Angkup Berlian dan Pepayungen Angkup. Kedua Kampung ini hampir tidak terpisah dari segi demografi dan interaksi sosial masyarakatnya, nampaknya mereka hanya terpisah dalam urusan administrasi. Pepayungen Angkup dan Angkup Berlian sebelumnya adalah satu, yaitu asalnya Pepayungen Angkup, kemudian dimekarkan menjadi Pepayungen Angkup dan Angkup Berlian. Akan tetapi dalam data BPS Aceh Tengah dalam Angka 2017 belum tercantum adanya pemekaran kampung ini. Namun, hal ini tidak mempengaruhi catatan penelitian, dikarenakan peneliti juga melakukan wawancara langsung dengan *Reje* (kepala desa) dari Angkup Berlian yang menjelaskan asal mulanya dari Angkup Berlian dan Pepayungen Angkup.

Kedai Angkup (pasar Angkup), yang dikenal masyarakat di Takengon dan juga di Aceh merupakan wilayah administrasi Pepayungen Angkup. Baik di Pepayungen Angkup maupun Angkup Berlian, suku Aceh merupakan suku terbanyak setelah suku Gayo. Bahkan di Pepayungen Angkup Jumlah suku Aceh dan suku Gayo hampir sama, di sana juga terdapat suku Jawa dan Padang. Suku-suku selain Gayo di sini adalah sebagai pendatang, tetapi kemudian mereka menjadi menetap dan memiliki kartu identitas (KTP) di Angkup. Beberapa cara terjadinya proses kedatangan mereka ini, pertama mereka datang sebagai pedagang dan kemudian memilih untuk menetap di sana, kemudian datang karena menikah dengan orang Gayo. Jalur menikah ini dapat saja laki-laki dari suku Aceh menikah dengan perempuan suku Gayo, dan bisa jadi perempuannya adalah suku Aceh, kemudian dibawa ke Gayo tinggal di Kampung lelaki dari Gayo. Metode lain juga dapat terjadi, orang Aceh yang menetap di Gayo, kemudian anaknya menikah dengan orang Aceh asli, kemudian dibawa ke Gayo.

Dari jalur dagang juga memiliki berbagai cara, diantaranya adalah ketika mereka telah menetap dan memiliki usaha yang sudah berhasil, mereka akan membawa saudara-

saudara mereka atau orang kampung asal mereka dari Aceh untuk tinggal di sana membantunya mengurus usaha atau dibawa sebagai pekerja di tempat usahanya. Hal ini tentunya tidak akan berhenti disini, karena sebagian dari mereka ada yang memutuskan menikah dengan gadis Gayo dan menjadi warga di sana.

Sisi lain yang menarik diperhatikan adalah adanya pergeseran kepemilikan, baik tanah, bangunan maupun perkebunan. Salah seorang informan dari Aceh menuturkan, bahwa tanah di pinggiran pasar yang dekat dengan pasar kebanyakan telah dibeli dan dijual oleh penduduk asli kepada orang Aceh. Penjual ini kebanyakan menjual untuk membeli kebun kopi atau membuka lahan baru untuk kebun kopi. Hal ini telah banyak terjadi, sehingga pantas apabila kebanyakan pendatang terutama dari Aceh mereka menetap di pasar dan berprofesi sebagai pedagang. Namun demikian, untuk saat ini sebagian orang Aceh juga ada yang membeli kebun kopi, akan tetapi profesi utama mereka adalah pedagang. Di sisi lain juga ada sebagian orang Gayo sudah mulai belajar berdagang, mereka sudah mulai ada yang membuka usaha dagang seperti orang Aceh. Sehingga terjadi silang informasi dan juga pengaruh dari kedua suku ini.

Jumlah suku Aceh yang paling banyak adalah di Kedai Angkup, dikarenakan mayoritas suku Aceh merupakan pedagang. Hampir semua toko dan warung kopi yang ada di pasar ini adalah milik orang Aceh. Sehingga, menurut penuturan orang asli Gayo, mereka kadang-kadang sangat sulit apabila lebaran haji tiba, para pedagang atau masyarakat pasar Angkup ini kebanyakan memilih untuk pulang kampung. Orang asli di Angkup sudah sangat bergantung kepada para pedagang di pasar Angkup tersebut, dikarenakan jarak dengan ibukota kabupaten, Takengon yang jauhnya sekitar 22 km.

Para pedagang ini memilih pulang kampung pada hari lebaran haji, karena biasanya pada lebaran puasa mereka menggunakan kesempatan untuk berjualan maksimal, karena kebutuhan masyarakat pada bulan puasa biasanya meningkat, sehingga pembelian meningkat, terutama menjelang lebaran di bulan puasa. Menurut penuturan informan, orang Aceh di Gayo sangat rajin, menyamai orang cina yang dikenal di Indonesia merupakan pekerja keras. Jarang sekali orang Aceh di sini duduk-duduk atau menghabiskan waktu pada siang hari, karena mereka semua berkerja di pasar sebagai pedagang. Kalaupun ada kegiatan atau acara santai-santai mereka melakukannya pada malam hari. Menurut pengamatan peneliti dan juga penuturan dari informan, bahwa yang paling banyak orang yang datang ke Takengon adalah orang Pidie dan Aceh Utara juga Bireun. Orang dari Pidie menduduki peringkat pertama di Takengon, dalam beberapa perbincangan peneliti dengan informan di kota Takengon, mereka kebanyakan adalah orang Pidie.

Namun hal tersebut lama kelamaan telah berubah seiring lancarnya jalur transportasi pesisir Aceh dan dataran tinggi Gayo. Hal tersebut juga menjadi penyebab rendahnya daya beli di Takengon. Banyak dari masyarakat yang membangun rumah atau para pengusaha atau kontraktor yang menangani proyek mereka lebih memilih berbelanja di Bireun ataupun Banda Aceh kemudian dibawa ke Takengon.

Aktivitas Ibadah dan Kegiatan Keagamaan di Angkup

Kegiatan-kegiatan keagamaan di Angkup, baik Angkup Berlian maupun di Pepayungen Angkup banyak dipusatkan di Masjid yang terletak di Pepayungen Angkup. Masjid ini adalah masjid milik kedua Kampung ini. Shalat jumat dan hari Raya diadakan di Masjid ini. Menurut penuturan informan, selain masjid, di setiap Kampung ini ada meunasah atau mushalla yang digunakan untuk shalat jamaah lima waktu dan juga untuk acara-acara keagamaan lainnya, seperti kenduri maulid, rapat Kampung dan sebagainya.

Namun, dari penelusuran peneliti, dua *Meunasah* tersebut nampaknya tidak sering digunakan, hal ini nampak dari kondisi bangunan Meunasah yang sangat kotor dan tidak terawat. Ini juga sesuai dengan penuturan dari salah satu informan, yang sekaligus beliau adalah salah satu perangkat desa, beliau mengatakan bahwa acara-acara keagamaan dan rapat di tingkat desa sering diadakan di Masjid.

Dalam pengamatan peneliti, Mushalla ditulis sebagai *Meunasah* di Angkup. Padahal, istilah *Meunasah* tidak digunakan oleh orang gayo, mereka dulu mengenal adanya *Doyah*, baik bagi laki-laki maupun bagi perempuan. Penggunaan kata *Meunasah* juga dapat berarti karena sebagaian besar penduduk di sini adalah orang Aceh.

Dalam acara-acara keagamaan, setiap suku sama-sama ikutserta dalam kegiatan, mereka berpartisipasi baik dalam membantu keuangan, maupaun membantu mempersiapkan acara. Biaya kegiatan Kampung, sama-sama ditanggung oleh setiap penduduk. Kebiasaan yang dilakukan adalah mereka melakukan pengutipan untuk acara dengan berkeliling pasar dan rumah-rumah. Baik orang Aceh maupun orang Gayo, sama-sama memberikan sumbangan untuk kegiatan Kampung. Akan tetapi, kontribusi dari para pedagang di kedai Angkup sangat signifikan, karena jumlah warga yang ada di pasar ini terhitung lebih banyak.

Berdasarkan keterangan dari salah satu informan, bahwa saat ini kegiatan maulid sudah sering dilakukan di Angkup, dibandingkan sebelumnya. Menurutnya, masyarakat di sini kebanyakan terpengaruh oleh Muhammadiyah yang tidak membenarkan peringatan Maulid. Menurutnya, sekarang sudah berbeda, di Angkup sudah ada dua Dayah yang menjadi tempat belajar masyarakat tentang agama, kedua Dayah ini sedikit demi sedikit ikut mempengaruhi pemahaman masyarakat terhadap agama. Dari sebelumnya enggan melaksanakan kegiatan maulid, sekarang menjadi ikut merayakan maulid.

Pengaruh Muhammadiyah di Takengon memang sangat signifikan. Di Takengon muhammadiyah lebih banyak diikuti daripada aliran Dayah atau Pesantren. Namun, dalam beberapa tahun ini, banyak Dayah-Dayah didirikan di Aceh Tengah, termasuk di Angkup. Pada dasarnya, mereka yang mendirikan Dayah ini adalah pendatang dengan tujuan pertamanya adalah juga merantau, mereka umumnya adalah para alumnus Dayah-Dayah di Aceh, seperti alumni Mudi Samalanga, Alumni Dayah Ulee titi di Aceh Besar dan juga Alumni Dayah Darussalam Labuhan Haji. Dengan demikian, sudah banyak dibuka pengajian-pengajian di desa-desa, termasuk telah berkembangnya aliran tasawuf yang mengamalkan bermacam zikir melalui tarekat. Salah satu tarekat yang sedang dikembangkan di Aceh Tengah Naqsyabandiyyah, jalur silsilah Abuya Muda Waly Al-Khalidy dari Aceh Selatan.

Peranan Suku Aceh dalam Masyarakat

Dalam setiap pemilihan kepala Kampung, imam meunasah dan juga Imam masjid, orang Aceh tidak pernah mau untuk dicalonkan. Akan tetapi, setiap kegiatan Kampung orang Aceh selalu ikut serta, apalagi dalam kegiatan pengajian yang diadakan pada malam hari. Alasan utama yang menyebabkan mereka tidak mau menjadi pemimpin atau Imam dalam setiap jabatan di Kampung adalah karena mereka pedagang, mereka terlalu sibuk dan tidak mau mengambil tanggung jawab yang nantinya mereka merasa tidak sempat atau mengurangi waktu mereka dalam berdagang. Akan tetapi, dalam hal menjadi Imam shalat banyak diantara orang Aceh yang mampu dan juga bersedia untuk menjadi Imam, apalagi untuk shalat taraweh dalam bulan ramdhan.

Salah satu informan yang peneliti temui, beliau adalah seorang mantri dan juga merupakan alumnu dari sebuah Dayah terkenal di Aceh. Melihat ruang kerja dari mantri ini, seseorang akan langsung paham bahwa beliau adalah seorang yang relegius. Dari penuturan beliau, beliau juga tidak pernah menjadi imam shalat di masjid atau meunasah, padahal jenjang pendidikan agama di Dayah yang ditempuh sudah tinggi dan sudah dapat dikategorikan sebagai *Tengku*. Alasan sangat sibuk juga diutarakan beliau, menurut beliau takutnya nanti akan terlantar apabila amanah diterima dan tidak sanggup dijalankan.

Adat Istiadat

Dalam hal adat istiadat, orang Aceh di Angkup saling menghormati. Dalam turun tanah anak misalnya, apabila mereka orang Aceh, maka akan berlangsung acara seperti adat orang Aceh, dan begitu juga orang Gayo akan melaksanakan sesuai dengan adat Gayo, suku Aceh dan suku lain juga ikut membantu selanyaknya masyarakat yang hidup bersama. Begitu juga dengan adat perkawinan dan pengurusan kematian.

Beberapa keluarga merupakan campuran antara Aceh dan Gayo. Ada orang suku Aceh yang sudah menetap menikah dengan orang Gayo, ada juga orang suku Gayo sendiri yang menikah dengan orang Aceh dari luar Angkup. Percampuran suku ini memiliki pengaruh dalam berbagai kehidupan baik dalam keluarga maupun masyarakat, diantaranya seperti penggunaan bahasa.

Penggunaan bahasa menjadi bagian penting untuk diketahui dalam masyarakat Angkup. Bahasa utama yang digunakan di Angkup adalah bahasa Aceh dan Gayo. Akan tetapi, bahasa Indonesia merupakan bahasa perekat antara kedua suku. Masyarakat Angkup atau Gayo secara umum sangat familiar dengan bahasa Aceh. Tidak heran banyak orang Gayo yang bisa berbicara bahasa Aceh dan digunakan dalam aktifitas sehari-hari, seperti transaksi jual beli di pasar Angkup, walaupun umumnya lebih banyak mereka gunakan bahasa Indonesia. Begitu juga orang Aceh, mereka sebageian besar bisa berbahasa gayo, dan sering digunakan untuk berbicara dalam keseharian dengan menggunakan bahasa Gayo.

POLA RELASI SOSIAL KEAGAMAAN SUKU ACEH DAN GAYO DI ANGKUP

Realitas kehidupan masyarakat di Angkup kabupaten Aceh Tengah merupakan relasi sosial keagamaan dengan pola integrasi. Kedua suku besar, yaitu suku Aceh dan suku Gayo menjadi bagian dari suatu masyarakat yang tidak terpisahkan dari keduanya. Mereka

bersatu, terintegrasi dalam sebuah masyarakat dengan tetap memiliki ciri utama dari masing-masing suku. Pola integrasi ini terlihat jelas dari kehidupan masyarakat yang berbaur antara satu suku dengan suku lainnya. Pembauran ini terjadi baik dalam aktifitas sosial, keagamaan, ekonomi, pendidikan dan pergaulan sehari-hari.

Aktifitas sosial seperti telah digambarkan di atas, terjadi secara administratif dan alamiah dengan tidak membedakan suku atau mewakili suku. Setiap kegiatan sosial dilakukan bersama-sama untuk mencapai tujuan kegiatan, setiap unsur masyarakat terlibat dalam kepanitiaan, tanpa membedakan suku asalnya.

Aktifitas keagamaan nampak sangat terintegrasi dalam masyarakat ini dibandingkan dengan bidang-bidang lainnya. Urusan keagamaan menjadi urusan bersama yang disatukan karena aqidah Islamiyyah, sehingga apapun ritual dan kegiatan keagamaan tetap dilakukan atas kesadaran bahwa mereka adalah umat Islam yang harus menjalankan setiap perintah Allah swt. dan menjauhi larangan-Nya.

Perekonomian masyarakat ini berjalan dalam dua bentuk besar, yaitu perkebunan dan perdagangan. Masyarakat suku Aceh kebanyakan adalah pedagang, dan masyarakat suku Gayo kebanyakan adalah petani kebun. Akan tetapi, saat ini banyak orang Gayo yang juga sudah memilih untuk berdagang dan sebagian orang Aceh juga sudah ada yang memiliki kebun. Perekonomian di Angkup dapat dikatakan stabil dan tumbuh dengan baik. Dalam hal ini, pedagang sangat memerlukan petani kebun dan begitu juga sebaliknya.

Proses pendidikan di Angkup terjadi baik secara formal, informal dan juga non formal. Pendidikan formal terjadi di sekolah-sekolah, terdapat 5 (lima) sekolah di Angkup, terdiri dari satu Madrasah Ibtidaiyyah Negeri (MIN) dan satu Madrasah Tsanawiyah Negeri (MtsN), serta dua Sekolah Dasar (SD) dan satu Sekolah Menengah Pertama (SMP). Demikian juga, guru di Sekolah ini berasal dari berbagai suku, terutama Aceh dan Gayo.

Sedangkan pendidikan non formal ada di Pesantren atau Dayah. Terdapat dua pesantren di Angkup, dengan kategori pesantren salafiah atau tradisional. Satu pesantren dipimpin oleh *Tengku* atau Ustaz asli Gayo dan satu lagi dipimpin oleh orang Aceh. Keberadaan dua pesantren ini nampaknya ikut memberi pengaruh besar terhadap pemahaman agama masyarakat di Angkup.

Pergaulan sehari-hari diantara masyarakat Angkup selama ini berjalan dengan baik. Interaksi antar individu tidak membedakan suku. Pergaulan berjalan baik dan normal dan belum pernah ada gesekan ataupun konflik. Pergaulan berjalan normal, baik anak-anak, remaja, pemuda, dan juga kalangan dewasa. Pergaulan antar penduduk di Angkup sangat harmonis, semuanya terintegrasi dalam satu kesatuan sebagai masyarakat Angkup. Walaupun demikian, dari keterangan seorang informan dulu pernah terjadi gesekan antara kedua suku ini, namun sampai sekarang hal tersebut tidak pernah lagi terjadi. Semua suku, khususnya dua suku mayoritas, Aceh dan Gayo senantiasa menyatu dengan tetap memiliki ciri dari masing-masing suku yang dipertahankan.

KESIMPULAN

Berdasarkan paparan, analisis di atas, dapat disimpulkan bahwa Relasi sosial keagamaan suku Aceh dan Gayo terjadi dalam berbagai aktifitas di Kampung, baik dalam ibadah, kegiatan keagamaan, perkawinan, kematian dan muamalah. Pola relasi yang terbentuk dari interaksi sosial masyarakat suku Aceh dan suku Gayo adalah pola integrasi. Mereka bersatu, terintegrasi dalam sebuah masyarakat dengan tetap memiliki ciri utama dari masing-masing suku.

DAFTAR PUSTAKA

- Elizabett N. Agnew. (2004). *From Charity to Social Work: Merry E. Richmond and the Creation An American Proffesion*. USA: University of Ilinois Press.
- Hugronje, C. S. (1985). *Aceh di Mata Kolonialis I*. Jakarta: Yayasan Suko.
- Hugronje, C. S. (1996a). *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya*. Jakarta: INIS.
- Hugronje, C. S. (1996b). *Gayo dan Penduduknya*. Jakarta: INIS.
- Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad. (2012). *Acehnologi*. Banda Aceh: Bandar Publishing.
- Khairul Hidayat dan Riky Genggor. (2006). *Sosiologi 2*. Jakarta: Esis.
- M.H. Gayo. (1986). *Perang Gayo-Alas Melawan Kolonial Belanda*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Rodgers, S. (1993). Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society. By Bowen John R.. Princeton: Princeton University Press, 1993. xv, 358 pp. *The Journal of Asian Studies*, 52(4), 1073–1075. [https://doi.org/DOI: 10.2307/2059424](https://doi.org/DOI:10.2307/2059424)
- Soekanto, S. (1994). *Pengantar Sosiologi*. Raja Grafindo. Jakarta: Raja Grafindo.
- Spradley dan McCurdy. (1975). *Antropology: the cultural Perspektif*. New York: John Wiley and Son.

Studying Abroad Motivation among Indonesian Students: A social and professional situation

Sadrina¹ & Muhammad Ichsan M.Nasir²

¹*Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia*

²*Sultan Idris Education University, Malaysia*

Abstract

Obtaining a number of international students has become the main point of each universities. The government keep extended the cultural-change program with Malaysia particularly Education program by delegating prospective students to several campuses in Malaysia. Studying abroad has increased their interest to live in foreign country. They could concluded that they would get a better job if they studied in Malaysia. Having study in different country has develop not only their professional reason, but also the social situation reason. The International students convinced that it would develop their social status if they studied abroad. In addition, another reason was to expect having higher income. However, graduating from foreign university, they believe it would not rise their higher social status.

Keywords

studying abroad; motivation; students

INTRODUCTION

Obtaining a number of international students has become the main point of each universities. These activities expanded in many scope, included study abroad program that prepared students to learn about other country's culture, language and situation. Cross border education has been the global agenda of internationalization of higher education with more countries participation in terms of education (Foo, et al. 2016). The government keep extended the cultural-change program with Malaysia particularly Education program by delegating prospective students to several campuses in Malaysia. The students extracted to study abroad in terms of their motivation to learn and find out about another country's culture.

A research conducted by Chirkov, Vansteenkiste, Tao and Lynch (2007), investigated two motivational factors in students 'decision to study abroad: the level of self-determined motivation and the content of the goals. The findings showed that the level of self-determination and the goals to study abroad had an independent effect on cultural adaptation of the students. Another study by Kitsantas (2004), a study with 232 college students, found that overall students' cross-cultural skills and global understanding improved, but students' goals to study abroad influenced the magnitude of these outcomes. The students who studying abroad expected to acquire the intelligence in terms of foreign languages. However, the language capability skills are the significant factors in

international situation. Even though, the language proficiency was the standard qualify to be able to work in international office. Hence, the students could improve their speaking proficiency during their study abroad program (Hernandez, 2010).

Based on Eder, Smith and Pitts (2010), convinced that three push factors (personal growth, language and career) and three pull factors (college issues, physical geography and U.S culture) were determined students to choice of country and institution for study. However, Globalization era caused the competition among Indonesian students in facing their future challenge with language proficiency, knowledge and competency to fulfil the workforce needs today. Rahimah and Zakaria (2013) revealed that the strongest benefit from study abroad, that they could enhanced their tolerance towards people with different culture, they could influenced their awareness of the importance of diplomatic relations between two countries, and finally they increased their desire to engage in employment sectors at international company. While studying abroad embraced by study abroad professional, there was a dearth of quantitative research supporting a correlation with positive income. The study showed that study abroad has significant impact to the students' self, in terms of language ability, academic attainment measures, intercultural and personal development and career choice (Dwyer, 2004). However, this belief have affected the school' graduation to pursue their study to Malaysia. Education in the Malaysia has become a commercial product within the international areas (Zeeshan, et al. 2013). Studying in Malaysia may be caused of several factors, a comfortable study environment, high quality service and facilities, excellent faculty members, and easy access to information (Foo, et al. 2016).

METHODOLOGY

This research was a kind of descriptive study which involved 62 Indonesian students who studied at UPSI Malaysia. The respondents were differed from several programs, faculty and mode of study. They were asked about their motivation and experienced studying in UPSI Malaysia. The instruments used in this study was a set of questionnaire with 12 questions and separated into two variables, there were Professional situation and Social situation.

RESULT

The result of this research could be seen on the Table 1. In terms of Professional situation, the respondent were asked about four questions based on their motivation studying in Malaysia. From the table, we could concluded that the students agreed about get a better job if they studied in Malaysia ($M=4.10$, $SD=.67$). However, they were strongly agreed that they would have wider professional network if studying abroad ($M=4.31$, $SD=.71$) and they expected to become successful person ($M=4.32$, $SD=.84$). But, they less agree to be marketable people if they studied in Malaysia ($M=4.20$, $SD=.65$).

The next items, the students were asked eight questions about their social situation reason while studying in Malaysia. The students were less agreed in terms of improving their social status when they studied in Malaysia ($M=3.89$, $SD=.90$). They were agreed that

they would expect to have higher income and would be easier to pursue higher degree if they chosen studying abroad ($M=3.98$, $SD=.82$; $M=3.89$, $SD=.78$). The students believed that their family would be benefit if they graduated from foreign university ($M=4.02$, $SD=.89$). In addition, the students were strongly agreed that their family would be happy if they graduated from foreign university ($M=4.29$, $SD=.91$). Nevertheless, the students less agreed that they could work in foreign country ($M=3.68$, $SD=.91$). Then, they also agree that they could pursue their study at prestigious university ($M=3.66$, $SD=1.00$). However, the students less agreed that they could achieve a higher social status after graduated from university ($M=3.52$, $SD=1.05$).

DISCUSSION

Studying abroad has increased their interest to live in foreign country. They could concluded that they would get a better job if they studied in Malaysia. Malaysia provided, jobs and internship program, for graduate students (diploma, bachelor or master). They convinced with their experience studying in Malaysia, it would ease their desire working in Malaysia Industry. In addition, these experiences also accelerate their professional network and their dream to be a successful person. However, being a marketable people was not attractive them.

Having study in different country has develop not only their professional reason, but also the social situation reason. Reaching more than 10.000 international students, Malaysia keep improving the Universities to offer many course program for study. However, those International students convinced that it would develop their social status if they studied abroad. In addition, another reason why they chosen studying abroad was to expect having higher income. They were assisted by their family as foreign University's alumni. Unfortunately, the International students did not certain to work while pursued study in the prestigious university. However, graduating from foreign university, they believe it would not rise their higher social status.

REFERENCES

- Dwyer, M. (2004). More is better: The Impact of Study Abroad Program Duration. *The Interdisciplinary Journal of Study Abroad*, vol.10, p.151-163
- Eder, J., Smith, W., Pitts, R. (2010). Exploring Factors Influencing Students Study Abroad Destination Choice. *Journal of Teaching in Travel and Tourism*, 10(3), p. 232-250
- Foo, C.C., Ismail, R., Lim, H. E. (2016). Retaining International Students for Advanced Degree in Malaysia: Quality Matters. *Jurnal Ekonomi Malaysia*, 50(1), p.133-144.
- Hernandez, T. A. (2010). The Relationship among Motivation, Interaction, and the Development of Second Language Oral Proficiency in a Study-Abroad Context. *The Modern Language Journal*, 94(4), p.600-617.

- Kitsantas, A. (2004). Studying Abroad: The Role of College Students' Goal Development of Cross-Cultural Skills and Global Understanding. *College Student Journal*, 38(3), p.441-452
- Rahimah, M. N., Zakaria, M. (2013). Moving Beyond On Home Country: Developing Global Citizenship through International Learning in Japan. *Journal of Education and Learning*, 7(3).p.135-146
- Singh, J.K.N., Schapper, J., Jack, G. (2014). The Importance of Place for International Students' Choice of University: A Case Study at a Malaysian University. *Journal of Studies in International Education*, p. 1-12.
- Zeeshan, M., Sabbar, S.D., Bashir, S., Hussain, R.I. (2013). Foreign Students' Motivation for Studying in Malaysia. *International Journal of Asian Social Science*, 3(3). P.833-846.

Tingkat Pemahaman dan Kesadaran Masyarakat Kota Sabang terhadap Produk Makanan Halal

Inayatillah Djakfar & Isnaliana

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji dan melihat tingkat pemahaman dan kesadaran masyarakat kota Sabang terhadap produk makanan halal. Kajian ini secara metodologis menggunakan desain penelitian survey dengan pendekatan kuantitatif dengan teknik analisis deskriptif. Alasan dari pemilihan metode dan pendekatan ini karena penelitian ini akan mendeskripsikan tingkat pemahaman dan kesadaran masyarakat kota Sabang dalam memilih produk makanan halal. Adapun pengambilan sampel dengan menggunakan metode purposive sampling. Metode tersebut dipilih untuk menentukan sampel sesuai dengan kriteria tertentu sesuai maksud dan tujuan, sehingga hasil penelitian ini nantinya bersifat obyektif dan memberikan informasi yang akurat. Data primer yang diperoleh secara langsung dari obyek penelitian berupa skor jawaban responden (sampel penelitian) terhadap kuisioner/angket penelitian. Hasil penelitian menunjukkan bahwa gambaran umum produk makanan halal terlihat bahwa skor mean tertinggi terdapat pada item ke empat dengan nilai mean $r=4.8639$. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat kota Sabang memiliki pemahaman yang baik terhadap produk makanan halal. Ditinjau dari mendapatkannya sudah sangat baik dimana masyarakat kota Sabang membeli produk makanan karena kebutuhan. Hal ini terlihat bahwa skor mean tertinggi terdapat pada item nomor satu dengan nilai mean $r=4.7633$. Kemudian dari cara pemanfaatannya masih rendah yaitu nilai skor mean $r=2.2781$. Dari cara memprosesnya sudah baik terlihat dari tingginya skor mean $r=4.9586$ dan cara menyimpan dan menyajikan sudah sangat baik hal ini terlihat pada skor mean $r=4.8935$, ditambah lagi dengan faktor yang menjadi pertimbangan utama dalam memilih produk makanan halal oleh masyarakat kota Sabang adalah karena halalnya merek, diikuti faktor informasi produk, kebersihan, segar dan berkualitas, nyaman dan praktis serta harga murah. Jadi harga merupakan pilihan terakhir dalam menentukan produk makanan halal. Hal ini dilihat pada metode perbandingan yang dilakukan oleh para responden. Berdasarkan dari beberapa item yang ada mengindikasikan bahwa tingkat pemahaman dan kesadaran masyarakat kota Sabang terhadap produk makanan halal sudah baik.

Keywords

understanding; awareness; halal food; sabang

PENDAHULUAN

Indonesia merupakan salah satu negara yang mayoritas penduduknya muslim, dan semestinya dengan tingginya jumlah penduduk muslim diharapkan bisa menjadi teladan dalam pelaksanaan setiap aktivitas manusia termasuk dalam aktivitas konsumsi. Konsumsi merupakan salah satu aktivitas manusia dalam menghabiskan barang dan jasa yang telah diproduksi guna memenuhi hajat hidupnya. Persoalan konsumsi merupakan persoalan

yang tidak hanya berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan semata, tetapi juga berkaitan dengan halal dan haram.

Istilah halal sudah tentu bukan lagi suatu hal baru, bahkan pemahaman tentang halal dalam kehidupan sebagian besar masyarakat Muslim di Indonesia sudah dikenal sejak dini. Pemahaman yang sudah tertanam sangat kuat sejak dini ini menimbulkan dampak yang sangat menarik, di satu sisi hal ini memudahkan bagi masyarakat Muslim selektif dalam memilih produk halal, sehingga pemerintah, MUI dan lembaga-lembaga terkait seperti BPOM dan Dinas Kesehatan tidak akan mengalami kesulitan untuk menjaga umat Muslim mengonsumsi produk makanan halal. Namun di sisi lain, kondisi ini membuat umat Muslim menganggap persoalan produk makanan halal tersebut sebagai suatu hal yang mudah dan menjebak untuk tidak lagi berhati-hati dalam memilihnya.

Meskipun umat muslim menjadi mayoritas di Indonesia, bukan berarti seluruh produk makanan yang ada di Indonesia dikategorikan halal dan aman semua untuk dikonsumsi. Bahkan terdapat asumsi bahwa semua makanan yang ada menjadi halal dan untuk dikonsumsi selama produk tersebut dengan jelas tidak berwujud haram seperti daging babi. Kehalalan suatu produk makanan tidak hanya dilihat dari bentuk fisiknya semata, akan tetapi juga harus melihat pada proses yang menjadikan produk makanan tersebut bisa dikonsumsi. Contohnya Bebek Fresto, dilihat secara fisik daging bebek halal untuk dikonsumsi, akan tetapi untuk menjadikan bebek fresto sudah tentu terdapat berbagai macam proses yang berpotensi produk tersebut menjadi haram, hal ini bisa muncul dari proses penyembelihannya apakah dengan menyebut nama Allah dan kemudian bumbu yang digunakan apakah bebas dari arak/alkohol, begitu halnya dengan produk makanan lainnya.

Dewasa ini dengan canggihnya sistem informasi dan teknologi serta budaya Barat yang sangat cepat perkembangannya membuat dilema bagi umat Muslim dalam berbudaya dan bergaya termasuk dalam memilih produk makanan halal. Halal itu bukan saja sebagai gaya hidup bagi umat Muslim, akan tetapi sebagai suatu kebutuhan. Oleh karenanya umat Muslim dituntut selektif dalam memilih produk makanan halal, apalagi dengan menjamurnya produk-produk olahan yang serba instan yang tidak pernah diketahui bagaimana proses penyajiannya.

Keadaan di atas berbanding terbalik dengan produk-produk alami seperti daging, ikan, sayur dan buah. Kita akan bisa mengetahuinya mana yang halal dan mana yang haram, akan tetapi ketika produk tersebut sudah mengalami proses pengolahan seperti mie instan maupun es krim maka akan sangat sulit bagi kita untuk langsung memutuskannya apakah produk tersebut halal atau haram.

Secara prinsipil umat Muslim memahami bahwa secara zatnya produk makanan seperti yang disebutkan di atas adalah halal, tetapi secara prosesnya dan bahan campuran yang digunakan bisa saja menjadi haram. Keadaan ini menjadi sebuah problematika bagi umat Muslim dalam memilih produk makanan halal, meskipun Indonesia mayoritasnya Muslim tapi sebagian dari mereka tidak menyadari dan memahaminya. Oleh karena itu, meskipun kita berada di wilayah muslim jangan ada anggapan bahwa seluruh makanan yang beredar di sekitarnya sudah secara otomatis menjadi halal, kecuali makanan yang secara zat memang haram seperti daging babi.

Bagi umat muslim, tingkat kesadaran dan pemahaman akan produk makanan halal sangat penting untuk diperhatikan dan dijaga meskipun keadaan yang mendesak, karena anjuran untuk mengkonsumsi produk makanan halal tidak hanya sebagai perintah agama, tetapi juga manfaat yang besar bagi tubuh dan kesehatan. Oleh karena itu pembahasan terkait tingkat pemahaman dan kedsaran masyarakat Aceh terhadap produk makanan halal yang dilakukan di wilayah Sabang menjadi penting untuk dibahas.

Sabang merupakan salah satu daerah yang mayoritas penduduknya Muslim yang heterogen. Sabang juga dikenal dengan jalur perdagangan bebas, sehingga banyak produk makanan yang didatangkan langsung dari Batam melalui transportasi laut. Daerah ini menarik untuk dikaji dengan melihat latar belakang produk makanan yang didatangkan, di samping faktor-faktor lain yang mempengaruhinya terkait dengan tingkat pemahaman dan kesadaran masyarakat terhadap produk makanan halal.

Istilah halal dan haram banyak digunakan dalam perkara makanan, meskipun ada perkara lain juga berkaitan dengan kedua istilah tersebut seperti dalam muamalah, pergaulan, rumah tangga dan lain-lain. Halal adalah segala sesuatu yang boleh untuk dikerjakan dan syariat membenarkan serta orang yang melakukannya tidak dikenai sanksi dari Allah Swt (Yusuf Qardhawi, 2003). Kehalalan suatu produk makanan merupakan hal mutlak bagi umat Muslim. Oleh karenanya, bagi umat Muslim kehalalan produk merupakan filterisasi awal untuk aktivitas berkonsumsi.

Adapun ditinjau dari segi bahasa Arab, halal artinya membebaskan, memecahkan, membubarkan dan membolehkan (Bisri & Munawwir AF, 1999). Sedangkan dalam Ensiklopedi Hukum Islam dikatakan bahwa halal adalah segala sesuatu yang menyebabkan seseorang tidak dihukum jika menggunakannya, atau sesuatu yang boleh dikerjakan menurut syara' (Abdul Aziz Dahlan, 1996). Ketentuan ini berlaku bagi semua aktivitas manusia termasuk dalam kegiatan konsumsi makanan halal.

Makanan halal adalah makanan baik yang dibolehkan memakannya menurut ajaran Islam, yaitu sesuai dalam Al-Qur'an dan Al-hadits. Sedangkan pengertian makanan yang baik yaitu segala makanan yang dapat membawa kesehatan bagi tubuh, dapat menimbulkan nafsu makan dan tidak ada larangan dalam Al -Qur'an maupun Al-hadits. Dan para ulama telah ijma' tentang halalnya binatang-binatang ternak seperti unta, sapi, dan kambing serta diharamkannya segala sesuatu yang bisa menimbulkan bahaya baik dalam bentuk keracunan, timbulnya penyakit atau adanya efek sampingan (*side-effect*).

Islam sebagai sebuah agama tidak hanya konsen dalam hal ibadah semata, tetapi juga sangat memperhatikan hal-hal yang berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan dasar manusia yaitu konsumsi. Kegiatan mengkonsumsi bukan hanya sekedar untuk menghilangkan rasa lapar ataupun memenuhi kebutuhan fisik semata, tetapi juga ada pertimbangan unsur halal atau tidak. Unsur-unsur tersebut terbingkai dalam suatu peraturan yang dipedomani oleh manusia.

Peraturan tentang makanan dimulai dari mengatur makanan yang halal dan haram, etika, sampai dengan idealitas dan kuantitas makanan di dalam perut. Dan tak kalah pentingnya adalah peraturan tentang larangan mengkonsumsi makanan yang haram. Menkonsumsi makanan yang haram atau belum diketahui kehalalannya akan berdampak

serius baik di dunia maupun di akhirat sebagai hadits Nabi yang artinya “*Setiap daging yang tumbuh yang diperoleh dari kejahatan (jalan haram), maka neraka lebih layak baginya.*” (HR. Imam Ahmad).

Merujuk pada kaidah dasar konsep muamalah bahwa segala sesuatu yang diciptakan Allah Swt itu dihalalkan semua, tidak ada satupun yang haram selama tidak ada dalil secara tegas melarangnya bahwa itu haram. Hal ini mengindikasikan bahwa semua makanan di atas bumi ini halal dan boleh semua untuk dikonsumsi, selama tidak ada dalil yang melarangnya untuk dikonsumsi, namun jika ada dalil yang melarangnya untuk dikonsumsi, maka barulah makanan tersebut menjadi haram untuk dikonsumsi. Berdasarkan kaidah tersebut, maka bisa diketahui bahwa sebenarnya semua bahan-bahan makanan dan minuman yang diharamkan tidaklah banyak, tidak sebanding dengan bahan-bahan halal yang disediakan Allah untuk dikonsumsi oleh manusia.

Sekarang ini konsumen Muslim dikelilingi oleh banyaknya pilihan produk, salah satunya produk pangan dalam kemasan. Beberapa langkah bisa ditempuh oleh konsumen saat mempertimbangkan untuk mengonsumsi sebuah produk dalam kemasan. Misalkan dengan memperhatikan label produk kemasan untuk memastikan kelayakan sebuah produk dan status kehalalannya. Di lihat secara zatnya halal produk tersebut, namun bagaimana dengan proses pembuatannya. Hal ini diperparah lagi dengan kondisi sebagian besar masyarakat yang awam tentang halal dan haram pada produk makanan cenderung bersikap masa bodoh dalam mengonsumsi berbagai macam produk yang ada di pasaran. Kondisi ini sangat disayangkan, mengingat Aceh adalah daerah dengan mayoritas penduduknya adalah Muslim.

Dalam Islam, Allah Swt memerintahkan kepada manusia untuk mengonsumsi produk makanan yang halal lagi baik dan menyehatkan tidak lain adalah untuk mencapai kemaslahatan bagi umat manusia itu sendiri. Adapun hikmah dibalik perintah tersebut adalah agar terjaga dan terpeliharanya *maqashid* syariah dalam kerangka menjaga agama, jiwa, akal, harta dan keturunan. Dengan terjaga dan terpeliharanya kemaslahatan tersebut maka umat Muslim diharapkan akan sanggup menjalankan tugasnya sebagai khalifah di muka bumi dan akan memperoleh kebahagiaan baik di dunia maupun akhirat. Setiap perintah yang sifatnya wajib tentu memiliki banyak manfaat yang bisa dirasakan oleh umat Muslim, begitu juga sebaliknya setiap perintah yang sifatnya larangan tentu juga memiliki banyak mafsadahnya.

Berdasarkan fenomena yang digambarkan di atas maka perlu ada pembahasan dan penelitian yang lebih lanjut mengenai sejauhmana tingkat pemahaman dan kesadaran masyarakat Kota Sabang terhadap produk makanan halal, serta menelusuri faktor apa saja yang menjadi pertimbangan utama dalam memilih produk makanan halal.

TELAAH PUSTAKA

Menurut Sudaryono (2012), pemahaman (*comprehension*) adalah kemampuan seseorang untuk mengerti dan memahami sesuatu setelah sesuatu itu diketahui atau diingat, yang mencakup kemampuan untuk menangkap makna dari arti dan bahan yang telah dipelajari, yang dinyatakan dengan menguraikan isi pokok dari suatu bacaan, atau

mengubah data yang disajikan dalam bentuk tertentu ke bentuk yang lain. Sedangkan menurut Ngalim Purwanto (2013) menyatakan bahwa pemahaman atau komprehensif adalah tingkat kemampuan seseorang yang diharapkan mampu memahami arti atau konsep, situasi, serta fakta yang diketahuinya sehingga seseorang tidak hanya hafal secara verbalistik tetapi juga memahami konsep dari masalah atau fakta yang ditanyakan.

Hal senada juga dikemukakan Eko Putro Widoyoko (2014), menurutnya pemahaman merupakan proses mengkonstruksi makna dari pesan-pesan pembelajaran, baik yang bersifat lisan, tulisan, atau grafik yang telah disampaikan melalui pengajaran, buku, dan sumber-sumber belajar lainnya.

Dari berbagai pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa pemahaman adalah tingkat kemampuan seseorang yang diharapkan dapat memahami arti atau konsep, serta fakta yang diketahuinya. Seseorang akan memahami setelah sesuatu itu diketahui dan diingat melalui penjelasan tentang isi pokok sesuai makna yang telah ditangkap dari suatu penjelasan atau bacaan. Seseorang dituntut untuk memahami atau mengerti apa yang diajarkan, mengetahui apa yang sedang dikomunikasikan, dan dapat memanfaatkan isinya tanpa keharusan untuk menghubungkan dengan hal-hal yang lain.

Kesadaran adalah proses dimana seseorang memahami dan mengerti akan suatu keadaan yang menjadikan individu itu sendiri sadar dan paham betul dengan apa yang terjadi, dan apa yang akan terjadi. Kesadaran dalam kamus bahasa Inggris diartikan *consciousness dan awereness*. Istilah *consciousness* digunakan untuk pengertian kesadaran diri secara lebih luas. Istilah *awareness* saat ini digunakan untuk pengertian keadaan sadar terjaga terkait keadaan internal dan eksternal individu (Robert L. Solso,dkk, 2007).

Secara harfiah, kesadaran sama artinya dengan mawas diri (*awareness*). Kesadaran adalah kondisi dimana seorang individu memiliki kendali penuh terhadap stimulus internal maupun stimulus eksternal. Namun, kesadaran juga mencakup dalam persepsi dan pemikiran yang secara samar-samar disadari oleh individu sehingga akhirnya perhatiannya terpusat. Kesadaran juga dapat didefinisikan sebagai kesiagaan seseorang terhadap peristiwa-peristiwa lingkungannya serta peristiwa-peristiwa kognitif yang meliputi memori, pikiran, perasaan, dan sensasi-sensasi fisik.

Berdasarkan pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa tingkat kesadaran merupakan tingkat kesadaran diri seseorang dalam proses mengenali motivasi, pilihan dan kepribadiannya lalu menyadari pengaruh faktor-faktor tersebut atas penilaian, keputusan dan interaksi seseorang dengan orang lain.

Makanan halal adalah sesuatu yang boleh menurut ajaran Islam halal dalam hukum Islam dapat diartikan sebagai makanan yang *thaiyyib* yaitu makanan yang mempunyai cita rasa yang lezat, bergizi cukup dan seimbang serta tidak membawa dampak yang buruk pada tubuh orang yang memakannya, baik fisik maupun akalnya (Departemen Agama RI, 2003).

Adapun kriteria makanan haram secari garis besar terbagi dua yaitu, *pertama* haram *li dzatibi* (haram karena zatnya) yang pada dasarnya memang dilarang oleh agama dan jelas ketentuannya dalam al-qur'an. *Kedua* haram *li ghairihi* yaitu suatu hal yang pada dasarnya (secara zat) tidak dilarang oleh agama, tetapi menjadi haram karena ada hal lain yang

membuatnya menjadi haram apakah itu cara memperolehnya atau cara memprosesnya. Dengan demikian, kriteria haram jenis kedua tersebut terbagi lagi menjadi dua. Pertama, bendanya halal akan tetapi cara penanganannya tidak dibenarkan oleh ajaran Islam, seperti ayam yang tidak dipotong secara syar'i sedangkan yang kedua bendanya halal tapi cara memperolehnya dengan cara yang dilarang agama seperti hasil menipu, korupsi dan lainnya (Majelis Ulama Indonesia, 2010).

Dalam kriteria haram *li dzatihi* akan sangat mudah bagi umat Muslim untuk mengenali dan menghindari produk-produk yang secara fisik sudah tergolong haram, terlebih untuk produk-produk yang alami. Pemahaman keislaman yang baik akan secara otomatis menyadarkan masyarakat untuk tidak mengkonsumsi produk haram, terkadang jangankan mengkonsumsi melihat wujudnya saja membuat umat bergidik. Terdapat dua jenis kriteria produk yang haram dikonsumsi, yakni yang berupa tumbuhan dan hewan. Dalam kriteria pertama ini masyarakat mudah mengenalinya, akan tetapi terkadang juga terjebak di dalamnya karena faktor lain seperti harga yang murah.

Adapun kriteria haram *li ghairihi* ini menjadi persoalan terbesar dan terkadang dilupakan oleh umat Muslim karena tidak mudah untuk mengatakan suatu produk yang asalnya halal menjadi tidak halal karena sebab lain yang bermacam ragam. Tingkat pengetahuan dan kewaspadaan masyarakat akan hal ini juga sangat beragam dan bergantung pada banyak hal, tidak saja pada pengetahuan keagamaanyang luas tetapi juga pengetahuan dan wawasan umum yang luas dan bahkan tingkat pendidikan. Terdapat banyak sebab sebuah produk yang secara substansinya halal bisa menjadi haram, diantaranya karena cara mendapatkannya, cara memanfaatkannya, cara memprosesnya, cara menyimpannya, sampai dengan cara menyajikannya dan proses pengolahannya.

Pengaruh teknologi, informasi dan perkembangan bidang perekonomian khususnya dalam bidang perdagangan telah menghasilkan macam varian terhadap barang dan jasa yang dapat diperoleh dan dikonsumsi secara cepat dan mudah. Hal ini dampak sekali terlihat pada makanan dengan berbagai cara pengelohan dan pembuatannya. Supaya hasil olahan terlihat lebih bagus, tahan lama, unggul dari pesaingannya dan harga yang murah, menjadikan banyak dari pengelola makanan dengan mencampurkan zat-zat yang berbahaya tanpa menghiraukan aspek kesehatan dan keselamatan bagi konsumen.

Dalam Islam Allah menghalalkan semua makanan yang mengandung *mashlahat* dan manfaat baik yang kembalinya kepada ruh maupun jasad, serta baik untuk individu maupun masyarakat. Sebaliknya Allah mengharamkan semua makanan yang mendatangkan kemudharat/*mafsadah* atau lebih besar mudharat dari pada manfaatnya. Adapun anjuran dan larangan ini bagi manusia tidak semata-mata membatasi ruang gerak dalam aktivitas konsumsi, namun lebih kepada penjagaan fisik manusia baik secara rohani maupun jasmani. Penjagaan fisik tersebut bila ditelusuri juga akan mempengaruhi kekhusyukan ibadah seseorang kepada sang Khaliq.

Mengkonsumsi makanan yang halal merupakan kunci untuk membuka pintu kebersihan hati dan kezuhudan terhadap dunia. Orang yang makan makanan haram atau diperoleh dengan cara yang haram adalah sebaliknya.

Ada beberapa penelitian sebelumnya yang mengaitkan antara tingkat religiusitas dengan keputusan pembelian produk halal diantaranya yaitu; Mokhalis melakukan penelitian di Malaysia tepatnya di wilayah Kuala Lumpur dengan mengambil sampel sebanyak 300 responden dengan berbagai latar belakang agama yang berbeda mengenai keterkaitan aspek religiusitas dalam berbelanja. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tiga faktor orientasi berbelanja yaitu harga, kualitas dan *impulse Shopping* berhubungan dengan religiusitas, artinya aspek religiusitas bisa menjadi salah satu indikator dalam perilaku konsumen (Mokhlis & Safiek, 2009).

Dwiwiyati, dkk melakukan penelitian tentang aspek religiusitas dalam keputusan pembelian produk halal (studi kasus tentang labelisasi halal pada produk makanan dan minuman kemasan) menemukan bahwa aspek religiusitas tidak berpengaruh terhadap keputusan pembelian produk halal (Astogini, Dwiwiyati, Wahyudin, Wahyudin, & Wulandari, Siti Zulaikha: 2014).

Junandi dan Siddiqui melakukan penelitian terhadap 100 mahasiswa di pakistan tentang *Islamic Branding* yang menyatakan bahwa mahasiswa memilih sebuah produk lebih berdasarkan persepsi mereka terhadap produk dibandingkan dengan tingkat ketauhidannya (Jumani, Zulfiqar Ali, & Siddiqui, Kamran Ahmed, 2012).

Muhammad Nasrullah melakukan penelitian terhadap 113 responden yang berasal dari dosen, tenaga kependidikan dan mahasiswa STAIN Pekalongan tentang Islamic branding, religiusitas dan keputusan konsumen terhadap produk, menemukan bahwa Islamic branding berpengaruh signifikan terhadap keputusan konsumen untuk membeli sebuah produk (Muhammad Nasrullah, 2015).

Dahlan Tamrin dan Sudirman melakukan penelitian terhadap pemikiran tokoh masyarakat Malang tentang labelisasi halal di kota Malang. Hasil penelitian menyatakan bahwa pandangan para tokoh masyarakat kota Malang dari beberapa lapisan menunjukkan adanya kegelisahan diantara mereka karena kehalalan produk yang membludak di daerah ini tidak terlindungi secara sah. Status makanan dan minuman halal masih dipasrahkan secara manual kepada produsen, padahal tidak semua produsen beragama Islam atan mengerti seluk beluk produk halal (Dahlan Tamrin & Sudirman, 2012).

METODE PENELITIAN

Berdasarkan fokus masalah penelitian yang telah di uraikan di atas, maka penelitian ini secara metodologis menggunakan desain penelitian *survey* dengan pendekatan kuantitatif dengan teknik analisis deskriptif. Alasan dari pemilihan metode dan pendekatan ini karena penelitian ini akan mendeskripsikan tingkat pemahaman dan kesadaran masyarakat kota Sabang dalam memilih produk makanan halal.

Adapun fokus penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) yang difokuskan pada wilayah Kota Sabang. Pemilihan kota Sabang berdasarkan pertimbangan sebagai berikut: *Pertama*, kota Sabang merupakan daerah kepulauan dan penduduknya heterogen. *Kedua*, Sabang merupakan wilayah atau area pelabuhan dan perdagangan bebas, sehingga berbagai jenis produk makanan beredar di masyarakat dengan sangat bebas.

Berdasarkan data dari Badan Pusat Statistik Provinsi Aceh tahun 2017 menunjukkan bahwa total populasi masyarakat kota Sabang berjumlah 33.622 jiwa, maka dipilihlah sebanyak 169 sampel (Sugiyono: 2014) dengan tingkat kepercayaan atau *margin of error* (MOE) sekitar 7,5 %. Pengambilan sampel menggunakan metode *purposive sampling* (Nasution, 1982; Arikunto, 2010). Metode tersebut dipilih untuk menentukan sampel sesuai dengan kriteria tertentu sesuai maksud dan tujuan, sehingga hasil penelitian ini nantinya bersifat obyektif dan memberikan informasi yang akurat.

Sampel yang diambil terdiri dari pelajar, mahasiswa, ibu rumah tangga, belum bekerja, wirausahawan, karyawan swasta, Guru/Dosen, Guru/Dosen kontrak/honorar, PNS, pegawai kontrak/honorar, TNI/Polri, yang berada di kota Sabang. Keragaman ini dimaksudkan agar hasil yang didapatkan dari penelitian ini representatif dan dapat digeneralisasikan.

Metode Analisis

Sebelum instrumen diedarkan kepada responden, maka sebelumnya instrument tersebut di uji keabsahan isinya oleh para pakar yang ahli dalam bidang bahasa dan juga ekonomi Islam. Berdasarkan dari penilaian pakar ada beberapa yang perlu ditambahkan karena item tersebut dianggap penting untuk mengukur tingkat pemahaman dan kesadaran masyarakat kota sabang terhadap produk makanan halal. Disamping itu ada juga beberapa item yang perlu diperbaiki dalam segi bahasa untuk memudahkan responden dalam memahami kuisisioner tersebut.

Kemudian untuk menguji reliabilitas, data dianalisis menggunakan SPSS versi 20 dengan menggunakan model "*Cronbach Alpha*". Model ini merupakan ujian yang paling populer dan sering dilakukan, karena dapat mengukur kepercayaan data dikotomi dan polikotomi. Berbeda dengan model lain seperti Kuder-Richardson yang berpetokan kepada data dikotomi saja (John W. Creswell : 2003).

Pada dasarnya, nilai reliabilitas *alfa Cronbach* bermula dari 0.00 hingga 1.00. Nilai *alfa* yang sering dijadikan sebagai batasan minimal adalah 0.60 (Uma Sekaran, 1992), untuk penelitian sains social nilai alfa adalah 0.65 (J. H. Mc Millan & S. Schumacher, 2006) dan 0.70 (D. Muijs, 2004). Meskipun demikian nilai alfa 0.70 lebih sesuai bagi kajian yang mengukur ciri-ciri kepribadian, sikap dan pandangan (T. K. Crowl, 1996; J. H. Mc Millan & S. Schumacher, 2006).

Hasil analisis data yang dilakukan dalam penelitian ini menunjukkan nilai *alfa Cronbach* yang didapatkan 0.755. Karena tujuan kajian ini adalah untuk mengukur sikap, maka nilai reliabilitas yang didapat sudah tepat. Hal ini terlihat pada tabel di bawah ini:

Tabel. 4.1 Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	N of Items
.755	37

PEMBAHASAN

Deskripsi Responden

Penelitian ini mengambil sampel sejumlah 169 responden yang tersebar di dua kecamatan di Kota Sabang yaitu Suka Jaya dan Suka Karya. Berikut tabel karakteristik responden masyarakat Kota Sabang :

Tabel. 4.2 Jenis kelamin

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	pria	76	45.0	45.0	45.0
	wanita	93	55.0	55.0	100.0
	Total	169	100.0	100.0	

Tabel. 4.3 Agama

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Islam	169	100.0	100.0	100.0

Tabel. 4.4 Umur

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	<19 tahun	57	33.7	33.7	33.7
	19-25 tahun	24	14.2	14.2	47.9
	26-35 tahun	37	21.9	21.9	69.8
	36-50 tahun	39	23.1	23.1	92.9
	>50 tahun	12	7.1	7.1	100.0
	Total	169	100.0	100.0	

Tabel. 4.5 Jenjang Pendidikan

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent

Valid	SLTP	1	.6	.6	.6
	SMP IT/MTsN/MTS	59	34.9	34.9	35.5
	SMU	19	11.2	11.2	46.7
	SMA IT/MAN/MAS	13	7.7	7.7	54.4
	Diploma 1-3	12	7.1	7.1	61.5
	Srata 1	61	36.1	36.1	97.6
	Strata 2	4	2.4	2.4	100.0
	Total	169	100.0	100.0	

Tabel. 4.6 Pekerjaan

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Pelajar/Mahasiswa	79	46.7	46.7	46.7
	Pegawai Negeri	53	31.4	31.4	78.1
	Pegawai Swasta	7	4.1	4.1	82.2
	Pensiunan	2	1.2	1.2	83.4
	Wiraswasta/Pengusaha	23	13.6	13.6	97.0
	TNI/POLRI/Purnawira wan	2	1.2	1.2	98.2
	IRT	3	1.8	1.8	100.0
	Total	169	100.0	100.0	

Tabel. 4.7 Kecamatan

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Vali	Suka Jaya	105	62.1	62.1	62.1

d	Suka Karya	64	37.9	37.9	100.0
	Total	169	100.0	100.0	

1. Tingkat Pemahaman Masyarakat Kota Sabang Terhadap Produk Makanan Halal

1.1. Gambaran Umum tentang Produk Makanan Halal

Tabel. 4.8 **Descriptive Statistics**

	N	Min	Max	Mean	Std. Deviation
Makanan halal merupakan makanan yang di dibenarkan secara syariat baik secara zatnya (kandungannya) maupun selain zatnya (prosesnya)	169	1.00	5.00	4.7574	.78321
Makanan halal dikategorikan pada dua yaitu halal secara zat dan halal selain zatnya	169	1.00	5.00	4.4675	.95765
Kriteria kehalalan suatu makanan dapat dibagi menjadi tiga bagian yaitu: halal, haram dan syubhat	169	1.00	5.00	4.5148	.93291
Haram adalah makanan yang dilarang untuk dikonsumsi baik secara zat maupun prosesnya	169	3.00	5.00	4.8639	.37694
Valid N (listwise)	169				

Berdasarkan hasil tabel di atas menyatakan bahwa dari seluruh pertanyaan mengenai gambaran umum produk makanan halal terlihat bahwa skor mean tertinggi terdapat pada item ke empat dengan nilai mean $r = 4.8639$. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat kota Sabang memiliki pemahaman yang baik terhadap produk makanan halal, dimana mereka memahami bahwa haram adalah makanan yang dilarang untuk dikonsumsi baik secara zat maupun prosesnya.

3.2 Pemahaman Masyarakat terhadap Produk Makanan Halal dari cara Mendapatkan

Tabel. 4.9 Descriptive Statistics

	N	Min	Max	Mean	Std. Deviation
Membeli produk makanan disebabkan kebutuhan	169	3.00	5.00	4.7633	.44005
Membeli produk makanan disebabkan keinginan	169	1.00	5.00	2.8580	1.52868
Membeli produk makanan disebabkan kepuasan	169	1.00	5.00	2.4852	1.40198
Membeli produk makanan disebabkan menunjukkan status sosial	169	1.00	5.00	2.0000	1.29099
Membeli produk makanan disebabkan label halal	169	2.00	5.00	4.5680	.74589
Membeli produk makanan disebabkan mudah mendapatkan	169	1.00	5.00	2.9822	1.30235
Membeli produk makanan disebabkan sekedar ikut-ikutan	169	1.00	5.00	1.8817	1.19431
Membeli produk makanan disebabkan merek sebuah produk	169	1.00	5.00	2.7101	1.42844
Membeli produk makanan disebabkan ingin mencoba	169	1.00	5.00	2.7396	1.54022
Membeli produk makanan disebabkan harga yang terjangkau	169	1.00	5.00	4.3195	.77439
Membeli produk makanan dengan uang atau pendapatan yang halal (bukan dari hasil mencuri/suap/korupsi)	169	1.00	5.00	4.6509	.90107
Valid N (listwise)	169				

Tabel di atas menyatakan bahwa pemahaman masyarakat terhadap produk makanan halal dari cara mendapatkannya sudah sangat baik dimana masyarakat kota Sabang membeli produk makanan karena kebutuhan. Hal ini terlihat bahwa skor mean tertinggi terdapat pada item nomor satu dengan nilai mean $r = 4.7633$.

3.3 Pemahaman Masyarakat terhadap Produk Makanan Halal dari cara Memanfaatkan

Tabel. 4.10 Descriptive Statistics

	N	Min	Max	Mean	Std. Deviation
Daging kambing adalah makanan halal, bisa menjadi haram jika dikonsumsi oleh penderita kolestrol tinggi, asam urat dan penyakit lain yang memiliki pantangan memakan daging kambing	169	1.00	5.00	2.278 1	1.51172
Melinjau baik daun, buah dan kembangnya merupakan makanan halal, tetapi bisa menjadi haram bila dikonsumsi oleh penderita kolestrol tinggi, asam urat dan penyakit lain yang memiliki pantangan memakannya	169	1.00	5.00	2.071 0	1.31644
Gula adalah perisa manis yang halal, tetapi haram jika dikonsumsi oleh penderita diabetes	169	1.00	5.00	2.118 3	1.43849
Sea food (udang, kerang, kepiting, dan cumi-cumi) adalah makanan halal, tetapi menjadi haram jika dikonsumsi oleh penderita alergi sea food, kolestrol tinggi dan penyakit lainnya	169	1.00	5.00	2.112 4	1.39485
Valid N (listwise)	169				

Tabel di atas mengindikasikan bahwa masyarakat kota Sabang masih rendah pemahamannya terhadap produk makanan halal dari cara pemanfaatannya. Hal ini terlihat dari rendahnya nilai skor mean $r = 2.2781$ dengan item pernyataan bahwa daging kambing adalah makanan halal, bisa menjadi haram jika dikonsumsi oleh penderita kolestrol tinggi, asam urat dan penyakit lain yang memiliki pantangan memakan daging kambing, artinya masyarakat masih menganggap bahwa ketentuan-ketentuan di atas bukan ketentuan hukum yang bersumber dari Allah SWT langsung. Sehingga ditinjau dari aspek kesehatan makanan tersebut sebenarnya membahayakan bagi pengkonsumsian. Meskipun demikian masyarakat kota Sabang memahami bahwa ketetapan hukum haram tersebut bersifat himbauan.

3.4 Pemahaman Masyarakat terhadap Produk Makanan Halal dari cara Memprosesnya

Tabel. 4.11 Descriptive Statistics

	N	Min	Max	Mean	Std. Deviation
Tata cara Penyembelihan dalam Islam adalah beragama Islam, balig, berakal, dan mengetahui tata cara penyembelihan dalam Islam	169	4.00	5.00	4.8935	.30940
Penyembelihan binatang harus dilakukan pada binatang yang masih hidup	169	4.00	5.00	4.8047	.39758
Binatang yang akan disembelih jika sudah mati berarti sudah menjadi bangkai dan statusnya menjadi haram untuk dikonsumsi	169	3.00	5.00	4.8047	.41228
Ketika akan disembeli hewan dihadapkan ke kiblat	169	3.00	5.00	4.7929	.42082
Penyembelihan dilakukan di daerah leher dengan memakai pisau yang tajam	169	3.00	5.00	4.8462	.37796
Penyembelihan dilakukan dengan melafalkan basmallah atau menyebut nama Allah	169	4.00	5.00	4.9586	.19985
Valid N (listwise)	169				

Tabel di atas menyatakan bahwa masyarakat kota Sabang memiliki pemahaman yang baik mengenai produk makanan halal dari cara memprosesnya. Hal ini terlihat dari tingginya skor mean $r = 4.9586$ pada pernyataan penyembelihan dilakukan dengan melafalkan Basmallah atau menyebut nama Allah SWT.

3.5 Pemahaman Masyarakat terhadap Produk Makanan Halal dari cara Menyimpan dan Menyajikan

Tabel. 4.12 Descriptive Statistics

	N	Min	Max	Mean	Std. Deviation

Tidak terkena atau bersentuhan najis ketika menyimpan	169	4.00	5.00	4.8935	.30940
Tidak bercampur dengan bahan makanan haram	169	4.00	5.00	4.8876	.31683
Alat yang digunakan harus bersih dari najis dan kotoran	169	3.00	5.00	4.7870	.43869
Pakaian orang yang menyajikan harus bersih dan terbebas dari najis	169	3.00	5.00	4.7692	.44987
Memperhatikan tanggal kadaluarsa	169	4.00	5.00	4.8402	.36748
Valid N (listwise)	169				

Tabel di atas menyatakan bahwa pemahaman masyarakat terhadap produk makanan halal dari cara menyimpan dan menyajikan sudah sangat baik hal ini terlihat pada skor mean $r = 4.8935$ dari item pernyataan tidak terkena atau bersentuhan najis ketika menyimpan.

2. Faktor-faktor Pertimbangan Masyarakat Kota Sabang dalam Memilih Makanan

Masyarakat Sabang dalam menentukan indikasi utama dalam memilih produk makanan halal sudah cukup baik yaitu dengan memilih halal sebagai faktor pertimbangan utama dalam memilih produk makanan halal. Hal ini terlihat pada tabel di bawah ini:

Tabel. 4.13 **Descriptive Statistics**

	N	Min	Max	Mean	Std. Deviation
Nyaman dan Praktis	169	1.00	6.00	4.4201	1.35218
Segar dan Berkualitas	169	1.00	6.00	3.4793	.98856
Kebersihan	169	1.00	6.00	3.2426	1.17274
Harga Murah	169	1.00	6.00	4.8521	1.61706
Halal Merk	169	1.00	6.00	1.8402	1.55970
Informasi Produk	169	1.00	6.00	3.1775	1.64873
Valid N (listwise)	169				

Tabel di atas merupakan tabel dalam bentuk *rangking scale*, dimana mean skor terendah mengindikasikan pilihan yang paling utama. Oleh karenanya skor mean terendah

terdapat pada halal merk, diikuti faktor informasi produk, kebersihan, segar dan berkualitas, nyaman dan praktis serta harga murah. Jadi harga merupakan pilihan terakhir dalam menentukan produk makanan halal.

Statistics

		Nyam an dan Praktis	Segar dan Berkualita s	Kebersih an	Harga Murah	Halal Merk	Informasi Produk
N	Valid	169	169	169	169	169	169
	Missing	0	0	0	0	0	0
Mean		4.420 1	3.4793	3.2426	4.8521	1.8402	3.1775
Median		5.000 0	4.0000	3.0000	6.0000	1.0000	2.0000
Std. Deviation		1.352 18	.98856	1.17274	1.6170 6	1.55970	1.64873
Minimum		1.00	1.00	1.00	1.00	1.00	1.00
Maximum		6.00	6.00	6.00	6.00	6.00	6.00

Nyaman dan Praktis

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	1.00	11	6.5	6.5	6.5
	2.00	11	6.5	6.5	13.0
	3.00	11	6.5	6.5	19.5
	4.00	22	13.0	13.0	32.5
	5.00	91	53.8	53.8	86.4
	6.00	23	13.6	13.6	100.0
	Total	169	100.0	100.0	

Segar dan Berkualitas

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent

Valid	1.00	1	.6	.6	.6
	2.00	29	17.2	17.2	17.8
	3.00	52	30.8	30.8	48.5
	4.00	66	39.1	39.1	87.6
	5.00	17	10.1	10.1	97.6
	6.00	4	2.4	2.4	100.0
	Total	169	100.0	100.0	

Kebersihan

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	1.00	17	10.1	10.1	10.1
	2.00	17	10.1	10.1	20.1
	3.00	72	42.6	42.6	62.7
	4.00	37	21.9	21.9	84.6
	5.00	23	13.6	13.6	98.2
	6.00	3	1.8	1.8	100.0
	Total	169	100.0	100.0	

Harga Murah

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	1.00	13	7.7	7.7	7.7
	2.00	6	3.6	3.6	11.2
	3.00	14	8.3	8.3	19.5
	4.00	26	15.4	15.4	34.9
	5.00	11	6.5	6.5	41.4
	6.00	99	58.6	58.6	100.0
	Total	169	100.0	100.0	

KESIMPULAN

Berdasarkan dari hasil penelitian yang didapatkan maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Tingkat pemahaman dan kesadaran masyarakat kota Sabang terhadap produk makanan halal sudah baik. Hal ini terlihat dari beberapa item pernyataan baik ditinjau dari aspek gambaran umum produk makanan halal dengan skor mean yaitu nilai mean $r=4.8639$, ditinjau dari cara mendapatkannya nilai mean $r=4.7633$, dari cara memprosesnya sudah dengan skor mean $r=4.9586$, dan cara menyimpan dan menyajikan sudah sangat baik hal ini terlihat pada skor mean $r=4.8935$.
2. Adapun faktor yang menjadi pertimbangan utama dalam memilih produk makanan halal oleh masyarakat kota Sabang adalah karena halalnya merek, diikuti faktor informasi produk, kebersihan, segar dan berkualitas, nyaman dan praktis serta harga murah Hal ini dilihat pada metode perangkingan yang dilakukan oleh para responden.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Aziz dahlan et al; *Ensiklopedi hokum Islam*.

Astogini, Dwiwiati, Wahyudin, Wahyudin, & Wulandari, Siti Zulaikha (2014), *Aspek Religiusitas Dalam Keputusan Pembelian Produk Halal (Studi tentang labelisasi halal pada produk makanan dan minuman kemasan)*. Jurnal Ekonomi Bisnis dan Akuntansi (JEBA), 13(1).

Bisri dan munawwir AF (1999), *Kamus Indonesia Arab*. Pustaka Progressif: Surabaya.

D. Muijs (2004). *Doing Quantitative Research in Educational with SPSS* London: Sage Publications, 2004.

Dahlan Tamrin, Sudirman (2012), *Urgensi labelisasi halal di tingkat lokal*. El-qudwah.

J. H. Mc Millan & S. Schumacher, *Research in Education: Evidence-Based Inquiry*, 153.

John W. Creswell (2003), *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approach*, 2nd edition London: Sage Publications, 131. J. H. Mc Millan & S. Schumacher (2006), *Research in Education: Evidence-Based Inquiry*. New York: Pearson Education, Inc, 155.

Jumani, Zulfiqar Ali, & Siddiqui, Kamran Ahmed (2012). *Bases of Islamic branding in Pakistan: Perceptions or Believes*.

Majelis Ulama Indonesia (2010), *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia.

Mokhlis, Safiek (2009), *Relevancy and measurement of religiosity in consumer behavior research*. International Business Research, 2(3), 75.

Muhammad Nasrullah (2015), *Islamic Branding, Religiusitas dan Keputusan Konsumen Terhadap Produk*. Jurnal Hukum Islam, 13(2), hlm. 79-87.

- Sugiyono (2014), *Metode Penelitian Manajemen*. Bandung: Alfabeta.
- Suharsimin Arikunto (1998), *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- T. K. Crowl (1996), *Fundamentals of Educational Research*, 2nd Edition. New York: McGraw – Hill. 127. J. H. Mc Millan & S. Schumacher (2006), *Research in Education: Evidence-Based Inquiry* New York: Pearson Education, Inc, 16
- Uma Sekaran (1992), *Research Method for Business: A Skill Building Approach*, 2nd Edition New York.
- Yusuf Qardhawi (2003), *Halal Haram Dalam Islam*. Solo: Era Intermedi

SECTION 3

Islam, Urban Sufism, Philosophy, and
Textual Studies

Jaringan Intelektual Tarekat Alawiyah di Aceh

Sayed Murtadha

Lembaga Asraf Aceh, Indonesia

Abstract

Tarekat Alawiyah merupakan tarekat yang dipelopori oleh Imam Al-Faqih Al-Muqaddam Sayid Muhammad bin Ali Al-Husaini Al-Hadrami (w.1255 M) yang merupakan keturunan dari pada Imam Ahmad bin Isa Al-Muhajir di Hadramaut. Tarekat alawiyah ini tidak hanya berkembang di Aceh, tetapi juga memiliki pengaruh disebagian besar belahan dunia, tetapi masih sangat sedikit dilakukan penelitian tentang tokoh dan perkembangan dari tarekat alawiyah itu sendiri khususnya di Aceh. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji para tokoh intelektual dan perkembangan dari tarekat alawiyah di Aceh. Berdasarkan hasil riset, tarekat alawiyah sudah berkembang sejak abad ke-16 M di Aceh dengan berhijrahnya keluarga sayid dari Hadramaut (Ba'alawi) dan para tokoh intelektual Hadramaut lainnya. Jaringan tarekat alawiyah berkembang melalui tokoh-tokoh intelektual para keluarga sayid yang dapat ditrace melalui genealogi (silsilah nasab) dan kedua, melalui golongan bukan sayid yang jaringan tarekatnya dapat di trace melalui sanad ilmunya. Perkembangan tarekat alawiyah di Aceh dapat dibagi dalam 5 periode yakni : Periode Abad ke-16, Abad ke-17, Abad ke-18, Abad ke-19 dan paruh Abad ke-20. Periode pertama Abad ke-16, terdapat beberapa tokoh diantaranya Sayid Muhammad bin Ahmad As-Syili dan Sayid Hasyem bin Muhammad AlMudhir. Pada Abad ke-17, terdapat beberapa tokoh diantaranya Syeikh Nuruddin Muhammad bin Ali Al-Humaid Ar-raniry dan Sultan Badrul Alam Al-Jamalulail (1699-1701 M). Pada Abad ke-18 , jaringan tarekat alawiyah berkembang lebih intensif dibawah kekuasaan dinasti syarif Sultan Jamalul Alam Badrul Munir Al-Jamalulail (1703-1726 M), Habib Abu Bakar bin Husein Bilfaqih (w.1783 M) dan Syeikh Abdurrahim (Tengku Awe Geutah). Pada Abad ke-19 M, tarekat alawiyah mempuyai pengaruh yang luas di Aceh melalui Syeikh Muhammad Marhaban bin Syeikh Muhammad Saleh Al-Asyi dan para tokoh sayid lainnya. Pada paruh Abad ke-20 M, terdapat Tengku Muhammad Hasan Krueng Kale dan golongan sayid yang berasal dari keluarga Al-Attas. Jaringan intelektual tarekat alawiyah yang telah terbentuk sejak beratus-ratus tahun yang lalu menunjukan sebuah hubungan yang dinamis antara tokoh-tokoh intelektual Hadramaut dan Aceh. Hubungan yang terbangun lebih menunjukan hubungan agamis ketimbang politis, sehingga proses perkembangan tarekat alawiyah lebih dinamis di Aceh dari pada wilayah nusantara lainnya.

Keywords

tarekat alawiyah; silsilah tarekat; silsilah nasab; ba'alawi

PENDAHULUAN

Perkembangan Tarekat Alawiyah tidak terlepas dari peranan dan kontribusi para tokoh-tokoh Hadramaut yang berhijrah ke Nusantara (Jawi). Jalur masuknya Tarekat Alawiyah ke Nusantara melalui jalur dakwah (*Syiar Islam*) dan perdagangan. Pada umumnya, Ulama Hadrami yang mensyiarkan Islam ke nusantara adalah keluarga sayid

dari Hadramaut atau yang lebih dikenal dengan sebutan *Ba'alawi*¹. Keluarga ini menjadi bagian keluarga terpandang di Tarim setelah berhijrahnya Sayid Ali bin Alwi Al-Husaini², masyhur dikenal dengan sebutan *Khali'Qasam*, ke kota tersebut. Dengan berhijrahnya beliau ke Tarim, maka muncullah tempat-tempat studi keislaman dan masjid-masjid yang didirikan oleh keluarga ba'alawi sebagai yang dijelaskan oleh Sayid Muhammad bin Ali bin Alwi Al-Khairid dalam kitabnya *Al-Ghurar*.

Salah satu tarekat yang lahir melalui keluarga ba'alawi adalah Tarekat Alawiyah. Dimana tarekat ini dipelopori oleh Imam Al-Faqih Al-Muqaddam Muhammad bin Ali Al-Husaini Al-Hadrami (w.653 H) yang merupakan keturunan dari Imam Ahmad bin Isa Al-Muhajir. Tarekat Alawiyah ini dikembangkan oleh anak cucu dari Imam Al-Faqih Al-Muqaddam Muhammad bin Ali Al-Husaini Al-Hadrami dan telah diperbaharui oleh dua tokoh keluarga Ba'alawi. Pertama, Sayid Abdullah Al-aydrus bin Abu Bakar As-Sakran³ (w.865 H). Beliau adalah seorang tokoh sufi besar pada masanya dan menuliskan beberapa buah kitab diantaranya *Al-Kabirit Al-Ahmar wa al-Iksir al-Akbar*. Pada periode Sayid Abdullah Al-aydrus bin Abu Bakar As-Sakran ini, Tarekat Alawiyah lebih masyhur dengan sebutan "*Tarekat Aidarussiyah*".

Kedua, Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad⁴ (w.1132 H) merupakan tokoh pembaharuan Tarekat Alawiyah pada periode kedua. Beliau seorang *Hujjatul Islam* dengan karya-karya yang luar biasa diantaranya : *An Nashaihud Diniyyah wal Washayal Imaniyyah, Ad Da'watut Tammah wat Tadzkiratul 'Ammah, Risalatul Mu'awanah wal Muzhaharah wal Muazarah, Tatsbitul Fuad* dan banyak kitab lain-lain. Pada masa Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad, Tarekat Alawiyah lebih masyhur dengan sebutan "*Tarekat Hadadiyah*". Dalam kitabnya *Tasbitu Al-Fuad* disebutkan bahwa beliau pernah mendapatkan hadiah dari salah satu orang Aceh, hal ini menunjukkan bahwa jaringan intelektual Tarekat Alawiyah telah ada di Aceh sejak zaman Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad bahkan ada kemungkinan jauh sebelum masa Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad tarekat ini sudah berkembang di Aceh.

Di Aceh, keberadaan tokoh-tokoh keluarga ba'alawi diceritakan didalam beberapa manuskrip Aceh diantaranya dapat dilihat pada nazam-nazam dan doa-doa seperti yang

¹ Ba'alawi adalah keluarga dari Ahlulbait dan merupakan keturunan Imam Ahmad bin Isa Al-Muhajir Al-Husaini. Beliau berhijrah dari Basrah ke Hadramaut pada tahun 317 H, Dimana Imam Ahmad bin Isa Al-Muhajir merupakan salah satu keturunan dari pada Sayidina Husein r.a dengan nasab sebagai berikut : Imam Ahmad bin Isa bin Muhammad bin Ali bin Ja'far As-Siddiq bin Muhammad Al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husein bin Ali bin Abi Thalib dan Fatimah binti Rasulullah SAW.

² Beliau lahir di Bait Jubair-Hadramaut. Sayid Ali bin Alwi Al-Husaini terkenal dengan julukan Khali' Qasam (pelepas/pemberi Qasam) karenabeliau membeli suatu tanah dengan harga 20.000 Dinar, kemudian beliau namakan dengan tempat tersebut dengan Qasam, sesuai dengan nama tanah keluarganya di kota Bashrah. Lihat dalam kitab Syarah Al-Ainiyah oleh Habib Ahmad bin Zain Al-Habsyi (w.1144 H).

³ Silsilah dari pada Sayid Abdullah Al-Aydrus bin Abu Bakar As-sakran adalah Sayid Abdullah bin Abu Bakar bin Abdurrahman Asseqaf bin Muhammad Maula Dawilah bin Ali bin Alwi Al-Ghuyur bin Al-Faqih Al-Muqaddam Muhammad bin Ali Al-Husaini Al-Hadrami.

⁴ Silsilah Sayid Abdullah Al-Haddad bin Alwi bin Muhammad bin Ahmad bin Abdullah bin Muhammad bin Alwi bin Ahmad bin Abu Bakar bin Ahmad bin Abu Bakar bin Ahmad bin Muhammad bin Abdullah bin Al Faqih Ahmad bin Abdurrahman bin Alwi 'Ammil Faqih. Dimana Alwi 'Ammil Faqih merupakan paman dari Al-Faqih Al-Muqaddam Muhammad bin Ali Al-Husaini Al-Hadrami.

ditujukan kepada Sayid Abu Bakar Al-Adani bin Abdullah Al-aydrus⁵ (w.914 H). Lebih lanjut, keluarga Ba'alawi juga pernah berkuasa pada ujung abad ke-11 H dengan diangkatnya keluarga Al-Jamalulail sebagai sultan Aceh, begitu juga pada awal abad ke-12 H terdapat keluarga Al-Aidid yang menjadi sultan Aceh juga. Selain itu banyak juga keluarga Ba'alawi yang berkontribusi dalam mensyiarkan Islam diantaranya Sayid Ali bin Husein Al-Habsyi⁶ atau *Tengku Chik Paloh Pidie*, Sayid Hasan bin Abdurrahman Al-Buftaim⁷, Sayid Husein bin Abdurrahman Al-Attas⁸, Sayid Aqil bin Alwi Shahabuddin⁹ dan masih banyak tokoh-tokoh lainnya.

Tarekat Alawiyah pada tahap awal berkembang di India dengan berhijrahnya keluarga Al-aydrus kesana. Hal ini berawal dari datangnya Sayid Syeikh bin Abdullah Al-aydrus ke Ahmad Abad (India). Beliau salah satu jaringan terawal intelektual keluarga ba'alawi di India yang sangat berpengaruh, dimana sejarah hidupnya ditulis oleh beberapa ulama diantaranya oleh Syeikh Ahmad bin Ali Al Buskari Al Makki dalam kitabnya *Nuz'atul Ihwan Wan Nufus Fii Manaqib Syeikh bin Abdullah Al-aydrus* (Dijelaskan dalam kitab Syarah Ainiyah oleh Habib Ahmad bin Zain Al-Habsyi). Selain beliau, terdapat saudaranya Sayid Husein bin Abdullah Alaydrus (w.990 H) yang juga berada di Ahmad Abad, India. Keturunan keluarga Al-aydrus juga terdapat di Aceh, salah satunya adalah Sayid Zainal Abidin bin Abdullah Al-aydrus¹⁰ atau lebih masyhur dengan sebutan Syarif Keumala di Aceh (Asyraf Aceh, 2017).

Pada tahap berikutnya Tarekat Alawiyah mulai berkembang seiring dengan proses diaspora keluarga Ba'alawi ke Aceh. Hal ini dapat dilihat dari data investigasi oleh Asyraf Aceh¹¹ bahwa keluarga Ba'alawi yang terdapat di Aceh diantaranya adalah Al-Habsyi, Asseqaf, As-syili, Al-Jamalulail, Al-Khairid, Al-Abu Futheim, Al-Attas, Al-Aydrus, Al-Masyhur, Al-Syhab, Al-Banahsan, Aidid, Al-Hinduan, Bilfaqih dan lain-lainnya. Selain dari pada itu terdapat juga keluarga yang bukan berasal dari ba'alawi diantaranya Al-Mahdali, Abu Numai Al-Hasani dan lain-lainnya. Melalui proses diaspora dan interaksi keilmuan keluarga sayid Aceh terbentuk sebuah jaringan dakwah yang mempengaruhi berbagai aspek diantaranya studi keislaman, sosial, budaya dan ekonomi.

⁵ Beliau adalah tokoh Tarekat Alawiyah yang masyhur di Kota Aden, Yaman. Salah satu karya beliau adalah kitab *Al Juzul Latif Fit Tabkhim Syarif* yang isinya tentang wirid dan doa-doa serta syair-syair.

⁶ Beliau adalah keturunan dari Habib Ahmad bin Zain Al-Habsyi (w.1144 H) yang meninggal di Desa Paloh Pidie Kabupaten Pidie, Aceh.

⁷ Beliau adalah salah satu tokoh ulama di Pidie pada Abad ke-19 yang berasal dari keturunan Syeikh Abu Bakar bin Salim yang dikenal dengan Fakhru-Wujud (w. 992 H).

⁸ Dalam buku *The Blood of The People* oleh Anthony Reid (1979) menjelaskan bahwa Sayid Husein bin Abdurrahman Al-Attas merupakan salah seorang pendiri sekolah *Ahlul Sunnah Waljama'ah* di Idi pada tahun 1929.

⁹ Beliau adalah salah satu keluarga Ba'alawi yang menjadi penguasa (raja) di wilayah Sungai Raya Kabupaten Aceh Timur.

¹⁰ Keturunannya banyak menyebar di wilayah Pidie dan Pidei Jaya. Diantaranya Habib Sulaiman bin Saleh Al-Aydrus (Habib Sulaiman Peuduk) yang makamnya di Trienggadeng, Habib Abdullah bin Mahmud Al-aydrus (Habib Aji) yang makamnya di Dayah Lampoh Awe Kec. Simpang Tiga, Habib Sulaiman bin Yusuf Al-aydrus yang makamnya di Beutong Pocut dan banyak keturunan beliau lainnya yang menyebar diseluruh Aceh.

¹¹ Lembaga Pendataan dan Penelitian Nasah serta Sejarah Sayid Aceh.

Disisi lainnya, jaringan intelektual keluarga Ba'alawi di Aceh belum banyak menjadi perhatian para peneliti khususnya tentang perkembangan Tarekat Alawiyah, maka penulis mencoba untuk meneliti tentang perkembangan dari jaringan intelektual Tarekat Alawiyah pada masa Kerajaan Aceh Darussalam dengan menggunakan pendekatan sosio-historis dan menafsirkan naskah-naskah dari silsilah tarekat dan silsilah nasab. Sedangkan pendekatan sosio-historis digunakan untuk melihat fakta sejarah dan fakta sosial tentang peranan dan kontribusi jaringan intelektual Tarekat Alawiyah di Aceh.

Secara historis, peranan dan kontribusi keluarga sayid terhadap Aceh tidak hanya pada masa Kerajaan Aceh Darussalam, tetapi sudah ada sejak Kerajaan Samudera Pasai. Diantara tokoh sayid pada masa Kerajaan Samudera Pasai adalah Syarif Ali bin Ishak Al-Husaini¹². Kerajaan Samudera Pasai merupakan salah satu kerajaan yang tertua di Nusantara dengan sultan yang pertama adalah Sultan Al-Malik Al-Saleh (w.696 H). Tetapi Habib Alwi bin Thahir Al-Hadad dalam kitabnya *Al-Madkhal Ila Tarikh Dukhul Al-Islam Ila Jaza'ir Al-Syarq Al-Aqsha* menjelaskan bahwa terdapat tokoh raja lainnya sebelum Al-Malik Al-Saleh yaitu Al-Malik Al-Kamil (w.607 H). Data yang dijelaskan oleh Habib Alwi bin Thahir Al-Haddad menjadi sebuah data baru yang menarik untuk diteliti lebih lanjut.

Penelitian ini bertujuan untuk: i) Untuk mengetahui jaringan intelektual Tarekat Alawiyah pada masa Kerajaan Aceh Darussalam. ii) Untuk mengetahui pengaruh dan peranan jaringan Tarekat Alawiyah terhadap proses islamisasi di Aceh dan iii) Untuk mengetahui peranan dan kontribusi keluarga Ba'alawi di Aceh.

PERKEMBANGAN TAREKAT ALAWIYAH

Tarekat Alawiyah merupakan Tarekat Ahlul Bait yang bermahzab Syafi'e. Tarekat ini diasas oleh Imam Al-Faqih Al-Muqaddam Muhammad bin Ali Al-Husaini Al-Hadrami, dimana nama tarekat ini bersumber dari *Thariqah Madyaniyyah* yang diasas oleh Imam Abu Madyan Syu'aib Al-Magribi¹³ sedangkan inti dari hakikatnya berasal dari Imam Al-Faqih Al-Muqaddam Sayid Muhammad bin Ali Al-Husaini Al-Hadrami (Habib Zain bin Ibrahim bin Sumaith, 2008). Tarekat Alawiyah memiliki lima prinsip dasar yakni : Ilmu, Amal, Al-Khauf, Al-Wara' dan Ikhlas sebagaimana yang dijelaskan dalam kitab *Syarah Al-Ainiyah* oleh Habib Ahmad bin Zain Al-Habsyi (w.1144 H).

Habib Zain bin Ibrahim bin Sumaith (2008) menjelaskan proses perkembangan Tarekat Alawiyah di Hadramaut dalam beberapa periode, dimana periode pertama dimulai dari zaman Al-Faqih Muqaddam Sayid Muhammad bin Ali Al-Husaini sampai kepada zamannya Sayid Abdullah bin Abu Bakar Al-Aydrus (w.864 H) dan saudaranya Sayid Ali bin Abu Bakar As-Sakran (w.892 H). Pada masa kedua tokoh tersebut dapat dikatakan awal pembaharuan Tarekat Alawiyah di Hadramaut, dimana pada masa sebelumnya

¹² Dalam kitabnya *Al-Madkhal Ila Tarikh Dukhul Al-Islam Ila Jaza'ir Al-Syarq Al-Aqsha* menjelaskan tentang beberapa makam-makam tokoh di Kerajaan Samudera Pasai diantaranya adalah Sayid Imaduddin Ali bin Ishak Al-Husaini.

¹³ Beliau adalah Imam besar pada masanya di Maroko dan juga rujukan utama bagi para guru-guru dan leluhur keluarga Ba'alawi di Hadramaut. Imam Abu Madyan meninggal dunia pada tahun 680 H dan di makamkan di daerah Tulmusan, Maroko.. Lihat dalam *Syarah Ainiyah* oleh Habib Ahmad bin Zain Al-Habsyi.

cenderung bersifat *Tahqiq* (pendalaman) dan cenderung bersifat Khumul (menutup diri) sehingga jarang didapatkan karya tulis tokoh Ba'alawi pada masa itu.

Periode kedua adalah periode pengembangan dan konsolidasi Tarekat Alawiyah. Awal dari periode ini adalah pada masa Sayid Abu Bakar Al-Adni bin Abdullah Al-aydrus (w.914 H). Beliau adalah tokoh yang mengembangkan Tarekat Alawiyah keluar Hadramaut khususnya di wilayah Aden (Yaman Utara), diantara tokoh lainnya pada periode ini adalah Sayid Abu Bakar bin Salim¹⁴ (w.992 H), Sayid Umar bin Abdurrahman Al-Attas¹⁵ (w.1072 H) dan tokoh-tokoh terkemuka lainnya. Sayid Umar bin Abdurrahman Al-Attas merupakan tokoh yang menyusun ratib Al-Attas, dimana ratib tersebut masyhur dibaca oleh masyarakat Indonesia dan dibaca sebelum membaca ratib Al-Haddad. Ketokohan beliau sangat dikenal di Indoensia melalui majelis-majelis zikir yang secara rutin membaca ratib Al-attas tersebut (Fikri Mahzumi, 2014). Pada periode ini, Tarekat Alawiyah sudah berkembang di daerah Pantai Malabar, wilayah India lainnya dan juga ke Nusantara khususnya Aceh.

Periode ketiga adalah bermula pembaharuan oleh Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad (w.1132 H), dimana melalui tangan beliau tarekat ini mengambil metode baru yang dinamai *Thariqah Ahl Al-Yamin*. Pada masa ini Tarekat Alawiyah sudah berkembang dengan baik di Nusantara (Jawi) terutama di Aceh dengan datangnya tokoh-tokoh intelektual dari keluarga Ba'alawi. Di Aceh sendiri, Tarekat Alawiyah yang diperbaharui oleh Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad dikenal dengan sebutan Tarekat Hadadad. Ketokohan Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad sangat masyhur di Aceh, hal ini dapat dilihat dari *Hikayat Habib Haddad* yang menjelaskan riwayat hidup beliau dalam versi Aceh (Snouck Hourgonje, 1985). Periode selanjutnya adalah ketika Tarekat Alawiyah telah menyebar ke berbagai penjuru dunia pada abad ke-18 sampai abad ke-20. Pada abad sekarang ini tokoh Tarekat Alawiyah adalah Sayid Umar bin Muhammad bin Syekh Abu Bakar bin Salim atau yang masyhur dikenal dengan Habib Umar bin Hafidz.

JARINGAN INTELEKTUAL TAREKAT ALAWIYAH ABAD KE-10 H DI ACEH

Aceh merupakan kerajaan Islam yang didirikan pada abad ke-16 M oleh Sultan Ali Mughayat Syah bin Sultan Shamsu Syah (w.936 H) yang dikenal sebagai tokoh yang berhasil mengusir imprelisme bangsa Portugis dari Pulau Sumatera khususnya Aceh. Kisah hiroik Sultan Ali Mughayat Syah dijelaskan baik dalam referensi lokal maupun luar. Dalam referensi luar dijelaskan dalam kitab *Tuhfah al-Mujahidin fi Akhbar al-Burtughaliyyin* oleh Zainuddin Al-Malabari (w.987 H) bahwa satu-satu wilayah yang tidak ditaklukan oleh

¹⁴ Beliau adalah tokoh ulama Islam yang digelar dengan Fakhrol Wujud, dimana beliau lahir di Tarim Pada tahun 919 H. Salah satu guru beliau adalah Sayid Umar bin Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar Ba Syaiban pengarang kitab *Tiryaq*. Lihat dalam Masyra' Ar-Rawi oleh Sayid Muhammad bin Abu Bakar As-Syili.

¹⁵ Beliau merupakan guru dari pada Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad (w.1132 H). Salah satu cicitnya yang bernama Sayid Ali bin Hasan Al-Attas (tokoh Al-Masyhad) melakukan *Syarh* terhadap Ratib Al-Attas dalam kitabnya *Al-Qirithas*. Keturunan Sayid Umar bin Abdurrahman Al-Attas banyak terdapat di Idi-Aceh Timur, diantaranya adalah Habib Muhammad bin Muhammad Al-Attas, Habib Husein bin Abdurrahman Al-Attas dan keluarga lainnya.

Portugis adalah Aceh dibawah kepemimpinan *Sultan Ali Al-Asyi*. Hal ini selaras dengan referensi lokal berupa inskripsi di Makam Sultan Ali Mughayat Syah yang menjelaskan bahwa beliau adalah *seorang sultan yang berperang di darat maupun di laut dan Allah SWT mememangkannya* (Mapessa, 2016).

Pada abad ke-16 merupakan titik awal bagi bangsa Eropa khususnya Portugis mencari pulau penghasil rempah-rempah atau *Spice Island*. Dengan kekuatan militernya, Portugis berhasil menguasai beberapa kerajaan-kerajaan Islam dan juga menguasai jalur perdagangan yang dahulunya dikuasai oleh kerajaan-kerajaan Islam. Orang portugis yang pertama-tama menginjakkan kakinya di Aceh adalah *Diogo Lopes de Sequeira* yang mengemban perintah dari Raja Dom Manuel untuk menemukan pulau Madagaskar dan Malaka, dimana sebelum sampai ke Malaka Diogo singgah terlebih dahulu ke Pedir pada tahun 1509 M/915 H (Rusdi Sufi dkk, 2008). Kehausan Portugis untuk menguasai sumber daya alam membuat mereka menjalankan politik dagang monopoli dengan menguasai pelabuhan dagang utama umat Islam diantaranya Malaka.

Keberadaan bangsa Portugis di Malaka mendapatkan perlawanan dari Aceh yang dukungan oleh Kerajaan Turki Usmani. Hubungan Aceh dengan Turki diperkirakan sudah terjalin sejak tahun sekitar 1537 M/944 H-1538/945 H, dimana Sultan Sulaiman Al-Qanuni (926 H-974 H) dari Turki mengirimkan utusan ke Gujarat dan Arabia untuk mendukung penyerang terhadap Portugis sekaligus pada masa yang sama juga mengirimkan utusan ke Aceh. Tetapi bantuan militer Turki ke Aceh datang terlambat pada masa Sultan Selim II (974 H-982 H) setelah Sultan Sulaiman Al-Qanuni wafat. Bantuan tersebut berupa 15 Kapal, 2 Kapal Perang, Senjata, beberapa ahli senjata dan sejumlah personel (Amirul Hadi, 2006).

Selain Aceh, pergolakan perlawanan terhadap imperialisme Portugis juga terjadi di Yaman. Dimana salah satu tokoh di Yaman yang menentang keberadaan bangsa Portugis adalah keluarga Ba'alawi yang dipimpin oleh Sayid Abdullah bin Syeikh Al-aydrus (w.944 H) sebagaimana dijelaskan dalam kitab *Tarikh Al-Syahr* oleh Muhammad bin Umar Bafaqih. Portugis mengincar Yaman untuk menguasai pelabuhan Aden yang merupakan salah satu pelabuhan dagang umat Islam di Timur Tengah. Hal ini menunjukkan dengan jelas bahwa kaum imperialisme ingin menguasai perekonomian umat Islam melalui pelabuhan-pelabuhan dagang antar bangsa. Sehingga tidak mengherankan apabila umat Islam dibawah komando Turki Usmani bersatu melawan kaum imperialisme barat di Nusantara.

Selain kesamaan misi untuk mengusir kaum imperialis, berhijrah keluarga ba'alawi dari Yaman ke Aceh adalah untuk mengembangkan jaringan Tarekat Alawiyah . Dimana menurut catatan *As-syajarah Assa'adah Alawiyyin* yang disusun oleh mufti Tarim Sayid Abdurrahman bin Muhammad Al-Masyhur (w.1320 H), salah satu keluarga Ba'alawi yang berhijrah ke Aceh adalah Sayid Abdullah bin Alwi Ba'alawi¹⁶. Diperkirakan beliau datang ke Aceh pada pertengahan abad ke-10 H, ketika Aceh sedang dalam konfrontasi dengan Portugis. Sehingga tidak menutup kemungkinan beliau adalah bagian dari pihak Aceh

¹⁶ Beliau adalah anak dari Sayid Alwi bin Abdullah bin Ahmad Qasam. Kakek beliau wafat pada tahun 891 H.

yang berjuang melawan kaum imprealis tersebut. Menurut catatan Sayid Abdurrahman bin Muhammad Al-Masyhur, beliau meninggal di Aceh.

Silsilah nasabnya adalah : Sayid Abdullah bin Alwi bin Abdullah bin Ahmad Qasam bin Alwi Assaibah bin Abdullah bin Ali bin Syeikh Abdullah Ba'alawi bin Alwi Al-Ghuyur bin Al-Faqih Muqaddam Muhammad bin Ali Al-Husaini. Silsilah dari Sayid Abdullah bin Alwi Ba'alawi kembali kepada pengasas Tarekat Alawiyah, dimana pada umumnya pada abad ini keluarga ba'alawi mempunyai tradisi mewarisi ilmu dari pada leluhur kepada keturunannya. Apabila dilihat dari perspektif nasab, maka Sayid Abdullah bin Alwi Ba'alawi merupakan salah satu tokoh jaringan Tarekat Alawiyah pada abad ke-10 H di Aceh.

Minimnya sejarah tentang keluarga ba'alawi di Aceh pada abad ke-10 H disebabkan oleh beberapa hal diantara banyak makam-makam keluarga ba'alawi yang kemungkinan telah hilang atau rusak yang disebabkan oleh kondisi alam dan pembangunan infrastruktur. Habib Alwi bin Thahir Al-Hadad (1995) menjelaskan bahwa kuburan-kuburan kuno di nusantara banyak yang telah hancur dan ada yang hilang sama sekali, karena dijadikan jalan, rumah, atau kebun. Akibat tidak terpelihara situs-situs tersebut menyebabkan banyak data-data sejarah yang hilang. Hal ini diperkuat juga oleh penjelasan Syeikh Abbas Al-Asyi atau masyhur dikenal dengan Tengku Chik Kuta Karang bahwa ketika masa Perang Aceh terdahulu banyak dilakukan pengrusakan makam-makam tokoh Aceh (Mapessa, 2015).

JARINGAN INTELEKTUAL TAREKAT ALAWIYAH ABAD KE-11 H DI ACEH

Abad ke-11 H merupakan abad kepemimpinan perempuan dan dinamisnya perkembangan ilmu pengetahuan di Aceh. Berdasarkan catatan T.Ibrahim Alfian (2008) tentang mata uang emas di Aceh terdapat empat mata uang emas semasa kepemimpinan perempuan yaitu Sultanah Tajul Alam, Sultanah Nurul Alam, Sultanah Inayat Syah dan Sultanah Keumalat Syah. Dinamisnya perkembangan ilmu pengetahuan dapat dilihat jaringan intelektual Syeikh Abdurrauf bin Ali Al-Fansury yang merupakan murid dari pada Syeikh Ahmad Qusyasyi¹⁷. Diantara jaringan intelektual Syeikh Abdurrauf bin Ali Al-Fansury adalah Syeikh Burhanuddin atau lebih masyhur Tuanku Ulakan (1056-1104/1646-92), Syeikh Abdul Muhyi, Syeikh Abdul Malik bin Abdullah (1089-1149/1678-1736) dan Syeikh Daud Al-Rumi (Azumardi Azra, 2013). Beliau juga dikenal sebagai ulama yang produktif menulis kitab diantaranya adalah *Turjumul Al-mustafid*¹⁸ dan *Mir'at al-thullab*¹⁹.

Pada abad ini juga banyak keluarga Ba'alawi yang berhijrah ke Aceh menurut catatan-catatan para tokoh Ba'alawi di Hadramaut, tetapi sayang banyak jejak-jejak keluarga Ba'alawi tersebut belum ditemukan oleh penulis. Hasil riset ini mendapat dua tokoh Tarekat Alawiyah di Aceh yaitu Syeikh Nuruddin Muhammad Jailani bin Ali Al-

¹⁷ Beliau adalah ulama terkemuka di Mekkah yang bertanggung jawab dalam menyebarkan ajaran-ajaran dari pada Sayid Shibghat Allah (w.1015 H/1606 M).

¹⁸ Merupakan kitab tafsir terlengkap pertama yang berbahasa melayu.

¹⁹ Kitab fiqh yang ditulis atas permintaan Sultanah Tajul Alam.

Humaid Ar-Raniry dan Sayid Muhammad bin Ahmad As-Syili. Kedua tokoh ini sanad ilmunya kembali kepada pengasas Tarekat Alawiyah Al-Faqih Muqaddam Sayid Muhammad bin Ali Al-Husaini Al-Hadrami. Pada masa ini berdasarkan catatan sejarah Aceh mengalami kemakmuran dan kesejahteraan serta kemajuan ilmu pengetahuan. Hal ini dapat dilihat dari informasi oleh para pedagang Eropa seperti Sir James Lancaster, de Graff, Peter Mundi dan lain-lainnya yang menjelaskan bahwa terdapat berbagai macam bangsa yang berniaga ke Aceh pada saat itu diantaranya bangsa Arab, Pegu, Gujarat serta bangsa lainnya yang menunjukkan bahwa Aceh adalah sebuah wilayah yang bersifat kosmopolitan (Agus Budi Wibowo, 2009).

Tokoh Tarekat Alawiyah yang pertama adalah Syeikh Nuruddin Muhammad bin Ali Al-Humaid, dimana silsilah Tarekat Alawiyah dari pada Syeikh Nuruddin Muhammad bin Ali Al-Humaid adalah Syeikh Nuruddin menerima dari Sayid Umar bin Abdullah Al-Husaini dan menerima dari pada Sayid Muhammad bin Abdullah Al-aydrus dan menerima dari pada Sayid Syeikh bin Abdullah Al-aydrus dan menerima dari pada Sayid Abdullah bin Syeikh Al-aydrus dan menerima dari pada Sayid Abu Bakar Al-Adni bin Abdullah Al-aydrus Al-Akbar dan Sayid Abu Bakar Al-Adni bin Abdullah Al-aydrus menerima dari ayahnya Sayid Abdullah bin Abu Bakar As-sakran (Azumardy Azra, 2013).

Berdasarkan data diatas dijelaskan bahwa Syeikh Nuruddin Muhammad bin Ali Al-Humaid merupakan murid dari pada Sayid Umar bin Abdullah Ba Sayban. Biografi Sayid Umar bin Abdullah Ba Sayban dijelaskan dalam kitab *Khulashatur Atsar* oleh Al-Muhibbi (1111 H) bahwa Sayid Umar bin Abdullah Ba Sayban adalah bagian keluarga Ba'alawi yang menerima ijazah dari pada Sayid Muhammad bin Abdullah Al-aydrus (w.1031 H). Guru dari Sayid Umar bin Abdullah Ba Sayban merupakan bagian jaringan Tarekat Alawiyah atau pada saat itu dikenal dengan sebutan Tarekat Aidrusiyyah di India. Selanjutnya, Sayid Muhammad bin Abdullah Al-aydrus menerima dari pada Sayid Syeikh bin Abdullah Al-aydrus (w.990 H). Dimana Sayid Syeikh bin Abdullah Al-aydrus berguru kepada ayahnya, Sayid Abdullah bin Syeikh Al-aydrus (w.944 H), dan ayahnya berguru kepada Sayid Abu Bakar Al-Adni bin Abdullah Al-aydrus (w.914 H) dan Sayid Abu Bakar Al-Adni Al-aydrus berguru kepada ayahnya Sayid Abdullah Al-aydrus bin Abu Bakar As-Sakran.

Tokoh Tarekat Alawiyah yang kedua adalah Sayid Muhammad bin Ahmad As-Syili. Beliau merupakan salah satu tokoh intelektual Tarekat Alawiyah di Aceh yang disebutkan dalam kitab *Al Masyra' Ar-Rawi fi Manaqib As-Sadah Al Kiram Ali Ba'Alawi* oleh Sayid Muhammad bin Abu Bakar As-Syili (w.1093 H). Dalam Kitab ini dijelaskan bahwa Sayid Muhammad bin Ahmad As-Syili berhijrah ke Aceh sebelumnya beliau berada di India. Dan lebih lanjut dijelaskan juga banyak beliau kembali kerahmatullah di Aceh serta memiliki banyak keturunan disana.

Silsilah Tarekat Alawiyah dari Sayid Muhammad bin Ahmad As-syili adalah beliau menerima dari gurunya Sayid Abdullah Al-Ausad bin Syeikh Al-aydrus (w.1019 H)²⁰. Dan Sayid Abdullah Al-Ausad bin Syeikh Al-aydrus menerima dari pada Sayid Abdurrahman

²⁰ Sayid Abdullah Al-Ausad bin Syeikh Al-aydrus merupakan ayah dari pada Sayid Muhammad Al-aydrus "Shahib Surat" (w.1031 H) dan beliau juga munsib Al-aydrus pada zamannya.

bin Shahabuddin Ahmad Al-Husaini Al-Hadrami (w.1014 H) dan beliau menerima dari pada ayahnya Sayid Shahabuddin Ahmad bin Abdurrahman (w.946 H) dan kakeknya Sayid Abdurrahman bin Ali (w.930 H) dan Sayid Ali bin Abu Bakar As-Sakran bin Abdurrahman Asseqaf (w.895 H) dan beliau berguru kepada saudaranya Sayid Abdullah Al-aydrus bin Abu Bakar As-Sakran.

Dalam catatan *Syajarah Nasab* menjelaskan bahwa pada abad ini sudah banyak keluarga Ba'alawi yang berhijrah ke Aceh, tetapi penulis sangat sedikit menemukan jejak-jejak keluarga tersebut pada periode ini. Data yang ditemukan hanya dua tokoh tersebut yang sanad keilmuannya kembali kepada leluhur keluarga Ba'alawi di Hadramaut. Tidak menutup kemungkinan didapati lebih banyak lagi tokoh-tokoh intelektual Tarekat Alawiyah di kemudian hari di Aceh.

JARINGAN INTELEKTUAL TAREKAT ALAWIYAH ABAD KE-12 H DI ACEH

Peranan dan pengaruh keluarga ba'alawi mencapai puncaknya pada akhir abad ke-11 H dengan diangkatnya Sultan Badrul Alam Zainal Abidin menggantikan Sultanah Kamalat Syah. Dalam beberapa kronik menjelaskan proses peralihan kekuasaan ini adalah disebabkan keluarnya fatwa dari Mekkah yang tidak memperbolehkan perempuan menjadi pemimpin lagi. Tetapi sayang tidak dijelaskan bagaimana proses sehingga keluarga Ba'alawi bisa berada di tahta kekuasaan. Dinasti Ba'alawi hanya berkuasa selama lebih kurang tiga puluh tahun dan kemudian digantikan oleh Sultan Alauddin Ahmad Syah.

Pada abad ke-12 H, hasil investigasi Asyraf Aceh (2017) terdapat cukup banyak keluarga Ba'alawi di Aceh. Hal ini didasarkan pada terdapatnya beberapa tokoh keluarga ba'alawi di Aceh maupun yang sudah berhijrah keluar Aceh, diantaranya Sayid Abu Bakar bin Husein Bilfaqih (w. 1196 H) atau yang lebih masyhur di Aceh dengan sebutan "*Tengku Di Anjong*", Sayid Abdurrahman bin Alwi Al-Habsyi²¹, Sayid Husein bin Abdurrahman Aidid²², Sayid Abdullah bin Umar Al-aydrus²³ dan Sayid Muhammad bin Abdurrahman Al-Jamalulail²⁴.

Dalam penelitian ini hanya membahas Sayid Abu Bakar bin Husein Bilfaqih sebagai salah satu tokoh intelektual Tarekat Alawiyah pada abad ke-12 H. Silsilah Tarekat Alawiyah Sayid Abu Bakar bin Husein Bilfaqih adalah dari Sayid Abdurrahman bin

²¹ Beliau adalah salah tokoh sayid di Negeri Peusangan yang berasal dari keluarga Al-Habsyi. Salah satu karamah beliau adalah dapat mengatasi hama tikus diwilayah Negeri Peusangan sebagaimana yang dijelaskan dalam sebuah manuskrip 1206 H.

²² Beliau adalah tokoh yang mendirikan *Masjid Leubuh Aceh* di Pulau Pinang pada tahun 1808 M/1223 H. Sayid Husein bin Abdurrahman Aidid merupakan sayid yang berasal dari Aceh yang berhijrah ke Pulau Pinang Pada tahun 1790 M/1204 H (D.J.M Tate ,1971). Lebih lanjut D.J.M Tate menjelaskan bahwa kakek Tuanku Sayid Husein bin Abdurrahman Aidid merupakan seorang pedagang Arab yang menikahi salah seorang putri dari Sultanah Keumalat Syah.

²³ Beliau adalah ayah dari pada Syarif Keumala dan salah satu jaringan Tarekat Aidrusiyah di Aceh.

²⁴ Beliau adalah seorang sayid yang berasal dari Aceh yang berhijrah ke Malabar (India) pada tahun 1180 H. Beliau wafat disana pada tahun 1230 H. Hal ini dijelaskan dalam tulisan Hussain Randathani "*The Jamal Al Laili (Jamalullaili) Brach Of Hadrami Sayyids In Malabar (India)*".

Abdullah Bilfaqih ²⁵(w.1162 H), dan beliau dari Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad. Salah satu murid Sayid Abu Bakar bin Husein Bilfaqih adalah Tengku Jafar bin Ja Johan atau yang dikenal juga dengan *Tengku Singkil* (w.1227 H) yang mengembangkan syiarnya di Pantai Barat-Selatan Aceh (Misri A.Muchsin, 2014).

Dalam kitab *Majmu' Qalam Al-Habib Ahmad bin Abdurrahman bin Ali Asseqaf* oleh Sayid Abdul Qadir bin Ahmad Asseqaf yang menjelaskan bahwa terdapat tiga orang keluarga ba'alawi yang sepakat untuk mengamalkan segala yang terdapat di dalam kitab Bidayah Al-Hidayah karang Al-Imam Al-Ghazali yaitu Sayid Abu Bakar bin Husein Bilfaqih (w.1196 H), Sayid Syekh bin Muhammad Al-Jufri (w.1139 H) dan Sayid Abdurrahman bin Mustafa Alaydrus (w.1135 H). Dimana ketiga jaringan intelektual keluarga Ba'alawi tersebut terdapat di Aceh.

Pada abad ke-12 H, banyak dijumpai jejak-jejak keluarga Ba'alawi di Aceh seperti yang telah dijelaskan diatas, tetapi sayang tidak ditemukan silsilah tarekat dari mereka yang kembali kepada leluhurnya. Kecuali digunakan pendekatan silsilah nasab yang bisa menjelaskan bahwa mereka bagian dari pada jaringan Tarekat Alawiyah di Aceh.

JARINGAN INTELEKTUAL TAREKAT ALAWIYAH ABAD KE-13 H DI ACEH

Pada awal abad ini, di Aceh terdapat seorang sultan yang berkuasa dari keluarga ba'alawi yakni Sultan Syarif Saiful Alam²⁶. Beliau merupakan salah satu sultan Aceh yang memiliki kekerabatan dengan sultan-sultan dari keluarga ba'alawi khususnya Sultan Jamalul Alam Badrul Munir. Sultan Syarif Saiful Alam tidak berkuasa lama dan turun dari tahta setelah diadakan perjanjian antara Inggris dengan Aceh di Pidie pada tahun 1819 M/1234 H yang di pelopori oleh Raffles yang dikenal dengan perjanjian "*The Aceh Treaty*" (Mahani Musa, 2015).

Peristiwa penting lainnya pada abad ke-13 H adalah ketika Belanda menyatakan perang kepada Aceh pada tahun 1873 M/1290 H melalui F. N. Nieuwenhuijzen, dimana hampir seluruh elemen masyarakat Aceh yang dipimpin oleh Sultan Mahmud Syah melawan Belanda dengan sangat luar biasa. Pada ekspedisi pertama Belanda kalah dengan tewasnya Major General J.H.R Kohler pada tanggal 14 April 1873/ 15 safar 1290 H dan peristiwa ini diabadikan dalam surat kabar London Times edisi 22 April 1873 M/ 23 shafar 1290 H (Ismail Sofyan dkk, 1977).

Selain dua peristiwa penting diatas, pada abad ini juga Tarekat Alawiyah mencapai puncaknya setelah pembaharuan dilakukan oleh Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad (w.1132 H). Pada abad ini banyak tokoh-tokoh ulama Aceh yang terinisiasi kedalam Tarekat Alawiyah diantaranya adalah Syekh Muhammad Marhaban bin Muhammad Saleh Al-Asyi, Syekh Abdurrahim Al-Asyi (*Tengku Awe Geutah*), Syekh Abdul Wahab bin

²⁵ Beliau adalah salah satu tokoh keluarga Ba'alawi yang digelar 'Allamah ad-Dunya". Beliau lahir di Tarim pada tahun 1105 H , dimana salah satu gurunya adalah Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad (w.1132 H).

²⁶ Beliau adalah sultan pertama dari keluarga Aidid di Aceh. Sultan Syarif Syaiful Alam merupakan salah seorang putra Sayidu Husein bin Abdurrahman Aidid dari empat bersaudara laki-laki. Nama beliau adalah Syarif Abdullah bin Husein Aidid.

Muhammad Saleh (*Abu Tanoe Abe*), Syeikh Muhammad Thahir Tiro (Tengku Cot Plieng) dan Syeikh Muhammad Ali (*Tengku Chik Pantee Kulu*). Dalam penelitian ini hanya mengkaji tokoh-tokoh ulama Aceh yang tersebut diatas, walaupun dalam faktanya masih banyak tokoh-tokoh ulama Aceh yang terinisiasi kedalam Tarekat Alawiyah.

Pertama, Syeikh Muhammad Marhaban bin Muhammad Saleh Al-Asyi. Beliau merupakan salah satu tokoh ulama besar di Aceh yang menjadi mursyid Tarekat Alawiyah. Hal ini dapat dilihat dari banyak tokoh-tokoh ulama Aceh yang diinisiasi oleh Syeikh Muhammad Marhaban bin Muhammad Saleh Al-Asyi ke Tarekat Alawiyah. Silsilah Tarekat Alawiyah Syeikh Muhammad Marhaban Al-Asyi adalah melalui Sayid Ahmad Bafaqih di Jeddah²⁷ dan Sayid Ali Al-Baiti di Mekkah. Silsilah Tarekat Alawiyah melalui Sayid Ahmad Bafaqih di Jeddah adalah ia mengambil dari gurunya Sayid Syeikh bin Muhammad Al-Jufri²⁸ dan ia mengambil dari gurunya Sayid Hasan bin Abdullah Al-Hadad²⁹ dan ia mengambil dari pada gurunya Sayid Abdullah bin Alwi Al-Hadad (Lihat Lampiran 1).

Sedangkan silsilah Tarekat Alawiyah beliau yang lainnya adalah melalui Sayid Ali Al-Baiti di Mekkah dari pada gurunya Sayid Alwi Al-Kabir Al-Madani dan menerima dari pada Sayid Abdullah dan menerima dari pada Sayid Alwi Bafaqih dan menerima dari pada Sayid Ahmad bin Alwi Al-Makki dan menerima dari pada Sayid Alwi dan menerima dari pada Sayid Abdullah bin Ali Shahib Al-Wahad³⁰ dan menerima dari pada dua orang Sayid Umar bin Hasan³¹ serta Sayid Muhammad bin Hasan³² dan menerima dari pada Sayid Syeikh Ali bin Abu Bakar As-Sakran³³ dan dari saudaranya Sayid Abdullah Al-aydrus Al-Akbar (Lihat Lampiran 2). Dari kedua sanad Tarekat Alawiyah tersebut dapat dilihat bahwa Syeikh Muhammad Marhaban bin Muhammad Saleh Al-Asyi terinisiasi dari kedua tokoh pembaharu Tarekat Alawiyah.

Tokoh kedua yang terinisiasi dalam Tarekat Alawiyah adalah Syeikh Abdurrahim atau Tengku Awe Geutah. beliau mengambil Tarekat Alawiyah dari pada gurunya Sayid Ali bin Salim Ba'bud Asseqaf dan ia mengambil dari gurunya Sayid Husein bin Umar bin Sumaith³⁴ dan Sayid Abdurrahman bin Umar bin Sumaith³⁵ dan ia mengambil dari

²⁷ Beliau adalah seorang tokoh keluarga Ba'alawi yang memiliki karamah banyak dan salah satu putranya adalah Habib Syeikh bin Ahmad Bafaqih (w.1289 H) atau yang masyhur sebutan Sunan Boto Putih di Surabaya.

²⁸ Beliau adalah seorang tokoh sufi masyhur di wilayah Malabar. Sayid Syeikh bin Muhammad Al-Jufri lahir di Kota Tarim pada tahun 1127 H dan meninggal di Kuttichari-Calicut pada tahun 1222 H.

²⁹ Beliau adalah putra dari pada Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad (w.1132 H) yang lahir di Tarim pada tahun 1099 H dan wafat disana pada tahun 1188 H. Biografinya ditulis oleh cucunya Sayid Alwi bin Ahmad bin Hasan dalam *Al-Mawahib wa Al-Minan fi Manaqib Jaddi Hasan*.

³⁰ Beliau adalah seorang sayid yang berasal dari keluarga Ba'alawi yang sering melakukan perjalanan ke India dan dikenal Shahib Wahd. Sayid Abdullah bin Ali bin Hasan bin Syeikh Ali As-Sakran meninggal pada tahun 1037 H. Lihat Masyra'Ar-rawi.

³¹ Beliau adalah paman dari Sayid Abdullah bin Ali dan meninggal di Tarim pada tahun 1007 H.

³² Beliau adalah paman dari Sayid Abdullah bin Ali dan meninggal di Tarim pada tahun 973 H.

³³ Beliau adalah saudara dari Sayid Abdullah Al-Aydrus bin Abu Bakar As-sakran dan merupakan seorang sayid yang mempunyai perhatian yang besar terhadap nasab, hal ini dapat dilihat dari kitab yang diberi judul *Al Jawahir As Saniah Fi Nisbah Al Itrati Al Husainiyah*.

³⁴ Beliau adalah murid sekaligus keponakan Sayid Muhammad bin Zain bin Smuith.

gurunya Sayid Muhammad Zain bin Sumaith³⁶ dan ia mengambilnya dari Sayid Abdullah bin Alwi Haddad (Lihat Lampiran 3).

Tokoh ketiga adalah Syeikh Abdul Wahab bin Muhammad Saleh (w.1310 H) atau yang lebih masyhur *Abu Tanoe Abee* dan juga seorang qadhi di Mukim XXII. Beliau berperan dalam perang Aceh dan salah satu tokoh yang berpengaruh dalam periode perang tersebut. Silsilah Tarekat Alawiyah Syeikh Abdul Wahab adalah dari pada Syeikh Marhaban Aceh dan dari pada Sayid Yusuf Al-Batah dan dari pada Syeikh Muhammad Saleh Rais dan dari pada Sayid Abdul Syukur dan dari pada Sayid Abdul Karim dan dari pada Sayid Ahmad bin Muhammad Aqilah³⁷ dan dari pada Sayid Abdullah bin Alwi Al-Hadad (Lihat Lampiran 4).

Tokoh keempat adalah Syeikh Muhammad Thahir Tiro (w.1323 H) yang merupakan salah satu tokoh ulama pejuang Aceh yang syahid dalam perang aceh pada awal abad ke-20 M. Beliau masyhur dikenal dengan sebutan *Tengku Cot Plieng* di Pidie. Diantara karyanya adalah menuliskan sebuah kitab dengan judul *Majmu'ah Masa'il Fiqhiyyah fi al-Fiqh al-Syafi'i* kepada seorang Sultan Maladewa bernama Sultan Hasan Nuruddin atau masyhur dikenal dengan sebutan Sultan 'Imaduddin VI (A.Ginanjarr Sya'ban, 2017).

Syeikh Muhammad Thahir Tiro juga mengambil Silsilah Tarekat Alawiyah melalui Sayid Muhammad bin Husein Al-Habsyi³⁸ dan dari pada Sayid Ahmad Bafaqih di Jeddah (1255 H) dan ia mengambil dari gurunya Sayid Syeikh bin Muhammad Al-Jufri dan ia mengambil dari gurunya Habib Hasan bin Abdullah Al-Hadad dan ia mengambil dari pada gurunya Sayid Abdullah bin Alwi Al-Hadad (Lihat Lampiran 5).

Tokoh terakhir adalah Syeikh Muhammad Ali Pantee Kulu atau Tengku Chik Pante Kulu. Beliau merupakan pejuang Aceh sekaligus mengarang Hikayat Perang Sabi (HPS) yang lahir pada tahun 1251 H di Desa Pante Kulu, Titeu-Pidie. Syeikh Muhammad Ali belajar ilmu agama di Dayah Tiro dan kemudian melanjutkan ke Negeri Mekkah. Silsilah Tarekat Alawiyah beliau adalah dari pada gurunya Syeikh Muhammad Thahir Tiro dan dari pada Syeikh Muhammad Marhaban bin Muhammad Saleh Al-Asyi dan dari pada Sayid Ahmad Bafaqih di Jeddah (1255 H) dan ia mengambil dari gurunya Sayid Syeikh bin Muhammad Al-Jufri dan ia mengambil dari gurunya Sayid Hasan bin Abdullah Al-Hadad dan ia mengambil dari pada gurunya Sayid Abdullah bin Alwi Al-Hadad (Lihat Lampiran 1).

³⁵ Beliau adalah murid sekaligus keponakan Sayid Muhammad bin Zain bin Smuith.

³⁶ Biografi beliau dijelaskan dalam kitab *Majma al-Bahrain fi manaqib al-Habib Muhammad bin Zain* oleh Syeikh Ma'ruf bin Muhammad Bajammal. Sayid Muhammad bin Zain lahir di Tarim pada tahun 1100 H dan meninggal di Syam tahun 1172 H.

³⁷ Beliau adalah salah satu murid dari pada Habib Abdullah bin Alwi Al-Hadad dan memiliki jaringan keilmuan yang luas. Sayid Muhammad bin Ahmad bin Sa'id Aqilah meninggal pada tahun 1150 H sebagaimana dijelaskan dalam kitab *Al-Nafas Al-Yamani*.

³⁸ Sayid Muhammad bin Husain lahir di Seiwwun pada tanggal 18 Jumadil Akhir 1213 H/1798 M. Ia juga berguru kepada Habib Thahir bin Husain Bin Thahir, Habib Abdullah bin Husain Bin Thahir, Habib Ahmad bin Umar Bin Smith, Habib Hasan bin Shalih Al-Bahr, dan Habib Abdullah bin Ali Bin Syahabuddin. Di Mekkah, ia berguru kepada sejumlah ulama, di antaranya yang terkemuka adalah mufti Makkah, Syaikh Muhammad Shalih Rayis.

Pada abad ke-13 H , penulis menyakini bahwa masih banyak tokoh-tokoh ulama Aceh yang terinisiasi kedalam Tarekat Alawiyah. Jaringan intelektual ini terbentuk di Hijaz melalui tokoh-tokoh keluarga Ba'alawi yang berasal dari Hadramaut yang menjadi guru-guru agama disana. Sehingga abad ini merupakan puncak berkembangnya Tarekat Alawiyah di Aceh, bahkan boleh jadi diseluruh Nusantara. Hal ini senada dengan penelitian oleh L.W.C van de Berg (Islamolog dan ahli hukum Belanda) yang mengadakan riset tentang Hadramaut (1886 M/1303 H) yang menyatakan bahwa “ Adapun hasil nyata dalam penyiaran islam ke Nusantara adalah dari orang Sayyid Syarif dari Hadramaut”.

JARINGAN INTELEKTUAL TAREKAT ALAWIYAH ABAD KE-14 H DI ACEH

Pada tahun 1903 M/1321 H seiring dengan menyerahnya Sultan Muhammad Daud Syah, Aceh secara de jure dinyatakan oleh Belanda sebagai bagian dari wilayah Hindia Belanda. Seluruh wilayah kekuasaannya dibagi dalam dua wilayah administrasi, pertama disebut *Gouvernementgebied* (Daerah Gubernemen) yang diperintah langsung oleh Pemerintahan Hindia Belanda dan kedua disebut *Zelfbestuurdegebied* atau Swapraja (kenegrian) yang diperintah langsung oleh Uleebalang setempat yang telah menyatakan tunduk kepada Belanda (Munawiyah, 2007).

Walaupun pada masa tersebut banyak wilayah yang telah berhasil diduduki Belanda, tetapi semangat juang masyarakat Aceh melalui senandung “*Hikayat Perang Sabi*” masih terus dinyayikan dari generasi ke generasi. Hal ini terlihat dari masifnya pergerakan para ulama pejuang diantaranya Sayid Abdurrahman bin Hasan Asseqaf (w.1911 M) atau yang masyhur dengan sebutan Habib Teupin Wan (Sayed Murtadha, 2017). Dalam masa perjuangan tersebut, jaringan Tarekat Alawiyah di Aceh terus berkembang dengan salah satu tokoh yang masyhur pada saat itu adalah Tengku Muhammad Hasan bin Muhammad Hanafiah Al-Asyi.

Beliau lebih dikenal dengan sebutan Abu Hasan Krueng Kale. Tengku Muhammad Hasan bin Muhammad Hanafiah Al-Asyi adalah seorang tokoh ulama Aceh yang lahir pada 13 Rajab 1303 H di Gampong Keutumbu Kabupaten Pidie. Nasab beliau adalah Tengku Muhammad Hasan bin Muhammad Hanafiah bin Abbas bin Muhammad Fadhil, sedangkan ibunya adalah Nyak Hafsah binti Teungku Syaikh Ismail. Dimana silsilah Tarekat Alawiyah beliau adalah dari pada gurunya Sayid Ahmad bin Abu Bakar Shatah dan kemudian mengambil dari pada Sayid Abu Bakar bin Muhammad Syatah³⁹ dan kemudian mengambil dari Sayid Ahmad bin Zaini Dahlan⁴⁰ dan mengambil dari pada Syekh Usman bin Hasan Ad-Dimyati⁴¹ dan mengambil dari pada Syaikh Muhammad Al-

³⁹ Beliau adalah pengarang kitab *Iyanah At-thalibiyin*.

⁴⁰ Beliau adalah Sayid Ahmad bin Zaini Dahlan Al-Jailani Al-Hasani yang lahir di Makkah pada 1232H /1816M. Lihat Tajul Aras oleh Habib Ali bin Husein Al-Attas.

⁴¹ Beliau adalah seorang ulama dari Al-Azhar (Mesir) yang bermahzab syafie, kemudian berhijrah ke Makkah dan meninggal disana pada tahun 1265 H.

Amir Al-Azhari Al-Maliki ⁴² dan mengambil dari pada Sayid Abdurrahman bin Mustafa Al-aydrus ⁴³ di Mesir dan mengambil dari pada Sayid Mustafa bin Syeikh Al-aydrus ⁴⁴ dan mengambil dari pada Sayid Syeikh bin Mustafa ⁴⁵ dan mengambil dari pada Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad. (Sri Waryanti, 2012)

Diantara murid-murid dari pada Tengku Hasan Krueng Kale adalah Tengku Haji Muda Wali pendiri pesantren Darusalam Labuhan Haji Aceh Selatan, Tengku Ishak Lambaro pendiri pesantren Ulee Titie, Tengku Haji Idris Lamreung, dan tokoh-tokoh ulama lainnya yang menyebar diseluruh Aceh. Beliau juga mengarang sebuah kitab khusus tentang adab-adab dalam Tarekat Alawiyah yang berjudul *Risalah Lathifah fii Adab al-Zikr wat Tahlil wa Kaifiyah al-Shamadiyah 'ala Thariqah Quthb al-Irsyad al-Habib Abdullah al-Haddad al-Hadrami*. Tengku Hasan Krueng Kale kembali kerahmatullah pada 14 DzulHijjah 1392 H.

KESIMPULAN

Tarekat Alawiyah merupakan tarekat yang diasas oleh Imam Al-Faqih Al-Muqaddam Sayid Muhammad bin Ali Al-Husaini Al-Hadrami (w.653 H) di Hadramaut. Tarekat ini dikemudian hari berkembang ke berbagai negara melalui proses diaspora keluarga Ba'alawi. Berdasarkan data penelitian ini, Tarekat Alawiyah sudah berkembang sejak berabad-abad yang lalu di Aceh. Abad ke-10 H sebagai periode awal masuknya Tarekat Alawiyah ke Aceh dengan salah satu tokohnya Sayid Abdullah bin Alwi Ba'alawi Al-Husaini. Pada periode tersebut tidak banyak diketahui perkembangan Tarekat Alawiyah karena minimnya data yang menjelaskan tokoh-tokoh intelektual dari tarekat ini berdasarkan referensi sejarah di Aceh.

Periode kedua, pada abad ke-11 H terdapat dua tokoh Tarekat Alawiyah yakni Syeikh Nuruddin Muhammad Jailani bin Ali Al-Humaid Ar-Raniry dan Sayid Muhammad bin Ahmad As-syili. Periode ini merupakan periode yang sangat dinamis apabila ditinjau dari sudut perkembangan ilmu pengetahuan, tetapi sayang masih sangat minim juga ditemukan tokoh Tarekat Alawiyah yang berperan di Kerajaan Aceh Darussalam kecuali Syeikh Nuruddin Ar-raniry. Sejauh ini penulis belum menemukan tokoh-tokoh intelektual Aceh yang silsilah tarekat kembali kepada Syeikh Nuruddin Ar-Raniry.

⁴² Al-Imam Syeikh Muhammad bin Muhammad bin Abdul Qadir Al-Amir dikenali juga sebagai Al-Amir Al-Kabir. Anaknya juga merupakan seorang ulama besar yang digelar Al-Amir As-Saghir. Beliau merupakan antara ulama terkenal di mesir pada kurun 13 H, wafat di Kaherah pada tahun 1230 hijrah.

⁴³ Beliau adalah seorang ulama dan wali besar keturunan Ba'alawi di Mesir yang lahir di Tarim pada 1135 H dan meninggal pada tahun 1192 H di Kaherah (Mesir), tepatnya pinggir jalan di sisi maqam Sayyidah Zainab binti Imam Ali ra.

⁴⁴ Beliau adalah seorang yang memiliki banyak keutamaan yang lahir di Tarim pada tahun 1110 H dan meninggal pada 1164 H. Salah satu putranya adalah Sayid Abdurrahman bin Mustafa Al-aydrus (w.1192 H) di Mesir..

⁴⁵ Beliau adalah salah satu anak murid dari pada Habib Abdullah bin Alwi Al-Hadad dan kakek dari pada Sayid Abdurrahman bin Musatafa Al-Aydrus, dimana beliau meninggal pada tahun 1157 H di Tarim.

Selanjutnya pada abad ke-12 H hanya terdapat satu tokoh Tarekat Alawiyah yakni Sayid Abu Bakar bin Husein Bilfaqih, padahal pada abad ini telah banyak para keluarga ba'alawi yang berhijrah ke Aceh. Bahkan keluarga Ba'alawi telah menyebar di beberapa pulau-pulau di Nusantara seperti Pulau Jawa, Pulau Kalimantan dan Pulau Sulawesi. Jaringan Tarekat Alawiyah melalui Sayid Abu Bakar bin Husein Bilfaqih hanya terdapat Tengku Jafar bin Ja Johan (w.1227 H) yang syiarkan tarekat ini di Pantai Barat-Selatan Aceh.

Periode selanjutnya adalah abad ke-13 H, dimana pada abad ini merupakan puncak berkembangnya Tarekat Alawiyah di Aceh dengan banyaknya tokoh-tokoh intelektual Aceh yang terinisiasi kedalam tarekat keluarga Ba'alawi diantaranya Syeikh Muhammad Marhaban bin Muhammad Saleh Al-Asyi, Syeikh Abdurrahim Al-Asyi (*Tengku Awe Geutah*), Syeikh Abdul Wahab bin Muhammad Saleh Al-Asyi (*Abu Tanoh Abe*), Syeikh Muhammad Thahir Al-Asyi (*Tengku Cot Plieng*) dan Syeikh Muhammad Ali Al-Asyi (*Tengku Pante Kulu*). Pada periode ini, tokoh-tokoh Tarekat Alawiyah di Aceh telah memiliki jaringan yang luas dan aktif menulis beberapa kitab. Diantaranya Syeikh Muhammad Thahir Tiro yang menuliskan kitab *Majmu'ah Masa'il Fiqhiyyah fi al-Fiqh al-Syafi'i* kepada seorang Sultan Maladewa.

Terakhir, periode abad ke-14 H dengan tokohnya Syeikh Muhammad Hasan bin Muhammad Hanafiah Al-Asyi (*Abu Hasan Krueng Kale*) yang menyebarkan Tarekat Alawiyah hampir keseluruhan tokoh-tokoh ulama di Aceh. Diantaranya Tengku Haji Muda Wali pendiri pesantren Darusalam Labuhan Haji Aceh Selatan, Tengku Ishak Lambaro pendiri pesantren Ulee Titie dan Tengku Haji Idris Lamreung. Secara umum, Tarekat Alawiyah mulai mencapai puncak perkembangannya di Aceh pada abad ke-13 H melalui jaringan intelektual Ulama Ba'alawi yang berada di Hijaz.

ACKNOWLEDGEMENT

Penulis mengucapkan terima banyak kepada Habib Ahmad bin Ismail Al-Aydrus sebagai sponsor dana dalam penelitian ini dan juga kepada Lembaga Asyraf Aceh yang telah mendukung dengan data-data sehingga penelitian dapat diselesaikan.

REFERENSI

- A.Muchsin, Misri. (2014). *Trumon Sebagai Kerajaan Berdaulat dan Perlawanan Terhadap kolonial Belanda di Barat-Selatan Aceh*. Balai Pelestarian Nilai Budaya, Banda Aceh.
- Al-Ahdal, Sayid Abdurrahman bin Sulaiman. (1979). *Al-Nafas Al-Yamani Wa Al-Ruh Al-Raihani fi Ijazat al-Qudhat Bani al-Syawkani*. Sana'a: Markaz al-Dirasat wa al-Abhats al-Yamaniyyah.
- Al-Habsyi, Habib Ahmad bin Zain. *Syarah Al-Ainiyah : Riwayat Hidup Para Wali & Shalihin*. Penerbit Cahaya Ilmu Publisher, Surabaya, Jawa Timur.
- Al-Hadad, Habib Alwi bin Thahir. (1995). *Sejarah Masuknya Islam di Timur Jauh*. Penerbit Lentera Basritama, Jakarta.

- Al-Khairid, Sayid Muhammad bin Ali. (2002). *Al-Ghurur*. Al-Maktabah Alazhariyah, Mesir.
- As-Syili, Sayid Muhammad bin Abu Bakar. (1901 / 1319). *Al Masyra' Ar-Rawi fi Manaqib As-Sadah Al Kiram Ali Ba'Alawi*. Al-Matba'ah Al-'Amirah Asy-Syarafiah, Mesir.
- Aceh, Asyraf. (2107). *Data Investigasi Lapangan Asyraf Aceh*. Banda Aceh.
- Al-Attas, Habib Ali bin Husein. (1979). *Tajul Aras 'Ala Manaqib Habib Saleh bin Abdullah Al-Attas*. Penerbit Menara Kudus, Jakarta.
- Al-Muhibbi, Muhammad Al-Amin.(1868). *Khulashat Al-'Atsar fi A'yan al-Qran al-Hadi 'Asyar* , 4 Jilid, Kairo. Cetak ulang Beirut: Dar Shadir.
- Azra,Azumardi. (2013). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke-XVII dan XVIII*. Penerbit Kencana Prenadamedia Group, Jakarta-Indonesia.
- Bafaqih, Muhammad bin Umar. (1999). *Tarikh Al-Syihir wa Al-Akbar Al-Qran wa 'Asyir*. Beirut.
- Bin Sumaith, Habib Zain bin Ibrahim.(2009). *Thariqah Alawiyah : Jalan Lurus Menuju Allah*. Penerbit Nafas, Jakarta.
- Berg, L.W.C. van den. (1886). *Le Hadramaut et. les Colonies Arabes Dans L'Archipel Indien. (Batavia: Imprimerie du Gouvernement)*. Terjemahan, Rahayu Hidayat. Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara. Jakarta: INIS (1989).
- Djajadiningrat, Raden Hoesin. (1982). *Kesultanan Aceh*. Penerbit Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Daerah Istimewa Aceh.
- Tate, D.J.M. (1979). *The Making of Modern Southeast Asia (The European Conquest)*. Volume I, Oxford University Press, Kuala Lumpur.
- Hadi, Amirul.(2006). *Respon Islam terhadap Hegemoni Barat Aceh Vs Portugis (1500-1579)*. Penerbit Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, Banda Aceh.
- Hourgonje,Snouck.(1985). *Aceh di Mata Kolonialis Jilid II*. Penerbit Yayasan Soko Guru, Jakarta.
- Ismail Sofyan, Ibrahim Alfian, Abu Bakar, Lailisma Sofyati, A.D.Pirous, Lian Sahar, H.M.Yusuf Gading, Ibrahim Risad, Muhammad Hasan Basri, Syahnoeran Oesman & T.M.Radhy. (1977). *Perang Kolonial Belanda di Aceh*. Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, Banda Aceh.
- Mahzumi, Fikri. (2014). *Telaah Sosio-Antropologis Praktik Tarekat Alawiyah di Gresik. Maraji': Jurnal Studi Keislaman Vol.1.No.1 p.57-80*, Surabaya, Jawa Timur.
- Mapessa, (2015). *Menyeka Air Mata Tengku Chik Kuta Karang*. www.mapesaaceh.com.
- Mapessa, (2016). *Komentar Pengarang Fathul Mu'in Tentang Sultan Ali Mughayat Syah*. www.mapesaaceh.com.
- Munawiyah.(2007). *Birokrasi Kolonial di Aceh 1903-1942*. Penerbit Ar-Raniry Press IAIN Ar-Raniry Darussalam-Banda Aceh Kerja Sama dengan AK Group Yogyakarta.
- Murtadha, Sayed.(2017). *Peranan dan Kontribusi Habib Teupin Wan dalam Perang Aceh (1873-1911)*. Seminar Hari Pahlawan di Kabupaten Pidie, Sigli.
- Musa, Mahani. (2015). *History of Mosques & Kramats in Penang 1730s-2012*. Penerbit Think City, Penang-Malaysia.

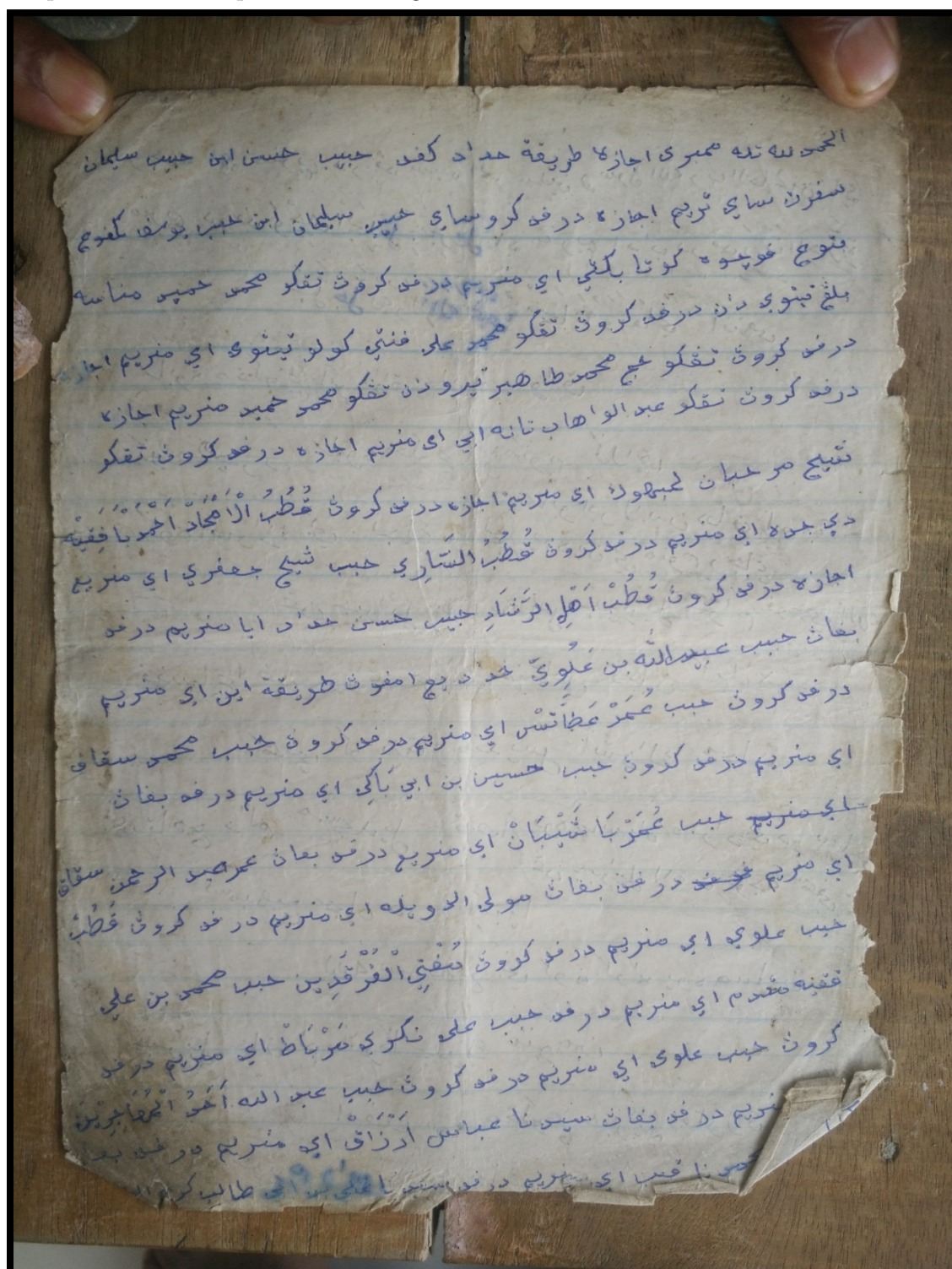
- Rusdi Sufi, Muhammad Ibrahim, Thamrin Z, H.M.Munir Aziz, Anwar Daud, Yulsafli, Mawardi Umar, Irini Dewi Yanti, Sri Waryanti dan Sudirman. (2008). *Aceh Tanah Rencong*. Penerbit Pemerintah Provinsi Aceh Darussalam, Banda Aceh.
- Randhathani, Hussain. (2017). *The Jamal Al Laili (Jamalullaili) Brach Of Hadrami Sayyids In Malabar (India)*. Art and Science Collage (Affialted to University of Calicut), Angadadippuram, India.
- Said, Muhammad. (1981). *Aceh Sepanjang Abad*. Penerbit Waspada, Medan.
- Sya'ban, A.Ginanjari. (2017). *Terungkap Ulama Kita Pernah Menuliskan Kitab untuk Sultan Maladewa*. Republika, Jakarta.
- Wibowo, Agus Budi. (2009). *Banda Aceh Yang Kosmopolitan Pada Abad ke-16-17 M*. Buletin Haba No.51. Balai Pelestarian Nilai Budaya, Banda Aceh.

SUMBER MANUSKRIP

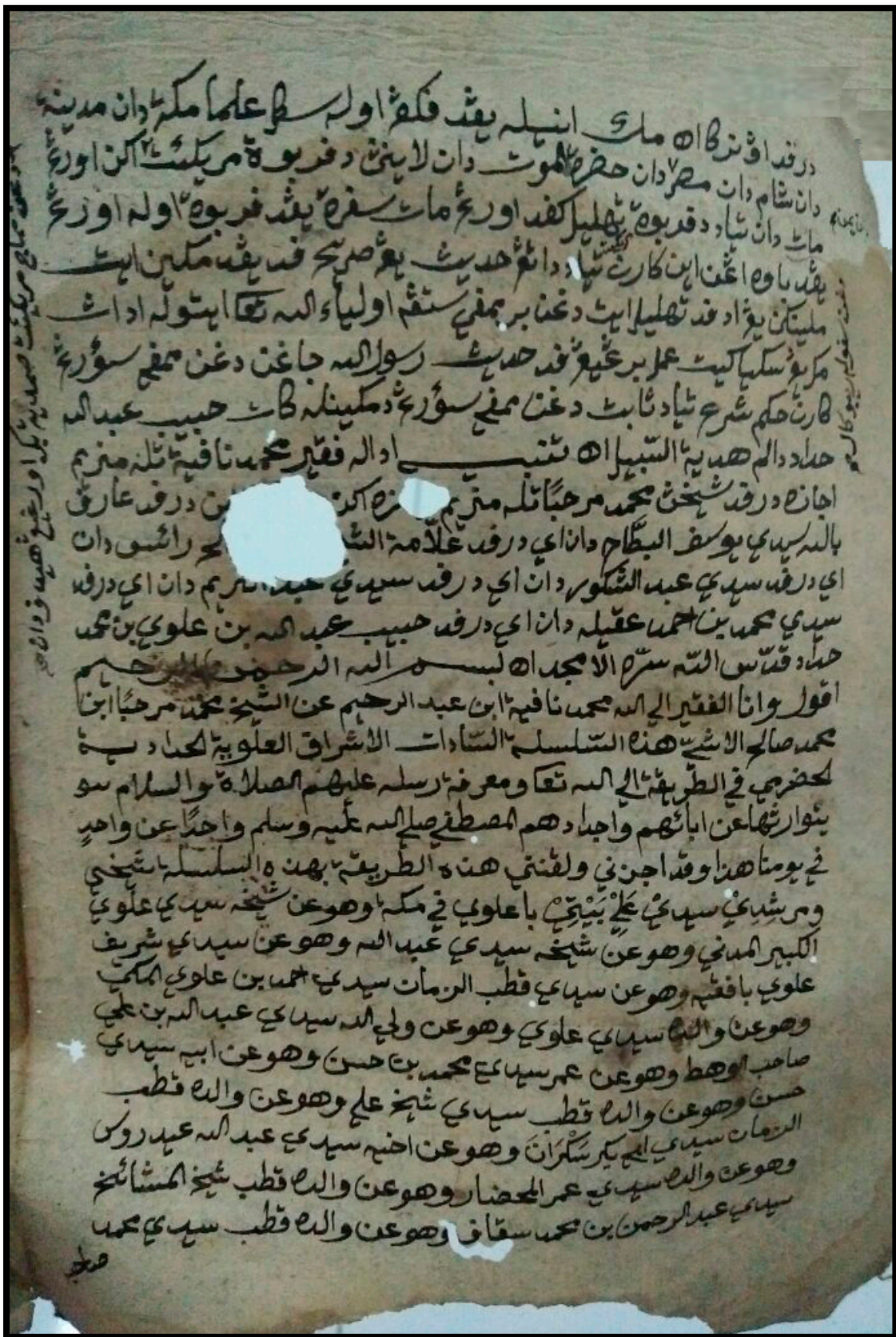
1. Manuskrip Koleksi Keluarga Habib Hasan bin Sulaiman bin Yusuf Al-Aydrus.
2. Manuskrip Koleksi Lembaga Asyraf Aceh
3. Manuskrip Koleksi Keluarga Tengku Awe Geutah.
4. Manuskrip Koleksi Pak Tarmizi Kolektor.

MANUSKRIP KOLEKSI MASKUR SYARIFUDDIN KOLEKTOR

Lampiran 1. Manuskrip Koleksi Keluarga Habib Hasan bin Sulaiman bin Yusuf Al-Aydrus



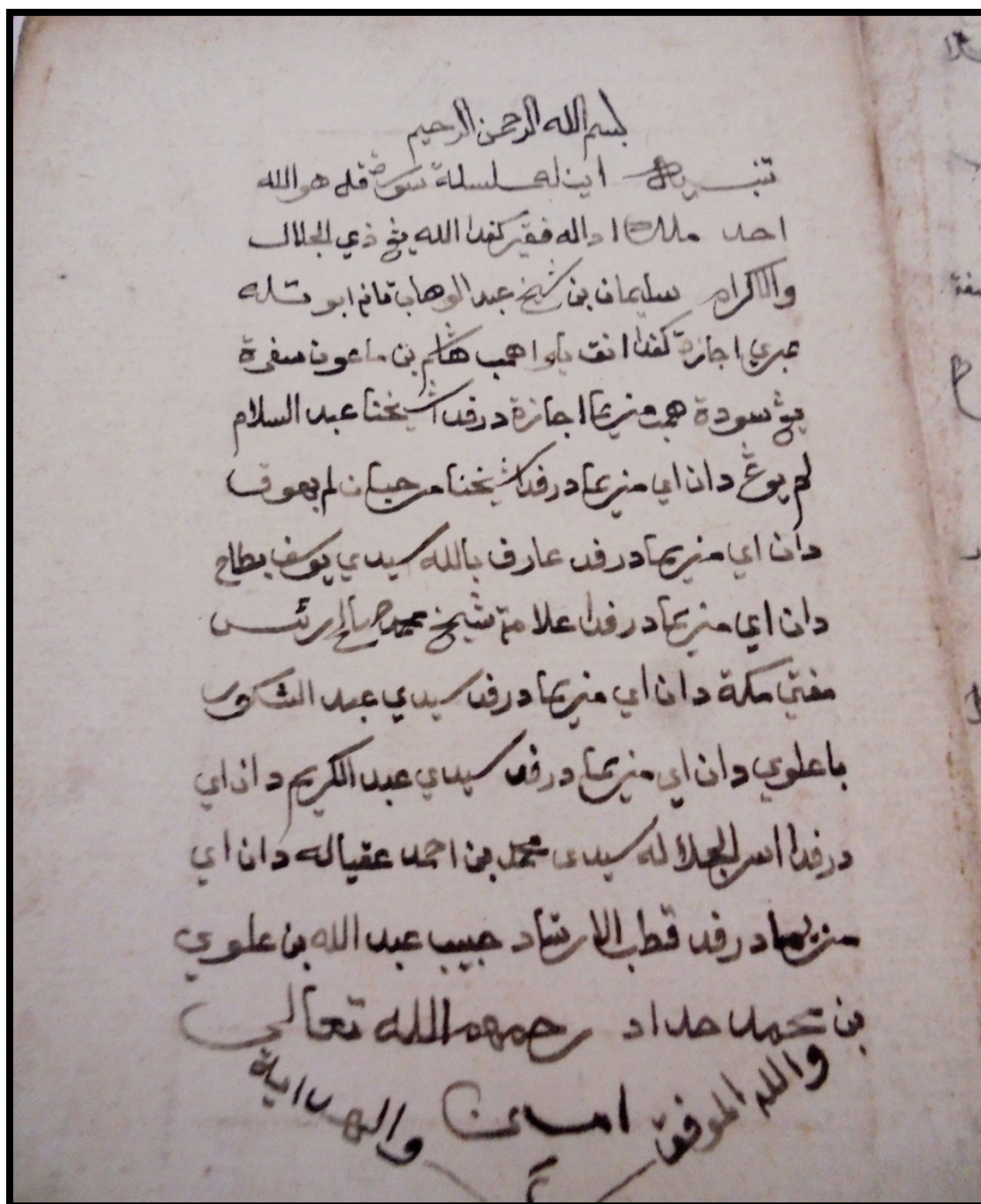
Lampiran 2. Manuskrip Koleksi Lembaga Asyraf Aceh



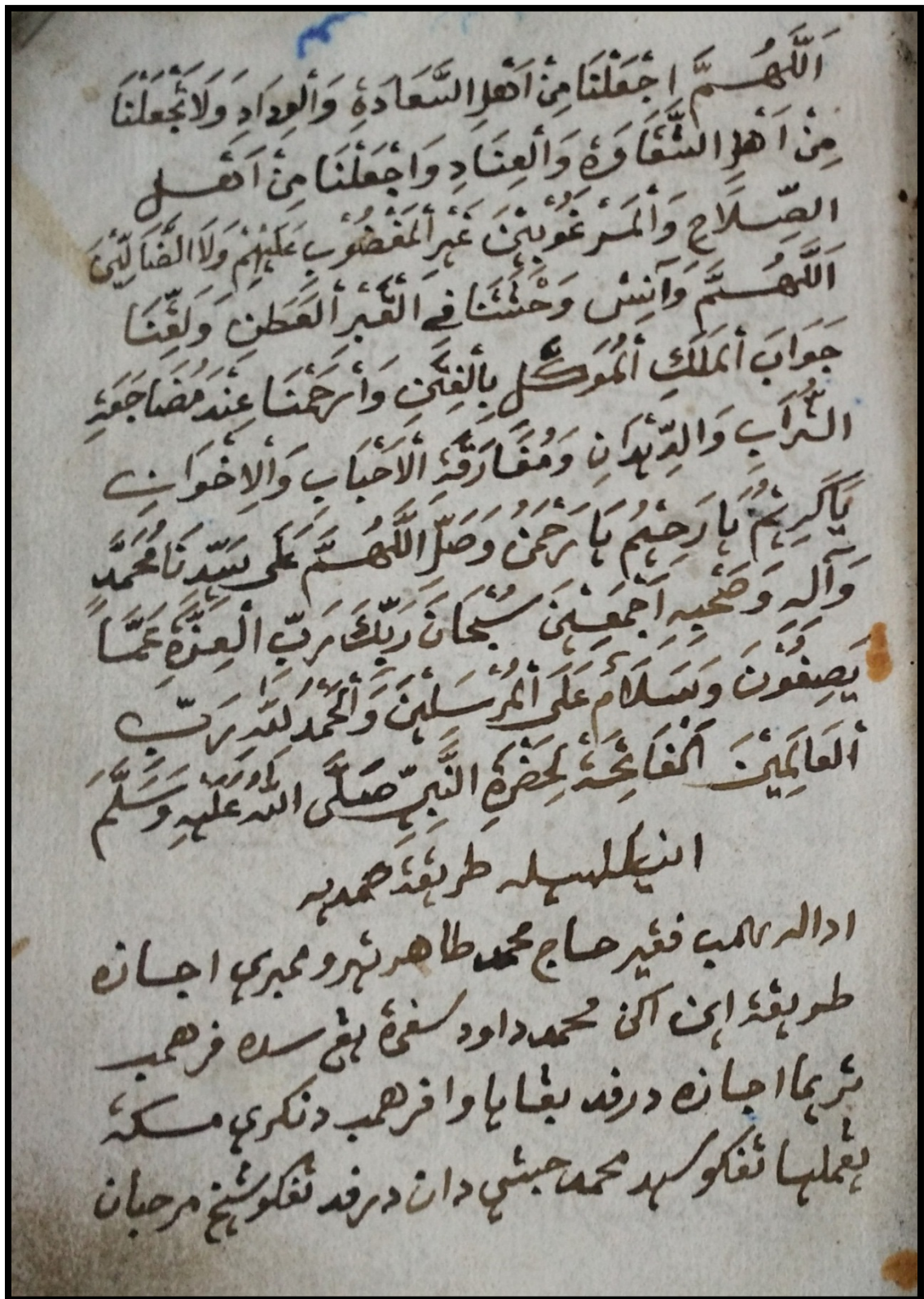
Lampiran 3. Manuskrip Koleksi Keluarga Tengku Chik Awe Geutah



Lampiran 4. Manuskrip Koleksi Pak Tarmizi Kolektor



Lampiran 5. Manuskrip Koleksi Maskur Syarifuddin



اچيه دي معجل درفد حبيب احمد با نقیہ در جلا
 درفد شيخ جعفري درفد حبيب حسن انوار حبيب عبد الله حداد
 درفد حبيب عبد الله حداد درفد حبيب عمر عطاءش درفد حبيب
 محمد شاف درفد حبيب حسين درفد حبيب ابي بكر
 درفد حبيب عمر با شيبان درفد حبيب عبد الرحمن
 درفد كيدي علي درفد كيدي ابي شكر ان درفد
 حبيب عبد الرحمن شاف درفد كيدي محمد مولى
 الدويله درفد حبيب عكوي درفد حبيب علي درفد
 سیدی محمد مقدم درفد كيدي علي درفد كيدي
 محمد دنكري مري باط درفد كيدي عبد الله احد
 المهاجري درفد كيدي عيسي ازرف درفد كيدي محمد
 نقیب درفد كيدي علي عمر نضی درفد امام جعفر
 صادق درفد امام محمد باقر درفد امام زین
 العابدين درفد امام حسين رضي الله عنه درفد سيدنا علي
 ابی طالب درفد سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
 درفد سيدنا جبريل عليه السلام درفد رب الغنى جل
 جلاله سبحانه وتعالى

Resakralisasi Tradisi: Upaya meretas perennialisme agama di Indonesia

Husna Amin

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Indonesia

Abstract

Berbicara tentang Agama dan Filsafat dalam konteks Islam ataupun dalam konteks sejarah kemanusiaan, pada umumnya selalu memunculkan stigma negatif. Hal ini dilatar belakangi oleh hadirnya filsafat di masyarakat seringkali dicurigai, boleh jadi karena filsafat senantiasa mempertanyakan kemapanan suatu ajaran atau keyakinan tertentu yang ada di masyarakat. Di samping itu faktor pengetahuan masyarakat tentang kedua ranah ilmu ini sangat dikotomis, di satu sisi filsafat mengutamakan rasionalitas, sedangkan agama di sisi lain lebih mementingkan nilai normativitas. Idealnya Filsafat mestinya dapat berkolaborasi dengan Agama. Agama dan Filsafat dapat saling membantu dan saling mengisi. Disinilah letak pentingnya kehadiran Filsafat Perennial, karena bagi Filsafat Perennial, agama adalah ruang eksistensi diri, sementara bagi agama, filsafat menjadi alat untuk menguatkan fondasi Agama. Dengan demikian, peluang untuk memikirkan kembali Islam tradisi dalam kontek Filsafat Perennial, semakin membawa harapan dengan terjadinya proses politik yang melibatkan agama. Kajian yang bertujuan menata kembali pusat eksistensi agama sebagai tradisi dalam bingkai Filsafat Perennial merupakan kebutuhan mendesak bagi manusia saat ini, karena dunia ilusi yang diciptakan manusia sendiri, mulai menunjukkan ketidakmampuan mengatasi problem kehidupan yang semakin kompleks. Dalam keadaan seperti ini, sudah tentu responnya harus bersumber dari tradisi suci yang berada di dalam semua bentuk yang otentik. Makalah ini mencoba menawarkan studi alternatif terhadap kondisi keberagamaan seperti ini. Dengan menggunakan pendekatan Filsafat Perennial diharapkan dapat menemukan kembali nilai sakralitas agama sebagai tradisi yang melatari peradaban dalam setiap babakan sejarah kehidupan manusia. Hanya pada dataran ini eksistensi agama dan nilai kemanusiaan ditemukan.

Keywords

resakralisasi; agama, tradisi; filsafat perennial

INTRODUCTION

Misi profetik yang diemban Nabi adalah menciptakan masyarakat yang berperadaban tinggi (masyarakat madani), yang dilandasi oleh iman dan amal shaleh. Keimanan dan keshalehan merupakan kearifan primordial dan telah menjadi tradisi sakral bersifat perennial. Tradisi ini kemudian dititahkan kepada setiap utusan Tuhan untuk menyampaikan kepada masing-masing umatnya (Hilmy, 2008).

Titah suci ini kini telah dikotori oleh peradaban dunia yang diciptakan manusia berdasarkan emosi intelektualnya, kurang mempertimbangkan kehadiran Tuhan di dalamnya. Hal ini dapat ditemukan dalam realitas kehidupan saat ini. Sebagian umat

beragama mulai menampilkan sikap dan perbuatan yang menafikan agama, bahkan semakin jauh dari cita-cita ideal Islam yang dititahkan Rasul. Amal ibadah yang dilakukan tidak memberi kehangatan bagi individu dan lingkungan sosialnya.

Kesalahpahaman dalam menghayati pesan simbolis keagamaan, telah membuat manusia bimbang dan berselisih karena beda dalam pemahaman. Perbedaan pemahaman pada akhirnya menuai konflik internal, bahkan meluas merambah ke ranah eksternal. Hal-hal yang bersifat primordial, suci dan ideal, seakan-akan sirna oleh sekumpulan mitos dalam ungkapan simbolis tanpa makna, bahkan manusia mulai mengingkari hal-hal yang bersifat sakral dan mengutamakan hal-hal yang bersifat profane, cenderung pada hal-hal yang bersifat material, empirisme, logical-positivistik, kurang mempertimbangkan nilai intelektual dan metafisik-spiritual.

Agama kini seakan-akan sirna dan menjauh dari jiwa manusia, bahkan kadang-kadang secara bersahaja berusaha menghindarinya. Agama kadang dibela ketika ada yang menghujatnya, agama dijadikan alat legitimasi jika dibutuhkan oleh orang-orang yang ingin menang dan benar atas nama kepentingannya.

Semua manusia yang beriman tahu bahwa agama dan hukum dalam bingkai moral bukan alat, tetapi aturan yang melandasi setiap tindakan dan perbuatan manusia dalam mencapai tujuannya.

Pada dataran inilah, nilai sakralitas agama dan hukum sebagai alat pemersatu bangsa akan tetap lestari dan bernilai, karena agama dalam tradisi universal mengajarkan umat yang satu dan tidak boleh bercerai berai. Kokohnya agama dan negara terletak pada persatuan umat, maka perbedaan adalah rahmat merupakan titah suci agama yang harus melandasi moralitas bangsa Indonesia. Tradisi universal ini penting digali, karena berkarakter perennial.

Karakter perennial ini merupakan aspek penting dalam membangun karakter bangsa yang beradab. Manusia seutuhnya merupakan cita luhur bangsa dan menjadi faktor penentu arah dan tujuan hidup beragama dan bernegara. Manusia perlu kembali kepada *the sacred self* yang eternal (abadi) yang tidak memiliki identitas apa-apa, karena bersifat non-material.

Pesan sakral ini melandasi setiap alasan bagi segala bentuk tindakan yang dilakukan manusia. Oleh karena itu jika ini masih diakui sebagai makna dan tujuan hidup manusia, maka meretas perennialisme agama menjadi salah satu studi alternatif bagi keselamatan agama dan masa depan kemanusiaan.

Karakter perennial perlu dibentuk, sehingga membangun manusia Indonesia yang berkarakter, menjadi penting ketika melihat berbagai kejahatan moral akhir-akhir ini marak muncul kepermukaan. Ini menunjukkan bahwa ada masalah dengan jiwa dan emosi anak bangsa, wawasan kebangsaan dan jiwa patriotisme mulai hilang, bahkan dibalik tuntutan global banyak yang telah merusak citra diri, nilai moral, hukum negara dan agama.

Resakralisasi tradisi merupakan upaya mengembalikan semangat keagamaan dan wawasan kebangsaan pada khittahnya, dengan harapan menjadi salah satu alternatif

menjaga keutuhan bangsa dan umat agama di Indonesia, karena dua komponen ini menjadi penentu bagi tegaknya hukum dan keselamatan negara. Sebab bangsa Indonesia adalah bangsa yang religius (Arifin, dkk.,1996).

SEKILAS TENTANG FILSAFAT PERENNIAL

Istilah Filsafat Perennial menurut Charles B. Schmitt, pertama kali digunakan oleh Agustino Steuco (1497-1548), dalam judul risalahnya, *De perennie philosophie*, yang diterbitkan pada tahun 1540. Steuco tertarik pada tradisi filsafat yang sudah pernah ada. Pendahulu yang paling dekat dengan Steuco adalah Marsilio Ficino (1433-1499) dan Giovanni Pico Della Mirandola (1463-1494) (Schuon, 1975).

Ficino adalah seorang tokoh penting masa awal kemunculan filsafat modern, pemikirannya dipengaruhi oleh filsafat Aristotelian dan Filsafat Skolastik yang berbau mistik, meskipun pada perkembangan selanjutnya konsep yang dikembangkan Ficino berseberangan dengan apa yang berkembang dalam Filsafat Klasik (Schmitt, 1996)

Tema kunci dari filsafat perennial mengajarkan bahwa ada kesatuan yang mendasari dunia, jiwa atau cinta, yang memiliki padanannya di alam ide. Filsafat Plotinus dan Teologi Kristen mewujudkan kebenaran ini. Kebenaran ini dalam pemikiran menjadi bangunan filsafat sepanjang sejarah, mulai dari filsuf kuno Pra-Platonis dan mencapai puncaknya pada Plato. *Prisca theologia* adalah ide yang sangat penting yang mengajarkan tentang kebenaran hakiki yang dapat diwujudkan dalam semua tradisi (Schmitt, 1996)

Pico, sebagai murid dari Ficino mengembangkan titah gurunya melalui sebuah upaya serius untuk menggunakan filsafat dan teologi dari masa lalu, terutama *prisca theologia*. Pico melangkah lebih jauh dari gurunya dengan menyarankan bahwa kebenaran dapat ditemukan di banyak tempat dan tradisi, bukan hanya dua tradisi. Fico mengusulkan keselarasan antara pemikiran Plato dan Aristoteles, dan melihat aspek *prisca theologia* pada gagasan Ibnu Rusyd diantara sumber-sumber lainnya (Schmitt: 1996).

Steuco adalah pembela terkuat dari tradisi *prisca theologia*. Menurutny *De perenni philosophia* adalah upaya yang paling dipertahankan pada sintesa filosofis-religius. *De perenni philosophia* merupakan kompleksitas dari istilah *philosophia perennis* yang terkait dengan dua hal, yaitu "ada satu prinsip dari segala sesuatu yang selalu ada" dan "ada pengetahuan yang sama di antara semua bangsa". Filsafat menurut Steuco, bekerja selaras dengan agama dan ilmu (Schmitt: 1996).

Philosophia Perennis bagi Steuco, tidak lain adalah *Philosophia Periscorium*, (Filsafat Kuno yang Antik), tetapi di bawah satu panggilan baru. *Philosophia Perennis* adalah hikmah (*wisdom*) yang secara murni berasal dari Ilahi, yaitu pengetahuan suci (*sacred knowledge*) yang diberikan Tuhan kepada Adam. Tahap demi tahap pengetahuan tersebut dilupakan dan dianggap sebagai sebuah mimpi yang masih bertahan secara sempurna dalam *prisca theologia* (Steuco dalam Nasr, 1996)

Atas dasar ini Schmitt memandang Steuco sebagai orang yang pertama menjelaskan makna Filsafat Perennial secara kompleks dan sistematis. Schmitt berangkat dari sebuah tradisi filsafat yang telah ada sejak lama dan mapan. Lalu Schmitt mencoba

memformulasikan sebuah sintesis kreatif antara filsafat, agama dan sejarah yang diberi nama dengan *philosophia perennis* (Schmitt, 1996).

MEMBUMIKAN TRADISI SUCI MERETAS KARAKTER PERENNIAL

Idealnya, agama di Indonesia menjadi pelindung, pengaman dan penyelamat bangsa dan negara. Agama melandasi moral, hukum dan budaya bangsa. Agama menjadi landasan teori bagi setiap tindakan dan perbuatan manusia. Bangsa yang religius mestinya menyadari eksistensinya, bahwa ada jiwa yang membutuhkan kehadiran Tuhannya, jiwa tak pernah mati, jiwa itu abadi dan berkarakter perennial.

Dalam diri manusia secara eksistensial terdapat dua entitas, yakni jiwa perennial (*the soul*) yang dapat berhubungan dengan alam spiritual, sedangkan yang kedua adalah manifestasi yang dimainkannya.

Agama dalam tradisi Filsafat Perennial dapat didekati dari tiga aspek; Pertama, aspek metafisika yang mengakui adanya Realitas Ilahi yang substansial bagi dunia bendawi, hayati dan akali; Kedua, aspek psikologi yang menemukan sesuatu yang serupa di dalam jiwa, atau bahkan identik dengan Realitas Ilahi; Ketiga, aspek etika yang menempatkan tujuan akhir manusia di dalam pengetahuan tentang dasar yang imanen dan transenden dari segala yang ada (Hukley, 2001).

Hakikat agama sebagai “tradisi” dalam konteks filsafat Perennial menegaskan bahwa azas dasar atau sumber dari segala yang ada (*Being Qua Being*), segala wujud di dunia ini sesungguhnya bersifat relatif, sebagai kreasi dari Yang-Ada, yang Esensi dan Substansi-Nya ada di luar jangkauan nalar manusia. Ada dimensi kehadiran dibalik pengetahuan manusia, yang oleh S. H. Nasr disebut dengan *scientia sacra* (Nasr, 1981)

Dengan demikian, agama dalam konteks *scientia sacra* ini dapat dijadikan sebagai landasan pijak untuk membangun karakter perennial, karena Filsafat Perennial membahas **makna, substansi dan sumber kebenaran agama sebagai pengetahuan suci atau *scientia sacra*, serta bagaimana kebenaran tersebut berproses mengalir dari Tuhan, yang kemudian tampil dalam kesadaran *Intellect* manusia, serta mengambil bentuk dalam tradisi keagamaan yang ada** (Nasr, 2010).

Karakter perennial sebenarnya sudah terbentuk sejak manusia menerima pesan suci dari Tuhan. Dengan kata lain, agama atau kebenaran ajarannya sudah tertanam sejak azali dalam hati manusia, hanya saja benih itu ada kalanya tertimbun, namun tetap ada dan tidak akan pernah mati.

Cita-cita humanistik dalam bingkai Filsafat Perennial tidak menjauhkan diri manusia dari agama, justru cita-cita ini adalah panggilan orang-orang beragama untuk menunjukkan sikap dan kelakuan nyata agama dalam visi kemanusiaannya. Cita-cita humanis bukan penghambat bagi sikap menghormati martabat kemanusiaan, melainkan menjadi dorongan yang paling kuat untuk kepentingan kemanusiaan.

Dengan demikian, makna dasar agama dan karakter perennial menjadi sangat penting ketika melihat fenomena kehidupan yang ditunjukkan manusia hari ini. Dahulu menurut J.E. Brown, (1964) manusia harus diselamatkan dari kejahatan alam, tetapi pada

masa sekarang justru alam harus diselamatkan dari manusia dalam situasi perang dan damai.

Brown beranggapan bahwa perang adalah kejahatan. Sekiranya perang dapat dicegah, maka manusia dapat berjalan secara damai dan harmonis di bumi. Hanya kealpaan manusia tentang relasi eksistensial antara dirinya dengan alam dan Tuhannya, yang membuat perang itu terjadi. Bagaimana mempertahankan martabat kemanusiaan di hadapan ancaman perang total, jawabannya terletak di dalam keinginan manusia untuk berdamai dengan alam (Brown, 1964).

Keinginan untuk berdamai dengan alam sekitar, mau tidak mau manusia harus berdamai dengan tradisi-tradisi agama yang ada, dengan menyadari akan pentingnya dimensi transcendental pengetahuan atau *scientia sacra*.

Dalam konteks pemikiran S. H. Nasr, totalitas kehadiran manusia sebagai pribadi sejati adalah jiwanya telah tertanam pesan suci yang selalu mendorongnya untuk menjaga serta hidup sesuai dengan hukum alam. Apabila manusia mengingkari hukum alam, maka alam akan menghukum dirinya sendiri (Nasr, 2003).

Semua kehendak Tuhan telah termanifestasikan dalam hukum konkret, yang secara teoretis mengatur setiap aspek kehidupan dan merupakan cetak biru agama bagi kemanusiaan. Kehidupan ekonomi, social, politik, dan budaya, juga telah diatur dalam Kitab Suci atau *Prisca Theologia* dan dalam hati atau *intellect* manusia.

Nabi mengingatkan kita agar senantiasa menjaga serta memelihara hati dengan memupuk rasa keimanan kepada Allah dengan rajin beribadah dan memohon ampun setiap saat dikala kita alpa dan melakukan hal-hal yang dilarang Allah swt. Rasulullah bersabda:

“Dalam diri setiap manusia ada *mudghah* (segumpal daging/hati), jika *mudghah* itu bersih maka semua yang ada pada seseorang itu juga bersih (baik), dan jika hati itu rusak maka semua yang ada pada seseorang juga rusak (tidak baik). Ketahuilah bahwa yang disebut *mudghah* itu adalah *al-qalb* (hati)”.

Mengapa hati dikenali sebagai sumber kebaikan, karena di dalam hati manusia ada kuil Tuhan, tempat manusia bersandar dan menyadari dirinya. Atas dasar inilah sebahagian orang menganggap bahwa suara hati adalah suara Tuhan. Manusia sejak lahir telah membawa nilai kesucian (fitrah ketuhanan) yang senantiasa menuntunnya untuk menggapai kebenaran hakiki.

Kebenaran hakiki ini merupakan perjanjian primordial manusia dengan Tuhannya. Ikrar janji abadi ini diucapkan sejak pertama sekali diciptakan Tuhan, yakni ketika Roh ketuhanan ditempatkan di dalam rahim seorang ibu. Ikrar kedua diucapkan saat terlahir ke dunia melalui azan yang dikumandangkan oleh orang tuanya. Lalu ikrar ketiga terus diucapkan dalam setiap waktu shalat, hingga ikrar terakhir saat ajal menjemputnya, jika kematian sebagai kemuliaan baginya (Hardiman, 2010).

Titah suci ini menjadi landasan hukum bagi setiap aspek kehidupan yang dibangun di atasnya dan melandasi peradaban manusia. Sesuai dengan karakter esoteicnya, maka tradisi atas nama agama, hadir sebagai jalan spiritual di dalam sebuah aturan hukum yang

disebut dengan kitab suci atau *scientia sacra*. Kekosongan titah suci sebagai ketentuan hukum universal ini, yang membuat manusia kehilangan arah dan tujuan hidup beragama menjadi tidak bermakna (Nasr, 1981).

Gagasan ini menjadi sangat relevan apabila disadari kenisbian manusia dalam memahami sebuah kebenaran yang terdapat dalam teks-teks kitab suci. Yang terpenting adalah kebenaran agama harus dipahami melalui sebuah proses pencarian dan pembuktian yang mendalam bagi makna kehidupan dan wawasan kemanusiaan.

Firman Tuhan selalu diiringi dengan bukti-buktinya, sehingga alQur'an mengusik hati para pencari kebenaran untuk menemukan bukti-bukti pesan Tuhan tentang keagamaan dan kemanusiaan melalui penelitian-penelitian yang tak kenal henti, hingga ayat tersebut termanifestasi dalam segala aspek kehidupan.

Hal ini dapat dilihat melalui pengembaraan para sufi dan filsuf mencari Tuhan. Setelah melakukan pengembaraan intelektual yang cukup panjang dan intensif dengan mendalami filsafat dan agama, akhirnya memperoleh pencerahan intelektual dan ketenangan batin.

“Tradisi” dalam Filsafat Perennial menurut Nasr, adalah sakral dan niscaya. Keniscayaan diimani dan diyakini manusia, terutama dalam ajaran tasawuf. Tetapi keimanan tidak menutup mata untuk terus mencari kebenaran (*albhikmah*) di balik kehidupan yang beragam. Di Jantung pohon “tradisi” itu berdiam agama, dan saripatinya terdiri dari barakah yang bersumber dari wahyu yang memungkinkan agama terus hidup dalam bingkai “tradisi” ini (Nasr, 1994).

Allah berfirman: *“Dan orang-orang yang bersungguh-sungguh mencari keridhaan kami (Allah), benar-benar akan kami (Allah) tunjukkan jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik”* (QS. Al-Angkabut: 69).

Hanya pengikut *esoteric* agama yang serius yang dapat melakukan studi agama ke tingkat yang paling dalam, tanpa mengorbankan *exoteric* agama atau keyakinan dan kemuthlakan yang terdapat dalam agama lain. Seorang bijak dan *gnostic* akan menjadi orang yang paling bijaksana untuk memilih dan melakukan berbagai dialog antar atau intra agama.

Pemahaman agama secara total, keharmonisan sempurna dan persatuan agama dapat diperoleh manusia, hanya dalam statosfir Ilahi, dan dalam atmosfir manusia. Untuk itu, kehadiran dimensi *esoteric* agama atau “tradisi” dalam konteks Filsafat Perennial, menjadi sangat penting bagi keharmonisan dan keseimbangan hidup manusia beragama di Indonesia.

Oleh karena itu “resakralisasi tradisi” dimaksudkan agar manusia memahami agama dan mampu memberi jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang penting yang muncul dalam dunia modern, sehingga mampu menghadapi kompleksitas persoalan kehidupan antar umat beragama, yang melibatkan multiplisitas keagamaan seperti di Indonesia. Keragaman agama atau pluralitas agama di Indonesia bukanlah problem, apabila terpahami dengan baik dimensi *esoteric* dari agama, justru menciptakan harmonisasi dan keseimbangan di tengah-tengah keragaman agama di Indonesia.

Dalam kaitan ini menarik menyimak apa yang ditulis Nurcholish Madjid dalam bukunya *Doktrin dan Peradaban* (1992), Cak Nur membedakan antara agama dan pemahaman keagamaan. Agama menurut Cak Nur adalah sesuatu Yang Muthlak, karena berasal dari Yang Muthlak, sedangkan pemahaman agama atau cara manusia memahami agama mengandung unsur yang berbeda dan kemampuan manusia tidak sama dalam melaksanakannya

Inilah sebuah kisah nyata dan abadi yang dibawa manusia, sehingga tidak dapat diingkari jika manusia disebut sebagai ciptaan sempurna, dan dijamin Tuhan mampu menggapai kesempurnaannya dengan senantiasa menyadari bahwa ada yang sakral dibalik yang profan, ada kehadiran dibalik pengetahuan, ada pengetahuan dibalik akal, yakni pengetahuan yang abadi dan bersifat primordial. Ini karakter abadi yang dibawa sejak lahir, yang dimaksud dalam tulisan ini sebagai karakter perennial (Schuon, 1976)

Untuk mengenalinya dapat kita lihat melalui “tiga irama jiwa” yang berkaitan dengan pembangunan karakter perennial dan dapat ditemukan di alam semesta secara keseluruhan, yaitu: wujud/eksistensi manusia, kesadaran, dan cinta/kebahagiaan.

Wujud/eksistensi manusia dan kesadaran yang dimilikinya adalah akar dari alam semesta dan kebahagiaan atau cinta adalah aktivitas sebagai manifestasinya di alam semesta dengan membawa dua unsur lain ke dalam wilayah manifestasi itu, yakni kesucian, dan kebijaksanaan. Kedua unsur ini berada dalam wilayah ontologis-intelektual (Sa’ad, 1999).

Hubungan antara unsur kesadaran dan intelek, secara eksistensial seseorang diarahkan untuk mencapai satu tingkat lebih tinggi dan naik untuk kembali ke hakikat dengan cara analog, sehingga pikiran dikonsentrasikan untuk menjaga diri dalam suasana transpersonal dari intelek, agar tidak kehilangan identitas diri dari apa yang dipikirkan, tetapi cenderung untuk mengidentifikasi diri sebagai yang berpikir dengan menggunakan *intellect* sendiri (Sabri, 1997).

Pikiran lebih dari sekedar berada dalam wujudnya. Pikiran harus memusatkan diri pada esensinya (*intellect*). Jika kebaikan berguna untuk kesempurnaan eksistensi, maka kebenaran berguna bagi kesempurnaan intelektual, sehingga kebaikan itu berbentuk kesederhanaan, keindahan batin, dan kerendahan hati (Smith, 1975).

Sementara itu kebenaran yang merupakan bagiannya, secara utuh terdapat dalam pembedaan antara yang abadi dan yang fana, antara yang absolut dan yang sementara. Atas dasar ini dipahami bahwa *inteligensia* manusia berada dalam kebenaran, sehingga konsisten dengan karakternya sendiri yang bersifat sakral atau primordial (Nasr, 2000).

Inilah sifat kebenaran, ontologis, logis dan ilmiah ungkapan makna dan rahasia dari perintah shalat sebagai kewajiban dan keimanan universal, yang hanya dapat dikenali jika mengarahkan pikiran pada upaya menyingkap pesan al-Quran dari aspek moral dan *scientia sacra*.

Usaha ini merupakan sebuah upaya mengenali dimensi transendental pengetahuan di balik jebakan pikiran yang saintis. Puncak perjalanan spiritual manusia dibalik pikiran adalah kemampuan menangkap cahaya Ilahi atau pengetahuan suci atau dalam sistilah filsafat Perennial Nasr disebut *scientia sacra* (Nasr, 1993).

Jika ibadah dilakukan dengan tekun sebagaimana digariskan Allah dan Rasulnya, maka puncak kesadaran spiritual akan hadir menghampiri manusia (bahkan manusia mengalami kefanaan dan lebur ke dalam Tuhan) dan menjelma dalam sikap tawadhuik ikhlas, jujur dan adil.

Dengan kembali ke pusat spiritualitas dirinya, manusia akan memiliki pandangan dunia holistik tentang alam dan tentang dunianya. Dengan sumber daya yang ada dan dengan ilmu pengetahuan serta semangat iman dan moralitas, maka berbagai persoalan keagamaan dan kemasyarakatan akan dapat diatasi (Muzani, 2006).

KESIMPULAN

Karakter perennial pada dasarnya menawarkan satu hal yang sama, yaitu agar manusia kembali kepada akar spiritualitas dirinya tanpa tenggelam dalam gemerlap kehidupan materi yang seringkali membuat manusia silau dan menimbulkan berbagai tindakan yang tidak sesuai dengan nilai dan martabat kemanusiaannya.

Dengan demikian, menuai “tradisi sebagai *scientia sacra*, berarti menyiapkan lahan untuk kembalinya agama ke wujud hakiki dan tampil dalam kancah peradaban seperti matahari yang menerangi, yang menurut ajaran eskatologis tentang banyak tradisi termasuk Islam, merupakan tanda terungkapnya makna batin agama bagi kehidupan dan kemanusiaan sebagai bentuk ungkapan pengetahuan suci dari *intellect* manusia (Nasr, 1981).

Melalui makna batin agama ini, karakter perennial akan terbentuk. Dengan mengikuti petunjuk dan teladan Rasul, mena’ati atauran agama dan negara, manusia dapat membimbing dirinya menjadi manusia seutuhnya, mulia dan berkarakter. Pada dataran ini meretas perennialisme agama di Indonesia dapat diwujudkan.

Karakter perennial senantiasa dilandasi pada *inteligensia* yang menyimpan kecerdasan, kecerdikan, serta kesucian yang memang sangat diperlukan untuk meraih kemuliaan dan keselamatan, baik di dunia maupun diakhirat. Namun perlu diingat semuanya dilandasi dengan nilai moral dan kerendahan hati. Karena seringkali orang berbuat salah dan tidak bisa melihat kebenaran bukan karena buta matanya, tetapi karena buta hatinya.

“Apakah mereka tidak berjalan di atas bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga untuk mendengar. Karena sesungguhnya bukan mata (kepala) mereka yang buta, tetapi yang buta adalah (mata) hati mereka yang ada di dada.” (QS. Al Hajj: 46).

Seringkali kebutaan hati atau ketidak kepekaan nurani menghalangi seseorang untuk bertindak secara benar dan tidak bisa menggapai kebenaran yang sesungguhnya. Bahkan kalau hati sudah buta, walaupun mata melihat dengan terang benderang, realitas yang terpampang di depan mata tidak kelihatan, walaupun kelihatan sama sekali tidak menyentuh hati dan perasaan mereka, karena ketajaman perasaan telah tumpul, kepekaan sosial juga telah hilang.

Di situlah pentingnya hati sebagai pemimpin pribadi untuk selalu diasah agar memiliki kepekaan yang tinggi dalam menangkap setiap aspirasi. Akal harus senantiasa peka dan mampu menangkap rasa yang ada dalam hati.

Setiap agama, adat kebiasaan, hukum dan moralitas, tidak hanya untuk diceritakan, tetapi untuk diwarisi dan dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari, dan setiap aspek kehidupan, baik dalam kehidupan individu, kehidupan keluarga, maupun kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

REFERENSI

- Arifin, S., Poewadi, A. Habib, K., 1996, *Spiritualitas Islam dan Peradaban Masa Depan*, SIPPRES, Yogyakarta.
- Brown, J. E., 1964, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, Tomorrow, Musim Gugur.
- Hardiman, Herry, 2010, *Teologi Metafisik*, Seminari, Yogyakarta
- Hidayat, K., & Nafis, M. W., 1995, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, Paramadina, Jakarta.
- Hilmy, Masdar, 2008, *Islam Profetik, Substansi Nilai-Nilai Agama dalam Ruang Publik*, Kanisius, IKAPI, Yogyakarta.
- Hukley, Aldous, 1950, *The Perennial Philosophy*, Herpen Colophon Books & Row, Publisher
- Moerdiono, 1966, *Makna Kerukunan Hidup Umat Beragama Menurut Tinjauan Paham Negara Kesatuan Republik Indonesia: Beberapa Pokok Pikiran*, Sarasehan Sehari Majelis Ulama Indonesia, Jakarta.
- Muzani, S., 2006, Filsafat Perennial Perspektif Alternatif untuk Studi Agama, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol III, LSAF, Jakarta.
- Nasr, S. H., 1981, *Knowledge and The Sacred*, Edinburg Univeresity Press.
- Nasr, S. H., 1993, *The one and The Many*, UNITED Kingdom, Curzan Press, Ltd. *The Encounter Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, George Allen and Unwin LTD, London .
- Nasr, S. H., 1996, "Tradisi", dalam Ahmad Norma Permata (ed): *Perennialisme Melacak Jejak Filsafat Abadi*, Tiara Wacana, Yogyakarta.
- Nasr, S. H., 2000, *Inteligensia dan Spiritualitas Agama*, Mizan Bandung.
- Nasr, S. H., 1984, "The Philosophia Perennis and Studi of Religion" dalam Frank Whalling (ed.), *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies*, Edinburg, Ltd.
- Nasr, S. H., 2010, *In Search of The Sacred, A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*, Praeger, England
- Permata, A. N., 1996, "Antara Sinkretis dan Pluralis: Perennialisme Nusantara dalam Perennialisme, Melacak Jejak Filsafat Abadi", Tiara Wacana, Yogyakarta.
- Rachman, B. M., 1995, "Kata Pengantar" dalam Komaruddin Hidayat dan Wahyudi Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*, Paramadina, Jakarta.
- Sabri, M., 1997, *Filsafat Perennial: Perspektif Alternatif bagi Studi -*

- Agama dan Signifikansinya terhadap Kehidupan Beragama Di Indonesia*, UIN SUKA, Yogyakarta.
- Schuon, F., 1975, "The Transendent Unity of Religion", dalam *Logic and Transendence*, translated by P. Townsend, Perennial Book, London.
- Schuon, F., 1976, *Islam and The Perennial Philosophy*, translated by J. Peter Hobson, World Islamic Festival Publishing Company Ltd.
- Schuon, F., 1986, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, Bloomington, IN: World Wisdom Books.
- Schuon, F., *Islam dan Filsafat Perennial*, (ed)., Terj. Rahmani Astuti, Mizan Bandung
- Schmitt, Charles B., 1996, *Perennial Philosophy From Socrates to Leibniz dalam Ahmad Norma Permata (ed)., Perennialisme Melacak Jejak Filsafat Abadi*, PT. Tiara Wacana, Yogyakarta
- Smith, H., 1975, "Introduction", dalam Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, Translated by Peter Townsend, San Fransisco, London.
- Thoha, A. M., 2005, *Trend Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, IKAPI, Jakarta.

Corak Implementasi Hermeunetik Yusuf Al-Qaradhawiy dalam Pemahaman Hadist

Abd. Wahid

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Indonesia

Abstract

Yusuf Al-Qardhawi merupakan ulama kenamaan dalam berbagai bidang, tidak terkecuali bidang Ilmu Hadis. Hermeneutik merupakan salah satu pendekatan yang harus disertakan dalam memahami hadis, sehingga pemahaman yang dihasilkan lebih mendekati kepada maksud yang diinginkan oleh Nabi Muhammad Saw. Dalam hal ini, penulis telah melakukan penelitian untuk mengetahui bagaimana konsep pemahaman hadis Nabi Saw menggunakan pendekatan hermeunetik dan bagaimana implementasi hermeunetik dalam pemahaman hadis Nabi Saw menurut Yūsuf al-Qaradāwy. Untuk menjawab tujuan tersebut, penulis menggunakan metode filosofis-hermeunetik yaitu, suatu bentuk penelitian yang meliputi proses pengumpulan dan penyusunan data serta analisis dengan pendekatan ilmu hermeunetik. Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa Yūsuf al-Qaradāwy dalam kitab *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* membagi kepada 3 bagian yaitu yang pertama, memerhatikan langsung hadis Nabi Saw yang memiliki *asbāb al-wurūd* dan *'illat*. Kedua, memahami hadis Nabi Saw berlandaskan metode pemahaman sahabat dan tabiin dengan memerhatikan *'illat* dan kondisi. Ketiga, memahami nash berlandaskan perubahan masyarakat. Dapat dikatakan bahwa pendekatan yang dikemukakan oleh Yūsuf al-Qaradāwy bersifat global. Di samping itu dapat dipahami bahwa dalam implementasi pemahaman hadis, Qaradhawiy menganggap penting memerhatikan aspek hermeunetik, karena aspek ini mengacu kepada ruh hadis dan tidak semata-mata tertumpu pada lahiriah tekstual suatu hadis. Lebih jauh, Yūsuf al-Qaradāwy dalam melakukan implementasi hermeunetik, cenderung mendatangkan contoh dalam hal-hal keagamaan berbentuk ibadah dan muamalah secara global, tidak meluas kepada aspek-aspek yang lebih detil seperti menghubungkannya dengan aspek sains secara lebih mendalam.

Keywords

hermeneutik; yusuf qaradawiy; hadis nabi

PENDAHULUAN

Ajaran Islam tidak terlepas dari dua teks utama yakni al-Qur'an dan hadis Nabi. Hal demikian, menunjukkan Islam termasuk sebagai salah satu agama tekstual, karena bertumpu pada dua teks tersebut. Asal-usul dari dua teks tersebut, sehingga tingkat penerimaan keduanya terjadi perbedaan. Al-Qur'an diyakini secara totalitas merupakan wahyu yang dikategorikan mutawatir, sehingga tidak ada satu ayat pun yang dinyatakan tertolak. Sebaliknya, hadis Nabi dikarenakan tidak semua mutawatir, melainkan sebagian kecil saja, maka ia membutuhkan penopang untuk dapat dijadikan hujjah. Kedua nash ini tidak dapat dirubah-rubah seperti yang sudah ada sejak diwahyukan dan disabdakan oleh

Nabi Muhammad. Mengingat perkembangan kehidupan yang dialami manusia, dari masa ke masa yang tidak luput dari pergeseran dan perbedaan kondisional dibanding masa-masa sebelumnya, maka kontekstualitasnya meski mendapat porsi pembicaraan dari para ahlinya.

Dewasa ini, para ahli mencoba menawarkan satu pendekatan untuk memahami hadis berupa pendekatan hermeneutik. Sebenarnya para ulama hadis sudah menggunakan pendekatan dimaksud, hanya saja penyebutannya yang tidak sama. Kendatipun demikian, memang secara spesifik ada sisi-sisi perbedaan dalam istilah-istilah dimaksud. Kontekstualitas hadis secara umum termaktub dalam pemahaman hadis Nabi melalui pendekatan Asbab Al-Wurud, karena aspek ini mengindikasikan bahwa datang atau munculnya sebuah teks, tidak terlepas dari latar belakang sosial masyarakat ketika teks itu diucapkan.

Para pakar hadis memiliki corak dan karakteristik yang berbeda antara yang satu dengan yang lain, baik dari segi cakupan pemahaman dan pendekatan yang digunakan. Artikel ini mencoba untuk menelaah corak penerapan hermeneutik tersebut yang dilakukan oleh Ulama besar dalam bidang hadis bernama Yusuf Al-Qaradawy.

SEKILAS PROFIL YŪSUF AL-QARAḌĀWY

Yusuf QaradĒwiy merupakan sosok yang tidak asing di kalangan umat Islam di seluruh dunia. Ia tidak hanya dikenal sebagai pakar bidang hadis, tetapi juga menguasai berbagai bidang ilmu lainnya, seperti Fiqh, Aqidah, Ilmu Dakwah dan lain-lain. Nama lengkap YŪsuf al-QaraḌāwy adalah YŪsuf bin Abdullah bin YŪsuf bin Aly al-QaraḌāwy. (Akram Kassab: 2010, 5). Beliau dilahirkan pada tanggal 9 September 1926 di sebuah desa yang bernama Shafth Thurab di tengah delta sungai Nil, di provinsi *al-Gharbiyah* yang terletak di bagian barat Mesir. (Akram Kassab: 2010, 7). YŪsuf al-QaraḌāwy sejak kecil sudah menjadi seorang anak yatim karena pada usia 2 tahun ayahnya meninggal dunia. Semenjak dari itu beliau diasuh oleh pamannya sendiri yaitu saudara ayahnya. Keluarga paman YŪsuf al-QaraḌāwy juga sama seperti keluarganya, dalam hal ketaatan menjalankan agama Islam sehingga beliau pun dibekali dengan pelbagai pengetahuan agama.

Dilihat dari segi riwayat pendidikan, YŪsuf al-QaraḌāwy mulai mendapatkan pendidikan pada usia 5 tahun dengan menghafal al-Quran secara intensif oleh pamannya. Berkat kesungguhan yang dilakukan oleh beliau, akhirnya beliau berhasil menghafal keseluruhan al-Quran dengan fasih pada usianya yang menginjak 10 tahun. Beliau juga sering dijadikan imam shalat lima waktu atas alasan kefasihan dan ketepatan bacaan tajwidnya pada usia yang sangat muda. (Iṣām Talīmah, 2001, 3).

Pada usia remaja beliau belajar di Ma'had Thantha dan Ma'had Tsanawi sebelum melanjutkan pendidikannya di Universitas al-Azhar di Fakultas Ushuluddin. Pada tahun 1952-1953 beliau lulus dengan mendapat predikat terbaik dan kemudian melanjutkan pendidikannya di jurusan bahasa Arab selama 2 tahun. Beliau sekali lagi lulus dengan cemerlang ketika mendapat peringkat pertama diantara 500 mahasiswa. Pada tahun 1957 beliau melanjutkan studinya selama 3 tahun di Lembaga Tinggi Riset dan Penelitian

Masalah-Masalah Islam. Setelah itu, beliau melanjutkan pendidikannya di tingkat pascasarjana pada tahun 1960 dalam jurusan Tafsir-Hadis.

Yūsuf al-Qaraḍāwy meneruskan pendidikannya di tingkat doktor dan menulis disertasi mengenai fiqh zakat. Jika mengikuti perkiraan seharusnya selesai dalam dua tahun tetapi tertunda dari waktu yang direncanakan karena krisis politik di Mesir sehingga membuatnya berhijrah ke Qatar. Sewaktu di Qatar, beliau dan teman-temannya mendirikan Ma'had ad-Dini yaitu sebuah sekolah agama dan sekolah inilah yang menjadi cikal bakal lahirnya Fakultas Syari'ah Qatar yang kemudian berkembang menjadi Universitas Qatar dengan beberapa fakultas yang lain serta beliau sendiri duduk sebagai dekan di fakultas syariah tersebut. (Abdul Aziz Dahlan (ed), 2006, 1448).

Yūsuf al-Qaraḍāwy pada awalnya merupakan seorang penceramah dan pengajar di berbagai masjid serta menjadi pengawas di sekolah al-Aimmah, (akademi para Imam) yang merupakan lembaga di bawah Kementerian Wakaf Mesir pada tahun 1956. Setelah itu pada tahun 1959, beliau berpindah ke bagian administrasi umum untuk masalah-masalah budaya Islam di Universitas al-Azhar Mesir. Ketika berada di bagian administrasi, beliau bertugas sebagai pengawas hasil cetakan dan segala pekerjaan yang terkait dengan bidang dakwah. (Akram Kassab, 10).

Yūsuf al-Qaraḍāwy pada masa yang sama juga turut menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin dan pada waktu pemerintahan Presiden Jamāl „Abdul Naser, beliau telah dilarang untuk mengajar dan memberikan ceramah karena beliau merupakan salah satu aktivis dari organisasi yang dilarang oleh kerajaan yaitu gerakan Ikhwanul Muslimin. (Akram Kassab, 68) Oleh karena semangatnya yang tinggi dalam menyebarkan agama Islam, beliau beralih pula pada kegiatan penelitian ilmiah dengan menulis buku-buku dan artikel.

Yūsuf al-Qaraḍāwy telah diberi amanah, tanggungjawab dan kepercayaan membentuk jurusan studi Islam di Fakultas Tarbiyah dengan beliau sendiri yang menjadi ketua jurusan fakultas tersebut pada tahun 1973. Tidak sekadar itu saja, beliau juga turut ditugaskan untuk memimpin pendirian sekaligus menjadi dekan pertama di Fakultas Syariah pada tahun 1977. Setelah hampir 18 tahun menjadi dekan di Fakultas Syariah, beliau diangkat menjadi direktur Pusat Riset Sunnah dan Sirah Nabi sampai sekarang. (Yūsuf al-Qaraḍāwy, 2017, 144)

Berdasarkan latar belakang pribadi Yūsuf al-Qaraḍāwy di atas, dapat dipahami bahwa beliau seorang yang mempunyai semangat yang tinggi dalam menuntut ilmu dan seorang yang tidak mudah berputus asa. Ini dibuktikan dengan pelbagai karya-karya yang bermanfaat yang telah dihasilkan oleh beliau. Oleh karena itu juga, beliau telah mendapat pelbagai penghargaan dari dalam dan luar negeri.

Corak Pemahaman Hadis di Kalangan Muhaddisin

Para ahli hadis berpendapat bahwa suatu amal dilakukan berdasarkan perbuatan para sahabat, siapa pun dia. Alasannya karena para sahabat dalam pandangan mereka tidak saling berselisih, sebab mereka adalah pemimpin yang diikuti oleh banyak orang. Jika

seseorang telah mengambil pendapat salah seorang sahabat, maka dia merasakan kelapangan. (Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, t.t, 283.)

Ulama yang terkenal berpendirian keras berpegang pada metode berpikir ahli hadis adalah Ahmad bin Hambal. Beliau meriwayatkan ribuan hadis dalam kitabnya yang cukup populer (*Musnad*). Di antara ungkapan beliau yang mencerminkan pendiriannya memakai metode ahli hadis adalah حديث الضعيف خير من الرأي (hadis dhaif lebih baik daripada ra'yi). Pola pikir Ahmad ibn Hanbal ini dalam masa-masa selanjutnya diikuti pula oleh Ibn Taimiyyah.

Konsekwensi dari metode berpikir ahli hadis adalah tidak dibolehkan bagi seseorang untuk membahas perbedaan pendapat di kalangan sahabat mengenai suatu masalah, namun harus mengikuti saja salah seorang di antara mereka yang lebih kita sukai. Sebagai contoh, jika seorang imam di dalam shalat jama'ah membaca *Bismillahir-rahmanirrahim* dengan *jahar* (menguatkan suara), maka hal itu ada contohnya pada diri sahabat; begitu pula jika membacanya dengan *sir* (tidak kedengaran), ada juga contohnya pada diri sahabat. Demikian juga jika seseorang melaksanakan *Qiyam al-lail* dengan delapan raka'at, dan yang lainnya melaksanakannya dengan dua puluh raka'at, maka kedua-duanya ada contohnya pada diri sahabat. Oleh karena itu, tidak perlu dipermasalahkan mana di antara keduanya yang lebih benar.

Selain menggunakan metode di atas, kelompok ahli hadis juga lebih mempraktekkan penguatan hafalan *nas* dan mengamalkan sesuatu sesuai dengan *teks nas* itu. Sebagai contoh, dalam salah satu teks hadis Nabi menyebutkan bahwa zakat fitrah itu dibayar dengan satu gantang kurma atau gandum. Menurut ulama ahli hadis, pengeluaran zakat fitrah berupa segantang kurma dan gandum tidak perlu diganti dengan barang jenis lain. (Ibn Abdil Bar, 1983, 80).

Dari contoh di atas, dapat dipahami bahwa kelompok ahli hadis adalah mereka yang metode pemikirannya terhadap hadis-hadis Nabi amat terikat kepada teks hadis yang ada dan mengikuti sepenuhnya apa yang dipraktekkan para sahabat. Setiap riwayat yang berbeda tidak ditarjih, tapi dianggap sebagai perbedaan yang memberi kelapangan. Oleh karena itu, tidak perlu dipermasalahkan mana yang kuat dan mana yang lemah.

Metode pemahaman ahli hadis di atas tampaknya menggunakan generalisasi pemahaman. Artinya seluruh hadis dipahami secara sama, tanpa membedakan struktur hadis dan bidang isi hadis tersebut, mana kandungan hadis yang bersifat *mutlak* (menyangkut aqidah dan ibadah) dan mana pula yang nisbi (menyangkut *mu'amalah*). Dengan kata lain seluruh hadis dipahami dengan pendekatan tekstual.

Pendekatan Hermeneutika dalam Pemahaman Hadis

Hadis sebagai sebuah teks yang bersumber dari Nabi Muhammad, tiba di masa ini menimbulkan suatu problem tersendiri. Persoalan pertama adalah bagaimana menemukan pemahaman yang diterima umat manusia agar sesuai dengan maksud yang dikehendaki oleh pengarangnya (nabi). Persoalan kedua, bagaimana menjelaskan isi teks keagamaan

pada masyarakat yang hidup di tempat dan kurun waktu yang berbeda. (Komaruddin Hidayat, 2011, 12)

Hermeneutika sebagai sebuah metode penafsiran menjadi salah satu alternatif pemaknaan untuk menjembatani keterasingan waktu, wilayah dan sosio kultural nabi dengan teks hadis dan audiens.

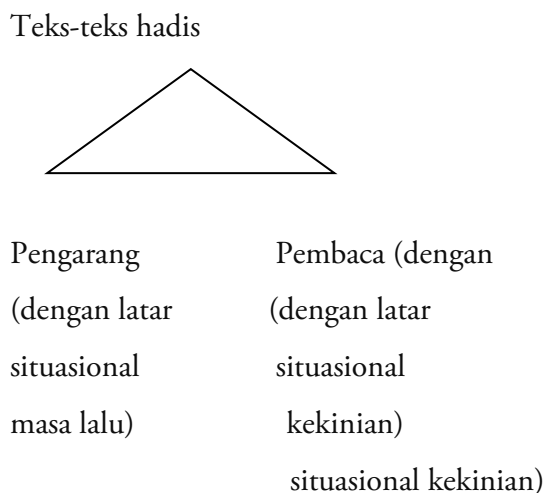
Jika diterapkan dalam studi hadis, hermeneutika dapat dipahami sebagai ilmu yang merefleksikan tentang bagaimana teks hadis sebagai wahana yang merekam kejadian masa lalu mungkin untuk dipahami dan secara eksistensial dapat bermakna dalam situasi kekinian. Ini berarti dalam hermeneutika hadis, teks-teks hadis sebagai produk masa lalu harus selalu berdialog dengan penafsir dan audiens sepanjang sejarah.

Hermeneutika tidak hanya memandang teks dan berusaha menyelami kandungan makna tekstual hadis, namun berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan “horizon-horizon” yang melingkupi teks. Tujuannya ialah untuk membedakan antara makna teks dan signifikansi kontekstualnya.

Nabi Muhammad sebagai pengarang hadis dalam kaitannya dengan hermeneutik, perlu diketahui bagaimana situasi psikologis dan posisi pembicara ketika menyampaikan hadis. Apakah posisi nabi sebagai rasul, pemimpin, panglima perang, kepala keluarga dan lainnya. Di samping itu pula perlu diketahui bagaimana hubungan antara nabi dengan sahabat (pendengar) ketika hadis itu disabdakan oleh nabi.

Begitu pula dengan teks yang merupakan objek utama hermeneutika. Terkait dengan hadis maka *matan*-lah sebagai teks, karena *matan* merupakan bentuk material (*isi/mean idea*) dari sebuah hadis. Dalam kajian hermeneutika, menganalisa teks hadis bukan hanya gramatika bahasa yang ditekankan. Pendekatan historis, sosiologis dan antropologis juga harus dikedepankan. Dengan begitu, untuk mengetahui pesan-pesan yang ada dalam teks, harus diketahui latar belakang sosial budaya dimana dan dalam situasi apa sebuah teks itu muncul. (Lukman S. Thahrir, 2002, 52-56). Dengan melacak bagaimana teks itu dimunculkan oleh pengarangnya, maka muatan pesan yang ingin disampaikan pengarang melalui teks yang dibuatnya akan tersampaikan. Juga berusaha melahirkan kembali makna tersebut sesuai dengan situasi dan kondisi saat teks tersebut dibaca atau dipahami. Hal ini untuk mengetahui adanya makna lain dari teks tersebut termasuk adanya makna kontemporer pada waktu hadis dikeluarkan, yang kemudian diterjemahkan ke makna yang berkembang pada zaman sekarang.

Hermeneutika hadis mensyaratkan adanya dialog yang intensif antara teks hadis-teks hadis sebagai warisan masa lalu dengan penafsir dan audiensnya masa kini. Merujuk pada konsep *double movement* Fazlur Rahman yang diibaratkan dengan gerakan, maka hermeneutika hadis bergerak dari masa kini dengan horizon kekiniannya ke horizon masa lalu. Selanjutnya, masa lalu dengan horizonnya bergerak ke masa kini dengan kondisi kekiniannya. Pertemuan horizon masa lalu dan horizon masa kini inilah yang melahirkan dialog struktur triadik yakni teks hadis, pengarang dan pembaca. Dialog struktur triadik hermeneutika hadis tersebut akan digambarkan sebagai berikut:



Gambar 1. Struktur Dialog Triadik Hermeneutika Hadis

Bagan di atas menunjukkan bahwa untuk menemukan pesan moral, sebagai pembedaan antara makna teks dan signifikansi konteksnya, dapat diupayakan dengan melakukan analogi historis-kontekstual secara kritis antara dunia Nabi Muhammad yang *arabic centris* dengan umat Islam yang hidup di zaman dan wilayah yang berbeda. Ini menunjukkan bahwa untuk menemukan “makna yang berarti” dalam konteks kekinian, terlebih dahulu menemukan makna yang berarti bagi realitas masa lalu. Menurut Rahman, ini tidak lain karena setiap pernyataan Nabi Muhammad diasumsikan memiliki tujuan moral-sosial yang bersifat universal. (Fazlur Rahman, 1984, 6).

Logika praksis hermeneutika hadis sebagaimana yang dimaksud di atas, yaitu menemukan “makna hadis yang berarti” dalam konteks kekinian sebagaimana yang dimaksud oleh Fazlur Rahman, menurut Musahadi Ham dapat diupayakan melalui prinsip-prinsip berikut ini: (Musahadi Ham, 2009, 134-136).

Pertama, prinsip konfirmatif. Dalam penafsiran hadis, seorang penafsir harus selalu mengkonfirmasi makna hadis dengan petunjuk-petunjuk Alquran, hal ini penting dikarenakan hadis berfungsi sebagai penjelas (*bayān*) terhadap Alquran.

Kedua, prinsip tematis-komprehensif. Teks hadis tidak berdiri sendiri, tetapi berdiri sebagai kesatuan yang integral. Oleh karena itu, dalam menghasilkan pemahaman hadis yang komprehensif harus mempertimbangkan hadis-hadis lainnya yang memiliki tema yang relevan.

Ketiga, prinsip linguistik. Hadis terlahir dalam bahasa Arab, untuk itu dalam penafsiran hadis harus memperhatikan prosedur-prosedur gramatikal bahasa Arab.

Keempat, prinsip historistik. Yakni, pemahaman terhadap kondisi historis ketika hadis muncul. Baik yang menyangkut latar sosiologis masyarakat Arab, situasi-situasi khusus sebab munculnya hadis (*asbab al-wurud*), maupun kapasitas dan fungsi Nabi Muhammad ketika menyabdakan hadis.

Kelima, prinsip realistik, ketika memahami hadis harus mempertimbangkan realitas kekinian dengan melihat kondisi kaum muslimin saat ini. Hal ini untuk mendapatkan pemahaman yang relevan dengan kehidupan umat saat ini.

Keenam, prinsip distingsi etis dan legis. Seorang penafsir harus mampu menangkap nilai-nilai *etis* yang hendak diwujudkan oleh teks hadis. Karena kegagalan menangkap nilai *etis* dari makna *legis* berakibat pada gagalnya menangkap makna hakikat hadis.

Ketujuh, prinsip distingsi instrumental (wasilah) dan intensional (ghayah). Hadis pada dasarnya memiliki dua dimensi, yakni dimensi instrumental bersifat temporal dan dimensi intensional yang bersifat permanen dan universal. Dimensi instrumental menyangkut masyarakat tertentu dalam waktu dan tempat tertentu, sehingga dimensi ini bersifat temporal dan partikular. Sementara dimensi intensional (tujuan) tidak terpengaruh dalam ruang dan waktu. Dalam hal ini penafsir harus dapat membedakan ketentuan yang termuat pada teks hadis dengan pesan moral yang merupakan esensi dari penyampaian hadis oleh Nabi Muhammad.

Konsekuensi dari model hermeneutika hadis di atas ialah ialah dalam proses interpretasi tidak hanya mengandalkan perangkat keilmuan terdahulu, seperti *Ilmu Nahwu Saraf, Usul al-Fiqh* dan *Balaghah*, tetapi juga memerlukan ilmu-ilmu umum seperti teori sosiologi, antropologi, sejarah, sains termasuk kesehatan, teknologi dan sebagainya.

Pada dasarnya penggunaan teori hermeneutika dalam studi hadis memiliki akar historis yang kuat. Karena sebenarnya, upaya untuk menghidupkan hadis dengan membaca pemikiran pengarangnya pernah dilakukan oleh beberapa ulama, seperti Imam Shafi'i, Ibn Qutaibah, al-Ghazali dan Yusuf al-Qardawi.

Ibn Qutaibah misalnya ketika dihadapkan dengan dua *matan* hadis:

عَنْ سَمْرَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِيهَا وَنِعِمَّتْ وَمَنْ اغْتَسَلَ فَهُوَ أَفْضَلُ

Dari Samrah, Rasulullah bersabda, “Siapa berwudhu pada hari jumat, maka ia mendapat keutamaan yang baik, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama.” (Abu Dawud Sulaiman ibn al-Asha’at al-Sijistani, 1994, 430).

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ غُسْلُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ

Dari Abu Said al-Khudri, Rasulullah bersabda, “Mandi di hari Jumat wajib hukumnya bagi orang yang telah baligh”. (Abu Abdillah Muhammad ibn Isma’il ibn Ibrahim al-Bukhari, t.th. 239).

Menurut Ibn Qutaibah hadis kedua mengandung kewajiban mandi pada hari Jumat bagi orang dewasa, kewajiban pada hadis ini tidak mengandung fardhu, kewajiban di sini sama halnya dengan nabi mewajibkan mandi pada dua hari raya. Manfaatnya antara lain untuk menghilangkan keringat dan bau badan. Dengan demikian kewajiban tersebut bermaksud untuk mendapatkan kemuliaan, bukan kewajiban fardhu. (Abu Muhammad Abdullah ibn Muslim ibn Qutaibah, t.th, 251).

Dalam wacana hermeneutik, tokoh-tokoh ini telah melakukan “ziarah” historis dan dialog hermeneutik dengan implikasi sangat besar, antara lain pemahaman terhadap al-Quran, hadis dan tradisi Islam, dengan memperluas horizon sehingga tidak mengeras dan menutup diri. Menurut Gadamer, salah satu hal penting dari tujuan hermeneutika adalah

memperluas horison melalui “ziarah” imajinatif pada tradisi masa lampau dan berdialog dengan teks, sehingga akan muncul apa yang disebut *the fusion of horizon*. (Sahiron Syamsuddin, 2006).

Itulah alasan sebagian kalangan menganggap bahwa pendekatan hermeneutika memiliki kemiripan dengan pendekatan kontekstual yang juga menekankan aspek sosio historis dalam pemahaman hadis. Pemahaman kontekstual terhadap hadis adalah memahami hadis dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan peristiwa atau situasi yang melatarbelakangi kemunculan hadis-hadis tersebut. Artinya konteks historis, sosiologis dan antropologis yang merupakan aspek yang penting dalam sebuah pendekatan hadis kontekstual. (Muhammad Zaini, 2013, 75).

Adanya nuansa hermeneutis dalam pemaknaan hadis ulama-ulama besar di atas, menunjukkan bahwa pendekatan hermeneutika dengan melakukan “ziarah” historis dan peleburan horizon menjadi salah satu alternatif dalam kajian hadis di era kontemporer, sebagai rekonstruksi model pemahaman tradisional yang cenderung tektualis-literalis yang dianggap selama ini kurang memadai untuk menjawab tantangan zaman. Dengan pendekatan ini diharapkan mampu melahirkan pemahaman yang lebih produktif bagi umat Islam saat ini.

Ada sebuah rumusan metodologis sistematis hermeneutika hadits yakni:

1. Kritik historis. Sebuah tahapan penting dalam hermeneutika berdasarkan asumsi bahwa tidak mungkin terjadi pemahaman yang *sahih* bila tidak ada kepastian bahwa apa yang dipahami itu secara historis otentik. Oleh karena itu, penggunaan kaidah ke-*sahi*-an yang telah ditetapkan oleh para ulama merupakan sesuatu yang niscaya meskipun harus diakui bahwa pada tingkatan operasional, penggunaan kaidah tersebut masih menghadapi sejumlah problem.

2. Kritik eidetis. Kritik ini memuat tiga langkah utama: *Pertama*, analisis isi, yaitu pemahaman terhadap muatan makna hadits melalui kajian linguistik, kajian tematis-komprehensif, dan juga dilakukan konfirmasi makna yang diperoleh dengan petunjuk Al-qur'an. *Kedua*, analisis realitas historis, yaitu upaya untuk menemukan konteks sosio-historis hadits-hadits. Langkah ini mensyaratkan adanya suatu kajian mengenai situasi makro, yaitu situasi kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Rasulullah Saw., termasuk mengenai kultur mereka. Setelah itu, kajian mengenai situasi-situasi mikro, yaitu *asbab al wurud al-hadith*, dan *Ketiga*, analisis generalisasi dengan cara menangkap makna universal yang tercakup dalam hadits.

3. Kritik Praktis, yaitu suatu kajian yang cermat terhadap situasi kekinian dan analisis berbagai realitas yang dihadapi, sehingga dapat dinilai dan diubah kondisinya sejauh diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk mengimplementasikan nilai-nilai hadits secara baru pula. (Muhammad Yusuf, 2009, 14).

Dari uraian-uraian di atas dapat ditarik kesimpulan atau benang merah, bahwa bagi mereka yang mendalami dan atau mempelajari sejarah Nabi Muhammad Saw. dan perilaku para sahabat Nabi Saw. sudah barang tentu akan mempunyai atau memiliki pemahaman atau pemikiran yang berbeda dari mereka yang tidak mendalami dan atau mempelajari sejarah dan perilaku para sahabat Nabi Saw. ketika sama-sama memahami

sebuah *matan* hadits. Karena sebagian ucapan atau perkataan Nabi Saw. bersifat situasional, maka oleh sebab itu sebagian sabdanya dirasakan tidak lagi tepat untuk menjelaskan realitas sosial masa kini.

Untuk itu sebagian ulama menganggap penting sekali memperhatikan konteks dari teks suatu hadis, karena kebanyakannya merupakan jawaban atau respon dari pertanyaan seseorang atau pernyataan Nabi untuk memberi petunjuk terhadap pengamalan umat Islam masa itu terhadap sesuatu yang baru sehingga belum ada penjelasan dari Nabi. Berbeda halnya jika suatu hadis merupakan ucapan Nabi dalam suatu majelis, di mana Nabi memberi pelajaran tentang berbagai aspek dalam agama.

Corak Implementasi Hermeneutik al-Qaraḍāwy

Yūsuf al-Qaraḍāwy dalam melakukan implementasi hermeutik pemahaman hadis, beliau membahas mencakup lafaz dan ruh atau zahir dan maksud dari sebuah hadis, dan bukan hanya pada lahiriah saja. Tanpa melihat maksud yang diinginkan yang sebenarnya oleh Nabi, pemahaman itu bisa jadi meleset dengan kehendak sebuah hadis meskipun secara lahiriah tampak berpegang padanya. (Yūsuf al-Qaraḍāwy, 93, 135).

Sebagaimana yang terjadi pada masa sekarang, ada sebagian orang yang menolak untuk membayar zakat fitrah dalam bentuk uang seharga makanan yang wajib dikeluarkan. Sedangkan hal ini dibenarkan dalam mazhab Abū Hanīfah dan kelompoknya, juga sejalan dengan pendapat Umar bin Abdul Azīz serta sebagian *fuqaha'* dari kalangan salaf.

Alasan yang digunakan oleh mereka adalah makanan seperti kurma, kismis, gandum dan *syā'ir* telah diwajibkan oleh Nabi Saw dalam melakukan pembayaran zakat fitrah. Menurut mereka, hal demikian merupakan suatu kewajiban bagi orang Islam untuk membatasi diri pada apa saja yang telah ditentukan oleh Rasulullah Saw, dan tidak mempertentangkan al-sunnah dengan akal. Secara umum mereka hanya menaruh perhatian pada aspek eksternal hadis saja sementara ruh (internal) hadis itu diabaikan. Pada hakikatnya, Nabi Muhammad Saw sangat mempertimbang-kan suasana lingkungan dan kondisi masa itu. Kewajiban pengeluaran zakat fitrah dari jenis makanan tersebut karena ia mudah didapati dalam kalangan masyarakat. Hal ini meringankan si pemberi dan juga lebih berpaedah bagi si penerima. Pada masa itu, uang kontan adalah sesuatu yang tidak mudah diperoleh bangsa Arab terutama orang-orang *badwy* (orang kampung) yang hidup sekitar padang pasir.

Sedangkan pengeluaran makanan adalah lebih mudah bagi mereka, sementara orang-orang miskin memerlukannya. Sehingga Nabi Saw pernah mengizinkan pengeluaran zakat dengan makanan bernama *aqith* (susu yang dikeringkan setelah dikeluarkan lemaknya). Ini meringankan bagi para pemilik unta, sapi atau domba dari kalangan orang-orang badwi.

Apabila kondisi masyarakat berubah, sehingga uang kontan lebih mudah tersedia daripada makanan atau si miskin tidak memerlukannya untuk hari raya, bahkan lebih memerlukan barang-barang lainnya baik untuk diri sendiri maupun keluarganya, maka pengeluaran

uang kontan menjadi lebih mudah bagi si pemberi dan lebih bermanfaat bagi si penerima. (Yūsuf al-Qaraḍāwī, 1998, 145)

Ada juga sebagian mereka yang tidak membolehkan uang kontan sebagai ganti makanan yang diwajibkan tetapi membolehkan makanan pokok dari kebanyakan penduduk kota. Ini juga termasuk dalam penafsiran terhadap hadis atau *qiyās* dengan sebuah *nash*. Jikalau ini bisa diterima, seharusnya diterima juga tentang pembayaran zakat dengan uang kontan. Padahal inti memberi zakat fitrah itu adalah memberi kecukupan kepada fakir miskin. Terkadang apa yang dipahami itu sesuai pada masa tersebut dan bisa berubah berdasarkan kondisi dan situasi suatu masyarakat. Harus melihat pada ruh hadis agar dapat mengetahui tujuan utama hadis tersebut. Ini dapat memudahkan orang ramai mengamalkan sunnah dengan benar tanpa meninggalkannya akibat suatu kesulitan yang dihadapi.

Hadis lainnya yang cukup baik untuk dikaji dalam konteks bagaimana implementasi hermeneutik Qaradawī adalah tentang ungkapan Nabi:

انتم اعلم بما مردنياكم. (رواه مسلم عن انس)

“*Kamu sekalian lebih mengetahui tentang urusan duniamu*”. (Hadits riwayat Muslim dari Anas) (*Muslim*, t.th. 1836)

Hadits tersebut mempunyai *sabab wurud* (sebab yang mendahului terjadinya hadits). Pada suatu saat, Nabi lewat di hadapan para petani yang sedang mengawinkan serbuk (kurma pejantan) ke putik (kurma betina). Nabi berkomentar: “Sekiranya kamu sekalian tidak melakukan hal itu, niscaya kurmamu akan baik”. Mendengar komentar itu, para petani lalu tidak lagi mengawinkan kurma mereka. Setelah beberapa lama, Nabi lewat kembali ke tempat itu dan menegur para petani: “Mengapa pohon kurmamu itu?” Para petani lalu melaporkan apa yang telah dialami oleh kurma mereka, yakni banyak yang tidak jadi. Mendengar keterangan mereka itu, Nabi lalu bersabda sebagaimana yang dikutip di atas. (Yusuf Qardhawi, 1995, 145)

Hadis ini dijadikan pegangan oleh sebagian orang yang menjauhkan dirinya dari hukum syariat dalam bidang ekonomi, kebudayaan, politik dan sebagainya. Mereka yang berpendapat demikian mengatakan bahwa hal-hal tersebut termasuk urusan dunia kita. (Yusuf Qardhawi, 1995, 145) Apakah seperti itu yang dimaksudkan oleh hadits tersebut? Tidak seperti itu, karena sesungguhnya tugas yang dibebankan oleh Allah kepada Rasul-rasulnya adalah menempatkan pondasi keadilan, kebenaran, dan batasan antara hak dengan kewajiban dalam urusan dunia bagi umat manusia supaya tidak rancu dan tidak terurai berai, seperti Firman Allah dalam surat Al-Hadid: 25 berikut:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

“*Sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan*

besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)Nya dan rasul-rasul-Nya Padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha kuat lagi Maha Perkasa.”

Banyak kalangan yang memahami hadits tersebut secara tekstual. Mereka menyatakan bahwa Nabi tidak mengetahui banyak tentang urusan dunia dan menyerahkan urusan dunia itu kepada para sahabat (umat Islam). Ada pula yang berpendapat bahwa berdasarkan petunjuk hadits itu, maka Islam membagi kegiatan hidup secara dikotomi, yakni kegiatan dunia dan kegiatan agama. (Syuhudi Ismail, 2009, 57). Hadits Nabi tersebut sesungguhnya tidaklah menyatakan bahwa Nabi sama sekali buta terhadap urusan dunia. Kata dunia yang termuat dalam hadits itu lebih tepat diartikan sebagai profesi atau bidang keahlian. (Syuhudi Ismail, 2009, 57) Dengan demikian, maksud hadits itu adalah bahwa Nabi tidak memiliki keahlian sebagai petani, karenanya para petani lebih mengetahui tentang dunia pertanian dari pada Nabi.

Mengapa hadits tersebut tidak dikemukakan oleh Nabi kepada para pedagang, para pasukan perang dan para pengembala kambing? Karena dalam kegiatan berdagang, berperang dan mengembala kambing, Nabi memiliki keahlian dalam kegiatan tersebut. Kita tengok dalam sejarah, apakah Nabi dikenal sebagai ahli pertanian? Pasti tidak, karena tidak ada yang menyebutkan bahwa Nabi Saw. berkeahlian dalam bidang pertanian.

Dengan demikian, yang harus diterapkan terhadap hadits Nabi diatas adalah pemahaman secara kontekstual. Maksud hadits Nabi tersebut adalah penghargaan Nabi terhadap keahlian profesi ataupun bidang keahlian. (Syuhudi Ismail, 2009, 58) Jadi, para petani lebih mengetahui tentang dunia pertanian dari pada mereka yang bukan petani. Para pedagang lebih mengetahui dunia perdagangan dari pada para petani. Para kiyai pengasuh pondok pesantren lebih mengetahui dunia pesantren dari pada mereka yang bukan dari pesantren. Petunjuk Nabi tentang penghargaan terhadap keahlian profesi dan bidang keahlian itu bersifat universal.

Demikian juga halnya tentang hadis-hadis lainnya, perlu diketahui segala sesuatu yang mengitarinya, utamanya adalah *asbab Al-wurudnya* dan kondisional secara umum di mana ucapan itu dilahirkan dan dalam situasi yang bagaimana. Pendeknya, unsur-unsur hermeneutik sangat penting diterapkan dalam pemahaman hadis Nabi.

KESIMPULAN

Yūsuf al-Qaraḍāwy dalam memahami sebuah *nash* beliau membagi kepada 3 bagian yaitu yang *pertama*, memerhatikan langsung hadis Nabi Saw yang memiliki *asbāb al-wurūd* dan *‘illat*. *Kedua*, memahami hadis Nabi Saw berlandaskan pada kaedah-kaedah hermeneutic dengan memperhatikan *‘illat* dan kondisi ketika hadis itu dituturkan Muhammad. *Ketiga*, memahami *nash* berlandaskan perubahan masyarakat. Di samping itu, Yūsuf al-Qaraḍāwy ketika melakukan implementasi hermeneutic dalam memahami suatu hadis, beliau mendatangkan pelbagai pendapat antaranya pendapat ulama mazhab, *tabiʿin*, ulama salaf, dan pendapat golongan tekstual atau disebut sebagai golongan *ẓahiri*.

Yūsuf al-Qaraḍāwy ketika memahami sebuah hadis, mendatangkan pemahaman dan pendapat ulama yang lain berkenaan hadis yang dibahas sebagai referensi untuk

memperkaya ulasanya. Yūsuf al-Qaraḍāwī lebih mengutamakan pemahaman hadis dengan melihat pada intinya (kontekstual) berbanding makna yang zahir (tekstual). Di samping itu, Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam memahami hadis turut melihat pada ‘*illat* sebuah hadis. Bisa jadi ketika akan diimplementasikan dalam kehidupan sekarang memiliki *illat* yang berbeda, dan hal demikian memang realitasnya banyak melingkupi hadis Nabi.

REFERENSI

- Abdul Aziz Dahlan (ed). (2006) *Ensiklopedi Hukum Islam Jilid 5*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Abu Dawud Sulaiman ibn al-Asha’at al-Sijistani. (1994) *Sunan Abu Dawud*, Beirut: Dar al-Fikr, jld. I.
- Abu Muhammad Abdullah ibn Muslim ibn Qutaibah. (t.th) *Ta’wil Mukhtalif al-Hadith*, Mesir: Mustafaal-Babi.
- Akram Kassab. (2010) *Metode Dakwah Yūsuf al-Qaraḍāwī*, terj. Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka al-Kauthar.
- Amir Hamzah Nasution, Achyar Zein, Ardiansyah. (2017) ”Kontribusi Pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam Kitab Kaifa Nata’amal Ma’a al-Sunnah Nabawiyyah di Indonesia”, dalam *Jurnal Studi Hadis, al-Tahdith vol. 1 No. 1*, 2017.
- Fazlur Rahman. (1984) *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago.
- Ibn Abdil Bar. (1983) *Jami’ Bayan al-’Ilm wa Fadhihi*, Juz II, Cairo: Dar al-Ilmiyah.
- Iṣām Talimah. (2001) *al-Qaraḍāwī Faqihan*, terj. Samson Rahman. Jakarta: Pustaka al-Kauthar.
- Komaruddin Hidayat. (2011) *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*. Bandung: Mizan.
- Lukman S. Thahrir. (Januari-Juni 2002, hlm. 52-56) “Memahami Matan hadis Lewat Pendekatan Hermeneutika,” dalam *Jurnal Hermeneia*, Vol. 1.
- M. Idrus Ahmad. (2001) *Konsep Taubat Yūsuf al-Qaraḍāwī*, Banda Aceh: Forum Intelektual Tafsir dan Hadis Asia Tenggara.
- Moh. Tahiquddin. (2009) *Relasi Agama dan Negara dalam Pandangan Intelektual Muslim Kontemporer*, Malang: UIN Malang Press.
- Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib. (t.t.) *Usul al-Hadis ‘Ulumuhu wa Mustalahahu*, Beirut: Dar al-Kutub.
- Muhammad Yusuf. (2009) *Metode & Aplikasi Pemaknaan Hadits (Relasi Iman dan Sosial-Humanistik Paradigma Integrasi-Interkoneksi)*, Yogyakarta: Teras.
- Muhammad Zaini. (2013) *Metode Pemahaman Hadis dari Masa ke Masa*, Banda Aceh: ar-Raniry Press.
- Musahadi Ham. (2009) *Hermeneutika Hadis-hadis Hukum: Mempertimbangkan Gagasan Fazlur Rahman*, Semarang: Walisongo Press.
- Sahiron Syamsuddin, “Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur’an pada Masa Kontemporer”, Makalah dalam *Annual Conference Kajian Islam* oleh Depag RI, Bandung: 26-30 Nopember 2006.

- Syuhudi Ismail. (2009) *Hadits Nabi Yang Tekstual Dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadits tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*. Cet. Ke-2. Jakarta: Bulan Bintang.
- Yūsuf al-Qaraḍāwy. (1987) *Pasang Surut Gerakan Islam*, terj. Faruq Uqbah. Jakarta: Media Dakwah.
- Yūsuf al-Qaraḍāwy. (1989) *Bagaimana Memahami Hadis Nabi*, terj. Muuhammad Al-Bagir, Bandung: Mizan.

Membaca Ulang Metode Kritik Sastra Taha Husayn: Kritik terhadap buku *Fī Al-Adab Al-Jā Hili*

Zulhelmi

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

This study aims to re-read the method used by Taha Husayn in his literary critique book entitled *Fī Al-Adab Al-Jā Hili*. This book has led him to a conclusion that he denied or did not recognize the originality of literary works of the Jahiliyah (pre Islamic) period. According to him, the literary works of Jahiliyah period is a kind of historical forgery done by generations after the arrival of Islam. Taha Husayn's employed skepticism method in his book as introduced by Rene Descartes (1596-1650). This method suggests that hesitancy is the first step to find a truth. This skepticism method is positivistic which requires physical evidence that can only be reached by the five human senses to prove a truth. Thus, Taha Husayn's denial of the originality of the literary works of the Jahiliyah period is due to the absence of physical evidence in verifying its existence. In this study, the author concluded that the use of the scepticism method in testing the originality of literary works during the period of ignorance is inappropriate. In which the literary works of Jahiliyah period were produced and preserved by the Arab community with oral tradition, not with text, so that no documentation of any kind of literature will ever be found. This means, there is a discrepancy between the method and the object of research in the book *Fī al-Adab al-Jā hili*.> However, although Taha Husayn had a fallacy in applying his method, he still has a positive side that should be appreciated by the Muslim community. The positive side found in this study is that it has a purpose to educate the Muslim community not to be fanatical and to be obedient in obtaining any information. The potential of human mind must be maximized in its use to verify any information obtained, even though that information has been regarded by many as a truth. Thus, a true Muslim must prioritize objectivity and eliminate his subjectivity as an effort to confirm a truth.

Keywords

Literary Criticism of Jahiliah; Skepticism; Oral Tradition; Objectivity and Subjectivity

PENDAHULUAN

Salah satu tokoh pembaharu Islam di Mesir abad ke-20 adalah Taha Husayn (1889-1973). Harun Nasution memasukkan tokoh ini ke dalam deretan nama-nama pengikut gerakan pembaharuan Islam di Mesir yang dimotori oleh Muhammad Abduh¹. Selain itu, Albert Hourani juga memasukkan tokoh ini ke dalam senarai nama-nama

¹Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 2001) 77.

pemikir Arab Islam yang liberal². Demikian juga halnya dengan Roger Allen yang mengatakan bahwa Taha Husayn merupakan figur budayawan yang sangat penting abad ke-20 dan ia telah memberikan pengaruhnya terhadap sejumlah generasi intelektual dan sastrawan di dunia Arab.³ Sebagai seorang tokoh pembaharu dan pemikir Islam reformis yang produktif serta telah menjadi ikon pembaharuan dunia Islam, Taha Husayn telah banyak melahirkan karya yang bermutu tinggi sebagai wadah eksplorasi pemikiran-pemikirannya.

Kehadiran karya-karyanya tersebut telah memberikan warna tersendiri dalam dunia Islam, bukan hanya di bidang pemikiran keagamaan, politik, pendidikan, sosial keagamaan, akan tetapi juga di bidang kritik sastra Arab. Bahkan di bidang yang terakhir ini, Taha Husayn selain berprofesi sebagai seorang sastrawan modern, ia juga merangkap sebagai kritikus sastra yang sangat *brilliant*, sehingga mendapat julukan “Dekan Sastra” (*‘Amīd al-Adab*).⁴

Di antara karya-karyanya dalam bidang kritik sastra - yang sempat membuat negara Arab khususnya dan negara-negara muslim umumnya heboh - adalah buku *Fi Al-Adab Al-Jā Hili* terbit tahun 1927. Sesungguhnya buku ini merupakan gubahan dari buku aslinya yang pertama berjudul *Fi Shi’r al-‘Arabi*, terbit tahun 1926, namun ada beberapa tambahan data dan analisa yang lebih mendalam lagi. Dengan bahasa lain, bahwa buku *Fi Al-Adab Al-Jā Hili* merupakan edisi revisi terhadap buku *Fi Shi’r al-‘Arabi*, namun revisinya bukan hanya sebatas pada kandungan isi di dalamnya melainkan juga pada judul utamanya. Dalam buku ini Taha Husayn menguraikan pemikiran kritik sastranya yang dianggap kontroversial oleh sebagian kalangan.

Adapun pemikiran utamanya dalam buku tersebut adalah bahwa ia menafikan originalitas karya-karya sastra Arab yang terdapat pada masa jahiliyah sebagaimana yang telah diyakini oleh semua orang. Menurutnya, karya-karya sastra Arab zaman jahiliyah, baik berupa syair maupun prosa, yang kita kenal hari ini merupakan manipulasi dan sebuah kebohongan belaka yang dilakukan oleh sekelompok orang untuk kepentingan tertentu atau dalam istilah Arab lebih dikenal dengan sebutan *al-intihā*. Hingga saat ini, belum ada bukti tertulis yang bersifat otentik yang mampu menunjukkan keaslian atau originalitas peninggalan sastra jahiliyah itu, sehingga tidak seorang pun bisa mempertanggungjawabkan originalitasnya secara ilmiah.⁵

Sesungguhnya Taha Husayn bukanlah orang pertama yang menggugat orisinalitas karya-karya sastra jahiliyah. Pada abad ke-2 H, Muḥammad bin Sallām al-Jumāhī, sejauh yang penulis ketahui, adalah orang pertama yang berbicara tentang adanya pemalsuan terhadap karya-karya sastra masa jahiliyah.⁶ Hanya saja al-Jumāhī masih

²Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013) 399.

³Roger Allen, “Taha Husayn 1889-1973” dalam Roger Allen, ed., *Essays in Arabic Literary Biography 1850-1950* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), 137.

⁴Lihat: Muḥammad Muḥammad al-Kaḥlāwī, ed. *Taha Husayn ‘Amīd al-Adab al-‘Arabi* (Kairo: al-Dār al-Misriyyah al-Lubnāniyyah, 1995).

⁵Lihat: Taha Husayn, *Fi al-Adab al-Jahili* (Kairo: Matba‘ah Faṣṣaḥ, 1933), 68 dan seterusnya.

⁶Lihat: Muḥammad bin Sallām al-Jumāhī, *Tabaqaṭ Fuhūl al-Shu‘ra* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001)

mengakui orisinalitas sebagian besar karya-karya tersebut, sedangkan Taha Husayn tidak mengakui orisinalitas tersebut secara menyeluruh, tanpa pengecualiaan. Dengan bahasa lain adalah bahwa perbincangan seputar orisinalitas karya-karya sastra pada masa jahiliyah bukan hal baru muncul pada masa modern, melainkan para kritikus sastra zaman klasik sudah memulainya.⁷

Akibat dari pemikirannya yang kontroversial itu, Taha Husayn banyak menerima kritikan dan bantahan yang datang dari berbagai kalangan, terutama dari para ulama di Universitas al-Azhar yang dianggap sebagai representasi kaum intelektual konservatif.⁸ Namun demikian ada juga yang mendukung pemikirannya tersebut dan biasanya mereka adalah berasal dari kaum intelektual muda yang progresif dan modernis serta memiliki wawasan yang luas. Selain itu, mereka juga telah bersentuhan dengan budaya dan peradaban luar (khususnya Eropa). Sehingga tidak mengherankan bahwa tokoh besar ini mempunyai kelompok yang pro dan yang kontra semasa hidupnya.⁹

Kalau dikaitkan dengan negara-negara muslim lainnya yang memiliki tokoh-tokoh pemikir besar, umumnya mereka juga memiliki nasib serupa dengan Taha Husayn. Umpamanya, dari Pakistan ada tokoh pemikir kritis yang bernama Fazlur Rahman dan dari al-Jazair ada Mohammad Arkoun. Indonesia juga memiliki para tokoh pemikir muslim kritis. Di antaranya adalah seperti Nurcholish Madjid, seorang tokoh yang dijuluki dengan sebutan guru bangsa. Penulis melihat adanya sisi persamaan nasib hidup antara para pemikir muslim tersebut di atas. Misalkan sisi yang sama antara tokoh Taha Husayn dengan Nurcholish Madjid adalah, masing-masing memiliki kelompok yang pro dan yang kontra atas pemikiran yang mereka perjuangkan. Kalau Taha Husayn dikritik karena keberaniannya untuk menafikan keberadaan sastra jahiliyah, maka Nurcholish Madjid atau biasa disebut dengan panggilan Cak Nur dikritik karena konsep pluralisme agama yang diusungnya.¹⁰ Keduanya juga sama-sama memiliki *background* yang kuat tentang pengetahuan agama Islam dan mendapatkan pencerahan intelektual selama melakukan studi di sarang kaum orientalis barat. Sebagai konsekwensi logis terhadap pemikiran kontroversial keduanya, telah banyak melahirkan karya-karya ilmiah lain, seperti tesis, disertasi dan penelitian lainnya, baik untuk menguatkan teori mereka atau pun untuk meruntuhkannya. Tidak kalah pentingnya juga bahwa pemikiran mereka umumnya cenderung belum bisa diterima di kalangan masyarakatnya, karena pemikirannya telah melampaui batasan zamannya. Akan tetapi, seiring perkembangan waktu dan melewati proses yang panjang, akhirnya pemikiran mereka bisa diterima oleh banyak orang. Hal ini sebagaimana yang pernah diungkapkan oleh Ahmad Syafi'i Ma'arif, bahwa setiap

⁷Untuk mengetahui lebih lanjut diskusi para kritikus sastra Arab tentang asal mula pemalsuan syair jahiliyah, lihat misalnya: *T{aha 'Abd al-Rah}i>m 'Abd al-Birr, al-Naqd al-Adabi> 'Inda al-'Arab Usu>luhu wa Mana>hijuhu* (Kairo: Da>r Kanda>r, 1999) 73 dan seterusnya; Adonis, *Arkeologi Sejarah: Pemikiran Pemikiran Arab Islam*, Jilid II (Yogyakarta: LKiS, 2007) 53-54; Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, Terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003) 25 dan seterusnya.

⁸Lihat: Mah>mu>d Mahdi> al-Ista>nbu>li>, ed. *T{aha H{usayn fi> Mi>zan al-'Ulama>' wa al-Udaba>'* (Beirut: al-Maktab al-Isla>mi>, 1983)

⁹Lihat: Jama>l al-Di>n al-Alu>si>, *T{aha H{usayn Baina Ans}a>rihi wa Khusu>muhi* (Kairo: al-Irsha>d, 1973)

¹⁰Untuk melihat gagasannya ini lihat karyanya yang representatif: Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000)

pembaharu di mana pun di muka bumi ini, hampir pasti dilawan, dicaci maki, dan dimusuhi. Tetapi ajaibnya, diam-diam pemikiran mereka diikuti.¹¹ Tentunya, pemikiran mereka sudah bisa diikuti oleh masyarakat awam setelah melewati berpuluh-puluh tahun setelah kematiannya.

Namun penulis di sini tidak bermaksud untuk membuat studi perbandingan antara dua tokoh ini, hanya saja penulis ingin menggambarkan sekilas tentang sisi persamaan antara keduanya yang sama-sama sebagai tokoh pembaharu Islam di negaranya masing-masing dan mempunyai kelompok yang pro dan kontra sebagai respon atas pandangan keduanya. Sehingga dengan gambaran sekilas itu, akan membuat para pembaca merasa dekat dengan sosok pembaharu Taha Husayn yang jauh berada di negara Arab, karena ternyata di Indonesia juga terdapat tokoh pembaharu yang bernasib sama. Sebenarnya, para tokoh pembaharu muslim di belahan dunia mana pun umumnya merasakan nasib yang serupa, karena itu memang sudah menjadi sebuah konsekuensi dari seorang pemikir kritis di mana gagasan atau pemikirannya sudah melampaui zamannya, sedangkan pola pikir masyarakatnya masih terikat dengan tradisi masa lalu.

Sebagai salah satu contoh resiko yang diterima Taha Husayn akibat dari pemikirannya yang melawan arus adalah banyaknya kritikan “pedas” dari ulama-ulama konservatif, bahkan ada yang mengkafirkannya, dan buku-bukunya sempat dilarang terbit, ditarik dari peredaran dan bahkan dibakar atau dimusnahkan. Selain itu, ia juga sempat dibawa ke mahkamah untuk diadili dan diputuskan bahwa ia bersalah dan salah satu hukumannya adalah gaji pensiunannya tidak bisa dicairkan lagi. Hal itu merupakan kejadian lumrah yang diterima oleh seorang pemikir yang keluar dari keyakinan dan tradisi khayalak ramai.

RUMUSAN PENELITIAN

Berangkat dari latar belakang yang telah penulis uraikan tadi di atas, maka permasalahan yang akan dijawab dalam penelitian ini adalah apakah metode kritik sastra Taha Husayn dalam bukunya *Fī Al-Adab Al-Jā Hili* sesuai dengan objek kajiannya, mengingat syair-syair jahiliyah merupakan sastra lisan?

TUJUAN PENELITIAN

Penelitian ini bertujuan untuk menguji apakah metode berpikir Taha Hussain sudah tepat dan sesuai dengan objek kajiannya. Kesesuaian metode dengan objek penelitian menjadi hal yang penting karena akan berakibat pada kesimpulan akhir yang dihasilkan. Selain itu, tujuan kedua penelitian ini adalah untuk mengajak masyarakat pembaca agar membiasakan diri untuk menggunakan pola pikir yang kritis dalam menerima sebuah informasi serta menjauhi taklid buta yaitu menerima sebuah informasi tanpa menggunakan pola berpikir yang kritis, sebagaimana yang pernah dilakukan Taha Husayn.

¹¹Lihat komentar Ahmad Syafi'i Ma'arif di cover depan buku edisi baru, Nurcholish Madjid, *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008)

SIGNIFIKANSI PENELITIAN

Adapun signifikansi dari penelitian ini adalah untuk memberikan sumbangan terhadap khazanah intelektual bidang kritik sastra Arab di Indonesia. Karena selama ini, studi terhadap kritik sastra Arab yang berbahasa Indonesia sangat langka sekali, sebagaimana yang pernah diakui oleh Sukron Kamil di dalam bukunya *Teori Kritik Sastra Arab: Klasik dan Modern*¹². Di samping itu, penelitian ini akan memberikan sebuah gambaran tentang metode berfikir kritis dari seorang pembaharu dan pemikir muslim yang liberal di Mesir khususnya bidang sastra Arab beserta respon publik terhadapnya. Signifikansi penelitian berikutnya adalah dapat dijadikan sebagai salah satu contoh dari rekonstruksi berfikir yang dilakukan oleh tokoh pembaharu muslim di Mesir terhadap tradisi dan keyakinan yang diwariskan secara turun temurun. Terakhir, penelitian ini bisa dijadikan sebagai bahan perbandingan antara tokoh pembaharu Islam di Indonesia dengan tokoh pembaharu Islam di Mesir.

STUDI KEPUSTAKAAN

Sejauh pengetahuan penulis, studi yang memfokuskan pada tokoh Taha Husayn dan metode kritik sastranya yang berbahasa Indonesia masih belum bisa ditemukan. Namun demikian, studi terhadap pemikirannya secara umumnya yang berkaitan dengan modernisme masih bisa ditemukan. Di antaranya seperti buku Harun Nasution yang berjudul *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*.¹³ Harun Nasution, memasukkan nama Taha Husayn ke dalam senarai murid Muhammad Abduh yang melanjutkan misi pembaharuannya terhadap ajaran-ajaran agama Islam. Ia menulis secara singkat tentang biografi tokoh ini dan dilanjutkan dengan peran yang dimainkan oleh Taha Husayn dalam bidang pembaharuan. Terakhir, konsekuensi yang diterima Taha Husayn akibat dari gagasan-gagasan reformisnya itu juga turut dibahas dalam buku ini. Namun sangat disayangkan, buku ini hanya menyediakan dua halaman setengah untuk membicarakan tokoh reformis besar yang pernah dimiliki dunia Islam. Tentu saja *space* ini tidak memadai dan juga tidak mampu merepresentasikan seluruh gagasan reformis Taha Husayn, apalagi dalam bidang kritik sastranya. Oleh karena itu, perbedaan antara buku Harun Nasution dengan penelitian ini terletak pada ketersediaan ruang yang luas untuk mengungkapkan gagasan reformis Taha Husayn dalam bidang sastra Arab. Artinya, penelitian ini langsung memfokuskan perhatiannya pada metode kritik sastra dalam karya *Fi al-Adab al-Jahili*.

Buku berikutnya adalah *Al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis terhadap Pemikiran Thaha Husein* yang ditulis oleh Syahrin Harahap.¹⁴ Sejauh pengetahuan penulis,

¹²Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab : Klasik dan Modern*, (Jakarta : Rajawali Press, 2009), hal. xvii

¹³Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah, Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 2001), 77-79.

¹⁴Syahrin Harahap, *Al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis terhadap Pemikiran Thaha Husein* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1994)

buku ini merupakan buku yang paling lengkap membahas tentang biografi dan gagasan-gagasan reformis Taha Husayn. Hal ini disebabkan buku ini berasal dari disertasi doktoral Syahrin Harahap di Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta dan langsung dibimbing oleh Harun Nasution. Dalam buku ini Syahrin ingin membuktikan bahwa gagasan-gagasan reformis Taha Husayn sama sekali tidak bertentangan dengan al-Qur'an, bahkan sejalan dengan semangat yang terdapat dalam ajaran-ajarannya. Fokus analisis buku ini terletak pada gagasan Taha Husayn bidang agama, politik, pendidikan dan kebudayaan. Bahkan, ketika menyinggung sekilas tentang gagasan Taha Husayn bidang kritik sastra, sebagaimana yang terdapat dalam buku *Fi al-Adab al-Jahili*, Syahrin Harahap tidak mampu menangkap pesan yang tersirat dalam metode yang digunakan Taha Husayn dalam karyanya itu. Hal ini disebabkan latar belakang keilmuan Syahrin Harahap bukan Bahasa dan Sastra Arab, sehingga ia tidak mampu melakukan analisis yang mendalam terhadap gagasan Taha Husayn bidang kritik sastra. Di sinilah letak perbedaan antara buku Syahrin Harahap dengan penelitian ini. Walaupun sama-sama mengkaji gagasan atau pemikiran reformis Taha Husayn, namun fokus bidang Syahrin Harahap berbeda dengan penelitian ini, karena fokus penelitian ini adalah bidang kritik sastra. Namun demikian, eksistensi buku ini sangat penting dalam penelitian ini karena banyak informasi dan data mengenai riwayat hidup Taha Husayn digunakan oleh penulis.

Buku selanjutnya adalah buku yang berbahasa Inggris yang ditulis oleh Albert Hourani dengan judul *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*.¹⁵ Buku ini sempat diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Suparno dan kawan-kawan dengan judul *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*.¹⁶ Fokus Albert Hourani pada pemahaman bentuk negara Islam di kalangan para reformis muslim, yaitu: Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Ridha dan Taha Husayn. Oleh karena itu, bidang keilmuan buku ini adalah ilmu politik di mana penulisnya berbicara tentang konsep negara dan nasionalisme sebagaimana yang difahami oleh tokoh-tokoh reformis Mesir modern. Dari sini jelas terlihat perbedaan antara buku Albert Hourani dengan penelitian ini. Kalau bidang keilmuan Albert Hourani adalah ilmu politik, sedangkan bidang keilmuan penelitian ini adalah bahasa dan sastra Arab, khususnya lagi kritik sastra. Selain itu, objek yang dijadikan sebagai referensi pemikiran Taha Husayn adalah *Mustaqbal al-thaqa>fah al-Misri>yah*, sedangkan penulis *Fi al-Adab al-Jahili*.

Buku berikutnya adalah buku yang ditulis dengan bahasa Arab oleh sekumpulan para ulama dan sastrawan yang beraliran konservatif dan tradisional. Buku ini berjudul *Taha Husayn fi Mi>zan al-'Ulama>' wa al-Udaba>* dan diedit oleh Mahmu>d Mahdi> al-Ista>nbuli>. Membaca buku ini seolah-olah Taha Husayn sedang diadili oleh para hakim. Para pembaca akan mendapatkan iklim yang tidak ilmiah di dalamnya, karena semua penulis menolak pandangan Taha Husayn dalam bukunya *Fi al-Adab al-Jahili* secara emosional dan tidak mengedepankan alasan-alasan akademis. Bahkan mereka menggunakan kata-kata yang cenderung tidak dewasa dan kekanak-kanakan, seperti Taha Husayn adalah seorang pembohong yang telah menipu dan mengelabui umat Islam

¹⁵Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)

¹⁶Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, Terj. Suparno, dkk. (Bandung: Mizan, 2004)

dengan dalih penelitian akademis dan ilmiah. Selain itu, mereka juga mengklaim bahwa penulisan buku tersebut adalah dalam rangka menyelamatkan agama Islam dari serangan musuh-musuh Islam, yaitu kaum orientalis dan para sekutunya.

Buku lain yang mengkaji pemikiran Taha Husayn adalah *al-Funu>n al-Adabi>yah wa 'Ala>muha> fi> al-Nahd}ah al-Adabiyah al-Hadi>thah* yang ditulis oleh Ani>s al-Muqaddasi>.¹⁷ Buku ini membicarakan tentang ringkasan singkat isi buku *Fi al-Adab al-Jahili*. Ringkasan singkat ini diuraikan secara berurutan sesuai dengan jumlah bab yang ada. Misalnya dalam bab satu, terdapat kritikan Taha Husayn tentang cara pembelajaran sejarah sastra Arab yang dibagi ke dalam beberapa periode yang dimulai dari periode jahiliyah, permulaan Islam, Umayyah, Abbasiyah hingga sampai periode modern. Menurut Thaha Husein pembagian periode tersebut sangat sarat dengan kepentingan politik yang cenderung mengedepankan kekuatan-kekuatan penguasa terhadap perkembangan sastra dan nyaris mengabaikan sisi estetika yang terdapat dalam karya sastra itu sendiri. Sementara kritik Thaha Husein terhadap karya sastra masa jahiliyah yang dianggapnya sebagai pemalsuan fakta sejarah terdapat dalam bab dua. Di sini, Ani>s al-Muqaddasi hanya mengulangi eksplorasi hasil pemikiran Taha Husayn tanpa menjelaskan lebih terperinci tentang bagaimana metode yang digunakannya sehingga menghasilkan pemikirn tersebut. Di sinilah letak perbedaan antara buku Ani>s al-Muqaddasi dengan penelitian ini, di mana penulis berusaha untuk mengungkapkan bagaimana proses berfikir Taha Husayn dalam sebuah metode berfikir kritis yang filosofis. Dengan bahasa lain, penulis memfokuskan pada proses berfikir Taha Husayn, sedangkan Ani>s al-Muqaddasi memfokuskan pada hasilnya saja. Selain itu, *space* yang tersedia dalam buku Ani>s al-Muqaddasi sangat kecil, sementara penelitian ini menyediakan *space* yang luas untuk mengungkapkan proses berfikir kritis dan filosofis.

Berdasarkan uraian di atas, jelas nampak bahwa penelitian ini mempunyai sisi yang baru yang belum dikaji oleh para peneliti terdahulu. Kalau pun sudah ada yang mengkajinya, namun hal tersebut belum mampu merepresentasikan secara komprehensif gagasan atau pemikiran Taha Husayn. Sisi yang baru inilah yang membedakan antara beberapa buku yang telah di sebutkan di atas dengan penelitian ini.

KERANGKA TEORI

Dalam disiplin ilmu sastra, kritik sastra (*naqd al-adab*) merupakan salah satu dari tiga bagian ilmu sastra yang terdiri dari teori sastra (*nad}ariat al-adab*) dan sejarah sastra (*ta>ri>kh al-adab*)¹⁸. Menurut Renne Wellek, definisi kritik sastra itu sendiri adalah studi sastra yang langsung berhadapan dengan karya sastra, secara langsung membicarakan karya sastra dengan dengan penekanan pada penilaiannya.¹⁹ Di samping itu, T{aha 'Abd al-Rahi>m juga menambahkan bahwa salah satu tugas kritik sastra adalah mengklarifikasi nilai-nilai originalitas dan kepalsuan yang terkandung di dalam sebuah karya karya.

¹⁷Ani>s al-Muqaddasi, *al-Funu>n al-Adabi>yah wa 'Ala>muha> fi> al-Nahd}ah al-Adabiyah al-Hadi>thah* (Beirut: Da>r al-'Ilmi li al-Mala>yi>n, 1984), 596-603.

¹⁸Rene Wellek dan Kustin Warren, *Teori Kesusasteraan*, Terj. Melani Budianta, (Jakarta: Gramedia, 1995) 37-46.

¹⁹Rene Wellek, *Concepts of Criticism*, (Yale University Press: New Haven and London, 1978) 35.

Selanjutnya, kritik sastra juga bertugas untuk membedakan antara hasil karya sastra yang bermutu dan yang tidak bermutu²⁰.

Sebagai salah satu contoh implementasi dari tugas kritik sastra ini adalah sebagaimana yang dilakukan oleh Muh}ammad bin Salla>m al-Jumah}i>. Ia adalah orang yang pertama di bidang kritik sastra Arab yang membicarakan adanya pemalsuan syair pada masa jahiliyah, namun ia tidak melakukan generalisasi terhadap seluruh karya-karya tersebut. Bahkan ia masih mengakui adanya syair-syair yang asli yang dilahirkan pada masa itu²¹.

Sementara itu, salah seorang kritikus sastra Arab lainnya, khususnya di masa modern yang bernama Shawqi> D}aif, juga ikut menambahkan bahwa di antara penyebab terjadinya keragu-raguan oleh sebagian para kritikus sastra terhadap originalitas karya sastra masa jahiliyah adalah tidak adanya bukti tertulis yang ditinggalkan oleh generasi Arab jahiliyah, hal tersebut terjadi karena orang-orang Arab jahiliyah tidak terbiasa dengan tradisi tulis-menulis dalam kehidupan mereka. Sedangkan syair-syair jahiliyah diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui tradisi lisan²². Oleh karena itu, maka karya-karya sastra Arab yang dihasilkan pada masa jahiliyah terbuka ruang yang sangat luas untuk dikritisi dari berbagai sudut pandang, terutama keorisinalitasnya.

Salah satu teori yang dapat digunakan untuk menyelesaikan persoalan orisinalitas karya-karya sastra pada masa jahiliyah adalah teori keraguan kritis atau teori skeptisisme yang dicetus oleh Rene Descartes (1596-1650). Sesuai dengan nama istilahnya “keraguan” atau “skeptis”, maka yang dimaksud dengan keraguan di sini adalah bahwa jalan untuk menemukan kebenaran adalah diawali dengan sikap keragu-raguan seseorang terhadap sesuatu yang ingin diuji kebenarannya. Sikap ragu ini akan menggiring manusia untuk membersihkan kepalanya dari semua informasi yang pernah diperoleh sebelumnya, sehingga ia menjadi seperti tidak tahu apa-apa tentang objek yang akan dikaji. Semua memori yang selama ini sudah tersimpan dalam kepala seorang peneliti harus dihapus, sehingga tidak ada tersisa sedikit pun. Setelah memori ini benar-benar kosong, baru ia memulai melangkah untuk mencari kebenaran melalui bukti-bukti yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Kalau sedikit saja masih ada tersisa memori, maka hal tersebut akan menyebabkan subjektivitasnya masih akan berperan dalam proses mencari kebenaran, sehingga hasilnya tidak objektif.²³

Demikian juga halnya dengan penyelesaian kasus originalitas karya sastra Arab masa jahiliyah. Selama ini, orang Arab sudah meyakini secara turun temurun bahwa masa pra-Islam atau masa jahiliyah telah banyak melahirkan sejumlah tokoh penyair agung seumpama Imru’ul Qais, T}urfah bin al-’Abd, Lubaid bin Rabi>’ah, Zuhair bin Abi Sulma>, al-’Asha>’. Tokoh-tokoh tersebut telah mewarisi sejumlah syair yang hingga hari

²⁰T}aha ‘Abd al-Rahi>m, *al-Naqd al-Adabi> ‘Inda al-’Arab: Us}u>luhu wa mana>hijuhu*, (Kairo: Kulli>ya>t al-Lughah al-’Arabiyah, Ja>mi’ah al-Azhar, 1999) 1.

²¹ Muhammad bin Sallam al-Jumahi, *Thabaqat Fuhul as-Syu’ara*, 6

²²Shawqi D}aif, *Ta>ri>kh al-Adab al-’Arabi>: al-’As}r al-Ja>hili>*, (Kairo: Da>rul Ma’a>rif, tt), 398.

²³Ulasan lebih rinci mengenai teori skeptisisme atau teori keraguan ini bisa dilihat: Hardono Hadi, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2005) 28-42; Bandingkan dengan: Ernest Gellner, *Reason and Culture* (Oxford: Basil Blackwell, 1992)

ini diyakini kualitas isi dan lafaznya sangat tinggi dan layak dijadikan sebagai panutan bagi para penyair kontemporer. Namun demikian, ketika ada persoalan tentang apakah tokoh-tokoh tersebut dan berikut karya-karyanya merupakan sesuatu yang real atau hanya fiktif belaka, maka semua memori yang ada dalam kepala orang Arab harus dihapus, sehingga tidak ada sedikit pun data yang tersimpan. Nah, ketika memori kepala orang Arab sudah kosong dan seolah-olah mereka baru lahir serta tidak pernah mendengar informasi tentang syair jahiliyah, maka langkah berikutnya adalah menguji bukti-bukti yang dapat dipertanggungjawabkan untuk menunjukkan keberadaan karya-karya sastra tersebut. Tentunya, sangat susah untuk memperoleh bukti otentik karya-karya tersebut, karena di kalangan masyarakat Arab jahiliyah belum terdapat tradisi menulis, bahkan mereka terkenal sebagai bangsa yang buta huruf yang tidak mengenal baca dan tulis (*al-ummi*>). Karena tidak ada bukti yang mendukung hal tersebut, maka keberadaan karya-karya sastra jahiliyah itu juga tidak bisa dipertahankan secara ilmiah, sehingga dengan sangat terpaksa dinyatakan sebagai karya manipulatif.

Begitulah kesimpulan Taha Husayn yang menggunakan teori keraguan kritis atau teori skeptisisme ala Rene Descartes dalam bukunya yang berjudul *Fi al-Adab al-Jahili*. Menurut penulis, teori keraguan kritis ini memiliki persamaan dengan cerita Nabi Ibrahim AS yang mencari Tuhannya. Al-Qur'an mengisahkan bagaimana proses Nabi Ibrahim AS mencari Tuhannya. Awalnya ia melihat bulan dan meyakini bulan sebagai Tuhan karena bulan mampu menyinari kegelapan malam. Lalu ia ragu karena tidak mungkin Tuhan hilang dan muncul kembali. Akhirnya, ia melihat matahari dan meyakini matahari sebagai Tuhan karena sinarnya yang kuat mampu memberikan kehidupan bagi manusia di atas bumi ini. Namun kemudian ia kembali ragu karena tidak mungkin Tuhan hilang dan muncul lagi. Akhirnya, ia melihat bintang dan meyakini bintang itulah sebagai Tuhan karena telah memberikan keindahan di malam hari. Namun, lagi-lagi ia ragu karena bintang juga muncul dan hilang. Akhirnya, Nabi Ibrahim AS menemukan Tuhan yang sebenarnya, yaitu Allah SWT yang selalu ada dan tidak pernah hilang dan muncul secara tiba-tiba.²⁴

Dalam proses pencarian Kebenaran (Tuhan), Nabi Ibrahim AS telah melewati beberapa fase untuk menguji apakah benar objek-objek yang diyakininya sebagai Tuhan adalah Tuhan yang sesungguhnya? Perpindahan dari satu fase ke fase berikutnya tentu disebabkan oleh keragu-raguannya, hingga mengantarkannya pada tahap akhir, sebagai tahap Kebenaran Mutlak. Dalam proses itu pula, memori kepala Nabi Ibrahim AS masih kosong dan belum pernah terdoktrin dengan agama apa pun dari orang lain. Bahkan, ayah kandungnya sendiri merupakan seorang penyembah berhala hingga wafatnya. Hal ini tentunya berbeda dengan proses umat Islam hari ini di Indonesia ketika mengenal Tuhannya, karena sejak lahir mereka sudah berada dalam lingkungan Islam.

Di sinilah penulis melihat adanya sisi persamaan antara kisah Nabi Ibrahim AS yang mencari Tuhannya dengan teori keraguan kritis yang dicetuskan Rene Descartes. Dengan demikian, penulis bisa menyimpulkan bahwa teori keraguan kritis ini mempunyai akar yang kuat dari ajaran Islam dan ia dapat dijadikan sebagai salah-satu cara yang ilmiah

²⁴Lihat: al-Qur'an, surat al-An'a>m, ayat 76 dan seterusnya

dan akademis untuk memperoleh kebenaran, walaupun sesungguhnya ia masih terbuka peluang untuk dikritisi, misalnya kecenderungannya yang sangat positivistik.

Metode Skeptisisme

Secara bahasa, skeptisisme berasal dari bahasa Yunani “*skeptesthai*” yang bermakna menguji, menyelidiki dan mempertimbangkan. Ia merupakan pandangan filosofis yang melihat bahwa mustahil bagi manusia untuk mengetahui segala sesuatu secara absolut. Kaum yang menganut skeptis selalu meragukan setiap klaim pengetahuan, karena memiliki tidak puas dan masih mencari kebenaran. Sikap tersebut didorong oleh menyebarnya rasa ketidaksepakatan yang tiada akhir terhadap sebuah isu fundamental. Jadi, skeptisisme sangat erat kaitannya dengan sikap keragu-raguan terhadap segala sesuatu.²⁵

Secara lebih detail lagi, F Budi Hardiman menambahkan bahwa skeptisisme adalah sebuah pendirian dalam epistemologi (filsafat ilmu pengetahuan) yang meragukan kenyataan yang sudah diketahui banyak orang, baik ciri-cirinya maupun eksistensinya. Para penganut aliran skeptisisme ini sudah ada semenjak zaman Yunani Kuno, akan tetapi dalam filsafat modern, Rene Descartes adalah perintis aliran ini dalam metode ilmiah. Keraguan Descartes dalam metode skeptisismenya adalah sebuah sikap skeptis, akan tetapi skeptisismenya itu bersifat metodis, karena tujuan akhirnya adalah untuk mendapatkan kepastian yang tak terbantahkan atau tergoyangkan, yaitu: *cogito* atau *subjectum* sebagai instansi akhir pengetahuan manusia. Di samping skeptisme metodis ini, juga terdapat skeptisisme radikal yang digagas oleh D. Hume. Filsafat skeptisisme radikal ini tidak hanya meragukan hubungan sebab akibat melainkan juga adanya substansi atau realitas akhir yang bersifat tetap.²⁶

Sejak zaman klasik hingga sekarang, para penganut aliran filsafat skeptisisme ini telah mengembangkan argumen untuk meruntuhkan pendapat filosof dogmatis, *scientist*, dan para teolog. Pada zaman klasik misalnya, kaum skeptis menentang klaim pengetahuan Platonisme, Aristotelianisme, dan Stoikisme. Pada era *renaissance*, mereka menentang *scholasticism* dan *calvinism*. Setelah era Descartes, skeptisisme menyerang *cartesianism*. Pada era berikutnya, serangan skeptisisme ditujukan pada kantianisme dan hegelianisme. Pada abad pencerahan, skeptisisme diartikan menjadi sebuah sikap ketidakpercayaan, khususnya dalam masalah agama, yang pada gilirannya, kaum skeptis disamakan dengan ateis.²⁷

Senada dengan penjelasan di atas, Muhammad Mastury menambahkan bahwa skeptisisme merupakan aliran filsafat yang melihat manusia secara total tidak memiliki pengetahuan, oleh karena itu skeptisisme selalu bersikap ragu terhadap segala hal. Sikapnya ini dapat menjurus ke arah pandangan yang anti-rasionalisme, anti supernaturalisme, anti moralitas, atau dapat disebut juga sebagai anti-epistemologi, anti metafisika dan anti-etik. Skeptisisme menyangkal semua keyakinan tentang kebenaran, tetapi tidak pernah menyangkal keraguannya yang diyakini sebagai suatu kebenaran. Keraguan secara total dianggap sebagai kebenaran yang tidak pernah salah. Keraguan

²⁵Ahmad Saifulloh, “Pengaruh Skeptisisme terhadap Konsep World Theology dan Global Theology”, *Jurnal Kalimah*, Vol. 11, No. 2 (September: 2013), 213-236

²⁶F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern Dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), 302

²⁷Ahmad Saifulloh, “Pengaruh Skeptisisme”, 213-236

terhadap apa saja, kecuali terhadap keraguan itu sendiri, tak pernah ragu. Aliran filsafat ini juga dapat digunakan dalam menganalisa persoalan-persoalan agama. Adapun manfaat yang dapat digunakan dari aliran filsafat ini adalah bahwa dapat dijadikan sebagai salah satu metode untuk mencari kebenaran. Oleh karena itu, keraguan hanya sebagai metode bukan ragu yang sungguh-sungguh.²⁸

Sebagai sebuah metode berpikir, skeptisisme sejak kelahirannya hingga saat ini terus mengalami proses perkembangan. Setidaknya, selama dalam proses perkembangan itu sendiri, skeptisisme memiliki lima aliran. Satu di antaranya adalah skeptisisme aliran yang dicetus oleh Rene Descartes (1596-1650), seorang tokoh filosof besar Perancis. Aliran skeptisisme ini bertujuan untuk membangun sebuah fondasi ilmu pengetahuan yang kokoh yang dimulai dengan sikap ragu terhadap segala sesuatu. Menurut Rene Descartes, sebagaimana yang dikutip oleh Ahmad Saifulloh, bahwa jika manusia selalu meragukan kebenaran sesuatu, maka pada saat yang bersamaan, ia akan menemukan sesuatu yang tidak diragukan. Sikap yang demikian juga digunakan untuk meragukan kebenaran semua keyakinan, yang dengannya akan ditemukan sebuah kebenaran yang pasti. Metode inilah yang kemudian dikenal dengan sebuah slogan yang sangat masyhur saya berpikir, maka saya ada (*cogito ergo sum*).²⁹

Menurut P Hardono Hadi bahwa keraguan Descartes bertujuan untuk menghilangkan keraguan itu sendiri. Salah satu cara untuk menentukan sesuatu yang pasti dan tidak dapat diragukan adalah melihat seberapa jauh hal tersebut bisa diragukan. Bila kita secara sistematis berusaha untuk meragukan sebanyak mungkin pengetahuan kita, akhirnya kita akan mencapai titik yang tidak bisa diragukan lagi, sehingga pengetahuan kita bisa dibangun di atas dasar kepastian absolut. Keraguan yang diteruskan sejauh-jauhnya, akhirnya akan membuka tabir sesuatu yang tidak dapat lagi diragukan lagi, kalau hal itu memang ada. Prosedur yang ditawarkan Descartes itu dinamakan sebagai “keraguan metodis universal”. Keraguan ini bersifat universal karena direntang tanpa batas, atau sampai keraguan ini membatasi diri. Artinya, usaha untuk meragukan akan berhenti jika ada sesuatu yang tidak dapat diragukan lagi. Usaha untuk meragukan ini disebut metodis karena keraguan yang diterapkan di sini merupakan cara yang digunakan oleh penalaran reflektif filosofis untuk mencapai kebenaran. Akhirnya keraguan yang digunakan ini bukan menunjuk kepada kebingungan yang berkepanjangan, melainkan sebagai upaya untuk mempertanyakan yang dilakukan oleh budi.³⁰

Metode berpikir versi Rene Descartes ini telah memberikan pengaruh yang sangat besar dalam pola pikir Taha Husayn. Bahkan metode berpikir inilah yang membentuk pola pikirnya menjadi pola pikir seorang positivistik. Hal ini disebabkan orang yang menerapkan metode berpikir keraguan Descartes akan menafikan sebuah kebenaran jika ia tidak didukung oleh bukti-bukti fisik yang kongkrit dan dapat dijangkau oleh panca indera manusia, meskipun kebenaran tersebut sudah diyakini kebenarannya oleh banyak orang.

²⁸Muhammad Mastury, *Agnostisisme dan Skeptisisme: Suatu Analisis Perbandingan*, Makalah Ilmiah Yang Tidak Diterbitkan, (Yogyakarta, 1991) 93-94

²⁹Ahmad Saifulloh, “Pengaruh Skeptisisme”, 213-236

³⁰P Hartono Hadi, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 28-29

Penulis melihat bahwa pada hakikatnya metode skeptisisme ini sangat bermanfaat untuk mendidik manusia supaya tidak bersifat fanatik terhadap sebuah kebenaran. Manusia dituntut untuk tidak menerima sebuah kebenaran dengan sikap apatis, melainkan harus mengedepankan sikap kritis dan mempertanyakan ulang terhadap segala sesuatu yang sudah diyakini kebenarannya. Sifat fanatik tentu saja sebuah virus yang membahayakan bagi perkembangan pola pikir manusia dan dapat menjadikan manusia seperti hamba sahaya yang tunduk dan patuh pada produk pemikiran tuannya atau majikannya. Bahkan lebih dari itu, sifat fanatisme ini juga dapat menyebabkan umat manusia menjadi terpecah belah dan terkotak-kotak karena masing-masing menganggap dirinya yang paling benar dan kelompok lain yang berbeda dengannya salah.³¹

Karena metode skeptisisme ini mengajak manusia untuk menggunakan potensi akal pikiran dan kekuatan logika, maka penulis melihat bahwa metode ini sesuai dengan ajaran agama Islam. Hal ini dikarenakan ajaran Islam mengajak umatnya untuk memaksimalkan fungsi otak dan pikiran karena salah satu keunggulan manusia di antara makhluk Tuhan yang lain adalah pada akal pikiran.³² Selain sesuai dengan ajaran agama Islam, metode keraguan juga mempunyai landasan historis dalam agama Islam sebagaimana yang terdapat dalam kisah Nabi Ibrahim AS.³³ Oleh karena itu, menurut hemat penulis bahwa Nabi Ibrahim AS merupakan Bapak pencetus teori skeptisisme pertama dalam sejarah manusia versi umat Islam. Hal ini dapat ditemukan dalam al-Qur'an surat al-An'am ayat 74-79.

Ayat di atas bercerita tentang Nabi Ibrahim AS memulai keyakinannya terhadap Allah SWT sebagai Tuhan yang sesungguhnya dengan sebuah sikap ragu terhadap objek-objek lain yang dianggap Tuhan oleh sebagian kaum, seperti bintang, bulan dan matahari. Tentu saja keragu-raguan Ibrahim terhadap sebuah objek yang dianggap Tuhan oleh sebagian kelompok manusia diiringi dengan logika yang bisa diterima akal sehat dan bukan dengan sifat menerima apa adanya (apatis). Logika yang dimaksud dalam kisah Ibrahim ini adalah zat tuhan yang kadang muncul dan kadang hilang, padahal zat Tuhan yang sesungguhnya tidak pernah hilang untuk selamanya dalam berbagai waktu dan keadaan. Selain itu, ayah kandung Ibrahim sendiri, Azar, adalah seorang pengrajin patung tuhan yang terkenal dalam masyarakatnya. Namun walaupun demikian, logika Ibrahim tidak bisa menerima tuhan yang dibuat oleh manusia, sehingga ia memilih jalan sendiri yang berbeda dengan ayahnya dan masyarakatnya untuk mencari Tuhan yang sesungguhnya. Ibrahim tidak menerima tuhan yang diwariskan oleh ayahnya karena menurutnya tuhan tidak dibuat oleh manusia. Di sinilah peranan sikap skeptisisme dalam diri Ibrahim untuk

³¹Muhammad Nurul Ibad menceritakan sebuah kasus tentang efek negatif dari sifat fanatisme ini yang difokuskan pada perbedaan tarekat di kalangan kelompok Nadhatul Ulama. Perbedaan tarekat sufi ini hampir saja menyebabkan ormas NU terpecah belah karena para pengikut tarekat masing-masing mengklaim dirinya yang paling benar dan orang lain salah. Lihat: Muhammad Nurul Ibad, *Perjalanan dan Ajaran Gus Miek* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007), 183.

³²Pembahasan mengenai rasionalitas dalam agama Islam dan pengaruhnya terhadap ketertarikan non-muslim untuk memeluk Islam era kontemporer, lihat: Syarifah Salwasalsabila, *Islam, Eropa, dan Logika* (Yogyakarta: Panembahan, 2008) 140 dan seterusnya

³³Lihat pembahasan tentang pencarian Tuhan oleh Ibrahim: Muhammad Muhyiddin, *Hidup di Pusaran al-Fatihah: Mengungkap Keajaiban Konstruksi Ummul Kitab* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2008), 135 dan seterusnya.

mencari Tuhan yang sesungguhnya dan hasilnya ia mendapatkan kebenaran yang tidak tergoyahkan.

Selain dalam bidang keimanan, dalam bidang kesusastraan Arab sekalipun, usaha untuk menerapkan metode skeptisisme ini juga dapat diterapkan, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Taha Husayn, walaupun usaha tersebut berakhir pada sebuah kesimpulan yang mengguncangkan seluruh dunia Timur Tengah khususnya dan dunia muslim umumnya. Keguncangannya ini disebabkan hasil akhir yang diperoleh adalah penafian atau pengingkaran Taha Husayn terhadap seluruh karya sastra pada era jahiliah.

Secara teoritis, Taha Husayn benar dalam menerapkan teori skeptisisme dan secara metodologis sudah dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya. Persoalan yang muncul kemudian pada diri Taha Husayn bukanlah pada metode skeptisisme itu sendiri, akan tetapi pada persoalan lain yang lebih khusus. Untuk melihat lebih detail metode skeptisisme yang dilakukan Taha Husayn, berikut penulis mengutip sebagian paragraf dari bukunya *Fi al-Adab al-Jahili*:

وأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الأدب الجاهلي. وألحت في الشك، أو أقل ألح على شك. فأخذت أبحث وأفكر وأقرر وأتدبر حتى انتهى بي هذا كله إلى شيء، إلا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين. ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء. وإنما هي منتحلة بعد ظهور الإسلام.³⁴ فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميثلهم وأهوائهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين.

Penulis melihat bahwa usaha Taha Husayn dalam menerapkan metode skeptisisme pada keotentikan syair jahiliah tidak ditanggapi oleh kepentingan siapa pun, akan tetapi murni sebuah usaha akademis untuk menguji sejauh mana keotentikan syair jahiliah. Sebagaimana telah penulis singgung pada bagian awal bahwasanya Taha Husayn bukanlah orang pertama yang berbicara tentang orisinalitas syair jahiliah, akan tetapi pada masa keemasan Islam klasik, Muhammad bin Sallam al-Jumahi sudah terlebih dahulu berbicara tentang tema ini. Hanya saja bedanya, Muhammad bin Sallam al-Jumahi tidak menafikan seluruh karya sastra pada zaman tersebut, melainkan hanya sebagian kecil saja, karena beberapa faktor, salah satunya adalah ada sebagian perawi yang tidak jujur.³⁵ Sementara Taha Husayn menafikan seluruhnya dan hanya sebagian kecil yang tersisa sebagai karya orisinal. Sebagian kecil itu pun tidak dapat dianggap sebagai representasi sastra jahiliah karena ketidakseimbangan antara masa yang tersedia dengan jumlah karya yang diperoleh.

Tentu saja kesimpulan Taha Husayn yang menafikan keberadaan syair era jahiliah kesimpulan yang melawan arus utama (*main stream*) pola pikir dan keyakinan masyarakat banyak. Taha Husayn juga sangat menyadari akibat yang muncul dari publikasi kesimpulannya tersebut. Namun karena ia tidak punya kepentingan apa pun terhadap hasil penelitiannya, maka reaksi negatif yang muncul di kalangan publik pun ia tanggapi secara lapang dada dan tidak dengan mengedepankan emosional. Hal ini sebagaimana yang terlihat dalam kutipan paragraf dari buku *Fi al-Adab al-Jahili* berikut ini:

وربما كان من الحق أنني أحب الحياة الهادئة المطمئنة وأريد أن أتذوق لذات العيش في دعة ورضا. ولكني مع ذلك أحب أن أفكر وأحب أن أبحث وأحب أن أعلن إلى الناس ما انتهى إليه بعد البحث والتفكير. ولا أكره أن أخذ

³⁴Taha Husayn, *Fi al-Adab al-Jahili* (Kairo: Mat}ba'ah Fa'ruq, 1932), 63.

³⁵Lihat pembahasannya secara lebih detail: Taha Abdur Rahim Abdul Bir, *al-Naqd al-Adabi Inda al-'Arab: Usuluhu wa Manahijuhu* (Kairo: Kuliyah al-Lughah al-'Arabiyyah Jami'ah al-Azhar, 1999), 73 dan seterusnya.

نصيبى من رضا الناس عني أو سخطهم عليّ حين أعلن إليهم ما يحبون أم ما يكرهون. وإذن فلا أعتمد على الله ولأحدثك به في صراحة وأمانة وصدق، ولأتجنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكتاب³⁶ ليدخلوا على الناس مالم يألّفوا في رفق وناة وشيء من الاحتياط كثير.

Dari kutipan di atas terlihat kebesaran jiwa Taha Husayn untuk menerima reaksi masyarakat pembaca yang belum siap menerima pandangan baru dalam kebenaran yang sudah mereka yakini. Hal terpenting baginya adalah bahwa hasil penelitiannya terhadap syair jahiliah itu bisa diketahui oleh masyarakat pembaca, tanpa mempersoalkan bagaimana respons mereka terhadapnya. Sikap kepasrahannya kepada Allah SWT sebagai tempat ia bersandar dan bukan kepada manusia, membuat dirinya tenang dan damai dalam mempertahankan idealisme akademisnya.

Penulis melihat bahwa semangat yang ingin dimunculkan Taha Husayn dalam bukunya tersebut adalah semangat yang kritis terhadap sebuah kebenaran dan tidak apatis. Semangat kritis ini secara beriringan datang dari usaha untuk memaksimalkan potensi akal pikiran yang dimiliki manusia. Ia tidak ingin pola pikir masyarakat muslim menjadi kaku, sebagaimana yang terlihat dalam bidang fikih dan ilmu kalam di mana para ulama *fuqaha* dan para ulama *mutakalimun* saat itu sudah mendeklarasikan bahwa pintu ijtihad sudah tertutup rapat, sehingga tidak ada peluang bagi orang lain untuk mengeluarkan fatwanya. Karena itu, ia mendidik masyarakatnya bahwa pintu ijtihad masih terbuka lebar, termasuk pintu ijtihad kesusastraan Arab, sehingga setiap orang harus memaksimalkan peran akal pikirannya untuk itu. Hal ini sebagaimana yang tersirat dalam kutipan berikut ini:

هم لم يغيروا في الأدب شيئاً. وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان إلى ما قال القدماء وأغلّفوا على أنفسهم في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمتكلمون في الكلام.³⁷

Oleh karena itu, terlepas dari apakah kesimpulannya itu benar atau salah, namun bagi penulis hal yang terpenting yang dapat diambil pelajaran dari gagasan Taha Husayn adalah bahwa manusia harus memaksimalkan potensi akal pikirannya dan menjauhkan dari sikap fanatisme yang dapat menggiring manusia ke alam keterbelakangan. Bukankah dalam ajaran agama Islam dijelaskan bahwa seorang mujtahid yang memproduksi hasil ijtihadnya akan mendapatkan dua pahala jika ia benar dan akan mendapatkan satu pahala jika ia tersalah sekalipun. Apalagi Taha Husayn hanya berijtihad pada teks-teks syair jahiliah yang profan atau tidak memiliki nilai-nilai kesucian atau kesakralan. Dengan demikian, penulis memberikan apresiasi yang tinggi terhadap keberanian Taha Husayn dalam memaksimalkan logika berpikirnya, meskipun ia memiliki kesilapan. Apalagi ia telah membuktikan kepada publik bahwa ia adalah seorang ilmuwan atau akademisi yang komitmen atas hasil pemikirannya, walau hal tersebut melawan arus utama. Sifat komitmen ini juga tidak kalah pentingnya dalam membentuk kepribadian yang mulia, karena banyak tokoh pemikir lain yang tidak mampu bertahan dari serangan-serangan yang mematikan, sehingga menghilangkan sikap idealismenya tersebut. Bisa saja Taha Husayn mencabut kesimpulannya itu ketika ia menghadapi berbagai hukuman bahkan ancaman, namun ia tidak melakukannya. Ia adalah tokoh intelektual yang memiliki dedikasi tinggi dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan ia telah membuktikan kepada publik bahwa

³⁶Taha Husayn, *Fi al-Adab*...62-63

³⁷Taha Husayn, *Fi al-Adab*... 61

ia adalah seorang pemikir yang idealis yang tidak memiliki kepentingan apa-apa. Inilah sesungguhnya semangat yang dibawa oleh Taha Husayn.

Semangat untuk mewujudkan pola pikir yang kritis tersebut merupakan sebuah jawaban dari persoalan umat manusia pada saat itu, di mana kondisi masyarakat Mesir sedang terbelakang akibat dari kondisi fanatisme dan kebekuan pola pikir (jumud). Semangat inilah yang diperjuangkan Taha Husayn sepanjang hidupnya untuk merobohkan dinding kejumudan masyarakat muslim Mesir, khususnya dan masyarakat muslim dunia umumnya. Tentu saja ia tidak sendiri dalam merobohkan dinding tersebut, melainkan bersama para tokoh pemikir lain yang sehaluan dengan gagasan reformasi Islam yang diusung oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh.

Terkait dengan peranan Taha Husayn dalam mendidik pola pikir masyarakat muslim Mesir, Nasr Hamid Abu Zaid mengatakan bahwa wacana modernis terus memperoleh lahannya yang baru dan memperdalam akarnya di bumi persada kultur Mesir di tangan tiga tokoh: *pertama*, Ahmad Luthfi Sayyid dengan seruannya bahwa kebebasan individu yang bertanggung jawab, baik laki-laki maupun perempuan, merupakan sebuah keharusan yang harus dimiliki. *Kedua*, Taha Husayn dengan upayanya menyebarluaskan di kalangan masyarakat untuk menyingkirkan sakralisasi fakta-fakta historis. *Ketiga*, Mahmud 'Abbas al-'Aqqad dengan sejumlah antologi puisinya. Ia menyuguhkan kepada masyarakat aplikasi nyata dari makna independensi individu yang dipropaganda oleh Ahmad Luthfi al-Sayid dalam bidang politik.³⁸

Hal penting yang patut diberikan perhatian dalam pandangan Nasr Hamid Abu Zaid ini adalah bahwa Taha Husayn adalah salah satu tokoh utama Mesir yang berperan dalam mewujudkan modernisasi dalam masyarakatnya. Tentu saja salah satu cara mewujudkan masyarakat modern adalah berpikir dengan rasionalitas yang tinggi. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, kontribusi Taha Husayn dalam mendidik masyarakat Mesir ke arah modern adalah dengan cara menyebarluaskan di kalangan masyarakatnya untuk menyingkirkan sakralisasi fakta-fakta historis. Poin utama yang harus digarisbawahi adalah menyingkirkan sakralisasi fakta-fakta sejarah yang sudah diyakini eksistensinya oleh banyak orang. Terkait dengan eksistensi syair-syair jahiliyah, yang bagi semua orang sudah meyakinkannya, maka hal tersebut bukan suatu hal yang bersifat sakral. Ketika syair-syair itu tidak bersifat sakral, maka terdapat peluang bagi siapa saja yang ingin menguji keotentikannya tanpa terpengaruh oleh kepentingan apa pun. Dengan demikian, ketika seseorang ingin mengkaji ulang keotentikan syair-syair jahiliyah, maka keyakinan semua orang di atas harus dibuang jauh-jauh dan memulai kajiannya dengan memori yang kosong. Bagi Nasr Abu Abu Zaid, kontribusi Taha Husayn terletak pada keberaniannya meruntuhkan kesakralan fakta-fakta sejarah dan menjadikannya sebagai sesuatu yang profan.

Resistensi Syair Jahiliyah dalam Tradisi Lisan

Masyarakat Arab jahiliyah secara natural memiliki bakat alami untuk menciptakan syair. Mereka sangat lihai dalam urusan merangkai kata-kata yang sarat dengan nilai-nilai

³⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003), 33

estetika yang tinggi. Menurut Philip K. Hitti satu-satunya keunggulan artistik masyarakat Arab pra-Islam adalah dalam bidang puisi. Pada bidang inilah mereka menuangkan ekspresi estetis dan bakat terbaiknya. Kecintaan orang-orang badui terhadap puisi merupakan salah satu aset kultural mereka.³⁹

Satu hal perlu dijelaskan di sini adalah bagaimana produk artistik bahasa tersebut terpelihara dari satu ke generasi ke generasi berikutnya. Philip K Hitti menjelaskan bahwa puisi-puisi pada masa jahiliah dilestarikan dalam ingatan, ditransmisi melalui tradisi lisan dan akhirnya dicatat dalam bentuk tulisan pada abad ke-2 dan ke-3 H.⁴⁰ Selain itu, Shawqi Daif juga menambahkan bahwasanya orang-orang Arab jahiliah tidak melakukan pembukuan terhadap karya-karya syair mereka. Bahwasanya adanya informasi mengenai penemuan tulisan yang merekam sebagian kecil syair-syair mereka, jikalau pun benar informasi tersebut, maka hal tersebut tidak menunjukkan bahwa mereka sudah memiliki gagasan untuk pembukuan syair secara pasti. Tulisan tersebut tidak lebih dari penggalan-penggalan syair yang ditulis di atas pelemah kurma, tulang, kulit dan berbagai media lain yang ditulis untuk memberitahukan kepada individu atau kelompok tentang sebuah kejadian penting. Jadi, tulisan tersebut tidak bertujuan sebagai pembukuan karena mereka umumnya belum mengenal tradisi menulis. Bahkan menurut Shawqi Daif syair-syair *al-mu'allaqat* yang konon katanya ditulis dengan tinta emas dan digantungkan di dinding Ka'bah adalah informasi yang tidak benar. Lebih lanjut lagi ia mengatakan bahwa tidak ada bukti yang bisa menunjukkan bahwasanya terdapat seorang perawi syair yang jujur telah meriwayatkan syairnya melalui kertas. Demikian juga tidak ada bukti yang mengatakan bahwa seorang penyair membacakan hasil goresan penanya dari lembaran-lembaran kertas, kecuali ia hanya melantunkan secara lisan di hadapan manusia. Ketika lantunan syair tersebut diucapkan secara otomatis ia terekam dalam memori banyak orang dan terus tersimpan di dalamnya sampai ia menyampaikannya pada orang lain dan orang lain itu juga menyampaikannya kepada orang lain lagi dan begitu seterusnya.⁴¹

Dari pandangan dua orang tokoh di atas itu jelas sekali bahwasanya orang-orang Arab jahiliah memelihara aset kulturalnya tersebut melalui tradisi lisan (*oral tradition*) bukan tradisi tulisan. Aset kultural tersebut terus disimpan di dalam memorinya dan terus disampaikan kepada generasi berikutnya. Dengan demikian, memori orang-orang Arab jahiliah sangat kuat untuk menyimpan ribuan bahkan jutaan data-data yang tidak hanya dalam bentuk syair melainkan juga berbagai bentuk informasi lainnya yang terdapat dalam kehidupan sehari-hari mereka, seperti *al-Ayyam*.

Kuatnya memori orang-orang Arab jahiliah merupakan hal yang sangat alamiah, karena kekuatan memori tersebut sebagai ganti diri kurangnya dokumentasi dalam bentuk tulis menulis. Adalah hal yang lumrah pada diri manusia misalnya, seseorang yang mengalami cacat organ tubuhnya seumpama tangan, maka secara alamiah fungsi tangan itu akan digantikan oleh kaki, sehingga kakinya bisa bekerja dua kali lebih aktif bila dibandingkan dengan orang normal biasa. Hal tersebut bisa dijadikan perumpamaan pada

³⁹Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Hakim dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2010), 114.

⁴⁰Philip K Hitti, *History of the...* 114

⁴¹Shawqi Daif, *al-Asr al-Jahili* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1960), 158.

tradisi masyarakat Arab jahiliah yang menjadikan tradisi lisan sebagai cara mereka memelihara aset kulturalnya, bukan tradisi tulisan. Yang lebih menarik lagi, walaupun di zaman sekarang dokumentasi melalui tulisan sudah menjadi tradisi di seluruh pelosok dunia, termasuk dunia Arab/Timur tengah, namun tetap saja kekuatan memori orang-orang Arab lebih kuat dari non-Arab ('ajam). Hal tersebut menurut hemat penulis adalah warisan genetika yang diturun dari generasi sebelumnya.

Kelemahan Metode Skeptisisme

Sebagai sebuah metode, skeptisisme di samping memiliki kekuatan, ia juga memiliki kelemahan. Hal ini merupakan perkara biasa yang terdapat dalam dunia ilmu pengetahuan. Tidak ada satu pun metode yang diciptakan manusia bersifat sempurna, karena manusia memiliki keterbatasan, sementara Tuhan Sang Pencipta Alam beserta isinya tidak memiliki keterbatasan. Ia adalah Zat Yang Absolut yang bersifat abadi.

Adapun titik kelemahan metode skeptisisme, dalam pandangan penulis, adalah bahwa ia memiliki sifat yang mengarah pada positivisme. Positivisme merupakan sebuah aliran filsafat yang muncul untuk mengkritik metode metafisika, sebuah metode yang tumbuh subur dalam Abad Pertengahan. Kritik terhadap metafisika sudah pernah digagas oleh Kant dalam karyanya *Kritik der reinen Vernunft* yang menunjukkan bahwa pernyataan-pernyataan metafisis tidak dapat dibuktikan secara inderawi. Akan tetapi, baru dalam positivisme, kritik metodologis itu telah sungguh-sungguh memisahkan ilmu pengetahuan dari metafisika dan filsafat. Dengan memberi patok-patok yang faktual pada pengetahuan, positivisme mendasari ilmu-ilmu pengetahuan tentang fakta yang objektif. Jika faktanya adalah “gejala kehidupan material” ilmunya biologi. Jika fakta-fakta itu benda-benda mati ilmunya fisika. Demikian juga banyak bidang kehidupan lain yang dapat menjadi objek observasi empiris yang rigorous menjadi ilmu pengetahuan.⁴²

Dalam perjalanan selanjutnya, positivisme dikembangkan kembali oleh August Comte dan diterjemahkan ke dalam norma-norma metodologis, khususnya bidang ilmu sosial. Adapun norma-norma metodologis tersebut adalah bahwa semua pengetahuan harus terbukti melalui rasa kepastian (*sense of certainty*) pengamatan sistematis yang terjamin secara intersubjektif. Selain itu, positivisme juga melihat bahwa kepastian metodis sama pentingnya dengan rasa kepastian. Kesahihan pengetahuan ilmiah dijamin oleh kesatuan metode. Selanjutnya positivisme mengharuskan bahwa ketepatan pengetahuan kita dijamin hanya oleh bangunan teori-teori yang secara formal kokoh dan mengikuti deduksi hipotesis-hipotesis yang menyerupai hukum. Berikutnya positivisme juga melihat bahwa pengetahuan ilmiah harus dipergunakan secara teknis. Ilmu pengetahuan memungkinkan kontrol teknis atas proses-proses alam maupun sosial. Kekuatan kontrol atas alam dan masyarakat dapat dilipatgandakan hanya dengan mengakui asas-asas rasionalitas, bukan melalui perluasan buta dari riset empiris, melainkan melalui perkembangan dan penyatuan

⁴²F. Budi Hardiman, *Melampau Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 55.

teori-teori. Terakhir, positivisme melihat bahwasanya pengetahuan kita pada prinsipnya tidak pernah selesai dan relatif, sesuai dengan sifat relatif dan semangat positif.⁴³

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwasanya metode skeptisisme yang bersifat positivistik mempunyai kelemahan untuk menguji sebuah objek yang bersifat immaterial. Objek immaterial di sini adalah syair-syair Arab jahiliyah. Oleh karena itu, penggunaan metode skeptisisme untuk menguji orisinalitas syair-syair Arab era jahiliyah adalah tidak tepat karena syair-syair tersebut diwariskan secara turun-temurun dengan tradisi lisan bukan tulisan.

Seandainya pada masa jahiliyah sudah ada tradisi tulisan, maka dapat dipastikan penggunaan metode skeptisisme ini tepat sasaran, karena masih terdapat dokumentasi yang bisa dikembalikan ke era jahiliyah. Dokumentasi tulisan itulah sebagai bukti yang menunjukkan orisinalitas syair-syair jahiliyah. Namun hal tersebut tidak mungkin ditemukan dengan cara apa pun. Seandainya juga pada era jahiliyah sudah ada alat perekam suara yang bisa merekam suara-suara penyair seumpama Imru'ul Qais, maka suara rekaman tersebut bisa dijadikan sebagai bukti otentik yang dinisbahkan ke era jahiliyah. Seandainya juga pada masa jahiliyah sudah ada alat kamera yang merekam secara visual lantunan syair-syair jahiliyah, maka hasil rekaman tersebut bisa dijadikan bukti otentik untuk dinisbahkan ke era jahiliyah. Namun semua media tersebut tidak akan pernah ditemukan, sehingga kalau digunakan metode skeptisisme, akan mengantar orang pada kesimpulan Taha Husayn karena tidak ada satu pun bukti historis yang bisa dipertanggungjawabkan.

Dengan bahasa yang lebih jelas lagi bahwa tradisi lisan, dalam hal ini objeknya adalah syair jahiliyah, tidak bisa dibuktikan dengan menggunakan metode skeptisisme karena tradisi lisan tidak mempunyai bukti fisik, sebagaimana objek-objek yang lain. Di sinilah letak kekeliruan Taha Husayn yang terlalu percaya sepenuhnya pada metode skeptisisme yang bersifat positivistik, tanpa memperhatikan karakter khusus yang dimiliki oleh sebagian objek penelitian. Artinya, khusus untuk objek penelitian berupa produk tradisi lisan, maka penggunaan metode skeptisisme sangat tidak sesuai karena metode ini menuntut bukti otentik yang bisa dijangkau oleh panca indera manusia. Sementara untuk objek yang lain, maka penggunaan metode skeptisisme bisa digunakan untuk menguji kebenarannya.

Untuk melihat secara lebih detail tentang usaha Taha Husayn menerapkan metode skeptisisme pada syair jahiliyah, berikut penulis kutip sebagian paragraf dari bukunya *Fi al-Adab al-Jahili* sebagai berikut:

ونحن بين اثنين: إما أن نقبل في الأدب وتاريخه ما قال القدماء. لانتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث... وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث. لقد أنسيت، فلست أريد أن أقول البحث، وإنما أريد أن أقول الشك. أريد ألا نقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان.

والفرق بين هذين المذهبين في البحث عظيم. فهو الفرق بين الايمان الذي يبعث على الاطمئنان والرضا. والشك الذي يبعث على القلق والاضطراب وينتهي في كثير من الأحيان إلى الانكار والجحود. المذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير ولا تبديل ولا يمسه في جملته وتفصيله إلا مساً رقيقاً. أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأساً على عقب. وأخشى إن لم يمح أكثره أن يمح منه شيئاً كثيراً...

⁴³F. Budi Hardiman, *Melampau Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis*, 55-56

بين يدينا مسألة الشعر الجاهلي نريد أن ندرسها وننتهي فيها إلى الحق. فأما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة. والأمر عليهم سهل يسير. أليس قد أجمع القدماء من العلماء الأمصار في العراق والشام وفارس أليس قد أجمع ومصر والأندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الإسلام وقالت كثيراً من الشعر؟ هؤلاء العلماء أنفسهم على أن لهؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن لهؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد والمقطوعات حفظه عنهم روايتهم وتناقله عنهم الناس، حتى جاء عصر التدوين فدوّنوا في الكتب وبقي منه ما شاء الله أن يبقى إلى أيامنا؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها ونقلوا إلينا آثار الشعراء وفسروها، فلم نبق إلا أن نأخذ عنهم ما قالوا راضين به مطمئنين إليه. فإذا لم يكن لأحدنا بد من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذهب أنصار القديم... لنذهب في الأدب وفنونه مذهب الفقهاء في الفقه بعد أن أغلق باب الاجتهاد. هذا مذهب أنصار القديم، وهو المذهب الذائع في مصر، وهو المذهب الرسمي أيضاً، مضت عليه مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف.

وأما أنصار الجديد، فالطريق أمامهم معوجة ملتوية. تقوم فيها عقاب لا تكاد تحصى. وهم لا يكادون يمشون إلا في أناة وريث هما إلى البطء أقرب منها إلى السرعة. ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بآيمان ولا باطمئنان أو هم لم يرزقوا هذا الإيمان والاطمئنان. وقد خلق الله لهم عقولاً تجد من الشك لذة وفي القلق والاضطراب رضا. وهم لا يريدون أن يخطوا في تاريخ الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها، وسواء عليهم واقفوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم وبينهم أشد الخلاف.

هم لا يطمئنون إلى ما قال القدماء. وإنما يلقونه بالتحفظ والشك. ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئناناً. وهم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلي فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه، ويتساءلون: أ هناك شعر جاهلي؟ فإن كان هناك شعر جاهلي فما السبل إلى معرفته؟ وما مقداره؟ وبم يمتاز من غيره؟⁴⁴

Kutipan di atas menggambarkan bagaimana Taha Husayn menerapkan metode skeptisismenya untuk menguji orisinalitas syair jahiliyah. Sudah dapat dipastikan jawabannya adalah penafian orisinalitas syair jahiliyah karena memang tidak ada bukti satu pun yang bisa memperkuat hal tersebut. Mengapa tidak ada bukti? Jawabannya karena syair jahiliyah dilestarikan secara tradisi lisan, bukan tulisan. Jadi, antara metode dengan objek penelitian tidak sesuai karena masing-masing memiliki karakteristik yang berbeda dan susah dipertemukan.

Hanya saja, menurut pandangan penulis, walaupun Taha Husayn telah keliru dalam pemilihan metode untuk menguji kebenaran dan orisinalitas syair jahiliyah, namun ia patut diberikan apresiasi atas keberaniannya untuk berbeda pandangan dengan khalayak ramai. Sementara reaksi berlebihan yang diberikan oleh sebagian besar umat Islam, khususnya yang beraliran konservatif dan tradisionalis, adalah karena mereka mengkhawatirkan kesimpulan Taha Husayn yang menafikan syair jahiliyah itu akan berimbas pada orisinalitas dan kebenaran Kitab Suci Umat Islam. Padahal pada dasarnya, Taha Husayn tidak bermaksud untuk menerapkan metode skeptisisme pada teks-teks suci tersebut. Justru ia melihat bahwa untuk melihat realitas kehidupan masyarakat jahiliyah kita harus merujuk pada al-Qur'an bukan pada syair-syairnya. Kekhawatiran sebagian besar kelompok muslim konservatif tersebut karena dalam kenyataan historis bahwa Kita Suci umat Islam awalnya juga terpelihara dalam memori para sahabat Nabi Muhammad SAW atau biasa disebut dengan sebutan *al-huffaz*. Bahkan bukan hanya saja al-Qur'an, kitab suci umat lainnya juga demikian.

Hal tersebut sebagaimana yang dikuatkan oleh pandangan Alwi Shihab dalam bukunya yang berjudul "Islam Inklusif" di mana ia berkata bahwasanya tradisi, teristimewa

⁴⁴Taha Husayn, *Fi al-Adab al-Jahili*, 59 dan seterusnya

yang bersifat keagamaan, berpindah dari suatu generasi ke generasi berikutnya dalam bentuk ucapan atau lisan. Tradisi lisan (*oral tradition*) bagi penganut Yahudi misalkan, yang kemudian diabadikan dalam Kitab Talmud, merupakan bagian integral yang tidak dapat dipisahkan dari ajaran Nabi Musa AS yang mengikat sepanjang masa. Demikian juga Hadis Nabi Muhammad SAW yang menjadi sumber kedua ajaran Islam setelah al-Qur'an, mulanya merupakan tradisi lisan yang kemudian dilestarikan dalam buku-buku Hadis.⁴⁵

Oleh karena itu, kekhawatiran para ulama konservatif dan tradisional terhadap kesimpulan Taha Husayn sangat beralasan karena metode skeptisisme ini akan menafikan tradisi lisan, termasuk ayat-syarat suci al-Qur'an yang pada awal-awalnya belum terbukukan, melainkan terpelihara dalam memori para shahabat yang huffaz. Hanya saja respons mereka terhadap Taha Husayn terlalu berlebihan dan juga menunjukkan sikap fanatisme butanya.

KESIMPULAN

Di akhir tulisan ini, penulis berkesimpulan bahwa metode Taha Husayn untuk menguji orisinalitas syair-syair jahiliyah itu tidak tepat karena syair jahiliyah dipelihara dalam tradisi lisan, bukan tulisan. Namun demikian, keberanian Taha Husayn harus juga diapresiasi karena usahanya untuk mendidik masyarakat muslim agar tidak bersifat fanatik terhadap sebuah kebenaran yang sudah diterima oleh banyak orang. Masih ada peluang bagi kita untuk mempertanyakan ulang sebuah kebenaran, sehingga kita bebas menggunakan rasionalitas dan objektivitas dalam menerima sebuah kebenaran tersebut. Artinya, Taha Husayn ingin mendidik masyarakat untuk melepaskan sifat subjektivitas dalam menguji sebuah kebenaran dan lebih mengedepankan akal pikiran secara merdeka. Inilah kontribusinya dalam memerdekakan pola pikir umat Islam yang pada saat itu sedang dilanda penyakit fanatisme dan kebuntuan berpikir, sehingga mereka susah untuk mewujudkan kemajuan dalam kehidupannya.

DAFTAR PUSTAKA

Bahasa Arab

- Ah}mad Ami>n, *al-Naqd al-Adabi* (Kairo: Maktabah al-Nahd}ah al-Mis}ri>yah, 1999)
- Ah}mad Ami>n, ed., *al-Mu'allaqa>t al-'Ashar wa Ahkba>ru Shu'ara>'uha* (t.t.t: Da>r al-Nas}r, t.t)
- Ah}mad al-Sha>yi>b, *Us}u>l al-Naqd al-Adabi* (Kairo: Maktabah al-Nahd}ah al-Mis}ri>yah, 1964)
- Ani>s al-Muqaddasi, *al-Funu>n al-Adabi>yah wa 'Ala>muha>fi> al-Nahd}ah al-Adabiyah al-Hadi>thah* (Beirut: Da>r al-'Ilmi li al-Mala>yi>n, 1984)
- Fath}i> al-Iba>ri>, *Udaba>'una> wa al-H}ub* (Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, t.t)
- Luwis 'Iwad}, *Ta>ri>kh al-Fikr al-Mis}ri> al-H{adi>th min al-H{amlah al-Faransi>yah ila 'As}r Isma>'i>l* (Kairo: Maktabah Madbu>li>, 1987)

⁴⁵Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 2001), 287-288.

- Ma>jid al-Sha>mura>'i, *al-Thaqa>fah wa al-H{urri>yah: Qira>'ah fi> Fikri T{aha H{ussayn* (Damaskus: al-Aha>li> li al-T{iba>'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi>', 1996)
- Muh}ammad 'Abd al-Mun'im al-Khaffa>ji>, *Mada>ris al-Naqd al-Adabi> al-Hadi>th* (Kairo: al-Da>r al-Mis{ri>ya hal-Lubna>ni>yah, 1995)
- Muh}ammad Muh}ammad al-Kah}la>wi>, ed. *T{aha H{usayn 'Ami>d al-Adab al-'Arabi>* (Kairo: al-Da>r al-Mis{ri>yah al-Lubna>ni>yah, 1995)
- Muh}ammad bin Sallam al-Jumah}i>, *T{abaqa>t Fuh}u>l al-Shua'ra>* (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmi>yah, 2001)
- Mah}mu>d Mahdi> al-Ista>nbu>li>, ed. *T{aha H{usayn fi> Mi>zan al-'Ulama>' wa al-Udaba>'* (Beirut: al-Maktab al-Isla>mi>, 1983)
- Jama>l al-Di>n al-Alu>si>, *T{aha H{usayn Baina Ans}a>rihi wa Khusu>muhi* (Kairo: al-Irsha>d, 1973)
- Shawqi D}aif, *Ta>ri>kh al-Adab al-'Arabi>: al-'Asr al-Ja>hili>*, (Kairo: Da>rul Ma'a>rif, tt)
- Shawqi> D}aif, *al-Adab al-'Arabi> al-Mu'a>s}ir fi> Mis}r* (Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1961)
- Shukri> Fais}al, *Mana>hij al-Dira>sah al-Adabi>yah fi> al-Naqd al-'Arabi>* (Beirut: Da>r al-'Ilmi li al-Mala>yi>n, 1986)
- T}aha 'Abd al-Rah}i>m 'Abd al-Birr, *al-Naqd al-Adabi> 'Inda al-'Arab Usu>luhu wa Mana>hijuhu* (Kairo: Da>r Kanda>r, 1999)
- Taha Husayn, *H}adi>th al-Arbi'a>'* (Kairo: al-Tijariyah al-Kura>, tt)
- T{aha H{usayn, *Fi> al-Adab al-Jahili>* (Kairo: Mat}ba'ah Fa>ru>q, 1933)
- Taha Husayn, *Tajdi>d Zikra> Abi al-'Ala>* (Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1963)
- Tawfi>q al-H{aki>m, *Fann al-Adab* (Beirut: Da>r al-Kita>b al-Lubna>ni>, t.t)

Bahasa Inggris

- Abdulrazzak Patel, *The Arab Nahdah The Making of the Intellectual and Humanist Movement* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013)
- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)
- Arthur Goldshmidt Jr, *Biographical Dictionary of Modern Egypt* (Colorado: Lynne Rienner Publisher, 2000)
- Ernest Gellner, *Reason and Culture* (Oxford: Basil Blackwell, 1992)
- J Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1984)
- Patrick Richard Carstens, *The Eyclopedia of Egypt during the Reign of the Mehemet Aly Dynasty 1798-1952* (Canada: Friesen Press, 2014)
- Roger Allen, "Taha Husyan 1889-1973" dalam Roger Allen, ed., *Essays in Arabic Literary Biography 1850-1950* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010)
- Rene Wellek, *Concepts of Criticism*, (Yale University Press: New Haven and London, 1978)

Bahasa Indonesia

- Adonis, *Arkeologi Sejarah: Pemikiran Pemikiran Arab Islam*, Jilid II (Yogyakarta: LKiS, 2007)
- Ahmad Saifulloh, "Pengaruh Skeptisisme terhadap Konsep World Theology dan Global Theology", *Jurnal Kalimah*, Vol. 11, No. 2 (September: 2013)

- Akhyar Yusuf Lubis, *Epistemologi Fundasional: Isu-Isu Teori Pengetahuan, Filsafat Ilmu Pengetahuan dan Metodologi* (Bogor: Akademia, 2009)
- Akhyar Yusuf Lubis, *Dekonstruksi Epistemologi Modern dari Postmodernisme Teori Kritis hingga Cultural Studies* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2006)
- Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, Terj. Suparno, dkk. (Bandung: Mizan, 2004)
- Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 2001)
- Fauzan Muslim, "Imaji Eskatologis dalam Risa'lah Ghufra'n karya al-Ma'a'ri", *Disertasi Doktorat Program Studi Ilmu Susastra, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia*, 1 April 2009, Tidak Diterbitkan.
- F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern Dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004)
- F. Budi Hardiman, *Melampau Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003)
- Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam : Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta : Bulan Bintang, 2001)
- Hardono Hadi, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2005)
- Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006)
- Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2010)
- P. Hartono Hadi, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2005)
- Muhammad Mastury, *Agnostisisme dan Skeptisisme: Suatu Analisis Perbandingan*, Makalah Ilmiah Yang Tidak Diterbitkan, (Yogyakarta, 1991)
- Muhammad Muhyiddin, *Hidup di Pusaran al-Fatihah: Mengungkap Keajaiban Konstruksi Ummul Kitab* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2008)
- Muhammad Nurul Ibad, *Perjalanan dan Ajaran Gus Miek* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007)
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, Terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003)
- Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000)
- Nurcholish Madjid dkk., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Mun'im A. Sirry, ed. (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina dan The Asia Foundation, 2004)
- Rene Wellek dan Kustin Warren, *Teori Kesusasteraan*, Terj. Melani Budianta, (Jakarta: Gramedia, 1995)
- Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab : Klasik dan Modern*, (Jakarta : Rajawali Press, 2009)
- Syahrin Harahap, *Al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis terhadap Pemikiran Thaha Husein* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1994)
- Syarifah Salwasalsabila, *Islam, Eropa, dan Logika* (Yogyakarta: Panembahan, 2008)
- Tatik Mariatut Tasnimah, "Konsep-Konsep Metafisik dalam Risalatul Ghufra'n karya Abul 'Ala al-Ma'a'ri", *Disertasi Doktorat Ilmu Agama Islam, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta, 2010, Tidak Diterbitkan.

Website

<https://www.britannica.com/biography/al-Maarri> diakses tanggal 17 Agustus 2016;

http://www.humanistictexts.org/al_ma'arri.htm diakses tanggal 17 Agustus 2016;

http://www.centerforinquiry.net/secularislam/islamic_viewpoints/al_maarri/ diakses tanggal 17 Agustus 2016

http://www.humanistictexts.org/al_ma'arri.htm diakses tanggal 17 Agustus 2016.

SECTION 4 ---

Education, Islam, and Science Development

The Tendency between Socratic and Didactic Instructions in English Language Classroom

Nyak Mutia Ismail¹ & Moriyanti²

¹*Universitas Syiah Kuala, Indonesia*

²*Universitas Iskandar Muda, Indonesia*

Abstract

There are various approaches and instructions that can be used in a classroom language teaching process. One of the most common approaches is Didactic approach—an approach involving teacher's explanations and weighing much on students' mastery during the evaluation. However, in learning a language, such approach does not always come in a handy situation, students have pleaded that language class (particularly English) is hardly fun and interesting. An approach named Socratic approach has become most English teachers' fondness. It is an approach where problems are the learning core, tests ideas, and develops critical thinking. This study was aimed to shed lights whether lecturers who teaches in English department are whether prone to didactic or socratic approach, which is merely seen in the dialogues that happened between the lecturers and the students during the learning process. The method carried out in this study was qualitative design with observation and field notes as the research instruments. There were 7 English lecturers who were observed during the subject Academic Writing, Speaking, and Pragmatics Class. The result disclosed that all respondents have the tendency to use didactic instructions in English teaching. In average, 87% of the tendency belongs to didactic instructions and only 13% belongs to socratic instruction. This implies that in teaching English, lecturers are still using teacher-centered approach where students are only followers of the lecturers' instructions. Eventually, it is gently suggested that the implementation of Socratic approach in language classes is probably better to be augmented to maximize the students' potentials.

Keywords

learning instructions; socratic instructions; didactic instructions; english language learners

INTRODUCTION

The modification that happens in the discipline of education has margined learning instructions become learning assistance. This means that teachers need to upgrade their knowledge and ability in accomplishing diverse parts and utilizing new strategies in classrooms. Learning today has become much more beyond the learning itself, it is not about getting students to develop critical thinking, analytical thinking, research awareness, creative thinking, reasoning skills, and leadership (Banning, 2005). Further, Banning (2005) outlines that students nowadays are also much more curious and critical which lead to the fact that they might get bored with dreary and dull teaching instruction that they have survived for years. There are two majorly known fundamental approach in teaching, they are didactic approach and socratic approach.

Indeed, there is no one best approach to be used in teaching since different teachers would prefer different approaches, and different students would also do that way. Democratic learning approach is better known to suit scientific classes such as Mathematics and sciences well—especially when it is integrated with technology (Navaneedhan, 2012). She adds that it can even encourage dynamism, automation and accuracy among learners in science subjects.

Uljen (1997) asserts that teaching instruction has a close connection with all the ways that the pedagogical situation in terms of helping students to achieve or develop certain insights or certain level of competence. Instruction gives the direct effect in the learning process. The relationship between education and instruction requires significant value. The value is related to the instructional process in different ways. The process of instruction can be realized in relation to a particular purpose (value) or certain values can guide the instruction process. Thus, the pedagogical process is connected to values. The process of achieving insight or acquiring some competency skills includes the internalization of values associated with a particular area of knowledge. Finally, the choice of instruction and the choice of work methods appropriate to the student should be a consideration of the learning process that has value and always educate.

Smith (2001) informs that didactic teaching approaches were able to develop completely new students' behavior. However, this seems untenable because there are many things that show that not all students are able to imitate what is learned in the classroom. In dictatic instruction, the teacher delivers the knowledge and manages the instruction and materials through the lecture format in the classroom. The role of students are passive recipients who are expected to imitate what the teacher has delivered and they have to memorize the materials that they have studied before (Sisco, 1997).

In didactic teaching approaches, Gearon (2003) concludes that teacher leads the teaching process and there are fewer opportunities and encouragement for students to interact in the classroom. Because of the minimal interaction between teacher and students in the classroom, it only involves the process of acquiring knowledge and understanding for the subjects. As a result, the dictatic teaching approach is easier to measure the success that has been achieved by students through written examination.

In the case of didactic, Berg (1995) claims problem arises because the mother tongue of different ethnic groups is different from the English language learned in the place of education. Teaching English students is not just limited to English subject science, but can understand other subjects well that can be associated with English subjects. In fact, learning a language requires a variety of ways, such as students having to get plenty of practice in communicating. Aspects such as understanding the nuances of meaning and dealing with social codes contained in language can be learned by practice. The more native language speakers who are in schools with different social backgrounds are more profitable for the process of language acquisition. Moreover, didactic problems also occur in the areas of belief systems. Adler (1997) also states that the process of delivering organized knowledge in didactic instruction by telling, lectures, and textbooks. The majority of norms and values in Indonesian society still largely use teachers' didactic

methods and refers to specific textbook. This creates a misunderstanding that may be very difficult to remove and which may affect students' performance.

Nowadays, the form and content of teaching has begun to change and has reason to believe that changes in teaching instruction will continue into the 21st century. The importance of following changes, increasing leisure time, more education at a younger age, and community acceptance of lifelong learning as the norm and several reasons for this change. In addition, an increasing need that adults often require non-traditional teaching instruction models using the expertise of instructors to develop individualization teaching processes (Hiemstra & Sisco, 1990).

Copeland (2005) demonstrates that the Socratic instructions are implemented on the basis of the components, as follows: the students read the short text critically. There are two concentric processes of students, ie students are able to explore meaning derived from the text and observe the conversation. After the first process that students can examine and discuss the text, the second process is the students are also able to provide a response on the quality of dialogue in the role and cooperation of individuals and groups in displaying the dialogue. After the response process, students can change places and roles, as well as new ideas. In the Socratic instruction, students are able to discuss and provide feedback which is important.

Socratic instruction is also good instruction to develop students' academic and social skills (Copeland, 2005). Teachers can engage the students in learning process through providing questions logically and students respond to these questions and create what they have learned. In addition, students can also capture the imagination and creativity. Many of the skills resulting from Socrates instruction are in the areas of reading, listening, reflection, critical thinking, and participation. The process of Socratic instruction combines the fields of curriculum and teaching process and they can not be separated. Teachers no longer have to teach a separate curriculum, but teachers can integrate their curriculum into packages where students can develop a wide range of academic and social skills.

In fact, there are a number of different approaches in the teaching process. Teachers are expected to provide motivation to students in the teaching process. This humanist approach in the teaching process differs from the behaviorist concern by modifying the learning environment. There are several teaching strategies that seek to make learning as active as possible for students. Students are included in solving the problems. Tummons and Ingleby (2014) inform that the Gestalt principles in the teaching process are based on the consideration that students should be stimulated to discover the nature of a problem. Teaching instruction should also be based on clear planning with students to organize new learning by connecting it with previous learning.

Limited to its aim, this study was designed to figure out the major tendency between these two approaches—didactic and Socratic learning approach. So that, in a more explicit way, the research question schemed as follows: which learning approach is frequently implemented by English teachers in Banda Aceh in their English classroom?

METHOD

This study employed qualitative research model as it studied the comparison of occurrence between didactic and socratic learning approach that has been implemented by English teachers in Banda Aceh. There were 18 English teachers volunteered to give their responses. In the data collection procedure, they were given a questionnaire set that highlights both learning approaches in 7 questions. They should respond by ticking which premise suits their convention the best. These questions were designed based on the didactic learning system characteristics elaborated by Walkin (2000) and socratic learning system by Brownhill (2002). After the data were earned, the data analysis was adopting the tree-steps analysis by Miles, Huberman, and Saldana (2013); they are data reduction, data display, and data verification.

FINDINGS AND DISCUSSIONS

From the data analysis, it was found the following result. D stands for Didactic and S stands for Socratic.

Table 1. Finding of Didactic and Socratic Comparison among English teachers.

Teacher	Question						
	1	2	3	4	5	6	7
1	D	D	D	D	D	S	D
2	D	S	S	D	D	D	D
3	D	D	D	S	S	S	D
4	D	D	D	D	D	D	D
5	S	S	D	D	D	S	D
6	D	D	D	D	D	D	D
7	D	D	D	D	S	D	D
8	D	D	D	S	D	D	D
9	D	D	D	D	D	D	D
10	D	D	S	D	D	D	D
11	D	D	D	S	D	D	D
12	D	D	D	D	D	D	D
13	S	D	D	D	S	D	S
14	D	D	D	D	D	D	D
15	D	D	D	S	D	D	D
16	D	D	D	D	D	D	D
17	D	D	D	S	D	D	D
18	S	D	D	D	S	D	S
Sum	S=3 D=15	S=2 D=16	S=2 D=16	S=5 D=13	S=4 D=14	S=3 D=15	S=2 D=16

From the sum of all responses which is 126 responses from 17 teachers toward 7 questions in the questionnaire set, the occurrence of didactic learning is particularly striking. The compelling result is depicted in the following graph.

For question one asking about either teacher or students is more important in the learning process, 15 teachers agreed that teacher is an important component in learning process. Then, the next question about the teacher's role, there were 16 teachers urged that teacher's roles are to clarify the knowledge, assign personal study, and make reflection instead of facilitating learners by giving questions. Next, there were again 16 teachers who agreed on the fact that they use lecturing and scientific-based approach in teaching—which certainly leans the domination toward the Didactic approach as pointed by Adler (1997) that telling, lecturing, and using textbooks are what come to the major frequency in didactic learning. In the following question which was about whether tests are about evidence or reason, the majority—13 teachers—also believe that it is more evidence-based. In question five, there were only 4 teachers who presumed that learning is making conflicts

of ideas, not the receptions of ideas. this issue leads to the fact that teachers mostly tell the knowledge to students without having them answered any questions. Questioning, however, is significant in language learning, especially in expanding the breadth of critical and creative thinking. This is in line with a research done in Kuwait by Al-Darwish (2012). He found that the teachers are still in need of trainings to develop their questioning ability in English teaching and learning process because the questioning phase can trigger their natural curiosity and encourage them to be independent thinkers in the future. In the sixth question, 15 teachers believed that students' roles are to receive information, to be open, to be receptive, and to trust what have been taught. Whereas, Yudcovitch and Hayes (2014) allude that students, in fact, prefer to learn using socratic approach—especially when they are demanded to do presentation. Finally, in question seven, there are only two teachers who frequently involve essays and reports in their exam instead of multiple choice or other close-ended test items. Hare (2009) yearns that socratic approach is the approach that can promote open-mindedness where students can think freely to agree or contradict with their own ideas. And, of course, it can only be achieved when essays or reports are the assignment types given.

For more brief and concise data, below is provided the percentage of the comparison.

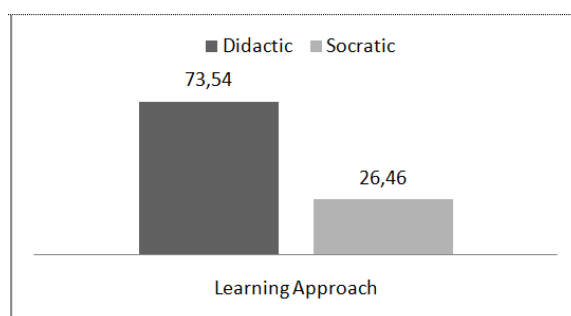


Figure 1: Comparison in Percentage between Didactic and Socratic Learning Approach

In the figure above, it can be seen that the use of socratic approach among English teachers are still on the low level. Indeed, it was obtained the information from the teachers that they could not really be creative with what they teach since the curriculum has already posed the blueprint to implement more of scientific approach in learning. Besides, the textbooks along with the teaching steps have also been provided in the textbooks. As a teacher mentioned that the approach is not part of the big deal, but other intervening factors—motivation, learning atmosphere, facilitation, and learning awareness—are. This has seemingly come to an agreement since Akinde (2015) suggest that there are no differences concerning the ability to analyze, comprehend, evaluate, understand, and synthesize between the students who are treated with socratic approach and those who are not. Furthermore, Yudcovitch and Hayes (2014) also point that there is only slight difference concerning to performance between the students who do presentation using socratic approach and those who do not. However, there is, more interest in doing presentation using socratic approach.

CONCLUSION

From the result above, there is a certain conclusion that can be drawn. There is, indeed, no flaws in Didactic approach to some certain levels, especially when science subjects are taught. However, when it comes to teaching language, including English language teaching, Socratic approach that emphasizes on the students' creativity is more suitable and advantageous to throw in.

ACKNOWLEDMENT

The authors owe a lot of gratitude to teachers who were willing to volunteer to give their genuine responses to be the data of this study.

REFERENCES

- Adler, M. J. (1997). *How to Speak How to Listen*. Riverside: Simon and Schuster.
- Akinde, O. A. (2015). A pilot study of students' learning outcomes using Didactic and Socratic instructional methods: An assessment based on Bloom's taxonomy. *Educational Research and reviews*, 10(21), 2821-2833.
- Al-Darwish, S. (2012). The Role of Teacher Questions and the Socratic Method in EFL Classrooms in Kuwait. *World Journal of Education*, 2(4), 76-84.
- Banning, M. (2005) Approaches to teaching: current opinions and related research *Nurse Education Today*, 25(7), 502-508.
- Berg, P. (1995). *The City's Approach to the Education of its Multicultural Population (Migrants and Minorities)*. Amsterdam: Council and Europe Press.
- Brownhill, R. (2002). The Socratic method. In Peter Jarvis (Ed.), *The Theory and Practice of Teaching*. London: Kogan Page, 70-78.
- Copeland, M. (2005). *Socratic Circle*. Portland: Stenhouse Publishers.
- Gearon, L. (2003). *Learning to Teach Citizenship in the Secondary School*. London: Routledge.
- Hare, W. (2009). Socratic Open-mindedness. *Paideusis*, 18(1), 5-16.
- Hiemstra, R. & Sisco, B. (1990). *Individualizing Instruction: Making Learning Personal, Empowering, and Successful*. Michigan: Proquest.
- Miles, M.B., Huberman, A.M., & Saldana, J. (2013). *Qualitative data analysis*. London: SAGE publications.
- Sisco, B. (1997). The Individualizing Instruction Model for Adult Learners. In Charles R. Dills & Alexander J. Romiszowski (Ed.), *Instructional Development Paradigms* (pp. 391-400). Englewood Cliffs: Educational Technology Publications.
- Smith, T. (2001). Discrete trial training in the treatment of autism. *Focus on Autism and Other Developmental Disabilities*, 16, 86-92.
- Tummons, J. & Ingleby, E. (2014). *A to Z of Lifelong Learning*. Open University Press.
- Uljens, M. (1997). *School Didactics and Learning*. East Sussex: Psychology Press Ltd.
- Walkin, L. (2000) *Teaching and Learning in Further and Adult Education*. Cheltenham, Stanley Thorne.
- Yudcovitch, L., & Hayes, J. R. (2014). Case-Based Student Performance: Socratic Method vs. Passive Presentation. *Optometric Education*, 40(1): 37-43.

Internalisasi Etika Berbicara Santri kepada Guru: Penelitian pada dayah terpilih di Bireuen, Aceh Utara

Sri Suyanta

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Indonesia

Abstract

Secara umum, pola komunikasi di dayah terikat dengan aturan etika dan nilai-nilai yang hidup pada masing-masing dayah. Di sinilah internalisasi etika berlangsung di dayah terpadu Ummul Aiman dan dayah tradisional Darul Istiqamah. Dalam praktiknya, saat mau mengikuti pendidikan baik di Dayah Ummul Aiman maupun Dayah Darul Istiqamah, santri diserahkan oleh orangtuanya kepada guru untuk dididik. Di saat menjadi bagian dari dayah, maka santri dibina sehingga memiliki akhlak mulia, patuh, tunduk kepada guru dan tidak boleh membantah, apalagi kepada teungku atau pimpinan dayah. Dalam berinteraksi, santri dibiasakan berbicara atau menyampaikan pendapatnya dengan sopan dan suara lemah lembut. Saat teungku menerangkan pelajaran atau berbicara, maka para santri khusyuk mendengarkan, dan pantang membantah atau menunjukkan sikap yang tidak menyenangkan gurunya. Di sinilah etika berbicara santri kepada gurunya terjalin dengan penuh kesantunan dan rasa hormat, serta takdhim kepada gurunya. Di dayah, sikap takdhim dan kepatuhan murid kepada gurunya adalah mutlak dan tidak boleh putus, artinya berlangsung seumur hidup. Sikap ketakdhiran ini ditunjukkan dalam seluruh aspek kehidupannya, baik dalam kehidupan keagamaan, kemasyarakatan, maupun urusan personal lainnya.

Keywords

internalisasi etika; komunikasi santri kepada guru

PENDAHULUAN

Sebagai makhluk sosial, manusia senantiasa bersosialisasi dan berinteraksi dengan manusia lainnya. Keingintahuan (*curiosity*) terhadap diri dan lingkungan sekitarnya, melahirkan upaya untuk mengetahui dan memahami diri, sesama dan alam sekitarnya. Dalam konteks sosiologis antropologis, manusia perlu berinteraksi, berkomunikasi, dan berbicara kepada orang lain, untuk memelihara eksistensinya. Dalam kehidupan bermasyarakat, orang yang tidak pernah berbicara dengan orang lain niscaya akan teralienasi dari masyarakatnya, dan akhirnya bisa menimbulkan depresi mental atau bahkan kehilangan keseimbangan jiwa.¹

¹Hafied Cagara, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 10.

Dalam hal berkomunikasi sesama manusia, terdapat hal penting yang harus diperhatikan yaitu perbandingan antara pesan yang disampaikan dan pesan yang diterima, informasi yang disampaikan tidak hanya tergantung pada jumlah, akan tetapi sejauh mana informasi itu dapat dimengerti. Tujuannya adalah bagaimana mewujudkan interaksi yang efektif dan efisien.² Apalagi bila disadari bahwa interaksi di antaranya dengan berbicara antarsesamanya merupakan aktivitas yang tidak terelakkan, bahkan dinamika kehidupan masyarakat di antaranya akan dipengaruhi oleh kegiatan berbicara dan interaksi dalam hubungannya dengan pihak lain dan kelompok. Ketika ini bisa dilakukan, maka melalui interaksi atau berbicara satu sama lainnya akan menjamin keberlanjutan hidup masyarakat dan kehidupan manusia.

Dilihat dari istilah berbicara yang berpangkal pada perkataan *communicate* berarti berbicara merupakan berpartisipasi, memberitahukan, menjadi milik bersama. Dengan demikian, secara konseptual arti berbicara itu sendiri sudah mengandung pengertian memberitahukan atau menyebarkan berita, pengetahuan, pikiran-pikiran, nilai-nilai yang bermaksud untuk menggugah partisipasi agar hal-hal yang diberitahukan itu menjadi milik bersama.³ Demikian juga halnya dalam dunia pendidikan terdapat interaksi belajar mengajar, antara pendidik dan peserta didik; antara santri dan *teungku*. Pendidik atau *teungku* harus menyadari, bahwa materi ajar atau nilai yang akan diwariskan juga sangat bergantung pada bagaimana interaksi antara keduanya dibangun. Nilai pendidikan Islam, misalnya, tidak cukup dirumuskan dari sudut pandang normativitas saja, tetapi pola interaksi belajar mengajar yang dibangun juga sangat menentukan dalam pencapaian tujuan yang diinginkan.

Di institusi pendidikan dayah, untuk menanamkan suatu nilai ke dalam diri santri, maka proses yang mengakomodir kegiatan praktik berlangsung dalam suatu masa dengan *teungku*, pendidik dan lingkungannya menjadi penting. Di sinilah proses pendidikan itu berlangsung. Seorang pendidik atau *teungku* dapat mewariskan nilai-nilai Islam ke dalam diri santri, melalui komunikasi dan interaksi antar keduanya, sehingga diharapkan santri mengalami perubahan internal santri ke arah yang lebih baik.⁴ Oleh karena itu komunikasi dan interaksi antara *teungku* dan santri menjadi sangat signifikan. Apalagi disadari bahwa *teungku* dan santri merupakan unsur penting dalam sebuah dayah. Di satu pihak *teungku* sebagai penyampai ilmu dan sebagai teladan untuk santri, dan di pihak lainnya ada lain santri yang mencari ilmu serta menerima sesuatu yang datangnya dari para *teungku*. Atara keduanya bertemu dan bersosialisasi secara intensif dalam sebuah lingkungan atau kompleks dayah. *Teungku* bertugas untuk mengajarkan ilmu agama, di samping mendidik, memberikan motivasi dan menurunkan nilai-nilai persaudaraan kepada santri. Adapun santri adalah semata-mata hadir ke pesantren untuk belajar agama dan nilai-nilai akhlak

²Mohd Rafiq, *Tantangan dan Peluang Komunikasi Islam Pada Era Globalisasi Informasi*, (Analytical' Slamika, vol. 5, 2003), h. 150.

³Sardiman A.M, *Interaksi dan Motivasi Belajar Mengajar*, (Jakarta: Raja Grafindo 2005), h. 7.

⁴Saiful Bahri Djamarah, *Prestasi Belajar dan Kompetensi Guru*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1994), h. 17.

dan *ukhuwah Islamiyah* serta ilmu-ilmu lainnya bagi mempersiapkan diri mereka untuk kembali ke dalam masyarakat.⁵

Teungku adalah seseorang yang membuat orang lain tahu atau mampu untuk melakukan sesuatu, atau memberikan pengetahuan atau keahlian. Menurut Zakiah Daradjat ustad atau *teungku* adalah seseorang yang memiliki kemampuan atau pengalaman yang dapat memudahkan melaksanakan peranannya membimbing santrinya.⁶ Tugas *teungku* adalah mendidik dengan menurunkan teladan sehingga dapat meninggalkan kesan yang positif kepada santri, di sini diharapkan agar sebuah institusi dapat mencari *teungku-teungku* yang memiliki daya tarik dalam mengajar yang dapat mempengaruhi santri untuk berbuat yang baik dan sesuai dengan anjuran agama, dengan teladan yang ada pada *teungku* itu, ini dapat menjadikannya mudah dalam segala hal yang akan disampaikan dan dengan cepat akan mencapai sasarannya.⁷

Menurut hasil kajian Mohd. Suhaimi bin Mohamad Ali bahwa seorang *teungku* harus memahami masalah yang dihadapi oleh santri, harus bersikap lemah lembut terhadap santri, harus dapat memotivasi santri, memberi penghargaan kepada santri dan menanamkan sifat jujur kepada santri sehingga lahirnya hubungan baik antara *teungku* dengan santri. Pendekatan-pendekatan yang dilakukan oleh *teungku* menyebabkan hubungan *teungku* dan santri menjadi relative dekat dan menyenangkan sehingga santripun menjadi bertambah minat untuk belajar dan saling berkasih sayang.⁸

Di samping itu peran *teungku* dalam pembinaan siswa sangatlah besar, sehingga berpengaruh terhadap keberhasilan santri dalam menguasai ilmu agama yang diajarkannya. Oleh sebab itu dalam proses belajar mengajar harus disertai dengan hubungan interaksi dan berbicara yang baik antara *teungku* dan santrinya, karena interaksi dan berbicara adalah hal yang harus diperhatikan dalam mendidik dan mengajarkan ilmu agama. *Teungku* tidak boleh mengacuhkan tugasnya dalam mengajarkan ilmu agama kepada santrinya, supaya hubungan antara *teungku* dan santrinya menjadi akur dan harmonis sehingga dapat mewujudkan visi dan misi yang ada di pesantren tersebut.⁹

Teungku adalah seseorang yang mengajar dan mendidik agama Islam dengan membimbing, menuntun, memberi teladan dan membantu mengantarkan anak didiknya ke arah kedewasaan jasmani dan rohani. Hal ini sesuai dengan tujuan pendidikan agama yang hendak dicapai yaitu membimbing anak agar menjadi seorang muslim yang sejati, beriman, teguh, beramal shaleh dan berakhlak mulia, serta berguna bagi masyarakat, agama dan negara.¹⁰

⁵Muhammad, *Akulturası Nilai-nilai Persaudaraan Islam Model Dayah Aceh*, (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010), h. 90.

⁶Zakiah Daradjat, *Metode Pengajaran Agama Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara. 1996), h. 266.

⁷Muhammad, *Akulturası...*, h. 91.

⁸Muhammad, *Akulturası...*, h. h. 92.

⁹Moh. Uzerr Usman, *Menjadi Guru Profesional*, (Bandung: Remaja Remaja Karya, 1999), h. 79.

¹⁰Mukodi, *Pendidikan Islam Terpadu Reformasi Pendidikan di Era Global*, (Yogyakarta: AURA Pustaka, 2011), h. 17.

Sebagai seorang *teungku*, haruslah memiliki cara berbicara dengan sopan santun dan ramah serta menjauhi perkataan yang kasar, sebagaimana ia akan dapat menganjurkan dan mendidik anak untuk berbicara yang lemah lembut, jadi sebagai *teungku* haruslah memiliki perkataan yang baik yang memiliki etika bagus, memberi teladan yang baik dan menjauhi yang buruk. Santri mempunyai dorongan meniru, segala tingkah laku dan perbuatan *teungku* akan ditiru oleh santri-santrinya. Bukan hanya terbatas pada hal itu saja, tetapi sampai segala apa yang dikatakan *teungku* itulah yang dipercayai santri, dan tidak percaya kepada apa yang tidak dikatakannya.¹¹

Dengan demikian seorang *teungku* merupakan figur seorang pemimpin yang mana di setiap perkataan atau perbuatannya akan menjadi panutan bagi santri, maka di samping sebagai profesi seorang *teungku* hendaklah menjaga kewibawaannya agar jangan sampai seorang *teungku* melakukan hal-hal yang bisa menyebabkan hilangnya kepercayaan bagi santri.¹²

Dalam sistem pendidikan pesantren, keteladanan seorang *teungku* adalah sangat penting, mereka bukan hanya menjadi teladan terhadap santri-santri pesantren saja akan tetapi menjadi teladan bagi umat Islam, oleh karena itu tanggung jawab seorang guru di pesantren adalah berat dan menjadi beban dalam menghasilkan ulama, dan intelektual muslim yang berwawasan agama yang luas, dengan demikian setiap *teungku* perlu menjaga diri dalam setiap aktivitas *teungku* dan kehidupan sehari-hari *teungku*. *Teungku* harus berbuat sebagaimana *teungku* ucapkan, *teungku* harus sesuaikan perkataan dengan perbuatan, *teungku* harus penuh ketegasan dan jujur dalam menjalankan kehidupan di tengah-tengah santri dan umat Islam. *Teungku* senantiasa dipantau oleh santri sebagaimana *teungku* memperhatikan santri setiap waktu.¹³

Hasil observasi menunjukkan bahwa *teungku* sangat berperan dalam pembinaan etika berbicara bagi santri. Peran *teungku* sebagai pendidik dalam pembinaan etika berbicara yaitu dengan selalu membimbing dan membina santri untuk berbicara yang baik dalam kehidupan sehari-hari melalui pembiasaan budaya 5 S (salam, senyum, sapa, sopan, dan santun). Peran *teungku* sebagai model dan teladan dalam pembinaan etika berbicara bagi santri tercermin dalam perilakunya dengan selalu berusaha memberikan contoh yang baik bagi santri agar para santri berlaku baik dalam kehidupan sehari-hari, memberikan contoh nyata pada saat mengajar yaitu mengucapkan salam terlebih dahulu, setelah itu berdoa secara bersama-sama dan melanjutkan pelajarannya dengan menggunakan kata-kata yang sopan.¹⁴

Ilustrasi di atas juga menjadi realitas yang terjadi di Pesantren Attaroqi, dimana pola hubungan antara santri dan kiai cenderung mengacu kepada hubungan antara orang tua dan anaknya. Dalam tradisi pesantren, gelar kyai biasanya digunakan untuk menunjukkan para ulama dari kelompok Islam tradisional, dan merupakan elemen paling pokok dalam sebuah pesantren. Dalam struktur sosial dan politik masyarakat Madura, misalnya, mereka digolongkan ke dalam salah satu kelompok religius, meskipun perhatian

¹¹Zuhairini, *Metode Khusus Pendidikan Agama...*, h. 55.

¹²M. Ali, *Guru dalam Proses Belajar Mengajar*, Cet. I, (Bandung: Sinar Baru, 1987), h. 1.

¹³Muhammad, *Akulturas...*, h. 92-93.

¹⁴Hasil observasi di Banda Aceh pada tanggal 3 Maret 2017.

mereka sebenarnya lebih terfokus pada masalah-masalah agama semata, tetapi dalam kehidupan sosial keberadaan para kyai dianggap mampu membuat keputusan-keputusan yang penting, tidak hanya dalam kehidupan keagamaan saja, melainkan juga dalam percaturan politik. Barangkali karena alasan inilah, maka ada sementara ahli yang mengatakan bahwa kyai dengan pesantrennya pada dasarnya identik dengan sebutan kerajaan kecil, dimana kyai merupakan sumber kekuasaan dengan kewenangan yang absolut.¹⁵

Sebagaimana telah disebutkan di atas, bahwa keberadaan kyai sebagai guru merupakan unsur yang paling pokok dalam sebuah pesantren. Seorang alim biasa disebut kyai bilamana memiliki pesantren dan santri yang tinggal dalam pesantren tersebut. Oleh karena itu, hubungan antara kyai dengan santri dapat diibaratkan seperti dua sisi dalam mata uang. Artinya seorang kyai sebagai guru mempunyai hubungan yang tidak dapat dipisahkan dengan para santri atau murid-muridnya.¹⁶

Hubungan antara kyai dan santri dalam kehidupan sehari-hari, sangat dipengaruhi oleh pandangan dan keyakinan yang hidup di kalangan para santri, bahwa kyai sebagai sumber keilmuan dan hikmah yang dapat memancarkannya kepada para santrinya. Selain itu, normativitas Islam yang mewajibkan seseorang yang lebih muda menghormati orang yang lebih tua, atau seorang anak harus hormat, patuh dan taat kepada orang tua, juga sangat mempengaruhi bentuk pola hubungan di antara mereka. Oleh sebab itu, pola hubungan yang terwujud antara santri dan kyainya tidak hanya terbatas pada hubungan antara murid dengan guru, melainkan juga mencerminkan hubungan antara anak dengan orang tuanya.¹⁷

Hal yang demikian, diakui pula oleh para santri di Pondok Pesantren Attaroqi. Salah seorang santri senior, yang telah lama mengabdikan dirinya di pondok pesantren ini menuturkan, bahwa K.H. Alawy Muhammad yang kini menjadi pimpinan di pondok pesantren ini para santri dinilainya sebagai orang tuanya sendiri. Sebagai seorang santri senior yang telah berhasil membaca kitab kuning, ia merasa bahwa keberhasilan itu atas karunia Allah melalui dukungan para kyainya, terutama K.H. Alawy Muhammad. Dukungan ini bukan hanya berupa nasehat saja, tetapi juga dukungan materi, sehingga telah mengantarkannya menjadi seorang ustaz. Dampak sosiologis yang ditimbulkan dari kedudukan kyai berperan dalam membentuk ekspektasi-ekspektasi sosial di pesantren yang relative kuat. Dengan kelebihan, baik secara sosial maupun spiritual, kyai memiliki pesan sentral yang dapat mengubah hubungan sosial antara kyai dan santri yang semula bersifat kontraktual menjadi hubungan pertukaran (*social exchange*). Kedudukan dan peran sosial kyai menjadi sentralistik dan berpengaruh besar dalam membentuk kesadaran intersubjektif santri, terutama cita-citanya dalam "meraih" kehidupan ala kyai (*self indication*) sebagai pemimpin spiritual.¹⁸ Oleh karena itu, kyai adalah elemen pokok dalam komunitas pesantren yang memiliki kedudukan dan peran sosial dominan sekaligus

¹⁵http://journalsosiologiagama.blogspot.com/pesantren_jogyakarta, pada tanggal 17 Maret 2017

¹⁶http://journalsosiologiagama.blogspot.com/pesantren_jogyakarta, pada tanggal 17 Maret 2017.

¹⁷http://journalsosiologiagama.blogspot.com/pesantren_jogyakarta, pada tanggal 17 Maret 2017.

¹⁸Syarief Romas Chumaidi, "Sufisme dan Kekuasaan Jawa dalam Komunitas Pesantren", dalam *Jurnal Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. II, No.2, (Juli-Desember 2008), h. 2-3.

berfungsi sebagai pembentuk konsensus dan penegak nilai-nilai dan norma-norma kehidupan pesantren.

Salah satu jiwa pesantren yang senantiasa dianut oleh kalangan pesantren adalah jiwa persaudaraan Islam yang demokratis, wujudnya dialog yang akrab antara komunitas pesantren yang dipraktekkan setiap hari secara sadar atau tidak akan melahirkan suasana damai dan suasana persaudaraan yang lebih erat baik antara sesama santri maupun santri dengan kyai.¹⁹

Santri tidak akan memperoleh keberkahan ilmu yang dimilikinya apabila tidak menghormati *teungku*, ulama, pembimbing, orang yang mengajarnya atau orang yang memberi ceramah kepadanya. Oleh karena itu tugas seorang santri adalah menghormati guru, menyambung silaturahmi dengan guru, tidak membantah guru, dan tidak mencera atau mencaci maki guru, santri terus mengikat hubungan dengan gurunya sampai akhir hayat sebagai tanda adanya ikatan persaudaraan.²⁰

Hubungan antara *teungku* dan santri dalam struktur pembelajaran di pesantren adalah suatu pembinaan disiplin dua arah internal dan eksternal yang berbentuk *quddus* (suci). Hubungan ini bukan sekedar mengajar dan belajar ilmu pengetahuan tetapi komposisi ikatannya dapat menciptakan hubungan silaturahmi dan kasih sayang yang hakiki di antara keduanya. Hasil dari hubungan ini dapat melahirkan perasaan penuh kepada *teungku*, rasa hormat menghormatinya antara keduanya. Semua aspek kepribadian *teungku* dari segi tingkah laku, ketakwaannya kepada Allah swt, kedalaman ilmunya, kesederhanaan hidupnya dapat dijadikan teladan oleh santri bagi membina kepribadian dan perwatakannya.²¹

Etika, sopan santun, akhlak mulia merupakan faktor penting bagi seorang santri yang telah mendapatkan pendidikan di pesantren. Bahkan sikap patuh pada guru lebih kental ditunjukkan oleh para santri jika dibandingkan dengan seorang murid lepasan sekolah umum atau agama. Hal ini menunjukkan bahwa pola hubungan antara *teungku* atau kyai dengan santri lebih mendalam terutama dalam proses penanaman ketaatan dan penghormatan seorang santri pada *teungku* atau kyainya.

Penghormatan terhadap *teungku* dan guru lainnya perlu diperhatikan dalam setiap tindakan santri baik ketika berbicara maupun dalam bersikap dihadapan *teungku*. Begitu juga pergaulan dengan teman-teman sekelas dan yang lebih tua. Semuanya ada adab khusus baik secara tertulis ataupun tidak dan ini perlu dilaksanakan sesuai dengan nilai-nilai Islam. Pesantren juga berperan penting untuk mengajarkan bagaimana memulai dan mengakhiri pelajaran, bagaimana beribadah yang sempurna, bagaimana bermuamalah dengan benar, dan bagaimana bergaul dengan manusia.

DISKUSI

Etika Belajar Santri di Dayah Tradisional dan Terpadu

Penanaman nilai etika sejak dini menjadi penting dilakukan guna melahirkan generasi penerus yang baik dan sesuai dengan nilai-nilai luhur bangsa dan agama. Hal yang

¹⁹Muhammad, *Akulturas...*, h. 93.

²⁰Muhammad, *Akulturas...*, h. 94.

²¹Muhammad, *Akulturas...*, h. 94.

demikian bertujuan juga menciptakan masa depan yang tetap manusiawi. Proses belajar mengajar yang penuh akan nilai-nilai etik sudah semestinya menjadi tujuan utama dalam sistem pendidikan khususnya di Indonesia. Dengan begitu, diharapkan terciptanya peserta didik yang bermoral dan beretika.

Belajar merupakan perintah langsung dari Allah swt, sebelum diperintahkan shalat lima waktu. Terbukti dari wahyu pertama yang turun kepada Nabi Muhammad saw adalah أَرَقْ yang berarti *bacalah* dengan kata lain membaca adalah belajar.²² Demikian pentingnya aktivitas belajar sehingga mendapat perhatian pertama dan utama dalam kitab suci al-Quran. Dari sini, sudah tentu manifestasi dari sikap taat walisalah satunya adalah belajar yang menuntut daya berpikir.

Kewajiban belajar juga dijelaskan dalam sabda Rasulullah Muhammad saw yang artinya: Menceritakan kepada kami Hisyam bin Amar, menceritakan kepada kami Hafsa bin Sulaiman, menceritakan kepada kami Katsir bin Syindzir, dari Muhammad bin Sirin, dari Anas bin Malik berkata, Rasulullah bersabda: Menuntut ilmu wajib bagi setiap orang muslim, dan meletakkan ilmu kepada yang bukan ahlinya seperti babi berkalungkan intan, mutiara dan emas.²³

Belajar dan mengajar yang baik adalah kegiatan yang dipimpin oleh seorang guru, menyampaikan ilmu dan keutamaan-keutamaan beramal shalih atau ilmu-ilmu yang diridhai Allah swt kepada muridnya. Dengan demikian maksud dan tujuan pembelajaran adalah untuk mentransfer *nur kalamullah* dan *nur sabda Rasulullah* atau ilmu-ilmu yang diridhai Allah ke dalam hati peserta didik, sehingga lebih bergairah lagi dalam mengerjakan amal agama. Di antara keutamaan belajar seperti yang disebutkan Muchtar²⁴ adalah mendapat rahmat dari Allah swt, mendapat sakinah atau ketenangan jiwa, dinaungi oleh para malaikat, dan nama pencari ilmu (peserta didik) akan dibangga-banggakan oleh Allah swt, di majlis para malaikat yang berada di sisi Nya. Semua keutamaan ini dapat diraih dengan syarat seorang pelajar haruslah mematuhi dan mentaati etika belajar. Karena belajar bukan hanya menuntut perubahan pengetahuan melainkan juga menuntut perubahan tingkahlaku yang baru secara keseluruhan, sebagai hasil pengalamannya sendiri dalam interaksi dengan lingkungannya.

Mengenai sikap yang harus dimiliki oleh seorang pencari ilmu, Zarnuji mengutip kata-kata Ali r.a. bahwa syarat untuk mendapatkan ilmu ada enam, antara lain: kecerdasan, “tamak” (sangat menginginkan ilmu), sabar (tabah), biaya cukup, petunjuk guru (pembimbing), dan sepanjang masa.²⁵ Akan tetapi, seperti yang disebutkan oleh Alfiyah,²⁶

²²Meski terdapat perbedaan di kalangan ulama tentang ayat pertama yang diturunkan kepada Rasulullah Muhammad saw, tetapi surat al-‘Alaq ayat 1-5 tetap dianggap sebagai pendapat yang paling sah dan kuat. Baca Manna al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu al-Quran*, Terj. Ainur Rafiq El- Mazni, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), h.79-83.

²³Sunan Ibnu Majah, Muqaddimah, Hadits no. 224.

²⁴Heri Jauhari Muchtar, *Fikih Pendidikan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005), h. 161.

²⁵Syekh Az Zarnuji, *Pedoman Belajar Pelajar dan Santri*, Edisi Indonesia, Terj. Noor Aufa Shidiq dari *Ta’lim al-Muta’allim*, (Surabaya: Al-Hidayah, t.th), h. 21.

enam syarat ini tidak menjamin atas kesuksesan peserta didik untuk mendapatkan ilmu yang bermanfaat, kecuali jika selama proses belajar sampai selesai peserta didik memiliki akhlak yang terpuji dan menjauhi akhlak yang tercela; terutama sombong (*al-takabbur*), sebab ilmu tidak akan didapat dengan kesombongan.

Dikatakan oleh Zanutri bahwa setiap peserta didik harus memiliki sikap yang terpuji, khususnya ketika ingin menuntut ilmu, dan sikap-sikap yang akan disebutkan di bawah ini sudah menjadi identitas proses pembelajaran di dayah atau pesantren, yaitu, antara lain:

a. Memperbaiki Niat

Meneguhkan niat ikhlas saat mau belajar. Dalam belajar etikanya tidak berharap lain kecuali hanya mengharap ridha Allah swt. Tujuannya adalah agar ilmu yang diperoleh mendapatkan keberkahan serta memberikan manfaat dan bernilai guna bagi kehidupan orang banyak. Seluruh aktifitas manusia memang harus diarahkan pada penghambaan kepada Allah. Niat ikhlas adalah awal dari bentuk penghambaan tersebut.

b. Memuliakan guru

Guru adalah pembimbing dalam akhlak dan ilmu, guru mengantarkan seorang murid menjadi manusia yang berguna dan bermanfaat, oleh karenanya guru harus dimuliakan. Tidaklah pantas di dunia ini sebagai orang mulia yang tidak mau menghormati gurunya, karena ternyata banyak orang pintar tetapi hidupnya jauh dari nilai keberkahan, sengsara dan tidak terhormat karena tidak menghormati guru. Dalam salah satu riwayat diceritakan bahwa Imam Malik bin Anas pernah berhenti memberi pelajaran saat beliau melihat anak kecil (anak guru beliau) lewat di depan ruang pengajian. Beliau turun dari kursi kebesarannya dan menghormati anak kecil tersebut, begitulah keagungan akhlak Imam Malik dalam penghormatan kepada gurunya tidak hanya sebatas kepada yang mengajarkannya saja namun sampai ke anaknya.

Secara praktis, terdapat beberapa cara untuk memuliakan guru, antara lain: tidak berjalan di depannya, tidak duduk di tempat duduknya, memulai bicara hanya setelah mendapat izin darinya, tidak banyak bicara di depannya, tidak mengajukan pertanyaan ketika guru dalam kondisi kurang baik, tidak mengetuk pintunya ketika kondisi guru tidak baik, serta harus memuliakan anak, keluarga dan familinya.²⁷

Mengingat seorang guru berperan melatih kepribadian peserta didik, maka seyogyanya menunjukkan kepribadian moral (*uswatun hasanah*)²⁸ yang dapat diteladani oleh peserta didiknya, sehingga menghormatinya merupakan hal yang lazim bagi peserta didik. Konon, kegagalan pendidikan moral (iman dan moral) adalah disebabkan oleh metode yang tidak tepat dan tidak adanya keteladanan dari guru. Metode yang tepat adalah bimbingan yang mampu menyentuh jiwa bukan hanya otak.

²⁶Hanik Yuni Alfiah, "Etika Belajar dalam Kitab Ta'lim al-Muta'allim", dalam *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol I, No. 1, (2013), h. 89.

²⁷Syekh Az Zarnuji, *Pedoman...*, h. 25-26. Lihat pula Alaika Salamullah, *Menyempurnakan Akhlak*, (Yogyakarta, Cahaya Hikmah, 2003), h. 215-218.

²⁸Tamyiz Burhanudin, *Akhlak Pesantren: Solusi bagi Kerusakan Akhlak*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001), h. 116.

c. Mengagungkan Ilmu

Di samping memuliakan guru, terdapat hal yang juga dianggap urgen kaitannya dengan moral peserta didik, yaitu mengagungkan ilmu (di sini diidentikkan dengan memuliakan kitab). Pentingnya memuliakan kitab ditegaskan oleh Zarnuji dalam rangka mencapai kemanfaatan dan keberkahan ilmu yang diterima. Ia memberikan beberapa cara untuk memuliakan kitab, antara lain: ketika memegang kitab selalu dalam keadaan suci (berwudlu), tidak memanjangkan kaki (selonjor) pada kitab, tidak meletakkan sesuatu apapun di atas kitab, serta menulisnya dengan baik.²⁹ Memanjangkan kaki (selonjor) pada kitab dan meletakkan sesuatu di atas kitab dianggap melecehkan serta tidak mengagungkan kitab.

Terdapat perbedaan tradisi antara pesantren yang menerapkan kitab *Ta'lim* dan yang tidak menerapkannya, berkaitan dengan penghormatan murid kepada guru atau kyai dan buku atau kitab. Di samping memuliakan kitab seperti yang tersebut di atas, di pesantren terdapat pemahaman bahwa ulama adalah pewaris para Nabi. Jadi dalam pandangan santri, kyai yang identik dengan ulama adalah pewaris Nabi yang patut bahkan wajib untuk dihormati. Hal ini didukung oleh kondisi dan tradisi pesantren yang menyerupai sistem kerajaan, akibatnya penghormatan itu sering menjurus pada pengkultusan seorang kyai. Kitab yang dibaca di pesantren dianggap sebagai kebenaran mutlak, maka meletakkan dan menyusunnya pun ada aturannya sebagai rasa hormat kepadanya.³⁰

d. Menghormati Teman dan Bersikap Asih

Terkait dengan teman, Zarnuji menganggap bahwa mereka adalah orang-orang yang patut dihormati. Menghormati di sini tidak sebagaimana menghormati guru dengan harus memuliakannya, akan tetapi cukup dengan bersikap baik serta tidak menyakitinya. Menurut Zarnuji, dalam proses belajar mengajar semua orang pasti akan membutuhkan seorang teman. Hal ini berkaitan dengan metode belajar yang ditawarkannya yaitu musyawarah, yang mana dalam bermusyawarah seseorang tidak dapat melakukannya sendiri, akan tetapi pasti membutuhkan seorang teman untuk bertukar pikiran.

Zarnuji mengutip beberapa ungkapan yang intinya bahwa seorang teman memiliki pengaruh yang sangat besar pada kepribadian peserta didik, baik pengaruh positif maupun negatif. Pengaruh positif, misalkan dengan memiliki teman yang baik dan pandai, maka secara tidak langsung kepribadian peserta didik akan terkontaminasi dengan kepribadian temannya tersebut. Begitu pula sebaliknya, dengan memiliki teman yang malas, makasecara tidak langsung kepribadian peserta didik akan terkontaminasi pula olehnya. Oleh karenanya, ia menghimbau kepada peserta didik untuk berhati-hati dalam memilih teman. Ia menambahkan bahwa peserta didik hendaknya memilih teman yang rajin, *wira''i* (tata-krama), jujur, dan cerdas, serta menjauhi teman yang malas, suka menganggur, banyak berbicara sesuatu yang tidak berguna, berperilaku tercela dan suka memfitnah.³¹

²⁹Alaika Salamullah, *Menyempurnakan...*, h. 218-219.

³⁰Alaika Salamullah, *Menyempurnakan...*, h. 219-220.

³¹Syekh Az-Zarnuji, *Pedoman Belajar...*, h. 22-23.

Apabila kata “teman” yang digunakan dalam kitab *ta’lim* difahami sebagai teman dekat yang sering bersama-sama atau berserikat, belajar bersama di luar jam sekolah, bermusyawarah atau saling tukar fikiran, maka anjuran Zarnuji besar kemungkinannya untuk diterapkan. Jadi tidak berarti semua teman yang dikenal, melainkan teman akrab yang memungkinkan untuk bermusyawarah (bertukar fikiran) dalam belajar, itulah yang harus selektif dalam memilihnya.

Pandangan di atas sangat relevan untuk diterapkan pada abad ke-21 ini, melihat realitas zaman, dimana sebagian besar dari peserta didik kurang bahkan tidak lagi mengindahkan moral, misalnya dengan sering terjadinya perkelahian antar pelajar dan sebagainya. Hal ini disebabkan oleh kekurangfahaman serta kekurangsadaran mereka bahwa moral atau etika belajar merupakan prasyarat penting dalam kesuksesan belajar, disamping lemahnya nilai agama yang tertanam, sehingga mereka lupa bahwa moral merupakan salah satu inti agama -walau kenakalan dan perkelahian tentu juga disebabkan oleh faktor-faktor lain.

e. Bersikap *Wara*

Zarnuji menggunakan kata *al-wara’*, untuk maksud menjauhi hal-hal yang mesti dijaui, yakni yang bersifat haram atau *syubhat* (samar-samar). Menurutnya, untuk mendapatkan ilmu yang bermanfaat peserta didik harus bersikap *wara’*.³² Selain itu, dengan bersikap *wara’* juga akan membantu peserta didik untuk mendapatkan faidah yang lebih banyak serta belajarnya lebih menjadi lancar. Berikut beberapa contoh sikap *wara’* yang disarankan Zarnuji, antara lain: menjaga diri dari banyak makan, terlalu banyak tidur, banyak bicara (sesuatu yang tidak bermanfaat), memakan makanan yang kurang sehat, serta bergaul dengan orang-orang yang suka berbuat maksiat dan suka menganggur.³³ Banyak bicara serta bergaul dengan orang-orang tersebut hanya akan menyia-siakan waktu, yang semestinya waktu tersebut lebih baik digunakan untuk belajar dan melakukan sesuatu yang lebih bermanfaat.

f. Tawakal

Zarnuji mengajarkan kepada peserta didik untuk bersikap tawakal³⁴ (berserah diri) kepada Allah swt. selama belajar. Dengan artian, peserta didik hendaknya hanya memasrahkan dirinya kepada Allah swt. dengan tanpa memikirkan urusan dunia seperti makan, minum ataupun sandang dan papan (tempat tinggal), karena menurut Zarnuji hal-hal tersebut telah diatur oleh Allah.

³²Abdullah bin Nuh & Umar Bakri, *Kamus Arab Indonesia: Indonesia Arab*, (Jakarta: M, 1991), h. 262.

³³Syekh Az-Zarnuji, *Pedoman Belajar...*, h. 95-97.

³⁴Syekh Az-Zarnuji, *Pedoman Belajar...*, h. 75.

g. Memilih Posisi Duduk yang Baik

Dianjurkan kepada penuntut ilmu agar di waktu belajar jangan duduk terlalu dekat dengan guru, kecuali dengan terpaksa, akan tetapi hendaklah mengambil jarak antara keduanya sejauh busur panah, karena posisi demikian itu lebih menghormati.³⁵

Rentetan bentuk etika belajar di atas sudah menjadi sebuah keharusan bagi para santri jika ingin menuntut ilmu dan meraih keberkahan ilmu. Tapi tidak bagi para peserta didik dari lembaga pendidikan umum bahkan tidak pula di lembaga pendidikan agama Islam terpadu. Di sekolah-sekolah biasa tidak ditekankan pentingnya mengedepankan etika jika ingin berhasil menuntut ilmu, belajar hanya sekedar belajar. Akibatnya, banyak sekali generasi muda kaya ilmu namun miskin adab. Ilmu yang diperolehnya tidak memberikan manifestasi apapun untuk kehidupan akhiratnya, tidak membuatnya semakin dekat dengan Allah, malah sebaliknya. Ini dikarenakan tidak ditekankannya proses belajar yang penuh dengan nilai-nilai etika. Padahal penanaman etika belajar ini bertujuan untuk terciptanya peserta didik yang bermoral dan beretika sehingga dapat menciptakan masa depan yang tetap manusiawi.

Karakteristik Etika Berbicara Santri

Di hampir seluruh dayah tradisional, etika berbicara santri kepada *teungku* sangatlah terpelihara, karena ketika seseorang diantarkan oleh orang tuanya ke dayah, maka orang tua telah menyerahkan anaknya dalam bimbingan dan pengasuhan *teungku*. Kalau anaknya bersalah atau melakukan hal-hal yang kurang baik, maka *teungku* akan memberikan pengajaran yang sesuai. Semua orang yang masuk ke dayah pasti telah mengetahui bahwa tujuan utama pendidikan di dayah untuk mendapatkan ilmu agama, agar memahami Islam secara benar, dapat melakukan ibadah dengan baik. Belajar di dayah sering diidentikkan dengan mendalami ilmu akhirat. Jika seseorang belajar ilmu akhirat, maka dimulai dari sikap serta perilaku harus sesuai dengan akhlakul karimah. Salah satunya adalah santun saat bicara, baik dengan guru, orang tua maupun masyarakat secara umumnya. Kalau masih berbicara kasar dan tidak sopan, berarti santri tersebut akan membuat malu dayah tempat dirinya belajar. Masyarakat juga akan memandang aneh, mengapa santri dayah berperilaku seperti itu. Apalagi seorang santri yang posisinya benar-benar dititipkan dan dilepaskan oleh orang tuanya untuk menuntut ilmu di lembaga pendidikan berbasis pendidikan agama ini. Mereka harus tinggal secara mandiri dan secara tidak langsung guru/*teungku* yang menggantikan peran orang tua selama santri berada di dayah atau pondok pesantren. Oleh karena itu, seorang santri dituntut untuk mengormati dan mematuhi apapun yang diperintahkan oleh *teungku* maupun para pengajar di lembaga pendidikan tersebut, seperti guru atau ustadz/ustadzah. Dengan demikian, seorang santri tidak bisa seenaknya bersikap, akan tetapi harus ada sopan santun selama berhubungan atau berinteraksi kepada siapapun, apalagi kepada *teungku*.

Karena komunikasi berlangsung dalam latar dan lingkungan tertentu, dengan sendirinya akan muncul ikatan etika. Kebermuatan komunikasi ini antara lain juga ditentukan oleh seberapa etis komunikasi yang dilakukan. Karena itu, komunikasi bukan hanya dilakukan dengan landasan nilai-nilai. Dengan kata lain, komunikasi itu dilakukan

³⁵Syeikh Az-Zarnuji, *Ta'limul Muta'allim: Bimbingan Bagi Penuntut Ilmu Pengetahuan*, Terj. Aliy As'ad, (Kudus: Menara Kudus, 2007), h. 50.

dengan cara yang baik untuk mencapai tujuan yang baik atau dilakukan dengan cara yang bermutu untuk mencapai tujuan yang juga bermutu.

Biasanya, etika komunikasi itu berkaitan dengan etika komunikator saat menyampaikan pesan, etika pesan, dan etika komunikan dalam menyampaikan pesan. Etika komunikator berkaitan dengan perilaku komunikasi yang etis atau yang beradab yang diperlihatkan komunikator. Sedangkan etika pesan berkaitan dengan kualitas kandungan pesan dan tujuan penyampaian pesan. Adapun etika komunikan berkaitan dengan bagaimana komunikan menerima pesan dan memandang komunikator sebagai sumber pesan.³⁶ Dalam hal ini, dayah atau pesantren sangat menekankan ketinggian etika dalam bertutur kata bagi para santri. Terutama etika berbicara santri pada *teungku* atau kyai. KH. Muhammad Hasyim Asy'ari seperti yang dikutip oleh Sulhan³⁷ dalam kitabnya mengatakan bahwa:

Peserta didik agar beretika dengan bahasa dan kata-kata, seperti tidak mengatakan kenapa, “saya tidak dapat menerima, siapa yang mengutip pendapat itu, dimana pengambilan masalah ini”. Dan kata-kata yang senada dengan tersebut”.

Lebih lanjut, KH. Muhammad Hasyim Asy'ari mewanti-wanti agar peserta didik jangan sekali-kali mengatakan “dulu bapak pernah menerangkan begini, kok bapak menerangkan begini” sewaktu guru menerangkan tentang sesuatu. Dan kata-kata yang senadadengan tersebut.³⁸ Maka dari itu, peserta didik hendaklah beretika dengan bahasa dan kata-kata yang baik ketika berhadapan dengan guru. Statemen ini menggambarkan bagaimana seharusnya seorang santri ketika ingin berbicara mengutarakan pendapat. Memberi pendapat di dayah terikat dengan aturan etika dan nilai-nilai yang ada di dayah karena di dayah mempunyai peraturan sendiri yang berbeda dengan lembaga lain. Budaya memberi pendapat di dayah biasanya disampaikan dalam materi pelajaran tertentu, tidak dapat diterapkan pada semua materi pelajaran. Dalam memberi pendapat santri berhati-hati dan menyampaikannya dengan sopan santun serta tidak berani membantah sesuatu yang disampaikan oleh *teungkunya*. Santritakut menyakiti atau tersinggung hati *teungkunya*. Tidak semua mata pelajaran santri boleh memberi pendapat atau berdiskusi, bertanya atau menyampaikan idenya setelah mendapatkan izin dari ustaz/*teungku*. Santri mematuhi segala aturan yang telah ditetapkan di dayah dan tidak melakukan sesuatu yang melanggar aturan yang ada di dayah karena menurut mereka jika melanggar hukumannya bukan hanya di dunia akan tetapi juga di akhirat.³⁹

Dalam mengikuti proses pembelajaran di dayah, santri diajarkan dan dituntut untuk berakhlak mulia, patuh dan tunduk kepada tenaga pengajar, tidak boleh membantah. Kelebihan lainnya adalah santri dalam berbicara atau memberikan pendapat

³⁶Yosal Irianti dan Usep Syaripudin, *Komunikasi Pendidikan*, (Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2013), h. 34-38.

³⁷Sulhan dan Muhammad Muchlis Solichin, “Etika Peserta Didik dalam Pembelajaran Perspektif KH. Hasyim Asy'ari (Telaah Kitab Adâb al-'Alim wa al-Muta'allim)”, dalam *Jurnal Tadris*, Vol. VIII, No. 2, (2013), h. 195.

³⁸M. Tholuth Mughni, *Menggapai Sukses dalam Belajar Dan Mengajar*, (Jombang: Multazam Press, 2011), h. 40.

³⁹Silahuiddin, “Budaya Akademik dalam Sistem Pendidikan Dayah Salafiyah di Aceh”, dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. XL, No. 2, (2016), h. 364.

dengansopan dan suara lemah lembut. Jika *teungku* sedang berbicara, mereka tidak berani membantah atau menunjukkan sikap yang tidak menyenangkan di depan *teungku*. Biasanya santri mengangguk-anggukkan kepalanya tanda mereka memahami apa yang disampaikan serta tidak berani memberi komentar jika tidak diminta.⁴⁰

Seperti yang diungkapkan oleh *Teungku Faisal*,⁴¹ etika berbicara santri dengan *teungku* di dayah berbeda sekali dengan etika guru murid di sekolah. Seorang santri sangat menghormati gurunya, karena prinsip yang diajarkan di dayah, seorang santri harus hormat, patuh, berbicara sopan, karena imbalan yang akan didapatkan adalah mendapatkan tempat di surga. Jika berani membantah *teungku*, melawan *teungku*, atau berbicara kasar kepada *teungku*, maka ganjaran yang nantinya akan didapatkan oleh santri adalah merasakan panasnya api neraka. Peringatan keras ini memunculkan rasa takut pada para santri dengan gurunya. Sehingga, beretika dalam komunikasi sudah menjadi sebuah keharusan di dayah. Etika berbicara ini juga dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari.

Salah seorang alumni Dayah Ummul Aiman mengatakan bahwa sejak orang tuanya mengantarkan dirinya ke dayah, maka sejak saat itu dirinya bertekad memperbaiki diri dengan cara patuh pada apa yang disampaikan guru dan tidak membantah. Berbicara yang benar dan baik, bertingkah laku sopan dan berakhlak mulia. Santriwati bernama Hammi ini mengatakan:

Tujuan utama kita belajar di dayah adalah untuk memperoleh ilmu dunia dan ilmu akhirat. Maka saat kita belajar kita harus mendengar setiap perkataan guru, harus memiliki etika yang baik. Kalau kita belajar di dayah dan etika bicara kita masih buruk, lalu untuk apa kita belajar di dayah. Sikap kami terhadap guru sangat hormat, dan selalu menurut pada perkataan guru. Kalau kita membantah guru sama artinya kita melawan orang tua kita. Tentunya kita tidak mendapatkan ridha guru, akhirnya hidup kita akan sengsara.⁴²

Sebagai seorang peserta didik, ketika mereka berada di lingkungan dimana mereka belajar, maka sudah seharusnya untuk bersikap patuh dan hormat kepada gurunya. Karena, secara tidak langsung seorang guru telah menggantikan peran orang tua selama mereka sedang menuntut ilmu, di sini guru tidak hanya berperan sebagai tenaga pengajar, akan tetapi menjadi tenaga pendidik yang akan menyayangi, membimbing, dan mengayomi seorang murid.

Pengaruh Guru (*Teungku*) Terhadap Pembentukan Etika Santri

Uswatun Hasanah salah seorang alumni dayah tradisional, yang sekarang sudah menjadi seorang guru mengaji mengatakan bahwa dalam tradisi belajar di dayah seorang santri harus bersikap sopan, hormat, dan patuh pada gurunya. Jika tidak ilmu yang

⁴⁰Silahuddin, "Budaya Akademik dalam Sistem Pendidikan Dayah Salafiyah di Aceh", dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. XL, No. 2, (2016), h. 364.

⁴¹*Teungku Faisal*. Wawancara dilakukan pada 12 September 2017 di Dayah Ummul Aiman Bireuen.

⁴²Seorang santriwati bernama Hammi. Alumni Dayah Ummul Aiman. Wawancara dilakukan pada 11 September 2017.

diperoleh tidak berkah. Jika guru meridhai muridnya, maka muridnya akan mendapatkan kemudahan dalam hidup.

Saya menjalankan amanah dari guru saya, agar selesai belajar di dayah untuk terus mengajar. Meskipun gaji saya kecil, tetapi saya sudah ikhlas, karena saya yakin guru saya selalu berdoa pada saya, dan Allah berikan kemudahan hidup pada saya. Selama ini saya tidak merasa kekurangan, meskipun tidak memiliki uang, semua berjalan secara baik. Setiap kesulitan yang saya alami dengan cepat ada jalan keluarnya. Bagi saya hormat dan santun pada guru hal yang sangat penting ketika belajar. Kalau tidak bersikap baik pada guru, akan sangat rugi hidup murid tersebut.⁴³

Bersikap baik dengan guru dalam semua hal baik dari segi sikap dan perbuatan. Selama melakukan wawancara dengan santriwati Uswatun Hasanah, peneliti melihat cara bicara dan sikap Uswatun Hasanah sangat lembut, bicaranya sopan, tergambar pada pribadinya bahwa Uswatun seorang perempuan yang sangat baik dan juga dengan akhlak yang mulia.

Akhlik maupun etika mampu terbentuk jika terdapat interaksi atau hubungan. Dalam dunia pendidikan sendiri, terutama di lingkungan pesantren atau dayah, terdapat interaksi antara guru (*teungku/kyai*) dan murid (santri). Hubungan guru (*teungku*) dan murid (santri) adalah hubungan ilmu pengetahuan yang setelah diberikan akan bersatu bersama dan nantinya kedudukan guru sebagai pelaksana tugas orang tua. Sehingga guru merupakan wakil dari orang tua dalam pelaksanaan pendidikan dan pengajaran. Dari segi konsumsi rohani kedudukan guru di bawah kedudukan orang tua. Bahkan terkadang masalah-masalah pendidikan dan konsumsi rohani seseorang lebih banyak didapatkan dari guru daripada orang tua.⁴⁴ Interaksi dan relasi antara guru dan murid sangatlah erat sekali sehingga guru dianggap sebagai bapak spiritual (*spiritual father*), karena berjasa dalam memberikan santapan jiwa dengan ilmu.⁴⁵

Di kalangan masyarakat santri, menurut Syamsul Hadi Thubany dalam tulisannya *Relasi Kyai-Santri*, seperti yang dikutip oleh Sri Suyanta,⁴⁶ figur *teungku*, secara umum kerap dipersepsikan oleh masyarakat sebagai pribadi yang integratif dan merupakan cerminan tradisi keilmuan dan kepemimpinan, *'alim*, menguasai ilmu agama (*tafaqquh fi al-din*) dan mengedepankan penampilan perilaku berbudi yang patut diteladani umatnya (*berakhlakal-karimah*). Digambarkan bahwa semakin tinggi tingkat keilmuan, kealiman dan rasa ketawadluhan seorang *teungku* akan semakin meningkatkan derajat penghormatan yang diberikan santri dan masyarakat, begitu pula sebaliknya.

⁴³Uswatun Hasanah, salah seorang alumni Dayah Tradisional Darul Istiqamah. Wawancara dilakukan pada 12 September 2017.

⁴⁴Rachmat Djatmika, *Sistem Etika Islami*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1996), hal. 218.

⁴⁵Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dan Perspektif Islam*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994), h. 77.

⁴⁶Sri Suyanta, "Idealitas Kemandirian Dayah", dalam *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. XI, No. 2, (2012), h. 23.

Derajat kewibawaan-kharismatik *teungku* termanifestasi dalam bentuk penghormatan serta ketaatan massa yang bersifat total dan, bahkan terbersit taklid buta, sehingga terhadap penilaian suatu perkara tertentu taklagi perlu ada pertanyaan, gugatan atau diperdebatkan secara kritis. Hal ini diperoleh *teungku* atau kyai atas konsekuensi logis dari segi penguasaan yang mumpuni terhadap ilmu-ilmu agama juga diimbangi oleh pancaran budi pekerti mulia, penampakan *akhlaq al-karimah* yang menyebabkan *teungku* atau kyai, di mata masyarakatnya dipandang bukan semata teladan ilmu, melainkan juga sebagai teladan laku: suatu elemen keteladanan yang bersifat sangat fundamental.⁴⁷

Sejalan dengan yang disampaikan Ema⁴⁸ bahwa kyai adalah figur sentral di pesantren. Posisi mereka bukan hanya sebagai pemimpin, melainkan juga sebagai guru dan model bagi perilaku para santri dan elemen sosial lainnya di pesantren. Para kyai menjalin ikatan emosional dengan santri mereka dalam kehidupan sehari-hari sebagai jalan untuk memberikan ruang bagi proses *duplikasi* yang efektif atas tindakan, peran, dan kepribadian kyai dalam bersosialisasi.

Pendidik merupakan faktor penentu utama dapat terinternalisasinya nilai etika belajar pada santri. Para santri itu memerlukan figur dan contoh dari guru-gurunya yang perlu diteladani, mereka tidak butuh teori yang terlalu banyak, tapi tidak bisa mereka ambil sebagai contoh. Jadi guru-guru, terutama *teungku* atau kyai diharapkan bisa menjadi contoh, santri itu ketika melihat langsung contoh akhlak maka itu akan benar-benar masuk sampai kedalam hatinya, mereka akan lebih menghayati hal tersebut. *Da'wah bil hâl* itu lebih fasih daripada *da'wah bil-lisân*. Kalau bukan guru (*teungku*/kyai) sebagai pengganti rang tua selama berada di lembaga pendidikan, maka siapa lagi yang akan mereka contoh.

Para santri di pesantren atau dayah melaksanakan pendidikan selama seharian penuh 24 jam, jadi pendidikan yang santri dapat tidak hanya yang mereka pelajari di kelas, apa yang mereka lihat dari keseharian kyai/*teungku* dan *Ustadz/Ustadzah* yang tinggal di lingkungan dayah atau pesantren pun menjadi pendidikan juga pembelajaran bagi mereka, seperti shalat lima waktu berjamaah, menutup aurat, dan etika bertutur kaya yang baik telah dicontohkan oleh pimpinan pondok dayah atau pesantren.

Etika berbicara santri terutama dalam hal menghormati guru, sangat berbeda dengan pendidikan umum. Sebagaimana yang ditunjukkan oleh ibu Nurasiah, salah seorang ibu sekaligus anggota tetap pengajian di dayah tradisional Darul Istiqamah Bireuen. Ibu Nurasiah telah mengaji di pesantren ini sejak tahun 1988. Ibu Nurasiah sangat hormat pada gurunya, begitu berhati-hati dan sangat sopan terhadap gurunya. Ibu Nurasiah sangat takdim pada gurunya, sehingga apapun yang diajarkan oleh gurunya, dengan cepat akan dijalankan. Ketika gurunya mengajarkan bahwa perempuan tidak boleh pergi ke pasar, maka ibu Nurasiah menuruti perintah tersebut, mungkin sudah hampir 10 tahun lebih ibu Nurasiah tidak pernah ke pasar. Semua kebutuhan dapur dicukupi oleh

⁴⁷Sri Suyanta, "Idealitas Kemandirian Dayah", dalam *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. XI, No. 2, (2012), h. 23

⁴⁸Ema Marhumah, *Konstruksi Sosial Gender di Pesantren; Studi Kuasa Kiai Atas Wacana Perempuan*, (Yogyakarta: LkiS, 2011), h. 79.

suaminya.⁴⁹ Bakti ibu Nurasih pada gurunya juga luar biasa, saat gurunya sakit, secara ikhlas ibu Nurasih membantu menyiapkan makanan dan mengantar makanan kesukaan gurunya. Menurut ibu Nurasih, bakti pada guru lebih utama, bahkan melebihi bakti pada orang tua. Tidak boleh membantah guru dalam hal apapun, tidak boleh membicarakan guru di belakang. Jika tidak patuh pada apa yang diajarkan guru maka tidak akan selamat dunia dan akhirat.

Menurut *teungku* Zahlu,⁵⁰ ketika seseorang belajar di dayah, maka salah satu mata pelajaran yang wajib diketahui adalah tentang akhlak, adab terhadap guru. Dalam kitab tersebut dijelaskan bagaimana etika seorang santri dalam kesehariannya, baik saat berbicara maupun bertindak. Karena guru sudah mengajarkan tentang akhlak mulia pada santrinya, maka santri wajib menjalankannya.

Gambaran etika santri terhadap *teungku*, terlihat jelas pada santri di Pesantren Ummul Aiman. Meskipun ini dayah terpadu, yang ada sekolah umum sekaligus pengajian dan belajar kitab, akan tetapi para murid sangat patuh pada guru. Ketika waktu shalat berjamaah, guru menyuruh mereka keluar kamar, secara patuh mereka melakukan. Para santri sangat menghormati guru mereka dan pastinya berbicara dengan sopan saat guru bertanya atau saat sedang berkomunikasi dengan guru.

Terdapat perbedaan yang cukup signifikan antara etika murid di sekolah dengan etika santri di dayah dalam hal *takdim* pada guru. Di sekolah anak-anak lebih berani berdebat dengan guru atau bersikap melawan jika diperintahkan sesuatu. Memang tidak semua murid melakukan hal tersebut. Tetapi ada banyak kasus yang diceritakan guru terkait kenakalan anak-anak. Di sekolah para guru tidak meminta anak-anak untuk ta'dim pada guru. Berbeda dengan di dayah yang menekankan agar santri patuh pada guru jika ingin masuk surga dan selamat dunia akhirat. Di sekolah orang cenderung berpikir ini ilmu dunia, jadi tidak ada ikatan batin yang kuat antara guru dan murid. Anak-anak hanya bertemu dengan guru dalam beberapa jam saja. Selebihnya mereka pulang ke rumah. Berbeda dengan di dayah, seorang santri diantar oleh orang tuanya untuk belajar dan tinggal di dayah. *Teungku* menjadi pengganti orang tua untuk menjaga dan mengawasi santri tersebut. Kadangkala ada santri yang diantar ke dayah dalam kondisi ekonomi yang minim, hanya berharap dari kasih sayang *teungku*. Faktor ini membuat ikatan *teungku* dan santri lebih kuat dibandingkan murid dan guru.

Ketika belajar di dayah, orang tua sudah menyerahkan anaknya pada *teungku*, oleh karena itu apa yang patut dilakukan *teungku* terhadap anaknya maka akan dilakukannya, orang tua tidak melakukan intervensi. Pada umumnya orangtua berharap anaknya akan menjadi *teungku* yang ahli di bidang agama Islam. Di sekolah para guru mengaku sangat kesulitan mendidik etika anak, sedikit ada kesalahan, anak akan melapor pada orang tua. Lalu orang tua akan datang ke sekolah dan melaporkan guru pada pihak berwajib, karena melakukan pelanggaran HAM, lalu bagaimana guru akan memperbaiki etika anak, sedikit disentuh saja maka akan dianggap melanggar HAM. Ini menunjukkan pendidikan etika di sekolah umum lebih sulit dibangun dibandingkan di dayah.

⁴⁹Ibu Nurasih, salah seorang ibu sekaligus anggota tetap pengajian di dayah tradisional Darul Istiqamah Bireuen. Wawancara dilakukan pada 12 September 2017.

⁵⁰*Teungku* Zahlu. Wawancara dilakukan pada 13 September 2017.

Sikap *Takdim* kepada Guru (*Teungku*) dalam Kehidupan Santri

Kepada santri di dayah telah ditanamkan satu sikap sejak orang tua mereka mengantarkan ke dayah, bahwa guru merupakan panutan utama. Apapun yang disampaikan guru tidak boleh dibantah, agar mendapatkan keberkahan ilmu. Doa guru sangat penting untuk membangun kehidupan masa depan yang lebih baik. Bahkan posisi guru lebih utama dari orang tua, jika guru tidak ridha pada muridnya, maka murid tersebut tidak akan mendapatkan kebahagiaan dan keberhasilan dalam kehidupan di dunia.

Ketabahan dan keikhlasan mengabdikan kepada guru merupakan syarat pokok untuk meraih keberhasilan menempuh pendidikan. Mengenai hal ini, al-Zarnuji menyatakan: “Ketahuilah sesungguhnya orang yang mencari itu akan memperoleh ilmu dan tidak akan dapat mengambil manfaatnya tanpa mau menghormati ilmudannya gurunya”.⁵¹

Para santri yang belajar di dayah, didasarkan pada semangat keikhlasan yang tinggi. Artinya santri yang belajar di dayah tidak dikutip biaya, hanya sekedar membayar listrik, yang perbulannya berkisar 15 sampai 20 ribu. Angka yang sangat kecil, tapi *teungku* dayah tidak mempersoalkan uangnya. Setiap santri yang datang akan diterima, diberikan pelajaran secara baik. Meskipun bayarannya hanya cukup untuk bayar listrik saja. Keikhlasan *teungku* ini tentu melahirkan sikap hormat, segan, patuh, seorang santri pada gurunya.

Menurut *teungku* Irhammuddin,⁵² ketika seseorang belajar di dayah, maka kewajiban pertama adalah menghormati guru (*teungku*), agar ilmu yang diberikan berkah dan hidup dunia serta akhirat selamat. Ridha guru menjadi pembuka jalan untuk mendapatkan kebahagiaan, keselamatan dunia akhirat. Kalau durhaka pada guru, maka akan sengsara dunia akhirat. Salah satu cara menghormati guru adalah dengan berbicara dengan santun, berakhlak mulia, tidak membantah apa pun yang dikatakan oleh guru. Patuh pada perintahnya, dengan satu keyakinan bahwa guru akan membawa santri pada jalan kebenaran. Hubungan guru dan murid dalam sistem pembelajaran di dayah terikat sepanjang masa. Setelah selesai pendidikan di dayah, hubungan silaturahmi terus berlanjut. Seorang santri akan terus mendatangi *teungku*nya minimal setahun dua kali pada saat lebaran idul fitri dan idul adha.

Kedudukan etika atau akhlak murid dalam lingkungan pendidikan menempati tempat yang paling penting sekali. Sebab apabila murid mempunyai etika yang baik, maka akan sejahteralah lahir dan batinnya, akan tetapi apabila etikanya buruk (tidak berakhlak), maka rusaklah lahirnya atau batinnya. Murid ketika berhadapan dengan guru, sang murid harus senantiasa menghormati. Sekali ia menjadi murid dari seorang guru, selamanya status itu tidak akan bisa ia lepaskan. Karena dalam kamus kehidupan, tidak ada istilah “mantan murid” dan “mantan guru”.⁵³

⁵¹Az-Zanurji, *Ta'lim Muta'allim: Pedoman belajar untuk Pelajar dan Santri*, Terj. Noor Aufa Shiddiq, (Surabaya: Al-Hidayah, t.th.), h. 16.

⁵²*Teungku* Irhammuddin. Wawancara dilakukan pada 13 September 2017.

⁵³M. Alaika Salamullah, *Akhlaq Hubungan Vertikal*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), h. 115.

Dalam tradisi pesantren atau dayah, perasaan hormat dan kepatuhan murid kepada gurunya adalah mutlak dan tidak boleh putus, artinya berlangsung seumur hidup. Sikap hormatnya tersebut ditunjukkan dalam seluruh aspek kehidupannya, baik dalam kehidupan keagamaan, kemasyarakatan, maupun pribadi.

Ukuran yang digunakan dalam dunia pesantren tidak lain adalah ketundukan santri kepada *teungku* atau kyai dan kemampuannya untuk memperoleh ilmu dari kyai atau *teungku*.⁵⁴ Dengan demikian, kebesaran seorang kyai atau *teungku* tidak diukur oleh jumlah bekas santrinya yang lulus dan memperoleh diploma dari perguruan tinggi, tetapi jumlah bekas santrinya yang kemudian menjadi kyai atau *teungku* atau menjadi orang-orang yang berpengaruh di masyarakat. Karena itu, melupakan ikatan guru dianggap sebagai suatu aib besar di samping akan menghilangkan *barakah*⁵⁵ guru, juga ilmu yang diperolehnya tidak bermanfaat.

Kepribadian dan sikap ikhlas santri pada diri kyai atau *teungku* merupakan syarat mutlak bagi para santri. Ini karena pada hakikatnya santri adalah orang yang menyerahkan diri pada kyai untuk dididik menjadi muslim yang baik. Ia harus menjalani segala peraturan di pesantren dengan penuh kerelaan dan kesadaran (ikhlas). Sehingga ia dapat memperoleh *barakah* atau keberhasilan dalam menuntut ilmu.

Hubungan kyai atau *teungku* dengan santri di dayah atau pesantren terjalin secara erat karena jasa yang diberikan kyai terhadap para santri atau pengikutnya. Jasa tersebut berupa pendidikan atau ilmu.⁵⁶ Santri akan selalu memandang *teungku* atau gurunya sebagai orang yang mutlak harus dihormati dan dimuliakan, malahan dianggap memiliki kekuatan ghaib yang bisa membawa keberuntungan (*berkah*) atau celaka⁵⁷ (mendatangkan mudharat). Kecelakaan yang paling ditakuti oleh seorang santri dari sang *teungku* adalah kalau sampai dia disumpahi sehingga ilmunya tidak bermanfaat. Karena itu, santri berusaha untuk menunjukkan ketaatannya kepada kyai atau *teungku* agar ilmunya bermanfaat,⁵⁸ dan sejauh mungkin menghindarkan diri dari sikap-sikap yang bisa mengundang kutuk dari kyai atau *teungku*.

Para santri harus menunjukkan sikap hormat dan patuh kepada kyai atau *teungku*, bukan hanya sebagai manifestasi dari penyerahan total yang dianggap memiliki otoritas, tetapi karena keyakinan santri kepada kyai atau *teungku* sebagai seseorang yang mempunyai kedudukan lebih tinggi dalam bidang ilmu pengetahuan yang dimiliki.

⁵⁴Abdurrahman Wahid, *Pesantren Sebagai Subkultur*, dalam Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1998), h. 41.

⁵⁵*Barakah* adalah sifat yang muncul dalam diri seseorang, seperti kyai, biasanya terkait dengan *karamah* (sifat yang dilekatkan kepada seorang suci yang mampu memindahkan pertolongan Allah kepada orang yang membutuhkannya). Lihat Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiaidan Kekuasaan*, Cet. Ke-2, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 106.

⁵⁶Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, Cet. 6, (Jakarta: LP3ES, 1994), h. 150.

⁵⁷Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Parmadina, 1997), h. 23.

⁵⁸Suwendi, *Sejarah dan Pemikiran Pendidikan Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 152-153.

Sisi Positif Etika Berbicara dalam Pembentukan Akhlak Santri

Etika bertutur kata termasuk etika sosial yang patut mendapatkan perhatian secara khusus dari para pendidik adalah mengajarkan tatakrama dalam berbicara, di samping diajarkan tentang bahasa dan dasar-dasar dalam percakapan kepada anak sejak kecilnya. Sehingga jika anak telah mencapai usia baligh, ia telah mengetahui tata cara berbicara dengan orang lain, mendengarkan pembicaraan dan bercakap-cakap dengan mereka, termasuk cara-cara yang dapat menggemirakan mereka.⁵⁹

Bertutur kata halus dan sopan tidak semua orang bisa, ini termasuk bekal menjadi manusia yang utama. Seorang biasanya sejak awal dapat diduga akan berhasil atau gagal dalam hidupnya dari tutur katanya. Orang yang terbiasa bertutur kata halus dan sopan akan terbiasa pula untuk menghadapi setiap persoalan dengan penuh ketenangan dan kesabaran.⁶⁰

Sebab, di dalam tutur kata yang halus dan sopan itu mengandung pelajaran tingkah laku yang benar dan baik. Kedengarannya tidak masuk akal. Bertutur kata yang halus dan sopan itu bukan perkara mudah, khususnya bagi orang yang sejak kecil tidak memiliki budaya yang luhur. Bagi kita, bertutur kata yang halus dan sopan itu mudah karena sejak kecil kita sudah dibiasakan untuk berbicara seperti itu. Tetapi bagi orang lain, memerlukan latihan dan praktik yang tidak sekali jadi. Karena itu begitu berhasil, otomatis tingkah lakunya akan berubah mengikuti langgam tutur katanya yang baru itu. Kalau kita kaji lebih mendalam di balik ucapan yang kita keluarkan dari mulut kita, mencerminkan siapa diri kita sebenarnya. Kalau bahasa menunjukkan bangsa, maka kata-kata menunjukkan pribadi kita. Seseorang akan sulit mengelak dari dirinya sendiri pada saat ia berbicara.

Kesantunan bahasa dalam Al-Qur'an berkaitan dengan cara pengucapan, perilaku, dan kosa kata yang santun serta disesuaikan dengan situasi dan kondisi lingkungan penutur. Santun dalam istilah Al-Qur'an bisa diidentifikasi dengan akhlak dari segi bahasa karena akhlak berarti ciptaan, atau apa yang tercipta, datang, lahir dari manusia dalam kaitandengan perilaku.⁶¹

Berbahasa santun menuntut proses pembelajaran bukan hanya mengajarkan kosa kata dan kalimat bahasa yang santun tetapi menuntut penghayatan terhadap norma yang mendasarinya. Bahasa santun menuntut gerak isyarat (*gesture*) dan mimik sesuai dengan kosa kata atau kalimat yang diucapkannya. Seseorang dapat melakukan kesantunan semacam itu, jika telah terjadi penghayatan yang mendalam terhadap nilai dan norma yang melingkupinya. Proses penghayatan bukan hanya melibatkan pikiran saja, tetapi juga perasaan-perasaan, sehingga nuansa berbahasa dapat dihayati dan dialami dengan sempurna. Proses pendidikan seperti itu bukan proses transformasi pengetahuan, melainkan penanaman, penghayatan, pertimbangan dan aktualisasi nilai-nilai.⁶²

⁵⁹Abdullah Nashih Ulwan, *Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), h. 137.

⁶⁰Amir Mafri, *Etika Komunikasi Massa dalam Pandangan Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 97.

⁶¹Sofyan Sauri, *Pendidikan Berbahasa Santun*, (Bandung: Genesindo, 2006), h. 75.

⁶²Sofyan Sauri, *Pendidikan...*, h. 75

KESIMPULAN

Dalam mengikuti proses pembelajaran di dayah, santri diajarkan dan dituntut untuk berakhlak mulia, patuh tidak boleh membantah guru dan tunduk kepada tenaga pengajar, terutama pada *teungku* atau pimpinan dayah. Kelebihan lainnya adalah santri dalam berbicara atau memberikan pendapat dengan sopan dan suara lemah lembut. Jika *teungku* sedang berbicara, mereka tidak berani membantah atau menunjukkan sikap yang tidak menyenangkan di depan *teungku*.

Dalam tradisi pesantren terpadu maupun tradisional, dalam hal ini Ummul Aiman dan Darul Istiqamah, perasaan hormat dan kepatuhan murid kepada gurunya adalah mutlak dan tidak boleh putus, artinya berlangsung seumur hidup. Sikap hormatnya tersebut ditunjukkan dalam seluruh aspek kehidupannya, baik dalam kehidupan keagamaan, kemasyarakatan, maupun pribadi.

Akhlak maupun etika mampu terbentuk jika terdapat interaksi atau hubungan. Dalam dunia pendidikan sendiri, terutama di lingkungan pesantren atau dayah, terdapat interaksi antara guru (*teungku/kyai*) dan murid (santri). Pendidik merupakan faktor penentu utama dapat terinternalisasinya nilai etika belajar pada santri. Para santri itu memerlukan figur dan contoh dari guru-gurunya yang perlu diteladani, mereka tidak butuh teori yang terlalu banyak, tapi tidak bisa mereka ambil sebagai contoh.

Pendidikan di pesantren atau dayah berlangsung selama seharian penuh 24 jam. Para santri belajar sepanjang masa tidak hanya di kelas, tetapi juga dari apa yang mereka lihat dari keseharian pendidik, terutama keteladanan kyai atau *teungku* dan *ustadz/ustadzah* yang tinggal di lingkungan dayah atau pesantren. Keteladanan *teungku* akan ditiru oleh para santrinya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Rohman, *Komunikasi dalam al-Quran: Relasi Ilahiyah dan Insaniyah*, Malang: UIN-Malang Press, 2007.
- Abdullah bin Nuh & Umar Bakri, *Kamus Arab Indonesia: Indonesia Arab*, Jakarta, 1991.
- Abdullah Nashih Ulwan, *Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Pustaka Amani, 2007.
- Abdurrahman Wahid, *Pesantren Sebagai Subkultur*, dalam Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1998.
- Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dan Perspektif Islam*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994).
- Alaika Salamullah, *Menyempurnakan Akhlak*, Yogyakarta, Cahaya Hikmah, 2003.
- Amir Mafri, *Etika Komunikasi Massa dalam Pandangan Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Ema Marhumah, *Konstruksi Sosial Gender di Pesantren; Studi Kuasa Kyai Atas Wacana Perempuan*, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kyai dan Kekuasaan*, Cet. Ke- 2, Yogyakarta: LKiS, 2004.

- Fakhri, *Komunikasi dalam Islam*, Yogyakarta: Ak Grop, 2006.
- George Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1943.
- H. Muhammad, *Akulturası Nilai-nilai Persaudaraan Islam Model Dayah Aceh*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010.
- H.A.W. Widjaja, *Komunikasi-Komunikasi dan Hubungan Masyarakat*, Jakarta: Numi Aksara, 2008.
- Hafied Cagara, *Pengantar Ilmu Komunikasi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- Hanik Yuni Alfiah, "Etika Belajar dalam Kitab Ta'lim al-Muta'allim", dalam *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol I, No. 1, 2013.
- Heri Jauhari Muchtar, *Fikih Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005.
- Jalaluddin Rahmat, *Etika Komunikasi Perspektif Religi*, cet. Ke-2, Jakarta: Kencana, 2006.
- Jalaluddin Rahmat, *Prinsip-Prinsip Komunikasi Menurut al-Quran*, dalam *Audentia* Bandung: Pustaka Pelajar, 1993.
- Jalaluddin Rahmat, *Prinsip-Prinsip Komunikasi Menurut al-Quran*, dalam *Audentia*, Bandung: Pustaka Pelajar, 1993.
- John Finley Scott, *Internalization of Norms: A Sociological Theory of Moral Commitment*, Englewood Cliff, New Jersey: Paentice-Hall, 1971.
- M. Alaika Salamullah, *Akhlak Hubungan Vertikal*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- M. Ali, *Guru dalam Proses Belajar Mengajar*, Cet. I, Bandung: Sinar Baru, 1987.
- M. Tholut Mughni, *Menggapai Sukses dalam Belajar Dan Mengajar*, Jombang: Multazam Press, 2011.
- Manna al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu al-Quran*, Terj. Ainur Rafiq El- Mazni, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005).
- Moeliono, *Santun Bahasa*, Jakarta: Gramedia, 1984.
- Moh. Uzerr Usman, *Menjadi Guru Profesional*, Bandung: Remaja Remaja Karya, 1999.
- Mohd Rafiq, *Tantangan dan Peluang Komunikasi Islam Pada Era Globalisasi Informasi*, Analytical' Slamica, vol. 5, 2003.
- Mukodi, *Pendidikan Islam Terpadu Reformasi Pendidikan di Era Global*, Yogyakarta: AURA Pustaka, 2011.
- Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Parmadina, 1997.
- Rachmat Djatmika, *Sistem Etika Islami*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1996).
- Saiful Bahri Djamarah, *Prestasi Belajar dan Kompetensi Guru*, Surabaya: Usaha Nasional, 1994.
- Sardiman A.M, *Interaksi dan Motivasi Belajar Mengajar*, Jakarta: Raja Grafindo 2005.
- Silahuddin, "Budaya Akademik dalam Sistem Pendidikan Dayah Salafiyah di Aceh", dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. XL, No. 2, (2016).
- Sofyan Sauri, *Pendidikan Berbahasa Santun*, Bandung: Genesindo, 2006.
- Sri Suyanta, "Idealitas Kemandirian Dayah", dalam *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. XI, No. 2, 2012
- Sulhan dan Muhammad Muchlis Solichin, "Etika Peserta Didik dalam Pembelajaran Perspektif KH. Hasyim Asy'ari (Telaah Kitab Adab al-'Alim wa al-Muta'allim)", dalam *Jurnal Tadris*, Vol. VIII, No. 2, 2013.
- Sunan Ibnu Majah, Muqaddimah, Hadits no. 224.

- Suwendi, *Sejarah dan Pemikiran Pendidikan Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Syamsul Rijal, *Melihat Syariat Islam dari Berbagai Dimentasi*, Banda Aceh: Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KDT) Melihat Syari'at Islam dari Berbagai Dimensi Nanggroe Aceh Darussalam, 2007.
- Syarief Romas Chumaidi, "Sufisme dan Kekuasaan Jawa dalam Komunitas Pesantren", dalam *Jurnal Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. II, No.2, Juli-Desember 2008.
- Syeikh Az-Zarnuji, *Ta'limul Muta'allim: Bimbingan Bagi Penuntut Ilmu Pengetahuan*, Terj. Aliy As'ad, Kudus: Menara Kudus, 2007.
- Syekh Az Zarnuji, *Pedoman Belajar Pelajar dan Santri*, Edisi Indonesia, Terj. Noor Aufa Shidiq dari *Ta'lim al-Muta'allim*, Surabaya: Al-Hidayah, t.th.
- Syekh Az-Zanurji, *Ta'lim Muta'allim: Pedoman belajar untuk Pelajar dan Santri*, Terj. Noor Aufa Shiddiq, Surabaya: Al-Hidayah, t.th..
- Tamyiz Burhanudin, *Akhlak Pesantren: Solusi bagi Kerusakan Akhlak*, Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001.
- Yosal Irianti dan Usep Syaripudin, *Komunikasi Pendidikan*, Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2013.
- Zakiah Daradjat, *Metode Pengajaran Agama Islam*, Jakarta: Bumi Aksara. 1996.
- Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, Cet. Ke-6, Jakarta: LP3ES, 1994.

Kemitraan Lembaga Pemerintah dalam Pengelolaan Program Beut Kota Sabang, Aceh

Lailatus Sa'adah

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Indonesia

Abstract

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui bentuk pengelolaan bersama program beut Kota Sabang dan kontribusinya pada siswa di Kota Sabang. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif dengan jenis kualitatif, subjek penelitian adalah 6 orang masyarakat Kota Sabang dan 2 kepala sekolah, teknik pengumpulan data yang digunakan adalah wawancara dan dokumentasi. Analisis data dilakukan dengan reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan. Verifikasi data dilakukan dengan triangulasi metode, sumber, dan teori. Hasil penelitian menunjukkan bahwa program beut merupakan program walikota yang dilaksanakan dan dikontrol bersama oleh Wali Kota Sabang, Dinas Syariat Islam Kota Sabang, Departemen Agama Kota Sabang, Dinas Pendidikan dan satuan pendidikan serta lembaga pendidikan non formal yaitu bale beut, dayah, pesantren, rangkang, rumoh beut dan meunasah. Program beut ini lahir dilatarbelakangi saran masyarakat kepada pihak pemerintah karena banyak siswa yang berkeliaran ke Sabang Fair. Dari program beut ini telah menginisiasi lahirnya program tahfiz Kota Sabang. Program ini dijalankan dengan pembiayaan nol budget namun bagi siswa yang mampu menghafal Quran akan diberikan hadiah umrah dengan kategori untuk tingkat SD kelas rendah sebanyak 1 juz, SD kelas tinggi sebanyak 2 juz, tingkat SMP sebanyak 3 juz dan tingkat SMA 4 juz. Masyarakat menyambut baik program beut model Kota Sabang ini dan masyarakat akan sangat kecewa jika program beut ini suatu saat dihapus seiring bergantinya pemegang kendali pemerintahan.

Keywords

kemitraan; lembaga pemerintah; pengelolaan; dan program beut

PENDAHULUAN

Jak beut merupakan istilah khusus yang digunakan oleh masyarakat Aceh untuk menyebutkan proses belajar al-Quran dan belajar hukum agama Islam. Kamaruzzaman menyebutkan dengan istilah mengaji al-Quran atau belajar hukum Islam (Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, 2014), selanjutnya Hasbi Amiruddin menyebutkan dengan istilah menuntut ilmu agama atau belajar ilmu agama Islam (Hasbi Amiruddin, “‘Intat Beut’ Anak Aceh (Tradisi Yang Tak Boleh Dilupakan),” (Tradisi Yang Tak Boleh Dilupakan) Artikel Ini Telah Tayang Di Serambinews.Com Dengan Judul ‘Intan Beut’ Anak Aceh, <http://Aceh.Tribunnews.com/2018/04/19/Intan-Beut-Anak-Aceh>. Editor: Bakri, April 2018). *Jak beut* dalam masyarakat Aceh masih dibagi kepada beberapa model. Pertama, *meudagang* atau *Jak Beut* dengan cara tinggal di dayah dalam waktu yang lama dan biasanya jauh dari rumah atau di perantauan. Kedua, *jak beut* dengan cara menginap dan

pulang pagi hari, dan ketiga, *jak beut* tanpa menginap.

Masyarakat Aceh mengenal tempat *Jak beut* dalam beberapa bentuk, *Bale beut*, *rangkang*, *dayah*, *meunasah*, dan *rumoh beut*. Istilah balai pengajian atau *bale beut* telah muncul sejak awal perkembangan sistem pendidikan Islam di Aceh. Institusi pendidikan informal ini berperan mendidik masyarakat dengan nilai-nilai keislaman sebagaimana *dayah* (zawiyah), *rangkang*, dan *meunasah*, yang berfungsi mengajari santri membaca-menulis huruf Arab dan ilmu agama Islam yang lain (Hasbi Amiruddin, 2017).

Selanjutnya masyarakat Aceh mendirikan lembaga *gampong* yang dikenal dengan *meunasah*, dimana pada awalnya difungsikan sebagai tempat musyawarah *gampong* dan tempat shalat berjamaah. Namun perkembangan selanjutnya, *meunasah* juga dijadikan sebagai tempat belajar agama khususnya bagi anak laki-laki dan pemuda *gampong* (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1984). Dengan demikian *rumoh* dan *meunasah* merupakan lembaga pendidikan paling awal dalam masyarakat Aceh.

Lembaga pendidikan berikutnya adalah *Rangkang* yang merupakan tempat tinggal murid yang dibangun di sekitar mesjid (Haidar Putra Daulay, 2009). Snouck Horgronje mendeskripsikan rangkang dalam bentuk rumah kediaman sederhana satu lantai yang di kiri kanan terdapat gang pemisah (blok), yang memuat 1-3 murid. Kadangkala *rangkang* itu merupakan rumah yang tidak dipakai lagi oleh orang saleh lalu diwakafkan untuk murid yang diserahkan melalui guru untuk dijadikan *rangkang* (Snouck Horgronje, 1997).

Lembaga pendidikan selanjutnya adalah *Dayah*. *Dayah* berasal dari bahasa Arab yaitu *Zawiyah*. Kata *Zawiyah* merujuk pada sudut dari satu bangunan yang sering dikaitkan dengan mesjid, dimana proses pendidikan dalam bentuk *halaqah* berlangsung. *Zawiyah* juga sering dikaitkan dengan tarikat sufi yang merujuk kepada tempat dimana *syekh* atau *mursyid* melakukan kegiatan pendidikan sufinya (Haidar Putra Daulay, 2009). Menurut Hasjmy, *zawiyah* merupakan lembaga pendidikan yang mengajarkan mata pelajaran agama yang bersumber dari bahasa Arab seperti tauhid, fikih, tasawuf, dan ilmu agama lainnya.

Seiring dengan dinamika kehidupan masyarakat muslim di Indonesia, lembaga pendidikan dasar Islam pun turut berkembang termasuk di Aceh. Sistem pendidikan klasikal yang diperkenalkan oleh bangsa kolonial ditiru oleh bangsa Indonesia sehingga didirikan sekolah-sekolah umum di berbagai wilayah nusantara. Perubahan serupa juga terjadi di lingkungan lembaga pendidikan Islam. Pada masa sekarang, pelaksanaan program diniyah (khususnya di Aceh) masih terus berlanjut. Programnya menjadi bagian dari program sekolah, baik tingkat dasar, menengah maupun sekolah tingkat atas. Jadi dapat dikatakan bahwa diniyah juga bentuk lembaga pendidikan dasar Islam yang dilaksanakan pada pendidikan formal.

Selain diniyah, lembaga pendidikan dasar Islam yang sangat berkembang di Aceh adalah lembaga yang berbentuk Taman Pendidikan Al Quran (TPA). Lembaga ini bertujuan menyiapkan generasi masa depan yang qurani. Anak didiknya diharapkan mampu membaca al Quran dengan baik dan benar sesuai kaedah tajwid, menghafal surat-surat pendek, ayat-ayat pilihan, do'a sehari-hari, taat ibadah, berakhlak mulia, serta memiliki ruh keislaman yang tinggi (Rosidin, 2014).

Masyarakat Aceh dalam historisnya terkenal dengan masyarakat yang sangat religius. Sikap religius masyarakat Aceh terlihat dari masyarakat lebih mementingkan pendidikan agama dan menjalankan perintah agama secara kaffah dalam kehidupan sehari-hari. Lebih lanjut terdapat instruksi Gubernur yang menetapkan kewajiban orang tua untuk mengajarkan anaknya membaca al-Quran serta mengajari dan membiasakan anak-anak melaksanakan ibadat pokok (fardhu 'ayn); *khadam meunasah* dan mesjid diharapkan membantu tugas orang tua di atas dengan cara menyediakan fasilitas pengajian di *meunasah* atau mesjid (Al Yasa Abubakar, 2005).

Penyelenggaraan *Jak beut* oleh berbagai lembaga pendidikan baik formal maupun non formal dan dalam berbagai bentuk tersebut bertujuan agar pemahaman agama Islam pada generasi agar dapat menjalankan ibadah dengan benar dan menjadi benteng dari pengaruh negatif. Kamaruzzaman Bustamam Ahmad berpendapat bahwa *Jak beut* model menginap yang merupakan tradisi orang Aceh dapat menjadikan generasi mandiri (Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, 2014). Oleh karena itu tradisi *jak beut* patut dijadikan sebuah program khusus yang dapat dikelola secara bersama (kemitraan) antar lembaga. Dengan adanya manajemen kemitraan diharapkan tujuan *jak beut* dapat dicapai secara efektif dan efisien serta dapat memecahkan masalah dengan mudah.

Sebagaimana pendapat Agus Dwiyanto bahwa manajemen kolaborasi merupakan manajemen yang melakukan hubungan dengan mekanisme kerja fungsional, masing-masing melaksanakan fungsinya dalam menyelesaikan masalah publik tertentu sesuai dengan pembagian kerja yang telah disepakati bersama (Agus Dwiyanto, 2012).

Kemitraan muncul dikarenakan keterbatasan yang dimiliki oleh lembaga pemerintah dalam menjalankan suatu program. Keterbatasan ini dapat diatasi dengan cara membuka kerjasama dengan aktor atau lembaga lainnya dalam menjalankan program *jak beut*. Dari fenomena diatas, artikel ini mengkaji bagaimana pola kemitraan dalam pengelolaan program *jak beut* dan kontribusinya terhadap siswa di Kota Sabang, Aceh.

METODOLOGI PENELITIAN

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan deskriptif kualitatif. Melalui pendekatan deskriptif kualitatif peneliti secara komprehensif mengkaji terhadap fenomena-fenomena dan kejadian di lokasi penelitian sesuai dengan fokus permasalahan yang telah ditentukan. Pada hakekatnya penelitian kualitatif berusaha mengamati orang dalam lingkungannya berinteraksi dengan mereka, berusaha memahami bahasa dan tafsiran mereka tentang dunia sekitarnya, memahami fenomena dari perspektif partisipan dengan cara membangun suatu gambaran kompleks dan holistik melalui deskripsi rinci tentang berbagai perspektif informan atau partisipan (Husaini Usman, 2009).

Peneliti disini berusaha menggambarkan konteks penelitian secara interaktif, memaparkan berbagai perspektif informan mengenai fenomena, dan secara kontinue menggali, mencari dan menganalisis data fenomena yang diteliti selama di lapangan terhadap kemitraan lembaga pemerintah dalam pengelolaan program *jak beut* di Kota Sabang.

Subjek Penelitian

Penelitian ini dilakukan di Kota Sabang. Pemilihan Kota Sabang sebagai tempat penelitian dikarenakan Kota Sabang sebagai salah satu kota wisata yang sangat terbuka dan rentan dengan pengaruh budaya asing. Adapun subjek penelitian dalam penelitian ini terdiri dari 9 orang, yaitu 6 orang masyarakat Kota Sabang dan 2 kepala sekolah, yang terdiri kepala SMP 2, kepala MTsN dan 1 wakil kepala bidang kurikulum SMP 1 Kota Sabang. Pemilihan kepala sekolah dan wakil kepala sebagai subjek penelitian dikarenakan program *jak beut* di Kota Sabang dikelola oleh pihak sekolah sebagai lembaga pendidikan formal, selain itu terdapat lembaga pendidikan non formal sebagai penyelenggara program *jak beut*. Sedangkan 6 orang subjek penelitian yang diwawancara merupakan orang tua yang mempunyai anak usia belajar, sehingga dapat memberikan pendapat dan gambaran tentang dampak program *jak beut* bagi anak mereka.

Instrumen Penelitian

Instrumen penelitian dalam penelitian kualitatif adalah peneliti sendiri dengan melengkapi daftar pedoman butir-butir pertanyaan wawancara, observasi dan telaah dokumentasi pada kemitraan lembaga pemerintah dalam pengelolaan program *jak beut* di Kota Sabang, Provinsi Aceh.

Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini data primer diperoleh langsung dari responden yang berkaitan dengan kemitraan lembaga pemerintah dalam pengelolaan program *jak beut* di Kota Sabang, Aceh. Data dikumpulkan dengan wawancara dan dokumentasi.

Teknik Analisis Data

Data penelitian ini berbentuk data kualitatif melalui wawancara, observasi dan telaah dokumentasi kepada masyarakat Aceh dari Kota Sabang tersebut. Data kualitatif dari wawancara dianalisis melalui proses data *reduction*, *data display* dan *conclusion/verification* (Miles and Hubberman, 1992). Informasi yang banyak diterima dalam wawancara dilakukan proses pengeditan dan reduksi untuk mengumpulkan data yang berkaitan dengan rumusan masalah penelitian ini. Proses ini selanjutnya dinarasikan untuk selanjutnya disusun dalam bentuk laporan penelitian.

Untuk data kualitatif dalam penelitian ini uji validitas dan reliabilitas penelitian menggunakan pengujian pendekatan kualitatif yaitu uji kredibilitas yang dilakukan dengan perpanjangan pengamatan, peningkatan ketekunan dalam penelitian, triangulasi, dan diskusi dengan teman sejawat (Sugiono, 2016).

Untuk itu dalam rangka pengujian kredibilitas data dapat dilakukan dengan cara melakukan pengecekan dengan wawancara dan telaah dokumentasi/kuesioner dalam waktu atau situasi berbeda, jika data hasil uji ini mengenai kemitraan lembaga pemerintah dalam pengelolaan program *jak beut* di Kota Sabang, Aceh masih menghasilkan data yang berbeda maka dilakukan secara berulang-ulang sehingga sampai ditemukan kepastian datanya.

KEMITRAAN LEMBAGA PEMERINTAH DALAM PENGELOLAAN PROGRAM *JAK BEUT* DI KOTA SABANG, PROVINSI ACEH.

Terdapat dua bentuk program *jak beut* Kota Sabang, yaitu program *jak beut* siswa wajib mengaji di sekolah dan program santri magrib mengaji. Kedua bentuk program tersebut dikelola secara kemitraan antara lembaga pemerintah dengan lembaga pemerintah dan lembaga pemerintah dengan lembaga non-pemerintah.

Program *jak beut* dikelola oleh empat instansi pemerintah dan satuan pendidikan formal dan non formal, diantara lembaga tersebut yaitu: Dinas Syariat Islam Kota Sabang, Departemen Agama Kota Sabang, Pemerintah Kota Sabang, Dinas Pendidikan Kota Sabang dan satuan pendidikan Kota Sabang. Pengelolaan program *jak beut* yang dimaksud adalah dimulai pada tahapan perencanaan, pelaksanaan, hingga pada evaluasi. Namun, pada tahapan pelaksanaan dibolehkan siswa mengaji pada lembaga pendidikan Islam non formal (*bale beut*, dayah, pesantren, *rangkang*, *rumoh beut* dan *meunasah*).

Program *jak beut* model Kota Sabang ini dijalankan sebagai kekhususan tersendiri dengan melibatkan lembaga pemerintah terkait sebagaimana tersebut diatas. Hal ini menunjukkan bahwa adanya kemitraan yang erat antar lembaga pemerintah dengan penyelenggara pendidikan baik formal maupun non formal.

Kekhususan program *jak beut* model Kota Sabang ini patut menjadi contoh bagi semua pihak dalam rangka penerapan pendidikan islami di lembaga pendidikan dengan menjadikan semua lembaga yang ada di Aceh sebagai penanggungjawab agar tujuan pendidikan dapat dicapai secara optimal. Hal ini sebagaimana harapan Mumtazul Fikri yaitu, provinsi Aceh didiami oleh mayoritas muslim yang sudah menerapkan syariat Islam maka selayaknya dalam sistem pendidikan mendapatkan kekhususan sendiri. (Mumtazul Fikri, 2014)

Program *jak beut* adalah salah satu pembangunan pendidikan nasional bidang keagamaan yang dilaksanakan oleh para pihak tersebut di atas. Ini merupakan salah satu upaya dalam rangka mempercepat pembangunan pendidikan nasional perspektif makro. Pembangunan pendidikan secara makro mencakup berbagai dimensi yang sangat luas: sosial, budaya, ekonomi, politik, iptek, religi dan falsafah (Departemen Pendidikan Nasional, n.d.).

Program *jak beut* di sekolah dan program Santri Wajib Mengaji Kota Sabang lahir dilatarbelakangi oleh keresahan masyarakat terhadap bahaya narkoba, dan perilaku menyimpang lainnya serta anak-anak yang menghabiskan waktu di Sabang fair. Lingkungan sangat berpengaruh terhadap perkembangan anak, oleh karena itu orang tua dan pihak sekolah serta pemerintah mencari solusi agar anak selalu dalam lingkungan yang sehat, tidak terpapar dengan lingkungan yang tidak mendukung tumbuh kembang anak.

Hal tersebut diatas sesuai dengan pendapat Suryosubroto bahwa lingkungan memberikan pengaruh yang besar kepada perkembangan anak didik. Lingkungan dapat dikatakan sebagai pendidik yang tersembunyi, karena pengaruh lingkungan yang tidak sengaja tersebut besar juga pengaruhnya pada perkembangan anak (Suryosubroto, 2010).

Keresahan masyarakat ini disambut baik oleh Wali Kota Sabang, Dinas Syariat

Islam Kota Sabang, Departemen Agama Kota Sabang, Dinas Pendidikan Kota Sabang dan satuan pendidikan Kota Sabang dan bekerjasama dengan pihak pengelola lembaga pendidikan Islam non formal yaitu *bale beut*, *dayah*, *pesantren*, *rangkang*, *rumoh beut* dan *meunasah*.

Sikap pemerintah yang merespon keresahan masyarakat Kota Sabang tersebut merupakan sebuah model komunikasi terbuka dalam kemitraan antara pemerintah dan non pemerintah dan masyarakat, model komunikasi terbuka ini dilakukan dengan membina hubungan, merespon dan memahami keinginan masyarakat (Abdul Sabaruddin, 2014).

Kepedulian masyarakat terhadap program *jak beut* dalam dunia pendidikan anak merupakan pelaksanaan otonomi pendidikan. Made Pidarta berpendapat bahwa: Makna otonomi pendidikan dalam rangka ini ialah pendidikan dikembalikan kepada the stake holder ialah masyarakat sendiri. Pendidikan harus otonom sehingga masyarakat secara langsung bertanggung jawab atas keberadaan dan proses pendidikan yang dimiliki. (H.A.R. Tilaar, 2009)

Pelaksanaan mengaji di luar sekolah (lembaga pendidikan non formal) akan dievaluasi oleh pihak sekolah. Pelaksanaan evaluasi program ini dilengkapi instrumen pelaksanaan program yang diberikan kepada pihak sekolah dari Dinas Syariat Islam Kota Sabang berupa Absen Hadir Santri Magrib Mengaji. Instrumen tersebut dapat dilihat di halaman lampiran.

Jak beut merupakan program yang sudah terbentuk dalam masyarakat Aceh (Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, 2014), baik formal, informal maupun non formal. Secara formal *jak beut* sudah ada di dayah dan pesantren modern yang menyediakan kurikulum, tempat dan waktu belajar yang sistematis dan menyediakan ijazah. Secara informal *beut* diurus oleh keluarga secara eksklusif namun tanpa manajemen yang baku, *Beut* secara informal dibiasakan oleh keluarga Aceh setelah magrib dan subuh. Sementara non formal *jak beut* di Aceh tersedia banyak lembaga non formal seperti *bale beut*, *rangkang*, *rumoh teungku* atau *beut* di *meunasah* yang hanya diajarkan oleh *teungku*. (Lailatussaadah, n.d.).

Pelaksanaan evaluasi program *beut* ini bertujuan untuk pengecekan harian tentang kemajuan *jak beut* siswa. Jenis evaluasi ini bersifat formal dan biasanya dilakukan oleh guru atau pada tingkat tim (Edward Sallis, terjemahan Udin S. Sa'ud, 2005). Tujuan evaluasi program *jak beut* yang dilakukan oleh pihak sekolah dimana siswa belajar walaupun mengikuti program mengaji di lembaga pendidikan formal lainnya adalah sebagai pengukuran keberhasilan terhadap pelaksanaan program (Wirawan, 2012) dan kemampuan siswa dalam membaca Quran serta perubahan sikap siswa.

Sehingga bangsa ini memiliki sistem pendidikan yang bisa membuat masyarakat menjadi hidup lebih teratur, disiplin, taat hukum, hidup bersih, mau sekolah, taat membayar pajak, tidak korupsi, tidak menyogok, dan berjiwa besar (Jen Musfah, 2011).

Dampak positif dari program *beut* sebagai program pendidikan yang dikelola bersama oleh elemen pemerintah ini dapat menjadi *nurturant effect* (dampak penggiring terhadap pendidikan karakter) pada siswa. Dengan *nurturant effect* akan menjadikan siswa yang berintegritas yaitu yang mempunyai sikap jujur, amanah, akuntabilitas, transparans,

sikap teratur, disiplin, taat hukum, hidup bersih, dan patriotisme.

Pengaruh positif terhadap perubahan sikap tersebut menunjukkan bahwa program *jak beut* ini adalah sebuah program yang membangun pendidikan yang berkualitas dan dapat membangun penduduk yang memiliki kecakapan hidup. Mohammad Ali menyatakan bahwa kualitas merupakan hasil dari proses pendidikan dan berbagai faktor lain yang memengaruhi hasil belajar peserta didik (Mohammad Ali, 2009).

Kecakapan hidup memiliki esensi untuk meningkatkan relevansi pendidikan dengan nilai-nilai kehidupan nyata. Slamet PH mengatakan bahwa tujuan pendidikan kecakapan hidup dapat memberdayakan aset kualitas batiniah, sikap dan perbuatan lahiriah peserta didik melalui pengenalan (logos), penghayatan (etos), dan pengalaman (patos). Nilai-nilai kehidupan sehari-hari sehingga dapat digunakan untuk kelangsungan hidup dan perkembangannya (PH Slamet, 2002).

Menurut Depdiknas kecakapan hidup adalah kecakapan yang dimiliki seseorang untuk mau dan berani menghadapi problema hidup dan kehidupan secara wajar tanpa merasa tertekan, kemudian secara proaktif dan kreatif mencari serta menemukan solusi sehingga akhirnya mampu mengatasinya (Depdiknas, 2002).

Dalam pendidikan Islam, tujuan pendidikan adalah didasarkan pada salah satu sifat dasar yang terdapat dalam diri manusia, yaitu sifat dasar yang cenderung menjadi orang yang baik, yakni kecenderungan segala perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Disamping kecenderungan untuk menjadi orang yang jahat (Abuddin Nata, 2016).

Program ini sudah berjalan sejak periode Wali Kota Drs Zulkifli MM (-2012. Semua sekolah wajib baca quran surat Yasin pada setiap pagi Jumat. Dari program *jak beut* ini keluarlah program tahfiz quran. Untuk tingkat SD tingkat rendah (kelas 1, 2 dan 3) sebanyak 1 juz. SD tingkat tinggi (kelas 4, 5 dan 6) sebanyak 2 juz. SMP sederajat sebanyak 3 juz, SMA sederajat sebanyak 4 juz.

Selain kegiatan rutin tiap Jumat tersebut, pelaksanaan program *beut* sangat tergantung pada kebijakan pihak sekolah. SMP 1 melakukan setor hafalan surat pendek pada setiap semester. Selanjutnya di SMP 2 dan MTsN 1 Kota Sabang melaksanakan program *beut* dengan membaca surat pendek setiap memulai kelas di pagi hari.

Pelaksanaan program *jak beut* khusus untuk SMA 1 Kota Sabang dilakukan oleh selepas magrib di tempat-tempat pengajian seperti *bale beut*, *meunasah*, *mesjid*, *rumoh beut* atau *rangkang*. Hal ini dikarenakan untuk siswa SMA tidak mengaji di TPA dan di sekolah.

Pelaksanaan program *jak beut* pada sekolah dibantu oleh Rohis (Rohani Islam). Siswa yang tergabung dalam Rohis ini sebelum sudah ditatar oleh pihak PKS Kota Sabang. Mereka dikader oleh PKS agar dapat mengelola program *beut* dan pendidikan karakter di sekolah. Mereka menggerakkan shalat berjamaah, memberikan kultum dan yasinan setiap jumat pagi.

Untuk memastikan program *jak beut* bagi siswa ini berjalan dengan efektif, pihak-pihak terkait melakukan evaluasi terhadap pelaksanaan program *jak beut* ini, pelaksanaan evaluasi dilakukan dengan beragam cara dan diberikan otonomi kepada pihak sekolah

sebagai pelaksana evaluasi. Seperti yang dilakukan di SMP 1 melakukan evaluasi pelaksanaan program *jak beut* ini dengan menahan rapor dan di SMA 1 Kota Sabang berdampak pada nilai praktek agama.

Selanjutnya di SMP 2 menjadikan instrumen absen hadir santri magrib mengaji yang dibekali oleh Dinas Syariat Islam sebagai syarat wajib dalam pengambilan nomor ujian. Sementara di MTsN 1 Kota Sabang menjadikan moment pengambilan ijazah sebagai syarat melunasi *beut* yang harus dipenuhi oleh siswa.

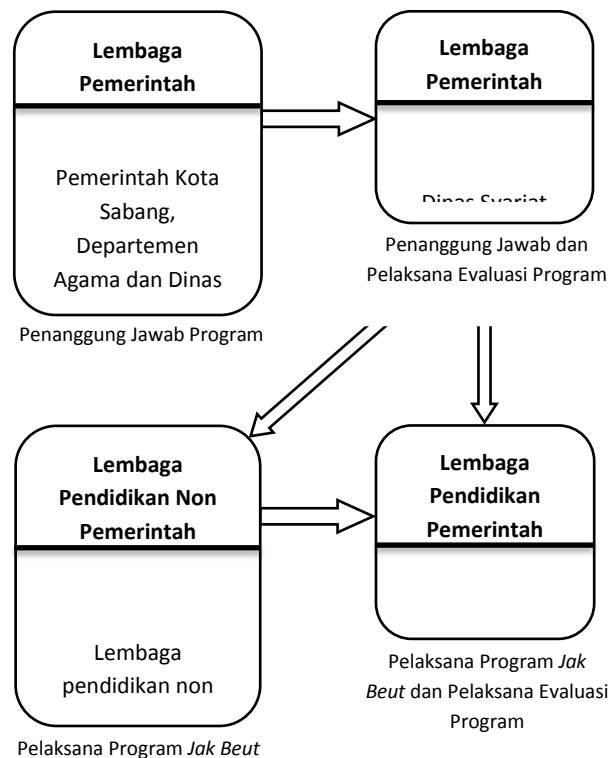
Sejauh ini tidak ada siswa yang melanggar dengan aturan yang dibuat oleh sekolah, program ini mendapat dukungan dari semua pihak, baik Pemerintahan Kota Sabang, Departemen Agama Kota Sabang, Dinas Pendidikan Kota Sabang maupun masyarakat.

Selain melakukan evaluasi pelaksanaan program *jak beut* Kota Sabang. Pemko Sabang memberikan hadiah umrah bagi siswa yang mampu menghafal Quran sesuai dengan standar yang telah ditetapkan oleh walikota. Hadiah umrah dibagi kepada 3 jenjang pendidikan dengan 4 kategori. Katagori pertama adalah untuk siswa SD sederajat kategori keempat untuk siswa SMA/MAN/SMK sederajat sebanyak 4 juz. Hadiah umrah ini menjadi motivasi bagi siswa untuk terus menjaga kesucian Quran dan tidak menghabiskan waktu luang dengan sia-sia.

Program *jak beut* yang dilaksanakan dan dikontrol secara bersama-sama ini mempunyai kekuatan karena adanya kontak hubungan antara satu dengan yang lain. Agar program ini dapat berjalan dengan baik maka diperlukan kerjasama dalam memberikan informasi. Sebagaimana pendapat Made Pidarta bahwa kerjasama antara lembaga pendidikan dengan masyarakat, tidak dibenarkan hanya lembaga pendidikan yang aktif namun kedua belah pihak harus secara bergantian mengadakan aksi dan respon (Made Pidarta, 2011).

Senada dengan Made Pidarta terhadap pentingnya kerjasama dalam wilayah publik Robert Agranoff dan McGuire berpendapat bahwa manajemen publik kolaborasi adalah upaya dimana administrator saling bertukar informasi, mencari pengetahuan, dan mencari akar permasalahan (Guire, 2003). Kemitraan dalam menjalankan dan mengontrol program *jak beut* mengisyaratkan adanya harmoni *golden triaggle* pendidikan, dan ini merupakan sebuah kekuatan yang perlu dipertahankan.

Alur kemitraan pengelolaan program *jak beut* Kota Sabang antara pemerintah dengan pemerintah, pemerintah dengan non pemerintah sebagai penanggung jawab, pelaksanaan dan pelaksanaan evaluasi program *jak beut* di Kota Sabang dapat digambarkan ke dalam bagan sebagai berikut:

Bagan. 1. Model Kemitraan Pengelolaan Program *Jak Beut* di Kota Sabang

Sumber: Hasil Olahan Peneliti di lapangan

Bagan diatas menunjukkan bahwa terdapat kemitraan antara lembaga pemerintah dengan lembaga pemerintah dan kemitraan antara pemerintah dengan lembaga non-pemerintah (swasta). Kemitraan antar lembaga pemerintah dengan lembaga pemerintah adalah dalam hal penanggung jawab pelaksanaan dan evaluasi program *jak beut* di Kota Sabang dilakukan oleh lembaga pemerintah, yaitu Dinas Syariat Islam Kota Sabang, Departemen Agama Kota Sabang, Pemerintah Kota Sabang, Dinas Pendidikan Kota Sabang dan satuan pendidikan Kota Sabang. Sedangkan kemitraan lembaga pemerintah dengan lembaga non pemerintah (swasta) adalah pada tahapan pelaksanaan saja yaitu pelaksanaan program *jak beut* dapat dilakukan oleh lembaga pendidikan non formal, namun pada tahap evaluasi hasil dilakukan oleh lembaga pendidikan formal (sekolah).

Model kemitraan dalam pengelolaan program *jak beut* Kota Sabang mengacu pada model *jurisdiction-based managemen model* oleh Agranoff and McGuire (Guire, 2003) yaitu sebuah model yang menekankan pada kepala daerah mengambil tindakan yang sifatnya strategis dengan lembaga pemerintah lainnya beserta lembaga pendidikan baik formal maupun nonformal.

Kemitraan model diatas muncul dikarenakan oleh adanya keinginan untuk mencari solusi terhadap masalah yang dirasakan oleh masyarakat. Para pihak yang terlibat dalam kemitraan pengelolaan program *jak beut* merasa perlu merespon saran masyarakat bahwa mereka resah dengan pengaruh negatif, seperti bahaya narkoba, dan perilaku menyimpang lainnya serta anak-anak yang menghabiskan waktu di Sabang fair dan adanya keinginan masyarakat terhadap lahirnya generasi qurani di Kota Sabang. Kerjasama kolaboratif antara

lembaga pemerintah dengan lembaga non-pemerintah ini merasa bahwa masalah atau kepentingan tersebut dapat diselesaikan lebih mudah (Agus Dwiyanto, 2012). Program *jak beut* yang dikelola dengan model kemitraan ini telah melahirkan generasi qurani di Kota Sabang.

KESIMPULAN

Program *jak beut* yang dikelola secara kemitraan dan program Siswa Wajib Mengaji Kota Sabang lahir dilatarbelakangi oleh keresahan masyarakat terhadap bahaya narkoba, dan perilaku menyimpang lainnya serta anak-anak yang menghabiskan waktu di Sabang fair serta adanya keinginan masyarakat terhadap lahirnya generasi qurani di Kota Sabang. Kesadaran orang tua terhadap lingkungan sangat berpengaruh terhadap perkembangan anak, oleh karena itu orang tua dan pihak sekolah serta pemerintah mencari solusi agar anak selalu dalam lingkungan yang sehat, tidak terpapar dengan lingkungan yang tidak mendukung tumbuh kembang anak. Dengan adanya model kemitraan dalam pengelolaan pendidikan bersama (*all for education*) telah membuat siswa tak punya pilihan untuk membolos dan menyia-nyiakan waktu pada kegiatan yang tidak bermanfaat bahkan bisa saja berdampak negatif seperti terlibat narkoba yang sangat ditakutkan oleh masyarakat.

Pola kemitraan program *jak beut* di Kota Sabang dilaksanakan dengan pembiayaan *nol budget*. Pelaksanaan dan evaluasi program *jak beut* ini dijalankan oleh guru sekolah tanpa pungutan biaya dari siswa dan tanpa pembiayaan dari pihak pemerintah, demikian juga halnya dengan pelaksanaan program *jak beut* oleh lembaga pendidikan non formal tanpa pembiayaan khusus dari pihak pemerintah. Pembiayaan *nol budget* ini merupakan suatu yang menjadi hal sangat penting bahwa tanpa biaya siswa mendapat pelayanan pendidikan yang baik dan ini perlu dipertahankan agar menjadi contoh bagi siswa bahwa tak selamanya *money oriented*.

Dengan demikian pola kemitraan program *jak beut* Kota Sabang adalah kemitraan antara lembaga pemerintah dengan lembaga pemerintah dan lembaga pemerintah dengan lembaga non-pemerintah. Program *jak beut* dikelola oleh empat instansi pemerintah dan satuan pendidikan formal dan non formal, yaitu Dinas Syariat Islam Kota Sabang, Departemen Agama Kota Sabang, Pemerintah Kota Sabang, Dinas Pendidikan Kota Sabang dan satuan pendidikan Kota Sabang. Pengelolaan program *jak beut* yang dimaksud adalah pada tataran perencanaan, pelaksanaan dan evaluasi. Namun khusus pada tataran pelaksanaan dibolehkan siswa mengaji pada lembaga pendidikan Islam non formal (*bale beut*, *dayah*, *pesantren*, *rangkang*, *rumoh beut* dan *meunasah*).

Program *jak beut* Kota Sabang merupakan salah satu program dalam upaya percepatan pencapaian pembangunan pendidikan nasional bidang religi yang dilaksanakan oleh para pihak tersebut di atas. Ini merupakan salah satu upaya dalam rangka mempercepat pembangunan pendidikan nasional perspektif makro. Dengan adanya program *jak beut* yang dikelola secara bersama telah memberikan dampak positif, siswa siswa *nurturant effect*. Ini akan menjadikan siswa yang berintegritas yaitu yang mempunyai sikap jujur, amanah, akuntabilitas, transparans, sikap teratur, disiplin, taat hukum, hidup bersih, dan patriotism. Selain itu, program *jak beut* model Kota Sabang ini telah melahirkan generasi qurani di Kota Sabang.

SARAN

Program *jak beut* Kota Sabang dapat dijadikan sebuah model pengelolaan kolaborasi dan dapat dijadikan inspirasi bagi wilayah lain. Program *jak beut* model Kota Sabang ini patut menjadi contoh bagi semua pihak dalam rangka penerapan pendidikan islami di lembaga pendidikan dengan menjadikan semua lembaga yang ada di Aceh sebagai penanggungjawab agar tujuan pendidikan dapat dicapai dengan optimal.

REFERENSI

- Abdul Sabaruddin. (2014). *Model Manajemen Kolaborasi dalam Pembangunan Infrastruktur Bandar Udara di Kabupaten Kolaka Provinsi Sulawesi Tenggara*. Universitas Hasanuddin.
- Abuddin Nata. (2016). *Pendidikan dalam Perspektif Al-Quran*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Agus Dwiyanto. (2012). *Manajemen Pelayanan Publik: Peduli, Inklusif, dan Kolaboratif*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Al Yasa Abubakar. (2005). *Bunga Rampai Pelaksanaan Syariat Islam*. Aceh: Dinas Syariat Islam.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. (1984). *Sejarah Pendidikan Daerah Istimewa Aceh*. Jakarta: Depdikbud.
- Departemen Pendidikan Nasional. (n.d.). *Menuju Pembangunan Pendidikan nasional Jangka Panjang 2025*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional.
- Depdiknas. (2002). *Pedoman Pelaksanaan Pendidikan Kecakapan Hidup. Buku I, II dan III*. Jakarta: Depdiknas.
- Edward Sallis, terjemahan Udin S. Sa'ud, dkk). (2005). *Total Quality Management dalam Konteks Pendidikan*. Bandung: Program Studi Administrasi Pendidikan Program Pasca Sarjana Universitas Pendidikan Indonesia.
- Guire, R. A. and M. M. (2003). *Collaborative Public Management: New Strategies for Local Government*. Washington. D. c: Georgetown University Press.
- H.A.R. Tilaar. (2009). *Membenah Pendidikan Nasional*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Haidar Putra Daulay. (2009). *Dinamika Pendidikan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Hasbi Amiruddin. (2017). *Ulama Dayah Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Banda Aceh: Lembaga Studi Agama dan Masyarakat (LSAMA).
- Hasbi Amiruddin. (2018, April). "Intat Beut" Anak Aceh ((Tradisi yang tak Boleh Dilupakan). (*Tradisi Yang Tak Boleh Dilupakan*) Artikel Ini Telah Tayang Di Serambinews.Com Dengan Judul 'Intan Beut' Anak Aceh, [Http://Aceh.Tribunnews.Com/2018/04/19/Intan-Beut-Anak-Aceh](http://Aceh.Tribunnews.Com/2018/04/19/Intan-Beut-Anak-Aceh). Editor: Bakri.
- Husaini Usman. (2009). *Manajemen: Teori, Praktek, dan Riset Pendidikan*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Jejen Musfah. (2011). Membumikan Pendidikan Holistik. In *Proceeding; Pendidikan*

- Holistik Pendekatan Lintas Perspektif*. Jakarta: FITK PRESS UIN Syarif Hidayatullah.
- Kamaruzzaman Bustamam Ahmad. (2014). *Aceh Baru Post-Tsunami: Merengkuh Tradisi Menuju Masa Depan Mandiri*. Yogyakarta: Kaukaba.
- Lailatussaadah. (2017). Pengembangan Bale Beut Dalam Kepemimpinan Teungku Inong Di Kecamatan Delima Pidie. *Conference Proceedings – ARICIS I*, 1, 126–133.
- Made Pidarta. (2011). *Manajemen Pendidikan Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Miles and Hubberman. (1992). *Analisis data Kualitatif*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Mohammad Ali. (2009). *Pendidikan Untuk Pengembangan Nasional: Menuju Bangsa Indonesia yang Mandiri dan Berdaya Saing Tinggi*. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Mumtazul Fikri. (2014). *Meretas Urgensi Model Pendidikan Islami di Aceh; Alternatif Menjawab Probematika Kenakalan Remaja*. Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Penerbitan UIN Ar-Raniry.
- PH Slamet. (2002). Pendidikan Kecakapan Hidup: Konsep Dasar. *Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan*, 8.
- Rosidin. (2014). Manajemen Pengelolaan Taman Kanak-Kanak Al-Quran, Taman Pendidikan Al-Quran dan Ta'limul Quran Lil Aulad.
- Snouck Horgronje. (1997). *Aceh Rakyat dan Adat istiadatnya*. Jakarta: INIS.
- Sugiono. (2016). *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan RD*. Bandung: Alfabeta.
- Suryosubroto. (2010). *Beberapa Aspek Dasar-dasar Kependidikan*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Wirawan. (2012). *Evaluasi Teori, Model, Standar, Aplikasi dan Profesi*. Depok: RajaGrafindo Persada.

Efektivitas Hypnoteaching terhadap Hasil Belajar Istima'

Salami Mahmud

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Indonesia

Abstract

Dalam proses pembelajaran, materi pelajaran merupakan salah satu unsur penting, namun metode pembelajaran lebih penting dari materi. Guru lebih penting lagi dari metode karena kemampuan seorang guru untuk menggunakan metode tertentu membuat materi pelajaran mudah dipahami oleh anak didik. Oleh karena itu para ahli pendidikan terus mengembangkan berbagai metode pembelajaran dari masa ke masa sesuai dengan perkembangan zaman. Beberapa tahun terakhir, dengan berkembangnya informasi tentang cara kerja pikiran, para praktisi pendidikan telah mengembangkan cara baru dalam proses pendidikan yang disebut dengan hypnoteaching. Cara ini diharapkan mampu memberdayakan pikiran sadar dan pikiran bawah sadar peserta didik sehingga percepatan pembelajaran bisa terjadi. Oleh karena itu peneliti ingin melihat apakah hypnoteaching efektif digunakan dalam pembelajaran Istima' di Prodi Bahasa Arab? Dari hasil penelitian dan pengolahan data dengan rumus statistik uji-t satu sampel diperoleh mean pre test adalah 84,31 dan mean post test adalah 94,92. Dan diperoleh nilai t_{hit} sebesar -7,720 dan dilihat pada nilai Sig (2-tailed) = 0,000 lebih kecil dari 0,05 (taraf signifikansi 95%), maka hipotesis nol (H_0) ditolak dan hipotesis alternatif (H_a) diterima. Bisa juga dibandingkan t_{tabel} dengan t yang diperoleh (t_o) untuk membuktikan penerimaan hipotesis. Langkah pertama terlebih dahulu memperhitungkan df yaitu $df = N - 1 = 26 - 1 = 25$. Dengan df sebesar 25 jika berkonsultasi pada Tabel Nilai " t " pada taraf signifikansi 5% diperoleh sebesar 2,06. Dengan membandingkan besarnya t_o sebesar 7,720 dan t_t sebesar 2,06 maka dapat diketahui bahwa $t_o > t_t$ yaitu $7,720 > 2,06$. Jadi Hipotesis nol yang diajukan ditolak dan hipotesis alternatif diterima; ini berarti bahwa ada perbedaan nilai mahasiswa pada mata kuliah istima' II antara sebelum dan sesudah diterapkan hypnoteaching merupakan perbedaan yang berarti atau perbedaan yang meyakinkan.

Keywords

efektivitas; hypnoteaching; hasil belajar istima'

PENDAHULUAN

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi menuntut pembaharuan dalam bidang pendidikan yang bertujuan untuk mengoptimalkan dan meningkatkan kualitas hasil belajar mahasiswa. Bentuk pembaharuan pembelajaran salah satunya menerapkan metode-metode atau pendekatan pembelajaran yang memotivasi mahasiswa untuk belajar lebih menarik dan bermakna, sehingga metode tersebut mampu meningkatkan hasil belajar mahasiswa.

Kenyataan di lapangan masih ditemukan ada dosen yang kurang nyaman ketika berinteraksi dengan para mahasiswa sehingga menyebabkan konsentrasi mereka terhadap

materi yang disampaikan kurang maksimal. Hal ini menimbulkan masalah bagi dosen dan mahasiswa. Ada juga beberapa mata kuliah pada Prodi Bahasa Arab yang dianggap sulit sehingga mahasiswa kurang berminat untuk mempelajarinya. Salah satunya adalah mata kuliah Istima'. Permasalahan ini merupakan tanggung jawab dosen untuk membantu mahasiswa dalam mengatasi masalah yang timbul ketika kegiatan belajar berlangsung.

Kemahiran Istima' (menyimak) merupakan bagian dari keterampilan berbahasa yang sangat esensial, sebab kemahiran ini merupakan dasar untuk menguasai suatu bahasa. Mendengarkan atau menyimak merupakan proses menangkap pesan atau gagasan yang disajikan melalui ujaran. Mendengarkan adalah salah satu keterampilan berbahasa yang sangat penting, disamping membaca, berbicara, dan menulis. Komunikasi tidak akan dapat berlangsung dengan lancar tanpa keterampilan mendengarkan. Permasalahan yang terjadi dalam pembelajaran tentunya membuat para pendidik mencari cara untuk meningkatkan pengetahuan dalam mengajar. Salah satu usaha yang dilakukan dosen dalam rangka peningkatan dan penambahan wawasan mereka untuk peningkatan kualitas belajar adalah memperbaiki metode dan strategi mengajar.

Hipnoteaching adalah salah satu pendekatan mengajar yang dapat meningkatkan motivasi dan kualitas belajar mahasiswa. Menurut Novian¹ Hypnoteaching adalah perpaduan pengajaran yang melibatkan pikiran sadar (*Conscious Mind*) dan pikiran bawah sadar (*Sub Conscious Mind*). Dalam hypnoteaching, lebih diutamakan pemanfaatan pikiran bawah sadar karena peranannya lebih besar dari pada pikiran sadar. Hipnotis pada prinsipnya adalah membuka gerbang dengan mengistirahatkan pikiran sadarnya sehingga sugesti-sugesti yang diberikan tidak diolah pikiran sadar. Dengan terbukanya gerbang kesadaran ini, seseorang akan mudah sekali dipengaruhi dan diperintah sesuai dengan apa yang dimasukkan dalam alam bawah sadarnya. Menurut Andri Hakim, hipnosis dapat diartikan sebagai sebuah kondisi relaks, fokus atau konsentrasi, yang menjadi cirikhas dari kondisi tersebut sensor-sensor pancaindra manusia menjadi jauh lebih aktif. Itulah rahasia mengapa dalam kondisi hipnosis sering kali terjadi fenomena di luar nalar manusia². Bahasa-bahasa bawah sadar yang digunakan akan menimbulkan sugesti mahasiswa untuk berkonsentrasi penuh pada ilmu yang disampaikan dosen. Hypnoteaching juga merupakan cara mengajar yang unik, kreatif, sekaligus imajinatif, dengan menggunakan hipnosis. Dengan hipnosis tersebut para dosen dapat melejitkan potensi para mahasiswanya. Hypnoteaching juga merupakan salah satu upaya yang dapat meningkatkan kualitas belajar sehingga proses pembelajaran menjadi menyenangkan. Materi-materi atau bahan kuliah yang dianggap membosankan ataupun sulit dapat dibuat menyenangkan dan mudah untuk dipahami. Untuk tujuan ini dibutuhkan keterampilan dosen dalam penggunaan berbagai teknik yang ada dalam hypnoteaching. Hypnoteaching merupakan salah satu cara menjadikan dosen sebagai pendidik yang dahsyat. Belajar merupakan sebuah tindakan dan perilaku yang perlu mendapat sugesti yang baru untuk mengubah makna belajar di dalam otak para mahasiswa.

¹ Novian Triwidia Jaya, *Hypnoteaching "Bukan Sekedar Mengajar"*, (Bekasi : D- Brain), 2010, h. 4

² Andri Hakim, *Hypnosis in Teaching: Cara Dahsyat Mendidik & Mengajar*, (Jakarta: Visimedia), 2010, h. 2

Berkaitan dengan penggunaan hypnosis dalam pembelajaran, Muhammad Imron pernah melakukan penelitian dengan judul 'Metode Hypnosis Learning Dalam Mengatasi Kesulitan Belajar Santri; Studi Kasus di TPA Sabilillah Ketintang Surabaya'. Hasil yang diperoleh menunjukkan bahwa Penerapan metode Hypnosis Learning di TPA Sabilillah telah mengatasi kesulitan-kesulitan belajar pada santri. Metode ini juga dapat menumbuhkan dan meningkatkan sikap, perilaku dan kebiasaan positif pada santri.³

Menyimak adalah sarana pertama yang digunakan manusia untuk berhubungan dengan sesama manusia dalam tahapan-tahapan tertentu, melalui menyimak kita mengenal mufradat, bentuk-bentuk jumlah dan tarakib.⁴ 'Kemahiran Istima' (menyimak) merupakan hal yang sangat luar biasa karena dengan menyimak kita bisa membedakan bunyi-bunyi yang kita dengar bahkan kita lebih dahulu bisa mendengar dari pada berbicara. Berdasarkan hal tersebut, maka dapat dirumuskan masalah sebagai berikut: Apakah hypnoteaching efektif dapat meningkatkan hasil belajar istima'II. Berdasarkan permasalahan tersebut, maka peneliti bertujuan untuk mengetahui efektivitas hypnoteaching dalam meningkatkan hasil belajar Istima'II. Efektivitas ini diukur ada tidaknya peningkatan kemampuan istima'setelah diterapkan hypnoteaching. Adapun yang menjadi hipotesis dalam penelitian ini adalah semakin efektif hypnoteching maka hasil belajar Istima' semakin meningkat.

KAJIAN TEORITIS

Sebelum masuk kepada implementasi *hypnoteaching* dalam pembelajaran, perlu disampaikan terlebih dahulu informasi tentang beberapa hal yang berkaitan dengan hipnosis agar tidak salah dipahami. Ketika seseorang mendengar kata *Hypnotic* dan *Hypnoteaching*, mungkin yang terpikir dalam benaknya adalah hipnotis yang ada kaitannya dengan penipuan, pencurian atau membuat orang mau melakukan apa saja yang diperintahkan karena sudah tidak sadar lagi. Pendapat ini mungkin dipengaruhi oleh tontonan yang ada di televisi yang menyajikan *stage hypnosis* (hipnosis panggung) untuk hiburan. Ada juga yang terpengaruh dengan berita di koran bahwa karena dihipnosis, uang dan *hand phonenya* hilang.

Untuk meluruskan pemahaman tentang makna *hypnosis* secara ilmiah, akan dipaparkan beberapa istilah yang berkaitan dengan *hypnosis*. Pertama, *Hypnotist* adalah orang yang melakukan perbuatan hipnosis. Kedua, *Hypnosis* adalah suatu keadaan dimana gelombang otak turun ke alpha dan theta, juga sering disebut dengan kondisi *trance*. *Hypnosis* juga diartikan sebagai penembusan faktor kritis pikiran sadar dan diikuti dengan diterimanya suatu sugesti/ ide atau pemikiran sehingga menyebabkan perubahan perilaku

³ DOI: <http://dx.doi.org/10.15642/jpai.2017.5.1.116-137>

⁴ Mustafa Saiful, Strategi Pembelajaran Bahasa Arab Inovatif, (Malang: UIN Maliki Press), 2011, h. 201.

pada tatanan mental emosional.⁵ Menurut Adi W. Gunawan, para pakar hipnosis memberikan definisi untuk kata hipnosis, antara lain:

1. Hipnosis adalah suatu kondisi dimana perhatian menjadi sangat terpusat sehingga tingkat sugestibilitas meningkat sangat tinggi.
2. Hipnosis adalah seni komunikasi untuk mempengaruhi seseorang sehingga mengubah tingkat kesadarannya, yang dicapai dengan cara menurunkan gelombang otak.
3. Hipnosis adalah seni eksplorasi alam bawah sadar.
4. Hipnosis adalah kondisi kesadaran yang meningkat.
5. Hipnosis adalah suatu kondisi pikiran yang dihasilkan oleh sugesti.⁶

Hypnoteaching merupakan perpaduan dari dua kata yaitu “hypnosis” yang berarti mensugesti dan “teaching” yang berarti mengajar. Sehingga dapat diartikan bahwa *hypnoteaching* adalah “menghipnosis/ mensugesti” siswa agar menjadi pintar dan melejitkan semua anak menjadi bintang. *Hypnoteaching* adalah salah satu strategi mengajar yang meningkatkan motivasi dan kualitas belajar siswa. *Hypnoteaching* juga bisa diartikan sebagai perpaduan pengajaran yang melibatkan pikiran sadar (*Conscious Mind*) dan pikiran bawah sadar (*Sub Conscious Mind*).⁷

Karena hipnosis terkait dengan gelombang otak, berikut ini dipaparkan 4 gelombang otak yang umum dibahas dalam proses hipnosis:

1. Beta (12-25 cps), cps = cycles per second

Pada kondisi beta seseorang berada dalam kesadaran penuh dengan pikiran sadar yang sangat dominan sehingga dia mampu mengerjakan beberapa kegiatan dalam waktu yang bersamaan.

2. Alpha (7-12 cps)

Pada kondisi alpha seseorang mulai berkurang rasa kritis, analitis, dan waspada. Mulai terbuka terhadap masukan. Biasanya terjadi jika pada kondisi senang, santai, berimajinasi, atau menjelang tidur.

3. Theta (4-7 cps)

Pada kondisi theta seseorang dalam kondisi sangat relaks antara sadar dan tidur lelap. Pikiran bawah sadar tetap aktif dan panca indera masih menerima stimulus dari luar. Artinya pada kondisi ini masih dapat menerima masukan dari luar. Inilah frekuensi yang sangat tepat untuk memasukkan sugesti kepada anak.

4. Delta (0,5 – 4 cps)

⁵MD. Isma Almatin, *Dahsyatnya Hypnosis Learning untuk Guru & Orang Tua*, (Yogyakarta: Pustaka Widyatama), 2010, h. 72.

⁶Adi W. Gunawan, *Hypnosis: The Art of Subconscious Communication*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama), 2006, h. 3.

⁷Novian Triwidia Jaya, *Hypnoteaching “Bukan Sekedar Mengajar”*, (Bekasi: D- Brain), 2010, h. 4

Pada kondisi delta seseorang berada dalam kondisi tidur yang sangat pulas tanpa mimpi. Kondisi panca indera sudah tidak aktif dan tidak dapat menerima masukan dari luar.

Secara sederhana, penjabaran mengenai gelombang otak tersebut adalah sebagai berikut:

1. BETA: Kognitif, analitis, logika, otak kiri, konsentrasi, prasangka, aktif, cemas, was-was, khawatir, stres, dan panik.

Pikiran sadar, dalam satu kegiatan bisa berpikir 3 pikiran atau lebih. Misalnya, anak berada dalam satu kegiatan belajar tapi memikirkan 3 pikiran diantaranya mendengarkan guru menjelaskan, memikirkan games di warnet, dan memikirkan PR yang belum dikerjakan. Jadi pada frekuensi ini, pikiran sedang sangat crowded sehingga tidak tepat memberikan sugesti atau nasehat pada frekuensi ini karena critical areanya sangat aktif.

2. ALFA: Relaksasi, *focus-alertness*, meditatif, *super learning*, akses pikiran bawah sadar, ikhlas, nyaman, tenang, santai, puas, segar, bahagia, *endorphine*.

Kondisi rileks sehingga dalam kondisi ini anak sudah bisa menerima sugesti atau nasehat orang tua dengan baik, karena critical areanya sudah menipis. Atau ketika seseorang sedang sangat lelah setelah pulang kerja kemudian duduk di sofa untuk beristirahat maka frekuensi otaknya menurun dari beta ke alfa. Dalam satu kegiatan seseorang memikirkan 2 pikiran.

3. THETA: Sangat khusyu', *deep relaxation*, intuisi, mimpi, afirmasi, visualisasi, pikiran bawah sadar, imaginative, ikhlas, kreatif.

Kondisi yang sangat rileks sekali dan berada di pikiran bawah sadar sehingga pada saat ini sangat mudah sugesti positif diserap anak. Biasanya seorang hypnotherapist membawa frekuensi otak klien pada gelombang theta. Hal ini dikarenakan critical area anak sudah melemah atau tidak aktif sehingga setiap sugesti yang diberikan diterima dengan baik di pikiran bawah sadarnya. Pada saat ini hanya ada 1 pikiran (khusyu').

4. DELTA: Tidur lelap (tanpa mimpi), tidak ada pikiran dan perasaan yang aktif, *cellular regeneration*.

Pada frekuensi ini orang tidur lelap, sehingga sugesti apa pun tidak akan didengarkan dan diterima. Pada saat ini 0 pikiran. Jadi seorang pendidik perlu memahami karakteristik setiap frekuensi otak sehingga bisa menyimpulkan frekuensi otak peserta didik sedang berada di level mana untuk memberikan pesan mental.⁸

Untuk mengaktifkan pikiran bawah sadar peserta didik dalam proses pembelajaran, seorang guru atau dosen bisa melakukan beberapa hal mulai dari *opening* pembelajaran, kegiatan inti, dan *closing*. Sebelum seorang guru atau dosen mempraktekkan prinsip-prinsip *hypnoteaching* dalam ruang kelas, ada hal penting yang mendahuluinya yaitu persepsi seorang guru atau dosen terhadap dirinya.

⁸ Septian el Syakir, *Islamic Hypno Parenting*, (Jakarta: Kawan Puataka, 2014), hal 18-21

Kalau dia mempersepsikan dirinya sebagai **guru atau dosen nyasar**, maka hendaklah ia melupakan konsep *hypnoteaching*. Guru atau dosen nyasar tidak dirasakan kehadirannya oleh peserta didiknya. Baginya, bekerja hanya untuk menghilangkan status “penganggur”. Detik-detik jam berlalu begitu lama di ruang kelas. Perasaan tersiksa selalu menyelimuti ketika hendak masuk kelas. Guru atau dosen nyasar mempersepsikan dirinya sebagai pengajar yang malas mengajar.

Kalau seorang pengajar mempersepsikan dirinya sebagai **guru atau dosen bayar**, maka setiap ada kepastian bayaran, dia baru mengajar karena mengajar baginya hanya untuk kebutuhan finansial. Tanpa bayaran, ia tidak mau melakukan sesuatu yang ekstra dalam mengajar. Setiap tugas tambahan diukur dengan uang. Guru atau dosen bayar ini juga sulit untuk menerapkan *hypnoteaching*. Guru atau dosen bayar ini mempersepsikan dirinya sebagai mesin pencari uang.

Kalau seorang pengajar mempersepsikan dirinya sebagai **guru atau dosen sadar**, maka *self talk*nya selalu positif untuk dirinya, seperti: “Saya dosen rajin, saya dosen yang disukai oleh mahasiswa, saya dosen yang terus belajar, dll. Guru atau dosen sadar menjalankan tugasnya dengan bahagia, ceria, dan sepenuh jiwa, sehingga iapun memperoleh persepsi positif dari anak didiknya. Persepsi positif ini ia peroleh melalui bahasa tubuh, bahasa lisan yang ia gunakan dan getaran atau vibrasi kalbu yang ia pancarkan ketika mengajar. Guru atau dosen sadar inilah yang mampu menerapkan prinsip-prinsip *hypnoteaching* dalam proses pembelajaran, sehingga bisa disebut dengan “*hypnotic teacher*”.

Seorang guru atau dosen sadar bisa mengaplikasikan prinsip-prinsip *hypnoteaching* sebagai berikut:

1. *Opening*

Pada tahap *opening* pembelajaran, dosen bisa melakukan berbagai variasi kegiatan yang tujuannya untuk menyiapkan pikiran dan perasaan mahasiswa sehingga terciptanya *learning state* atau kondisi siap untuk belajar. Dalam *Neuro Linguistic Programming (NLP)* ada yang dikenal dengan istilah *Pacing*, yaitu menyamakan posisi, gerakan tubuh, bahasa, dan gelombang otak.⁹ Karena informasi yang akan disampaikan mudah diterima oleh orang yang memiliki gelombang otak yang sama. Untuk *pacing* ini, beberapa kegiatan berikut bisa dilakukan:

a. Berdo’a bersama.

Dengan berdo’a bersama, maka posisi tangan sama menengadah ke atas, suara do’a sama terdengar, kata ‘Amin’ serentak diucapkan, dan perasaan tenang ketika mendengar do’a dibacakan, mampu menurunkan gelombang otak sehingga peserta didik lebih rileks dan akan siap menerima pesan-pesan moral serta materi pelajaran yang akan disampaikan.

b. Senam otak

Berbagai variasi senam otak juga bisa dilakukan untuk melatih keseimbangan kerja antara bagian otak kiri dan otak kanan. Semakin selaras kerjanya, maka semakin

⁹Ucu Sulastri dan Wahyudi, *Super Teaching*(Jakarta: Luxima Metro Media), 2014, Hal.17

fokus anak-anak belajar dan semakin mudah proses belajarnya. Persamaan gerakan antara dosen dan mahasiswa pada aktivitas senam otak, perasaan gembira ketika melakukannya meskipun ada yang salah, juga akan membuat peserta didik lebih rileks untuk siap belajar. Untuk melatih berbagai variasi senam otak, penulis anjurkan pembaca membuka youtube untuk menonton video senam otak agar bisa melatih anak didiknya. Kalau dosen sendiri tidak menguasai beberapa gerakan senam otak, maka sulit baginya untuk mengajak peserta didik melakukan hal tersebut.

c. Cerita

Cerita yang dipilih sebaiknya yang berdurasi pendek tetapi memiliki pesan moral yang tepat sesuai usia peserta didik. **Dosen sadar** akan terus belajar mencari khazanah cerita yang tidak pernah habisnya. Cerita bisa diceritakan sendiri oleh dosen, atau menonton bersama video berdurasi pendek yang sarat makna. Memulai pembelajaran dengan cerita akan menfokuskan perhatian peserta didik, sehingga *learning state* ini digunakan untuk penyampaian materi pelajaran berikutnya.

d. Teka-Teki

Teka-teki juga sangat ampuh untuk menarik perhatian anak didik terutama ketika mereka berpikir tentang apa jawaban dari teka-teki tersebut. Ketika ada salah seorang dari anak didik yang bisa menjawab dengan tepat, maka guru memberikan apresiasi dan perasaan gembira meliputi seluruh kelas. Kondisi ini sangat baik untuk memulai pelajaran. Teka-teki yang dipilih hendaknya disesuaikan dengan tingkat kematangan peserta didik dalam berpikir.

e. Yel-yel

Yel-yel juga salah satu aktivitas untuk menyamakan gerak tubuh dan suara serta bahasa. Misalnya yel-yel yang berbunyi: 1,2,3, Otakku Jenius Ciptaan Allah, Aku biasa, aku bisa, aku bisa, yes! (sambil mengepalkan tangan ke atas). Dosen bisa menciptakan berbagai variasi yel-yel sesuai dengan kondisi peserta didik.

f. Humor

Memulai pelajaran dengan humor juga sangat efektif untuk menyamakan gelombang otak antara pendidik dan peserta didik. Ketika pendidik yang memiliki *sense of humor* berakting dan menjiwai humornya, maka peserta didik juga menikmati humor tersebut, sehingga semua merasa rileks. Dengan demikian, *learning state* pun bisa tercipta.

Setelah proses *pacing*, baru dilakukan *leading*. *Leading* berarti memimpin atau mengarahkan.¹⁰ Bila *pacing* sudah berhasil, maka *leading* mudah dilakukan. Kalau peserta sudah merasa nyaman dengan pendidik tersebut, maka apapun yang disampaikan olehnya akan diterima dengan senang hati oleh peserta didiknya. Untuk *leading*, seorang pendidik bisa menunjukkan kepada peserta didik manfaat dari materi yang akan dipelajari, terutama manfaat dalam kehidupan sehari-hari di dunia ini, dan manfaat kelak di akhirat. Dengan mengetahui

¹⁰ Ucu Sulastri dan Wahyudi, *Super Teaching*, (Jakarta: Luxima Metro Media), 2014, Hal.18

manfaat, mereka akan termotivasi untuk belajar meskipun guru atau dosen tidak berada bersamanya.

2. Kegiatan Inti

Dalam kegiatan inti bisa dimulai dengan **pertanyaan ajaib**. Pertanyaan ini disesuaikan dengan materi yang diajarkan atau disesuaikan dengan keadaan kondisi peserta didik. Penekanan dari pertanyaan ajaib ini memancing peserta didik untuk menjawab pertanyaan dengan melibatkan pikiran sadar dan pikiran bawah sadarnya secara bersamaan. Contoh dari pertanyaan ajaib: “Apa yang kamu **lakukan** untuk menjadi mahasiswa teladan tingkat Fakultas”? Mahasiswa akan berpikir menggunakan pikiran sadar tentang strategi yang akan dilakukan untuk menjadi mahasiswa teladan. Sementara pikiran bawah sadarnya membenarkan strategi itu dan merasakan seolah-olah ia sedang atau sudah melakukannya, sehingga perasaan semangat dan bahagia untuk belajar tumbuh seketika, karena tubuhnya merespon sinyal yang dikirim oleh perasaannya. Kalau ia sudah merasakan perasaan itu sekali saja pada level pikiran bawah sadar, maka kapanpun ia mengingat pertanyaan tersebut, ia langsung termotivasi untuk belajar. Itulah sebabnya disebut dengan pertanyaan ajaib. Dalam *Neuro Linguistic Programming*, hal ini disebut dengan *Anchor*.¹¹

Contoh pertanyaan ajaib lainnya seperti: “Apa yang kamu **rasakan** kalau kamu terpilih menjadi mahasiswa teladan mewakili fakultas kita”? Setelah mendengar pertanyaan tersebut, mahasiswa mulai melakukan visualisasi seolah-olah ia sudah terpilih menjadi mahasiswa teladan. Tanpa sadar perasaan bahagia dan haru langsung muncul. Kadang kala air matanya pun berlinang karena keharuan tersebut. Bila hal ini terjadi, mahasiswa tersebut sudah memasukkan kondisi mental ini ke gudang memori bawah sadar. Kapanpun ia mengingat pertanyaan itu, perasaan bahagia muncul dan perilaku sebagai mahasiswa teladanpun direspon oleh anggota tubuhnya yang lain, termasuk senang untuk belajar dan mengukir prestasi.

Bila durasi pembelajaran agak lama, maka dosen bisa melakukan *ice breaking* untuk *merecharge* energi mahasiswa dalam belajar. Mungkin materi pelajaran agak sulit, atau sudah terlalu lama menyelesaikan tugas yang menguras energi, maka *ice breaking* sangat dibutuhkan oleh mahasiswa. Banyak sekali variasi *ice breaking* yang dikenal dalam dunia pendidikan yang bisa diadopsi oleh para dosen sesuai dengan kebutuhan mahasiswanya. Salah satu contoh *ice breaking* yang sederhana adalah menyuruh mahasiswa menggambar wajahnya sendiri di kertas yang ditempelkan di wajahnya. Dengan menutup mukanya dengan selembar kertas putih, mahasiswa disuruh menggambar lingkaran wajahnya, letak mulut, hidung, dan dua matanya dengan pulpen atau spidol. Setelah itu ia menunjukkan kepada teman di sampingnya, sambil berkata: “ini wajah saya”. Kelaspun akan riuh dengan suara mahasiswa tertawa begitu melihat model-model wajah yang digambarkan oleh setiap siswa. Ada yang matanya keluar dari lingkaran wajah, ada yang

¹¹Secara sederhana *anchor* dapat dikatakan sebagai jangkar, yaitu suatu ‘jangkar emosi’ yang memiliki muatan emosi positif atau negatif dimana seseorang ‘seolah-olah’ mengalami kembali (asosiasi) suatu pengalaman pada saat pemicu diaktifkan. Umumnya *anchor* yang digunakan adalah *resourceful anchor* atau *anchor* positif yang bersumber daya, seperti *anchor* motivasi. (<http://www.coachtatang.com/anchor-jangkar-emosi-manusia/>)

hidungnya di atas mulut dan bermacam variasi lainnya. *Icebreaking* ini bisa mengembalikan energi siswa untuk melanjutkan pembelajaran.

Selama kegiatan inti berlangsung, di samping pertanyaan ajaib dan *ice breaking*, dosen juga perlu memberi **apresiasi** kepada mahasiswa. Apresiasi bisa dengan verbal dan non verbal. Contoh apresiasi verbal: “Semakin hari ibu melihat kamu semakin tepat dalam menjawab pertanyaan”. Ketika dosennya mengatakan demikian, maka pesan tersebut menembus pikiran bawah sadar mahasiswanya karena dosen adalah figur otoritas untuk mereka. Ketika mahasiswa merasa senang dengan dosen tersebut, maka pelajaran yang diajarkanpun akan disukai oleh mereka sebab mereka memiliki kesan mental positif yang tidak bisa dipisahkan antara dosen dan pelajaran yang diajarkannya. Apresiasi lainnya bisa dengan membubuhi tanda bintang di bawah tanda tangan dosen setelah menilai hasil kerja mahasiswa. Gambar bintang ini memberikan makna yang bermacam-macam dalam perasaan mahasiswa, namun semuanya positif. Perasaan positif dari mereka akan memancarkan vibrasi positif untuk orang-orang disekelilingnya, terutama dalam proses pembelajaran.

Bila seorang mahasiswa memuji dosennya, maka balaslah pujian itu dengan yang lebih baik. Contohnya mahasiswa mengatakan: “Bapak selalu hadir tepat waktu”. Sebaiknya dosen menjawab: “Bapak hadir tepat waktu karena tidak sabar ingin berjumpa dengan kalian yang jauh lebih disiplin dan sangat rajin belajar di kelas ini”. Mereka pasti sangat terkesan dengan balasan tersebut dan suasana kelas akan diliputi oleh perasaan bahagia.

Contoh apresiasi non verbal adalah acungan jempol, sentuhan, senyum yang tulus dan hadiah. Ketika mahasiswa menjawab pertanyaan dengan baik, berilah acungan jempol dengan wajah yang berseri-seri sebagai tanda apresiasi atas apa yang telah ia lakukan. Bisa juga pada waktu yang lain dosen menyentuh pundaknya (bagi yang memungkinkan) dan memperkuat bahwa jawabannya itu tepat sekali. Mahasiswa merasa bahagia karena dihargai seperti itu. Kondisi mental positif ini akan berdampak baik bagi proses pembelajaran berikutnya. Senyuman yang tulus dari seorang dosen ketika merespon hasil kerja mahasiswa, bisa juga membuat mereka senang. Kemudian pada even tertentu dosen juga bisa memberikan hadiah kepada mahasiswa meskipun tidak terkait langsung dengan pelajaran di kelas. Misalnya ketika mahasiswa tersebut mengikuti perlombaan di luar kampus dan membawa nama baik Prodi dalam lomba tersebut, dosen bisa memberikan sebuah buku sebelum proses pembelajaran berlangsung. Mahasiswa tersebut pasti sangat terkesan dengan apresiasi ini dan merasa bahagia diperhatikan seperti itu. Perasaan bahagia ini akan memudahkan ia mempelajari materi yang diajarkan oleh dosen tersebut.

Disamping **pertanyaan ajaib**, **ice breaking** dan **apresiasi**, memberdayakan pikiran bawah sadar dalam proses pembelajaran bisa juga dilakukan dengan **imajinasi**. Contohnya: “Bayangkan, setiap kali kalian selesai belajar di kelas ini, tugas rumah sangat mudah kalian kerjakan. Kalian bahagia, orang tua bahagia, bapak juga sebagai dosen sangat bahagia”.

Contoh lain: “Bayangkan kalian bisa menjawab ujian final dengan mudah dan jujur karena kalian telah belajar dengan semangat yang tinggi, dan kalian lulus dengan nilai istimewa.” Ketika mahasiswa membayangkan hal itu terjadi pada dirinya, ia tidak saja menggunakan pikiran sadar, tetapi juga pikiran bawah sadar. Ketika suatu program pikiran sudah berada

pada level pikiran bawah sadar, maka anggota tubuhnya yang lain akan merespon dalam bentuk perilaku.

Selain **pertanyaan ajaib**, **ice breaking**, **apresiasi**, dan **imajinasi**, ada hal lain yang bisa dilakukan untuk aplikasi hypnoteaching yaitu **menabung perhatian**. Cara menabung perhatian bisa dengan berbagai cara. Contohnya dengan mengucapkan kalimat-kalimat berikut ini:

1. Ibu perhatikan kamu mirip dengan Ustaz Yusuf Mansyur.
2. Ibu lihat kamu suka bawa air mineral ya.
3. Ibu melihat kamu selalu hadir tepat waktu.
4. Ibu mendengar kamu aktif di kegiatan HMJ ya.
5. Ibu tahu kamu seorang Hafizd 30 juz.
6. Ibu perhatikan tulisan kamu rapi sekali.

Perlu diperhatikan di sini bahwa tidak ada pembicaraan lain lagi setelah menabung perhatian tersebut. Dosen bisa langsung pergi meninggalkan mahasiswa dengan perasaan bahagia karena merasa diperhatikan.

Aplikasi *hypnoteaching* berikutnya bisa dengan menggunakan ***Hypnotic Language Patterns***. Diantaranya adalah:

1. Menggunakan kata ‘atau’ (*double binds*). Contohnya: “Kalian kerjakan soal ini sekarang atau setelah istirahat”? Jawaban apapun yang dipilih mahasiswa, secara tidak sadar ia sudah setuju untuk mengerjakan soal tersebut. Pikiran sadarnya hanya sibuk memikirkan sekarang atau setelah istirahat. Contoh lain: “Kalian mau kumpul PR Kamis ini atau Kamis depan”? Pikiran sadar mahasiswa sibuk memikirkan Kamis ini atau Kamis depan, sementara pikiran bawah sadar tanpa disadari oleh pikiran sadar, sudah setuju untuk mengerjakan PR.

2. Menggunakan pola *Cause-Effec*. Contohnya: **Jika** kalian belajar lebih rajin lagi, **maka** pelajaran ini menjadi mudah. Untuk menciptakan sebuah keterkaitan antara berbagai kondisi, dan untuk meningkatkan kemasuk akal suatu sugesti, dapat digunakan kata-kata kunci hubungan sebab-akibat untuk mengaplikasikan pola ini. Bisa digunakan ‘apapun yang sedang terjadi’ sebagai **sebab**, dan ‘apa yang diinginkan terjadi’ sebagai **akibat**. Pada contoh ini, yang diinginkan terjadi adalah pelajaran menjadi mudah, dan sebagai sebabnya adalah lebih rajin belajar.

3. *Complex Equivalence* (Menyamakan Makna)

Contohnya: Menyontek dalam ujian sama dengan berdusta pada dosen. Berdusta berarti memiliki salah satu ciri munafik. Orang munafik tempatnya di kerak neraka. Ada di kelas ini yang mau ditempatkan di kerak neraka? Ketika mendengar kalimat ini, perasaan mahasiswa akan ngeri, dan menyontek merupakan hal yang mengerikan yang harus di jauhi.

3. *Closing*

Ketika menutup satu sesi pembelajaran, seorang dosen bisa melakukan hal-hal sebagai berikut:

- a. Membuat Kesimpulan. Dalam membuat kesimpulan, seorang dosen harus memperhatikan modalitas belajar mahasiswanya. Kalau dalam ruang tersebut banyak mahasiswa yang modalitas belajarnya dominan visual, maka sebaiknya kesimpulan dibuat dalam bentuk bagan dan ditulis dengan spidol berwarna-warni.
- b. Mendoakan mereka dengan setulus hati.
- c. Mengucapkan afirmasi Positif
- d. Memberi salam dengan penuh semangat dan senyum yang ikhlas, sehingga ketika para mahasiswa meninggalkan ruang belajar, yang tersisa pada dirinya adalah perasaan bahagia.

IMPLEMENTASI HYPNOTEACHING DALAM PEMBELAJARAN ISTIMA'

Dilihat berdasarkan tujuannya, maka penelitian ini adalah *Pre experimental Design*. Penelitian ini digunakan karena keterbatasan jumlah subjek yang akan diteliti, model yang digunakan adalah *one-shot case study design* yaitu satu kelompok eksperimen diberikan sebuah stimulus kemudian diukur variabel dependennya (*post-test*) tanpa ada kelompok pembanding.¹² Pada penelitian ini dipilih mahasiswa prodi PBA yang berjumlah 26 orang mahasiswa, angkatan 2016/2017 unit 2 yang mengikuti mata kuliah Istima' II. Sampel diambil dengan teknik *purposive sampling*, mahasiswa yang dipilih sesuai dengan tujuan peneliti yaitu mahasiswa yang mengambil mata kuliah Istima' II. Kepada subjek yang terpilih diberikan tes, pertanyaan-pertanyaan yang berisi tentang materi Istima' II. Tes dilakukan dua kali yaitu tes awal dan tes akhir, pada kedua tes tersebut berisi soal-soal yang sama tentang materi istima' II.

Sebelum pre-test, peneliti memutar audio materi istima' (*hiwar*), dua kali. Kalau ada mufradat sulit yang mereka dengar dan tidak mengetahui artinya, mereka boleh bertanya. Setelah itu peneliti membagi lembaran jawaban yang berisi pertanyaan tentang materi *hiwar* yang didengar tadi. Kemudian peneliti memutar audio kali ke tiga, lalu mereka menjawab pertanyaan sambil mendengar.

Pada pertemuan kedua, peneliti mengawali kelas dengan **bercerita** dengan judul 'Professor yang Sombong'. Bercerita salah satu teknik *pacing* dalam hypnoteaching. Kemudian melakukan 2 gerakan senam otak, sehingga *learning state* tercipta. Selanjutnya peneliti memimpin do'a yang diamini oleh semua mahasiswa. Setelah pembacaan do'a, mereka lebih khushyuk dan lebih fokus. Mereka sudah siap mendengar materi istimak yang diperdengarkan melalui media audio. Topiknya masih sama dengan materi pre-test, namun judulnya berbeda. Pada pre-test mereka mendengar dalam bentuk *hiwar* dan pada pertemuan ini dalam bentuk teks (*naş*). Sama seperti pada pertemuan pertama, mereka mendengar teks 2 kali dan diperbolehkan menanyakan mufradat sukar kalau mereka tidak mengetahui artinya. Setelah itu mereka menjawab pertanyaan yang disajikan sambil mendengar materi audio kali ketiga. Hasil kerja mereka dikumpul untuk diperiksa.

¹² Bambang Prasetyo dan Lina Miftahul Jannah, *Metode Penelitian Kuantitatif*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada), 2005, h.161

Setelah data diperoleh dari hasil pre-test dan post-test, data tersebut dianalisis dengan menggunakan teknik statistik inferensial. Statistik inferensial merupakan suatu teknik yang digunakan untuk menganalisis masalah penelitian yang bertujuan untuk menguji hipotesis penelitian.¹³ Analisis data dengan menggunakan rumus uji t satu sampel (*one-sample t test*), dengan bantuan *program SPSS 16.0 for windows*.

Dari hasil penelitian dan pengolahan data dengan rumus statistik uji-t satu sampel diperoleh mean pre-test adalah 84,31 dan mean post-test adalah 94,92, dan diperoleh nilai t_{hit} sebesar -7,720 dan dilihat pada nilai Sig (2-tailed) = 0,000 lebih kecil dari 0,05 (taraf signifikansi 95%), maka hipotesis nol (H_0) ditolak dan hipotesis alternatif (H_a) diterima. Bisa juga dibandingkan t_{tabel} dengan t yang diperoleh (t_o) untuk membuktikan penerimaan hipotesis. Langkah pertama terlebih dahulu memperhitungkan df yaitu $df = N - 1 = 26 - 1 = 25$. Dengan df sebesar 25 jika berkonsultasi pada Tabel Nilai “t” pada taraf signifikansi 5% diperoleh sebesar 2,06. Dengan membandingkan besarnya t_o sebesar 7,720 dan t_t sebesar 2,06 maka dapat diketahui bahwa $t_o > t_t$ yaitu $7,720 > 2,06$. Jadi Hipotesis nol yang diajukan ditolak dan hipotesis alternatif diterima; ini berarti bahwa ada perbedaan nilai mahasiswa pada mata kuliah istima’ II antara sebelum dan sesudah diterapkan hypnoteaching merupakan perbedaan yang berarti atau perbedaan yang meyakinkan.

KESIMPULAN

Kesimpulan yang dapat ditarik dari penelitian ini adalah hypnoteaching secara meyakinkan dapat dikatakan telah menunjukkan efektivitas yang nyata, dengan kata lain hypnoteaching dapat diandalkan sebagai pendekatan yang baik untuk mengajar mata kuliah istima’ pada mahasiswa PBA.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Adi W. Gunawan, *Hypnosis: The Art of Subconscious Communication*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama), 2006
- Andri Hakim, *Hypnosis in Teaching: Cara Dahsyat Mendidik dan Mengajar*, (Jakarta: Visi Media), 2010
- Bambang Prasetyo dan Lina Miftahul Jannah, *Metode Penelitian Kuantitatif*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada), 2005
- Bianda Nadia, *Hipnotis Metode Terapi Anak dengan Hypnotherapy*, (Jakarta: Gudang Ilmu D- Brain), 2010
- Freddy Faldi Syukur, *Menjadi Guru Dahsyat, Guru Yang Memikat*, (Bandung: Simbiosis Rekatam Media), 2010
- M. Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kuantitatif*, (Jakarta: Kencana), 2008
- Majdi Ubaid Al-Hafizh, *9 Langkah Mudah Menghafal Al-Qur'an: Rahasia Hafal Al-Quran dengan Metode Belajar yang Paling Modern*, (Solo: PT. Aqwam Media Profetika), 2015

¹³M. Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kuantitatif*, (Jakarta : Kencana, 2008), h. 128.

- MD. Isma Almatin, *Dahsyatnya Hypnosis Learning untuk Guru & Orang Tua*, (Yogyakarta : Pustaka Widyatama), 2010
- Mustafa Saiful, *Strategi Pembelajaran Bahasa Arab Inovatif*, (Malang: UIN Maliki Press), 2011
- Novian Triwidia Jaya, *Hypnoteaching: Bukan Sekedar Mengajar*, (Bekasi: D- Brain), 2010
- Qodrisyah Siregar, *Hypnoteaching: Cara Revolusioner Menjadi Guru Cemerlang yang Selalu Disayang*, (Medan: QEI Publishing), Tt.
- Taufiq Tea, *Inspiring Teaching*, (Jakarta: Gema Insani), 2010
- Ucu Sulastri dan Wahyudi, *Super Teaching*, (Jakarta: Luxima Metro Media), 2014
- Yahya bin Abdurrazzaq Al-Ghautsani, *Hafal Al-Qur'an Mutqin dalam 55 Hari: Metode NLP*, (Surakarta: Qur'ani Press), 2017

SECTION 4 | Education, Islam, and Science Development

Transformasi Kepemimpinan Pesantren Tradisional di Aceh

Mukhlisuddin,¹ Zainuddin,² & Abdul Muin Sibuea²

¹STKIP Bina Bangsa Getsempena, Banda Aceh, Indonesia

²Universitas Negeri Medan, Sumatera Utara, Indonesia

Abstract

Paper ini fokus pada transformasi kepemimpinan pesantren tradisional di Aceh. Masalah kajiannya adalah bagaimana proses transformasi kepemimpinan pesantren tradisional di Aceh? Untuk menjawab pertanyaan ini, peneliti menggunakan metode kualitatif, dengan pendekatan etnografi. Hasil penelitian menemukan bahwa proses transformasi kepemimpinan pesantren tradisional di Aceh adalah berusaha untuk memperluas otoritasnya dengan cara kepemimpinan tunggal berubah menjadi kepemimpinan kolektif dan transformasi otoritatif yang berfokus pada santri berubah kepada otoritatif publik (masyarakat). Transformasi kepemimpinan tradisional di Aceh dapat disebut sebagai sebuah transformasi otoritas dari basis tradisional kepada basis modern. Perubahan otoritas kepemimpinan dari tradisional kepada modern ini dilakukan melalui; pertama keterlibatan teungku pesantren dalam setiap kontestasi politik dan sosial agama di Aceh, kedua pembagian kewenangan operasional kepemimpinan internal dan pesantren di Aceh, ketiga mewarisi kepemimpinan pesantren tradisional di Aceh berdasarkan keilmuan (*dzuriah bil ilmi*), dan keempat mewarisi kepemimpinan pesantren tradisional di Aceh berdasarkan keterunannya (*dzuriah bil nasab*).

Keywords

transformasi; kepemimpinan; pesantren; Aceh

INTRODUCTION

Pesantren,¹ sebagai sebuah organisasi harus memiliki pemimpin. Organisasi pendidikan pesantren telah banyak melakukan transformasi-transformasi sebagai upaya untuk eksistensi sebagai sebuah organisasi pendidikan publik. Pesantren sebagai basis awal perkembangan pendidikan di Indonesia sering sekali dikatakan ‘tradisional’ atau ‘salafi’ dengan memiliki nilai-nilai organisasi dan pendidikan yang tinggi, yang tidak banyak disadari dan diperhatikan oleh dunia pendidikan secara formal pada umumnya. Dalam sejarahnya, eksistensi dan pengembangan sebuah pesantren di Indonesia sangat ditentukan oleh peranan pemimpin pesantren itu sendiri. Pemimpin menjadi peran sentral dalam menjaga eksistensi dan pengembangan sebuah pesantren di Indonesia.

¹ Di Aceh pesantren disebut dayah. Namun dilihat dari segi unsur pendidikan dan sosiologisnya dayah sama dengan pesantren. Makanya dalam penulisan paper ini penulis memakai istilah pesantren daripada dayah.

Secara prinsip pemimpin memegang peranan penting dalam sebuah organisasi atau institusi. Kepemimpinan tidak hanya berperan dalam mengarahkan dan mengorganisir potensi-potensi yang dimiliki oleh anggota-organisasi yang dipimpinnya untuk meraih cita-cita atau tujuan yang telah dirumuskan bersama, akan tetapi lebih dari itu, kepemimpinan juga memegang peranan kunci dalam mengatur ritme gerak organisasi. Urgensi kepemimpinan juga berlaku dalam dunia pesantren, layaknya sebuah organisasi, tingkat keberhasilan pendidikan di pesantren sangat dipengaruhi oleh tipe kepemimpinannya.²

Banyak kalangan memandang bahwa pesantren identik dengan institusi pendidikan yang cenderung eksklusif, ketinggalan zaman, sangat tergantung pada kharisma kiyai (teungku) dan bahkan ada yang menyebutnya sebagai “ladang” persemaian bibit-bibit radikalisme.³ Dengan adanya kekuatan yang dimiliki kiyai, maka pesantren dapat menjadi model institusi pendidikan yang khas dan memiliki keunikan tersendiri dalam mewadahi tanggung jawab untuk mendidik santri menguasai ilmu keagamaan dan sekaligus pengembangan masyarakat.⁴

Padahal pesantren sebagai lembaga Islam tradisional tertua di Indonesia juga telah melakukan transformasi. Perubahan telah menyentuh institusi ini, Pesantren yang pada dasarnya merupakan subkultur dalam kehidupan setelah masyarakat, telah bergeser perannya tidak sekedar lembaga yang mencetak Kiai atau ulama tetapi juga intelektual muslim yang diharapkan dapat melanjutkan cita-cita para pendahulunya untuk memajukan umat Islam secara keseluruhan.⁵

Inovasi yang dilakukan pesantren juga memiliki dampak secara sosial, Mastuhu yang menemukan bahwa lembaga pesantren memiliki tiga fungsi utama, yaitu: *pertama*, sebagai lembaga pendidikan yang menyelenggarakan pendidikan formal (madrasah, sekolah umum, dan perguruan tinggi) dan pendidikan nonformal yang secara khusus mengajarkan agama. *Kedua*, sebagai lembaga sosial yang egaliter, demokratis, dan tidak diskriminatif. Pesantren juga terbuka untuk masyarakat luas untuk mengonsultasikan apapun kepada pemimpinnya tentang masalah umat. *Ketiga*, sebagai lembaga penyiaran agama yang menjangkau semua kalangan dan wilayah terpencil sekalipun.⁶

Di Indonesia, satu-satunya Provinsi yang mengelola pesantren melalui satuan kerja pemerintah daerah (SKPD) adalah Provinsi Aceh. Provinsi Aceh sejak tahun 2006 membentuk perangkat pemerintah daerah dibawah dinas Pembinaan Pendidikan Dayah (BPPD) Provinsi Aceh. Sejak tahun 2016, berubah menjadi Dinas Pendidikan Dayah

² Rahman Afandi, (2013), “Efektivitas Kepemimpinan Transformasional Pesantren Bagi Peningkatan Mutu Lembaga Pendidikan Islam”. *Jurnal Kependidikan*. Volume 1, Nomor 1. Hlm. 99-118.

³ Umar Bukhory, (2011), “Status Pesantren Mu’adalah: Antara Pembebasan dan Pengebirian Jatidiri Pendidikan Pesantren”. *Jurnal KARSA*. Volume IXI. Nomor. 1.

⁴ Les Sulfianah dan M Ansor Anwar, (2016), “Implimentasi Kepemimpinan Kiyai Dalam Pengembangan Pesantren: Studi Kasus di Pondok Pesantren Al-Ichsan Brangkal Sooko Mojokerto”. *Jurnal Manajemen dan Pendidikan Islam Dirasat*. Volume 1. Nomor 2. Hlm. 171-198.

⁵ Azyumardi Azra, 2001. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Melienium*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu. Hlm. 27

⁶ Mastuhu, 1994. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS. Hlm. 59-61.

(DPD). Sedangkan di daerah lain, pesantren berada dibawah tanggung jawab Kementerian Agama Wilayah (Kemenag), melalui bidang pendidikan diniyah dan pondok pesantren. Tetapi di Aceh, Kantor Agama Wilayah (Kemenag) Aceh, tetap menjalankan fungsinya dalam mengurus bidang pendidikan diniyah dan pondok pesantren secara vertikal.⁷

Berdasarkan data tahun 2012 tentang sebaran jumlah pesantren dan balai pengajian di Aceh menurut data Badan Pembinaan dan Pendidikan Dayah menyebutkan bahwa jumlah pesantren salafiyah di Aceh sebanyak 361 unit, kabupaten Bireun memiliki jumlah salafiyah terbanyak seluruh Aceh sejumlah 60 unit. Pesantren terpadu (modern) di Aceh berjumlah 111 unit, yang terbanyak Kabupaten Aceh Besar sejumlah 19 unit. Pesantren yang bertipe Ma'had Aly sejumlah 8 unit sebarannya di Kabupaten Aceh Besar, Kabupaten Bireun, Kabupaten Pidie Jaya, Kabupaten Aceh Utara, Kabupaten Aceh Barat dan Kabupaten Aceh Selatan. Sedangkan pesantren perbatasan berjumlah 4 unit yang lokasinya berbatasan dengan Sumatera Utara, seperti di Kabupaten Aceh Tamiang, Kabupaten Aceh Singkil, Kota Subulussalam dan Kabupaten Aceh Tenggara. Jumlah pesantren non-tipe di seluruh Aceh berjumlah 394 unit, sebarannya terbanyak di Aceh Utara berjumlah 131 unit. Dan yang terakhir adalah tipe pesantren balai pengajian yang berjumlah seluruh Aceh sebanyak 4,048 unit, sebarannya yang tertinggi juga di Aceh Utara sebanyak 1,642, karena Aceh Utara menjadi bagian wilayah yang sangar besar di Aceh.⁸

Keberadaan pesantren di Aceh sangat menentukan situasi politik dan pembangunan di Provinsi Aceh. Hal ini berbeda dengan pandangan Yasmadi yang menyebutkan bahwa faktor pertama yang menyebabkan kurangnya kemampuan pesantren mengikuti dan menguasai perkembangan zaman terletak pada lemahnya visi dan tujuan yang dibawa pendidikan pesantren. Relatif sedikit pesantren yang mampu secara sadar merumuskan tujuan pendidikan serta menuangkannya dalam tahapan-tahapan rencana kerja atau program.⁹

Kehendak pesantren salafiyah (tradisional) untuk melakukan transformasi sebuah keharusan ditengah persaingan global yang disebabkan faktor kebutuhan internal, di samping kebutuhan eksternal pesantren untuk merespon arus globalisasi yang telah mengubah sistem kehidupan manusia yang berbasis pada teknologi dan ilmu pengetahuan. Bagi pesantren apapun yang dilakukan biasanya tidak berdasarkan pada strategi dan teori pembangunan yang digariskan pemerintah, melainkan berangkat dari penghayatan, keberanian dan pemahaman keberagamaan pemimpin pesantren itu sendiri, yang kemudian di transformasikan dan diaktualisasikan sebagai amal saleh.¹⁰

Gerakan transformasi pesantren sangat diwarnai oleh watak dan kualitas serta visi misi pemimpin pesantren itu sendiri, bukan karena arahan pemangku kebijakan

⁷ Lihat Qanun Aceh Nomor 5 Tahun 2007 tentang Susunan Organisasi Pemerintah Aceh, yang telah diganti menjadi Qanun Aceh Nomor 13 Tahun 2016 Tentang Pembentukan dan Susunan Perangkat Aceh.

⁸ Data Badan Pembinaan Pendidikan Dayah Provinsi Aceh, Banda Aceh, Tahun 2016. Sejak tahun 2017 dari badan menjadi dinas, yang bernama menjadi Dinas Pendidikan Dayah Aceh.

⁹ Yasmadi, 2002. *Modernisasi Pesantren: Kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional*, Jakarta: Ciputat Press. Hlm. 72.

¹⁰ Samsul Nizar dkk, 2013, *Sejarah Sosial dan Dinamika Intelektual Pendidikan Islam di Nusantara*, Jakarta: Kencana. Hlm. 198.

pemerintah. Eksistensi pesantren mengacu pada proses perubahan yang terjadi dan berkembang di masyarakat. Sebagai sebuah lembaga pendidikan agama dan sosial yang berasal, tumbuh dan berkembang dari masyarakat, maka proses sosial dan interaksi antara pesantren dan masyarakat ini tidak dapat dihindarkan.

Pada dasarnya, pesantren merupakan pendidikan yang unik, tidak saja karena keberadaannya yang sudah sangat lama, tetapi juga karena kultur, kepemimpinan, metode, dan jaringan (geneologi) institusi pesantren yang diterapkan oleh lembaga agama tersebut sangat kuat untuk digoyahkan. Pendidikan pesantren juga disebut sebagai sistem pendidikan asli (*indigenous*) di Indonesia.¹¹ Indigenusitas pesantren kontras berbeda dari praktik pendidikan pada organisasi pendidikan lainnya seperti sekolah umum, sehingga dinamika sekaligus problematika yang muncul juga menampilkan watak khas dan eksotik dalam sistem pendidikannya. Pesantren tumbuh dari bawah, atas kehendak masyarakat yang terdiri atas; teungku, santri, wali murid dan masyarakat sekitar, terkadang termasuk perangkat desa (gampong). Dalam struktur pemerintahan di Aceh, desa disebut dengan gampong.¹²

Seiring perkembangan zaman, transformasi kepemimpinan di pesantren mulai berkembang bersamaan dengan pertumbuhan manajemen ilmiah yang lebih dikenal dengan ilmu tentang memimpin. Hal ini terlihat dari banyaknya literatur yang mengkaji tentang kepemimpinan dengan berbagai sudut pandang atau perspektifnya. Kepemimpinan tidak hanya dilihat dari luaran saja, akan tetapi dapat dilihat dari penyiapan sesuatu proses secara berencana dan dapat melatih calon-calon pemimpin.

Kepemimpinan (*leadership*) merupakan pembahasan yang selalu menarik, karena ia merupakan salah satu faktor penting dan menentukan keberhasilan atau gagalnya suatu organisasi dalam mencapai tujuannya.¹³ Pentingnya hal itu ditandai dengan berlangsungnya berbagai jenis kegiatan pelatihan (*training*) kepemimpinan, terutama bagi individu yang dipersiapkan untuk menjadi pemimpin suatu organisasi atau lembaga. Sangat dimaklumi bahwa setiap organisasi apapun jenisnya pasti memiliki dan memerlukan seorang pemimpin tertinggi (pimpinan puncak) dan atau manajer tertinggi (*top manager*) yang harus menjalankan kepemimpinan dan manajemen.

Pemimpin memiliki peran yang penting dalam mengatur dan mengarahkan kegiatan-kegiatan yang ada dalam organisasi tersebut. Seorang pemimpin harus memiliki pengetahuan dan pemahaman sekaligus dapat melaksanakan terhadap fungsi-fungsi dan peran kepemimpinan. Sebab dengan memahami fungsi dan peran sebagai pemimpin akan membawa organisasi untuk mencapai tujuannya. Fungsi dan peran kepemimpinan yang dilaksanakan akan memperkuat posisi dan kedudukannya dalam organisasi tersebut. Sebaliknya pemimpin yang kurang memahami dan tidak bisa melaksanakan fungsi dan peran kepemimpinannya, maka akan mudah sekali gagal dan tidak berhasil membangun organisasinya.

¹¹ Abd Mustaqim, (2003). "Menggagas Pesantren Transformatif", dalam *Majalah Aul.* No. 09 Tahun XXV. Hlm. 17.

¹² Mukhlisuddin Ilyas, (2015). "Problema Manajemen Pendidikan Dayah di Aceh". *Jurnal Transformatif PKP2A LAN.* Volume 8. Nomor 2. Hlm. 226-233.

¹³ Sukamto, 1999. *Kepemimpinan Kyai dalam Pesantren*, Jakarta: LP3ES. Hlm 19.

Boleh dikatakan bahwa lembaga pendidikan pesantren telah dianggap sebagai model institusi pendidikan yang memiliki keunggulan, baik dalam tradisi keilmuannya dinilai sebagai salah satu tradisi yang agung (*great tradition*), maupun pada sisi transmisi dan internalisasi moralitasnya.¹⁴ Disisi lain, pesantren juga merupakan lembaga pendidikan yang dapat memainkan peran pemberdayaan (*empowerment*) dan tranformasi *civil society* secara efektif.¹⁵ Tidak hanya itu, sejalan dengan perkembangan zaman, lembaga pendidikan pesantren juga ikut berkembang. Dilihat dari fungsinya pesantren di Aceh kontemporer tidak saja menjadi lembaga pendidikan, melainkan juga telah menjadi lembaga pengasuhan anak (*children care*).¹⁶

Eksistensi pesantren tradisional (salafiyah) dalam sistem sosial masyarakat Aceh, telah memberi kontribusi dalam pemberlakuan syariah Islam di Aceh. Provinsi Aceh salah satu provinsi di Indonesia yang memberlakukan syariat Islam. Syari'at Islam yang dilaksanakan di Aceh meliputi bidang aqidah, syar'iyah, dan akhlak. Syari'at Islam tersebut meliputi ibadah, ahwal *alsyakshiyah* (hukum keluarga), *muamalah* (hukum perdata), *jinayah* (hukum pidana), *qadha'* (peradilan), *tarbiyah* (pendidikan), dakwah, *syiar*, dan pembelaan Islam, ketentuan pelaksanaan syari'at Islam diatur dengan Qanun Aceh (Perda).¹⁷

Disamping itu, pesantren salafiyah berusaha sekuat mungkin menyambungkan ajaran Islam dengan nilai-nilai kultur masyarakat setempat, apalagi secara fisik pesantren berada ditengah masyarakat dan berbaur di dalamnya secara damai. Sebaliknya kemunculan pesantren modern (khalaf), yang secara fisik terpisah dari masyarakat, dengan pembangunan gedung yang mewah, berusaha menyingkirkan partisipasi-interaksi sosial kemasyarakatan. Pesantren modern (khalaf) baru tumbuh dan berkembang di seluruh Indonesia pada era 1980-an.¹⁸ Di Provinsi Aceh, pesantren modern (khalaf) baru muncul pada tahun 1990-an yang dipelopori oleh Dayah Bustanul Ulum Langsa Aceh Timur dan Dayah Jeumala Amal Lueng Putu Pidie Jaya.

Peranan lembaga pendidikan pesantren di Aceh cukup besar dalam pembangunan dan menjaga harmonisasi masyarakat, baik pada masa penjajahan Belanda-Jepang, DI/TII, Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dan paska perjanjian MoU Helsinki antara RI-GAM. Besarnya peranan lembaga pendidikan pesantren dalam pemberdayaan masyarakat dan sosial politik, tidak terlepas dari peranan pimpinan teungku pesantren itu sendiri, sebagai pemilik sekaligus sebagai pemimpin pesantren dalam menggerakkan komunitas pesantren.

Besarnya peran yang dimainkan oleh pemimpin pesantren bukan suatu kebetulan, tetapi ada nilai-nilai yang mendasarinya. Owens dalam Robbins memberikan argumentasi

¹⁴ Malik Fajar. 2005. *Holistika Pemikiran Pendidikan*. Jakarta: Grafindo Persada. Hlm 220.

¹⁵ Marzuki Wahid. 2000. *Pondok Pesantren dan Penguatan Civil Society*, dalam *Majalah Aula* No. 02. Tahun XXII, Februari. Hlm. 76.

¹⁶ Mukhlisuddin Ilyas. 2012. *Pendidikan Dayah di Aceh; Mulai Hilang Identitas*. Yogyakarta: Pale Indonesia Media. Hlm. 111.

¹⁷ Lihat Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Keistimewaan Aceh, Undang-undang Nomor 18 tahun 2001 tentang Daerah Otonomi Khusus dan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2016 tentang Pemerintah Aceh.

¹⁸ Abdul Mun'im, 2017. *Fragmen Sejarah NU: Menyambung Akar Budaya Nusantara*. Jakarta: Compass Pustaka. Hlm 49.

bahwa dimensi *soft* sebuah kepemimpinan yang berpengaruh terhadap kinerja individu dan organisasi, yaitu nilai-nilai (*values*), keyakinan (*beliefs*), budaya (*culture*), dan norma perilaku.¹⁹ Nilai-nilai adalah pembentuk budaya, dan merupakan dasar atau landasan bagi transformasi dalam hidup pribadi dan kelompok.

Dalam menjalankan kepemimpinan, seorang pemimpin organisasi pendidikan memiliki faktor yang berperan dalam pengembangan budaya organisasinya. Veithzal dan Sylviana Murni menyebutkan, faktor yang berperan dalam pendidikan yaitu; instruktur, peserta, materi (bahan), metode, tujuan pendidikan, dan lingkungan.²⁰

Keberadaan teungku pesantren sebagai pemimpin pesantren menarik untuk diteliti, dikarenakan dilihat dari segi sudut tugas dan fungsi seorang teungku pesantren tidak hanya menyusun kurikulum, membuat sistem evaluasi, menyusun tata-tertib lembaga dan juga memastikan organisasi berjalan, melainkan juga lebih menata bagaimana melakukan proses transformasi kepemimpinan mereka, supaya selalu diterima oleh masyarakat sekitar dan mampu bersaing dengan arus globalisasi. Pada dasarnya pesantren adalah sebuah institusi budaya yang berkembang menjadi lembaga pendidikan, dimana eksistensinya pada fase-fase tertentu memiliki pengaruh politik yang cukup besar. Karena itu, untuk mengkaji pesantren yang lebih komprehensif, langkah pertama yang harus dilakukan adalah menempatkannya sebagai lembaga institusi publik dan institusi budaya yang memerlukan aktor kepemimpinannya.

Perkembangan suatu pesantren sangat tergantung pada kemampuan pribadi pimpinannya, apalagi pada masa yang intensitas dan frekuensi perubahan sangat tinggi seperti abad ke-21 ini di samping manajemen yang baik juga diperlukan kapasitas dan kualifikasi kepemimpinan yang handal.²¹ Untuk itu, transformasi kepemimpinan sangat diperlukan dalam pengembangan manajemen pendidikan.

Gary Yukl, berpendapat kepemimpinan masa depan adalah pemimpin yang terus belajar, memaksimalkan energi dan menguasai perasaan yang terdalam, kesederhanaan, dan multifokus.²² Oleh karena itu, dinyatakan bahwa kualitas menjadi penting dan kuantitas tidak lagi menjadi keunggulan dalam bersaing. Mencari pengetahuan dan menggali ilmu harus dilakukan bagi pemimpin masa depan. Hal ini sangat penting sebab ilmu pengetahuan merupakan energi vital bagi setiap organisasi. Sejalan dengan pendapat ini, Kotter mengemukakan bahwa kemampuan seseorang pemimpin masa depan meliputi kemampuan intelektual dan interpersonal untuk mencapai tujuan organisasi.²³

Karena kepemimpinan pesantren, dalam beragama sangat dipengaruhi oleh kepemimpinan dari seorang pemimpin teungku pesantren itu sendiri. Hal ini

¹⁹ Stephen P Robbins, 2003. *Organizational Behavior*. Mexico: Prentice Hall. Hlm. 81.

²⁰ Veithzal Rivai dan Sylviana Murni, 2012. *Education Management: Analisis Teori dan Praktik*. Jakarta: Rajawali Press. Hlm 12-13.

²¹ Zamakhsyari Dhofier, 2009. *Tradisi Pesantren: Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press. Hlm 55.

²² Gary Yukl, (1999). "An Evaluation of Conceptual Weaknesses in Transformational and Charismatic Leadership Theories". *Journal of Leadership Quarterly*. Hlm 285.

²³ J. P. Kotter. 1998. *A force for change: How Leadership Differs from Management*. New York: Free Press. Hlm 87.

menunjukkan bahwa abad ke-21, lembaga pendidikan pesantren juga menghadapi perubahan seiring dengan perkembangan akan kebutuhan masyarakat. Tentunya fenomena ini menuntut teungku pesantren sebagai pemimpin harus berperilaku sebagai '*agent of change*' untuk memahami mekanisme perubahan yang tepat dan sekaligus dituntut sebagai '*keeping a culture alive*' (memelihara kehidupan budaya) agar tidak kehilangan karakter kelembagaan.

Pesantren dalam prosesnya tidak berjalan statis, karena dalam beberapa kurun waktu dan kenyataanya, pesantren juga bersentuhan dengan efek-efek perubahan dunia pendidikanya, seperti di gambarkan oleh Karel A. Steenbrink, dimana akhirnya pesantren melakukan refleksi dinamis pada dirinya, didalamnya sudah terdapat program-program belajar, dan juga melakukan perubahan-perubahan yang menjadi proyeksi orientasi baru dalam dunia pesantren dengan segala elemennya.²⁴

Dari latar belakang di atas, maka penulis tertarik untuk melihat bagaimana sebenarnya proses atau model transformasi kepemimpinan pesantren tradisonal di Aceh.

Method

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif dengan metode pendekatan etnografis dalam pengumpulan datanya.²⁵ Secara umum, setiap ilmu pengetahuan bertujuan mengembangkan ilmu baru, secara khusus penelitian ini bertujuan untuk: 1) menggambarkan (*to describe*); 2) meramalkan (*to predict*); 3) mengendalikan (*to control*); dan menerangkan (*to explain*). Khususnya penelitian ini berusaha mendapatkan data, fakta dan informasi yang sah (*valid*) dan dipercaya (*reliable*) tentang transformasi pesantren salafiyah di Aceh.

Untuk memperoleh data primer dan sekunder yang terkait dengan penelitian ini, maka peneliti melakukan penelitian lapangan langsung ke lokasi penelitian yaitu Pesantren Ma'hadul Ulum Diniyah Islamiyah (MUDI) Masjid Raya Samalanga Kabupaten Bireun Provinsi Aceh.

Subjek dan Objek Penelitian

Subjek penelitian ini terfokus pada lima subjek sebagai responden yaitu pemimpin, pengelola, pengasuh, dewan guru, sarana, dan tokoh masyarakat sekitar pesantren. Subjek penelitian ditentukan berdasarkan orang yang dianggap paling tahu tentang informasi yang dibutuhkan dalam penelitian, sehingga akan memudahkan peneliti dalam menelusuri situasi yang diteliti.

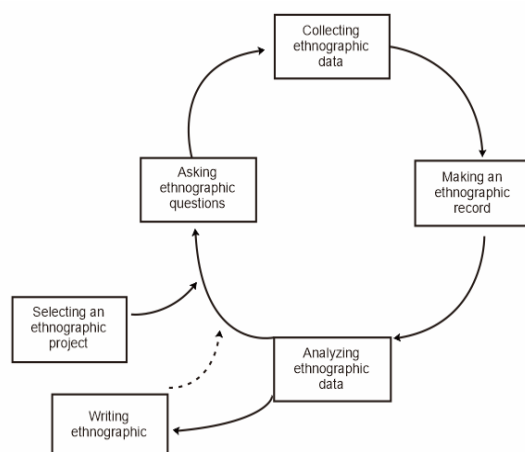
Adapun objek penelitian adalah hal yang menjadi sasaran dalam penelitian, dimana sasaran yang dimaksud adalah berupa orang dan perangkat organisasi yang diteliti. Adapun objek penelitian adalah Pesantren Salafiyah Ma'hadul Ulum Ad Diniyyah Al Islamiyah (MUDI) Mesra Samalanga Kabupaten Bireun Provinsi Aceh, dalam bidang kepemimpinan.

²⁴ Karel A. Steenbring, 1984. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang. Hlm 42.

²⁵ Noeng Muhadjir, 2007. *Metodologi Keilmuan: Paradigma Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Yogyakarta: Rake Sarasin. Hlm 136-195

Prosedur dan Rancangan Penelitian

Menurut Spradley, prosedur penelitian etnografi mencakup enam langkah: (1) pemilihan suatu proyek etnografi, (2) pengajuan pertanyaan etnografi, (3) pengumpulan data etnografi, (4) pembuatan rekaman etnografi, (5) analisis data etnografi, dan (6) penulisan sebuah etnografi.²⁶



Gambar 1.1. Prosedur Penelitian Etnografi James Spradley.

Instrumen dan Teknik Pengumpulan Data

Syarat utama studi etnografi adalah peneliti itu sendiri harus hidup diantara obyek dan subyek yang ditelitinya agar dapat hidup terintegrasi dengan nara sumber yang akan diteliti. Keberadaan peneliti dibutuhkan agar dapat merasakan dan menginterpretasikan hasil pengamatannya dengan melibatkan dirinya dalam setiap aktivitas pesantren. Maka instrumen penelitian ini adalah peneliti itu sendiri dengan melakukan wawancara, pengamatan langsung dan merekam kejadian dalam proses transformasi pesantren MUDI Masjid Raya Samalanga.

Dalam melakukan kerja lapangan, seorang peneliti etnografi dalam pengumpulan data, harus melakukan kesimpulan berdasarkan 3 hal: (1) dari yang dikatakan orang; (2) dari cara orang bertindak; (3) dari berbagai artefak (dokumen) yang digunakan orang.²⁷ Spradley menambahkan bahwa seorang peneliti etnografi harus memiliki prinsip etika (*ethical principle*) yang harus diperhatikan seperti: 1) mempertimbangkan informan terlebih dahulu, 2) mengamankan hak-hak, kepentingan dan sensitivitas informan, 3) menyampaikan tujuan penelitian, 4) melindungi privasi informan, 5) jangan mengeksploitasi informan, 6) dan memberikan laporan kepada informan.²⁸ Dalam penulisan ini, teknik pengumpulan data memilih tiga prosedur yang yaitu, (*in-depth interview, participant observation, studi document*).

²⁶ James P Spradley, 1980. *Participan Observation*, New York: Rinehart and Wiston. Hlm. 22-35.

²⁷ James P Spradley, 2006. 2006. *Metode Etnografi*, terj., Bandung: Penerbit Tiara Wacana. Hlm.11.

²⁸ James P Spradley, 2006. *Ibid*. Hlm. 51-58.

Teknik Analisa Data

Analisa data yang digunakan adalah analisa data kualitatif. Data yang muncul dalam kualitatif adalah kata-kata yang dikumpulkan melalui berbagai macam cara (observasi, wawancara, intisari dokumentasi dan lain-lain), dan diproses sebelum digunakan melalui pencatatan.

RESULT

Transformasi pesantren tidak bisa lepas dari pengaruh kepemimpinan itu sendiri. Secara umum, para eksponen pesantren bukan secara begitu saja dan tergesa-gesa mentransformasikan kelembagaan pesantren menjadi lembaga pendidikan *up to date*, tetapi sebaliknya cenderung menjalankan kebijakan yang hati-hati (*cautious policy*), mereka menerima pembaharuan (modernisasi) pendidikan Islam hanya dalam skala yang sangat terbatas, sebatas mampu menjamin pesantren tersebut untuk bisa tetap *survive* dan tidak melawan kultur budaya pesantren itu sendiri.

Kepemimpinan periode awal Pesantren di Aceh adalah kepemimpinan tunggal. Dimana semuanya dibawah kendali kontrol dan kendali Teungku/Abu/Waled sebagai simbol dari kepemimpinan Pesantren itu sendiri. Interaksi yang muncul dalam periode awal perkembangan pesantren semuanya bermuara kepada keputusan pimpinan secara langsung antara pemimpin pesantren dengan santri.

Lihat gambar 1.1. Model Organisasi Periode Awal Pesantren di Aceh.



Gambar 1.2. Model Organisasi Periode Awal

Pada periode ini, pemimpin pesantren lebih banyak mengajar melakukan *transfer of knowlaged* dan *transfer of value* secara langsung dan tatap muka dengan santrinya, dari pada keterlibatannya dalam setiap kontestasi sosial dan agama di luar pesantren. Segala keputusan penting internal pesantren berada dibawah keputusannya. Segala aturan yang dikatakannya harus dijalankan, peraturan dan tata tertib pesantren tidak tertulis, melainkan dikatakan secara lisan (verbal) setelah shalah magrib. Melanggar aturan pemimpin pesantren pada periode awal, seperti santri melanjutkan studi ke perguruan tinggi, maka santri harus meninggalkan pesantrennya.

Keputusan pemimpin periode awal masih obsolut tidak bisa dipengaruhi oleh orang lain. Seperti yang dikatakan oleh Mujamil Qomar bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam paling otonom yang tidak bisa diintervensi pihak-pihak luar kecuali atas izin kiai.²⁹ Oleh karena itu, fenomena kepemimpinan pesantren tradisional di Aceh pada periode awal dalam pengelolaan manajemen pesantren merupakan manifestasi dari apa yang disebut oleh Francis Bacon dengan “*science is power*”, ilmu pengetahuan adalah kekuasaan.³⁰

Dengan adanya kekuatan (*power*) yang absolut dalam mengelola pesantren, teungku dapat menjadikan pesantren sebagai model institusi pendidikan yang khas dan memiliki keunikan tersendiri dalam mewadahi tanggung jawab untuk mendidik santri menguasai keagamaan dan sekaligus pengembangan masyarakat (*community development*).³¹ Pesantren perlu mengembangkan sistem dan strategi pemberdayaan bagi umat. Seperti misalnya pesantren perlu meningkatkan skill para santri, misalnya di bidang bahasa, keterampilan teknis, dan teknologi informasi. Perlu dibangun *networking* antara pesantren dan masyarakat lokal serta pelaku bisnis dalam payung simbiosis-mutualistik. Pesantren perlu menerapkan strategi pemberdayaan yang lebih baik dan terarah, misalnya dengan menciptakan karya-karya kreatif, mendirikan usaha-usaha produktif, dan mengembangkan entrepreneurship sebagai penyaggah bagi terbentuknya masyarakat sipil yang mandiri dan beradab.³²

Kedudukan para pemimpin pesantren bukanlah sekedar memberikan pelajaran, pembimbing keagamaan bagi santri-santrinya akan tetapi juga berperan sebagai tokoh non-formal yang ucapan-ucapannya di dengar oleh santri. Pendek kata para pemimpin pesantren berperan sebagai sosok, model atau contoh yang baik (*uswatun hasanah*) tidak saja bagi santri, akan tetapi juga bagi seluruh komunitas disekitar pesantren mereka.³³

Pendapat para peneliti tentang kepemimpinan pesantren salafiyah periode awal tidak semuanya dibantah oleh pengasuh pesantren MUDI Mesra Samalanga, Teungku Hasanoel Basry. Teungku Hasanoel Basry penjelasan sebagaimana penuturannya sebagai berikut:

Sistem kepemimpinan periode awal pada masa Teungku Abdul Aziz semuanya berpusat pada beliau. Sedangkan pada masa saya, awalnya bergerak juga dengan sistem seperti itu. Jadi mulai urusan di pesantren saya urus sendiri; mulai membangun santri shalat subuh sampai dengan tata tertib saya yang urus. Ditambah kegiatan sosial

²⁹ Mujamil Qomar. 2005. *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*, Erlangga, Jakarta. Hlm xiii.

³⁰ Armada Riyanto. 2004. “Reading the classics: The clouds of aristophanes, Plato’s apology and republic aristotle’s nicomachean ethict and politics”. *Studia Philosophica et Theologica*, Vol. 4 No. 2. Hlm 145.

³¹ Nur Syam, 2005. *Model-Model Pemberdayaan Masyarakat*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. Hlm 132.

³² Halid, *Pesantren, Modernisasi dan Pemberdayaan. Handout Presentasi*. Disampaikan pada acara Daurah Ilmiah Ahlus Sunnah Wal Jama’ah atas kerjasama antara FPP Cianjur dan DPP Rabithah Alawiyah Jakarta, di Jami’ah (STAI) Imam Syafi’ie Cipanas – Cianjur, 13 Mei 2014.

³³ Moh. Toriql Chaer, 2016. *Pesantren dan Modernitas: Melacak Transformasi Sosial Pesantren dan Kebangkitan Intelektualisme Islam di Indonesia*. Ponorogo: Penerbit Wade Group. Hlm 55.

keagamaan saya di desa sekitar pesantren, seperti membaca doa tahlilan; dari doa kelahiran anak sampai dengan doa kematian. Tidak lama kemudian saya putuskan, kalau begini terus aktivitas saya sebagai pemimpin pesantren berlanjut, maka tidak akan maju pesantren saya ini. Makanya saya putuskan konsentrasi pengembangan pesantren dengan pembagian tugas. Saya selaku pemimpin pesantren di bantu oleh 4 mudir; yaitu mudir pendidikan, ibadah, gotong royong dan humas. Merekalah yang mengambil kebijakan setelah koordinasi. Jadi kepemimpinan saya buat bersifat kolektif.³⁴

Sebagai pemegang otoritas dalam pesantren, kepemimpinan periode awal pesantren di Aceh telah menjadi inspirasi bagi kepemimpinan periode perkembangan seperti yang dialami oleh Teungku Hasanoel Basry dan lainnya di Aceh. Kepemimpinan periode awal tidak mementingkan kuantitas santrinya yang belajar di pesantren, melainkan sering kali mengatakan yang penting fokus dan kualitas santri sangat penting untuk belajar pendidikan agama di pesantren. Sehingga karena fokus dan mementingkan kualitas lulusan, maka santri Pesantren MUDI dari ratusan menjadi ribuan. Sebagaimana dituturkan oleh Teungku Tu Abbas sebagai berikut:

Dulu pada Awal kepemimpinan Teungku Abdul Aziz, jumlah santri Pesantren MUDI Mesra Samalanga sejumlah 450 orang, tapi sekarang dibawah kepemimpinan Teungku Hasanoel Basry telah mencapai lima ribuan orang. Kenapa pesantren ini terus berkembang, alasannya, saya melihat karena disiplin. Baik disiplin dalam belajar dan mengajar. Guru dan santri semuanya disiplin. Bagi dewan guru yang menjadi wali kelas sampai dengan 2 hari saja tidak mengajar tanpa pemberitahuan maka hak wali kelas di cabut. Padahal budaya pesantren di MUDI Mesjid Raya Samalanga siapa saja yang telah mendapat kelas mengajar itu adalah prestise yang luar biasa. Itulah puncak prestasi seseorang santri di pesantren apabila sudah mendapat kelas mengajar. Saya melihat karena disiplin pesantren ini terus berkembang, disiplinnya semi militer. Dewan guru yang tidak mengaji harus ada surat izin. Gotong Royong juga harus disiplin tidak mengenal kelas tinggi dan kelas rendah.³⁵

Kedisiplinan yang diterapkan pada kepemimpinan periode awal menjadi pegangan bagi periode perkembangan. Padahal secara tersurat, kepemimpinan tunggal Teungku Pesantren waktu tidak melakukan kaderisasi sistematis, melainkan memberlakukan kaderisasi secara jamak untuk menjadi pemimpin pesantren di seluruh Aceh. Pesantren terus maju dan dengan leluasa mengembangkan kemajuannya karena kepemilikan umat.

Akibat dari kepemimpinan tunggal mengakibatkan beberapa pesantren di Aceh juga tidak berkembang. Demikian juga dengan pesantren tradisional lainnya seperti pesantren Darussalam Labuhan Haji, Kabupaten Aceh Selatan yang menjadi sumber utama lahirnya kepemimpinan pesantren Aceh kontemporer. Setelah Abuya Muda Wali wafat, Pesantren Salafiyah Darussalam dipimpin secara bergilir oleh anak-anak Teungku Abuya Muda Wali, yang terdiri dari Teungku Muhibuddin Wali, Jamaluddin Wali, dan seterusnya bergilir dari setiap ahli waris menjadi pemimpin pesantren. Belakangan

³⁴ Wawancara dengan Teungku Hasanoel Basry, pada tanggal 25 Januari 2017 di Kantor Pesantren MUDI Mesra Samalanga, Kabupaten Bireun.

³⁵ Wawancara dengan Tu Abbas, sering dipanggil Tu Bah, pada tanggal 27 April 2017 di Rumahnya Desa Meudin Geudong/Meudin Jok, Samalanga Kabupaten Bireun.

pesantren yang fenomenal tersebut tenggalam tidak memiliki daya tarik lagi, karena sistem kepemimpinannya tidak berubah-ubah

Kepemimpinan Kolektif Pesantren

Kepemimpinan kolektif pada pesantren tradisonal di Aceh, diawali kemunculan pada kepemimpinan pesantren MUDI Mesra Samalanga. Kepemimpinan Pesantren tradisonal MUDI Mesra Samalanga pada periode perkembangan yaitu setelah Teungku Abdul Aziz meninggal pada tahun 1989 dan berdasarkan hasil musyawarah para alumni pesantren, bukan musyawarah keluarga, mengangkat Teungku Hasanoel Basry sebagai pemimpin pesantren berikutnya. Pengangkatan Teungku Hasanoel Basry oleh para alumni sebagai pembuktian bahwa kepemimpinan periode awal Pesantren Salafiyah MUDI Mesra Samalanga tidak mempersiapkan kader secara khusus untuk mengganti kepemimpinannya. Hal ini dikarenakan semua elemen organisasi dilakukan oleh kepemimpinan seorang, yaitu Teungku Abdul Aziz.

Berebut kepemimpinan tidak lazim dalam organisasi pesantren tradisional. Pesantren tradisional MUDI Mesra Samalanga sebagai organisasi pesantren publik memberi contoh bahwa kepemimpinan pesantren ditentukan oleh para alumni yang telah menjadi ulama dan penentu kebijakan di Provinsi Aceh. Metode penentuan kepemimpinan pesantren ini membawa spirit awal kebersamaan dalam mengembangkan pendidikan Pesantren tradisional MUDI Mesra Samalanga. Keberlangsungan pesantren menjadi tanggungjawab bersama seluruh alumni dan santri, dari semangat kolektifitas inilah muncul kepemimpinan bersama dalam periode perkembangan pesantren.

Menurut salah satu alumennya, Teungku Faisal Aly mengatakan kepada peneliti bahwa Pesantren Salafiyah MUDI Mesra Samalanga memiliki *dzuriah bil ilmi* (keturunan ideologis), bukan *dzuriah binnasab* (keturunan biologis), dimana alumni, santri dan pemimpin menjadi keluarga besar yang harus memiliki tanggungjawab bersama. Lebih lanjut, Teungku Faisal Aly mengatakan bahwa spirit kepemimpinan kolektif pada periode perkembangan tak lepas juga dari sosok Teungku Hasanoel Basry, seperti diungkapkannya dibawah ini:

Abu MUDI (panggilan lain Teungku Hasanoel-*pen*) adalah sosok yang terbuka, tidak mau pesantren itu ditutupi dan berjalan eksklusif. Bila kepercayaan telah diberikan kepada seseorang, baik itu muridnya maupun sahabatnya sangat percaya dan tidak akan menagih-nagih. Samping itu orangnya bersih dan disiplin. Kedua poin terakhir itu menjadi kunci kesuksesan Abu Mudi, karena itu apa saja perencanaan yang beliau kembangkan, malau penuh dengan rintangan akan berhasil.³⁶

Pemimpin adalah orang yang mempunyai kemampuan (*power*) dan kewenangan (*authority*) untuk mengarahkan dan memberdayakan potensi dalam komunitas manusia yang dipimpinnya sehingga tercapai tujuan-tujuan yang dicita-citakan bersama. Dengan

³⁶ Wawancara dengan Teungku Faisal Aly, atau sering dipanggil Lem Faisal, pada tanggal 1 Februari 2017 di Kantor Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Provinsi Aceh.

kata lain, pemimpin dalam struktur sosial berfungsi sebagai pengatur dan pengawas agar tujuan kolektif bisa tercapai.³⁷

Dalam perkembangannya, kepemimpinan pesantren mengalami pergeseran dari gaya kepemimpinan *karismatik* menuju *rasionalistik*, dari *otoriter-paternalistik* menuju *diplomatik-partisipatif*, dan dari *laisser-faire* ke *birokratif*, dari pola kepemimpinan *tradisional individual* ke *kolektif*, dari *religious-paternalistik* ke *persuasif-partisipatif*, dari kepemimpinan *kharismatik individual informal* pada kepemimpinan *legal formal (kolegial)*, dan dari kewenangan dan kekuasaan individual pada kewenangan dan kekuasaan kolektif.³⁸ Secara keseluruhan, pesantren di Aceh telah melalui perjalanan panjang dalam melestarikan tradisi mereka, sebagai bagian komponen dari pola kegiatan pendidikan yang semakin komplis, mereka bergerak secara responsif saat mereka terus terlibat dalam transmisi kehidupan.³⁹

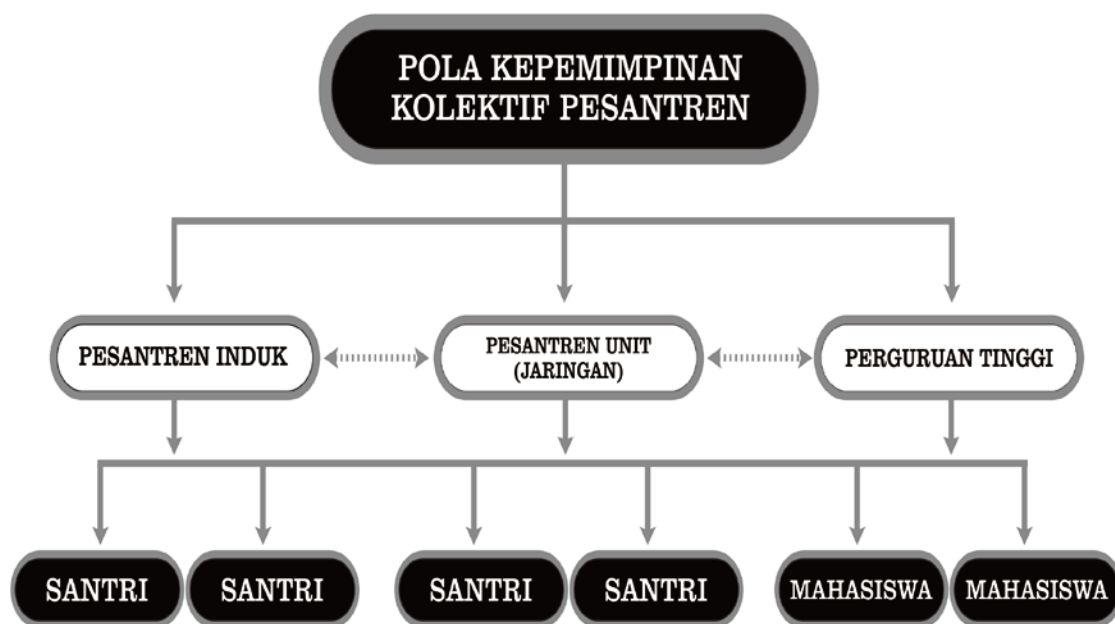
Secara umum keberadaan pesantren tradisional di Aceh pada umumnya terlalu abstrak antara milik pribadi atau milik publik (umat). Tapi secara umum upaya melakukan perubahan-perubahan pada periode sekarang ini terus dilakukan sebagai upaya merebut hati masyarakat Aceh. Salah proses transformasi yang dilakukan adalah menerapkan model kepemimpinan kolektif daripada sebelumnya menerapkan kepemimpinan monolistik. Periode perkembangan pesantren tradisional di Aceh telah melakukan pembagian kewenangan dan keputusan berdasarkan tanggung jawabnya, serta sudah bisa mengambil kebijakan terutama menyangkut persoalan internal pesantren, seperti gotong royong, jadwal pengajian, kerja membuat bilik-bilik/asrama, pergi kesawah guru balai dan kegiatan pengabdian lain.

³⁷ Sartono Kartodirjo (ed), 1984. *Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial*. Jakarta: LP3ES. Hlm v.

³⁸ Syarqawi Dhofir, 2004. *Kekuasaan dan Otoritas Kiai dalam Pondok Pesantren*. Surabaya: UNESA. Hlm 180

³⁹ Huwaida, "Change and Development in the Acehese Dayah Salafi: A Case Study". *Ilmiah Peuradeun International Multidisciplinary Journal*. Vol. 3, No. 2, May 2015. Hlm. 293.

Lihat gambar 1.3. Model Kepemimpinan Kolektif Pesantren di Aceh.



Gambar 1.2. Pola Kepemimpinan Kolektif Pesantren.

Sebagai sebuah kepemimpinan kolektif, pemimpin pesantren tidak lagi berhubungan langsung secara *face to face* dengan santri, melainkan dibantu oleh para mudir dan jaringan pesantren, seperti jaringan pesantren *Al-Aziziyah*, *Darussalam*, *Darussa'adah*, dll. Pesantren tradisonal menyadari bahwa tugas pemimpin pesantren sebagai pelaku perubahan bukanlah sekadar mengubah perilaku santrinya, melainkan juga menjadi imam bagi rakyatnya. Tranformasi kepemimpinan pesantren tradisonal di Aceh dilandari oleh upaya untuk melindungi otoritas publik. Karena eksistensi pesantren tradisonal di Aceh telah melakukan kontribusi dalam setiap kontestasi politik dan agama di Aceh. Makanya langkah internal melakukan sebuah transformasi kepemimpinan adalah sebagai cita-cita untuk perubahan dan eksistensi.

CLOSING

Proses transformasi dalam kepemimpinan di pesantren salafiyah telah berusaha untuk memperluas otoritasnya dengan cara kepemimpinan tunggal berubah menjadi kepemimpinan kolektif dan transformasi otoritatif yang berfokus pada santri berubah kepada publik (santri dan masyarakat). Transformasi kepemimpinan pesantren salafiyah di Aceh dapat disebut sebagai sebuah transformasi otoritas dari basis tradisonal kepada basis modern.

Transformasi otoritas kepemimpinan dari tradisional kepada modern ini dilakukan melalui; (1) keterlibatan teungku pesantren dalam setiap kontestasi politik dan sosial agama di Aceh, (2) pembagian kewenangan operasional kepemimpinan internal pesantren dan eksternal, (3) mewarisi kepemimpinan berdasarkan keilmuan (*dzuriah bil ilmi*), (4) mewarisi kepemimpinan berdasarkan keterunannya (*dzuriah bil nasab*).

REFERENCES

- A. Steenbring, Karel. (1984). *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Afandi, Rahman. (2013), “Efektivitas Kepemimpinan Transformasional Pesantren Bagi Peningkatan Mutu Lembaga Pendidikan Islam”. *Jurnal Kependidikan*. Volume 1, Nomor 1.
- Azra, Azyumardi. 2001. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Melienium*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Bukhory, Umar. (2011), “Status Pesantren Mu’adalah: Antara Pembebasan dan Pengebirian Jatidiri Pendidikan Pesantren”. *Jurnal KARSA*. Volume IXI. Nomor 1.
- Dhofir, Syarqawi. (2004). *Kekuasaan dan Otoritas Kiai dalam Pondok Pesantren*. Surabaya: UNESA.
- Dhofier, Zamakhsyari. (2009). *Tradisi Pesantren: Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Fajar, Malik. (2005). *Holistika Pemikiran Pendidikan*. Jakarta: Grafindo Persada.
- Halid, (2014). *Pesantren, Modernisasi dan Pemberdayaan*. Handout Presentasi. Disampaikan pada acara Daurah Ilmiah Ahlus Sunnah Wal Jama’ah atas kerjasama antara FPP Cianjur dan DPP Rabithah Alawiyah Jakarta, di Jami’ah (STAI) Imam Syafi’ie Cipanas – Cianjur, 13 Mei.
- Huwaida, (2015). “Change and Development in the Acehnese Dayah Salafi: A Case Study”. *Ilmiah Peuradeun International Multidisciplinary Journal*. Vol. 3, No. 2, May.
- Ilyas, Mukhlisuddin. (2015). “Problema Manajemen Pendidikan Dayah di Aceh”. *Jurnal Transformatif PKP2A LAN*. Volume 8. Nomor 2.
- Ilyas, Mukhlisuddin. (2012). *Pendidikan Dayah di Aceh; Mulai Hilang Identitas*. Yogyakarta: Pale Indonesia Media.
- Kartodirjo, Sartono. (ed), (1984). *Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial*. Jakarta: LP3ES.
- Muhadjir, Noeng. (2007). *Metodologi Keilmuan: Paradigma Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Mastuhu, (1994). *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS.
- Mustaqim, Abd. (2003). “Menggagas Pesantren Transformatif”, dalam *Majalah Aul*. No. 09 Tahun XXV.
- Marzuki Wahid. (2000). “Pondok Pesantren dan Penguatan Civil Society”, dalam *Majalah Aula* No. 02. Tahun XXII, Februari.
- Mun’im, Abdul. (2017). *Fragmen Sejarah NU: Menyambung Akar Budaya Nusantara*. Jakarta: Compass Pustaka.
- Nizar dkk, Samsul. 2013, *Sejarah Sosial dan Dinamika Intelektual Pendidikan Islam di Nusantara*. Jakarta: Kencana

- P Robbins, Stephen. (2003). *Organizational Behavior*. Mexico: Prentice Hall.
- P. Kotter, J. (1998). *A force for change: How Leadership Differs from Management*. New York: Free Press.
- P. Spradley, James. (1980). *Participan Observation*. New York: Rinehart and Wiston.
- P. Spradley, James. (2006). *Metode Etnografi*, terj., Bandung: Penerbit Tiara Wacana.
- Qanun Aceh Nomor 5 Tahun 2007 tentang Susunan Organisasi Pemerintah Aceh.
- Qanun Aceh Nomor 13 Tahun 2016 Tentang Pembentukan dan Susunan Perangkat Aceh.
- Qomar, Mujamil. (2005). *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Erlangga, Jakarta.
- Sulfianah, Les dan Anwar, M Ansor. (2016), "Implimentasi Kepemimpinan Kiyai Dalam Pengembangan Pesantren: Studi Kasus di Pondok Pesantren Al-Ichsan Brangkal Sooko Mojokerto". *Jurnal Manajemen dan Pendidikan Islam Dirasat*. Volume 1. Nomor 2.
- Riyanto, Armada. (2004). "Reading the classics: The clouds of aristophanes, Plato's apology and republic aristotle's nicomachean ethict and politics". *Studia Philosophica et Theologica*, Vol. 4 No. 2.
- Syam, Nur. (2005). *Model-Model Pemberdayaan Masyarakat*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Sukanto, 1999. *Kepemimpinan Kyai dalam Pesantren*, Jakarta: LP3ES.
- Toriquil Chaer, Moh. (2016). *Pesantren dan Modernitas: Melacak Transformasi Sosial Pesantren dan Kebangkitan Intelektualisme Islam di Indonesia*. Ponorogo: Penerbit Wade Group.
- Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Keistimewaan Aceh
- Undang-undang Nomor 18 tahun 2001 tentang Daerah Otonomi Khusus.
- Undang-undang Nomor 11 Tahun 2016 tentang Pemerintah Aceh.
- Veithzal Rivai dan Sylviana Murni, 2012. *Education Management: Analisis Teori dan Praktik*. Jakarta: Rajawali Press.
- Wawancara dengan Teungku Hasanoel Basry, pada tanggal 25 Januari 2017 di Kantor Pesantren MUDI Mesra Samalanga, Kabupaten Bireun.
- Wawancara dengan Tu Abbas, sering dipanggil Tu Bah, pada tanggal 27 April 2017 di Rumahnya Desa Meudin Geudong/Meudin Jok, Samalanga Kabupaten Bireun.
- Wawancara dengan Teungku Faisal Aly, atau sering dipanggil Lem Faisal, pada tanggal 1 Februari 2017 di Kantor Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Provinsi Aceh.
- Yukl, Gary (1999). "An Evaluation of Conceptual Weaknesses in Transformational and Charismatic Leadership Theories". *Journal of Leadership Quarterly*.
- Yasmadi, 2002. *Modernisasi Pesantren: Kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional*, Jakarta: Ciputat Press.

Anak dalam Pengasuhan Lintas Budaya: Pendidikan Islam dalam keluarga Aceh-Gayo di kota Takengon, Aceh Tengah

Mumtazul Fikri

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan filosofi dan ritual pengasuhan anak, tahapan pendidikan Islam, dampak benturan budaya terhadap pengasuhan anak dan internalisasi nilai keislaman dalam pola asuh keluarga Aceh-Gayo di kota Takengon kabupaten Aceh Tengah. Penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologis dimana temuan penelitian menunjukkan bahwa, pertama, percampuran antara dua budaya (Aceh dan Gayo) dalam keluarga berdampak kepada meredupnya kedua budaya suku tersebut khususnya pada pelaksanaan ritual adat dan pemaknaan kandungan filosofi yang terdapat di dalamnya. Kedua, pendidikan Islam dalam keluarga Aceh-Gayo cenderung dilakukan tidak mencirikhaskan budaya tertentu tetapi telah terjadi akulturasi budaya Aceh dan gayo. Ketiga, pengasuhan anak dalam keluarga lintas budaya menimbulkan benturan budaya khususnya dalam ritual adat. Terjadinya kontestasi otoritas dalam ritus-ritus adat tertentu khususnya yang berhubungan dengan pengasuhan anak. Keempat, pola asuh anak dalam keluarga lintas budaya tidak mengikuti budaya suku tertentu, baik suku Ayah maupun suku Ibu, tetapi lebih dipengaruhi oleh pemahaman agama dan latar belakang pendidikan Ayah dan Ibu.

Keywords

Anak, Pengasuhan, Lintas Budaya, Aceh-Gayo

PENDAHULUAN

Secara geografis, Aceh terletak di antara 010 58' 37,2" - 060 04' 33,6" Lintang Utara dan 940 57' 57,6" - 980 17' 13,2" Bujur Timur. Letak wilayahnya yang strategis menjadikan Aceh sebagai provinsi paling barat Indonesia. Provinsi Aceh terdiri dari 23 daerah tingkat II, 18 kabupaten dan 5 kotamadya. Daerah tingkat II di Aceh yaitu, Kabupaten Simeulue, Kabupaten Aceh Singkil, Kabupaten Aceh Selatan, Kabupaten Aceh Tenggara, Kabupaten Aceh Timur, Kabupaten Aceh Tengah, Kabupaten Aceh Barat, Kabupaten Aceh Besar, Kabupaten Pidie, Kabupaten Bireuen, Kabupaten Aceh Utara, Kabupaten Aceh Barat Daya, Kabupaten Gayo Lues, Kabupaten Aceh Tamiang, Kabupaten Nagan Raya, Kabupaten Aceh Jaya, Kabupaten Bener Meriah, Kabupaten Pidie Jaya, Kota Banda Aceh, Kota Sabang, Kota Langsa, Kota Lhokseumawe dan Kota Subulussalam. Penduduk Aceh tersebar dalam 289 kecamatan, 779 mukim dan 6.474 *gampong* (desa) (BPS Aceh, 2016).

Letak geografis yang strategis menjadikan Aceh sebagai daerah pertama masuknya Islam di nusantara. Para ahli sejarah berbeda pendapat tentang kapan sebenarnya Islam masuk ke Indonesia. Sebagian berpendapat Islam masuk ke Indonesia abad pertama Hijriyah atau sekitar abad ketujuh Masehi (teori Arab) pendapat lainnya menyebutkan abad kedelapan Masehi (teori Snouck Hurgronje). Akan tetapi semua ahli sejarah sepakat bahwa Aceh merupakan daerah yang pertama sekali memeluk Islam di Indonesia (Said, 1981). Bila ditinjau dari aspek historis, sejarah Aceh tidak dapat dipisahkan dari Islam yang telah menjadi bagian dari agama rakyat dan agama negara sejak berabad-abad yang silam. Di era Kesultanan Aceh Darussalam dengan Bandar Aceh sebagai ibu kota, Islam telah menjadi agama negara yang mengatur segala sisi kehidupan rakyat. Di era ekspansi penjajah kolonial Belanda, Islam telah mampu menyulut semangat jihad rakyat melalui *Hikayat Prang Sabi* hingga Aceh mampu berperang sampai berpuluh-puluh tahun lamanya (Hasjmy, 1977). Di era pasca kemerdekaan Indonesia, Islam mampu memberikan pendidikan alternatif bagi rakyat Aceh melalui pendidikan dayah dan madrasah untuk penguatan pengetahuan masyarakat. Dan hingga saat ini, Islam telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari masyarakat Aceh dengan keragaman suku dan kebhinnekaan budaya.

Aceh merupakan daerah multikultural dengan keragaman etnis dan identitas budaya. Suku-suku yang mendiami provinsi Aceh yaitu, *Aceh, Alas, Aneuk Jamee, Gayo, Kluet, Julu, Pakpak, Sigulai, Lekon, Devayan, Haloban, Tamiang, Jawa* (Diskepar, 2016). Suku-suku yang mendiami wilayah Aceh mempunyai karakteristik dan identitas yang beragam. Mulai dari bahasa yang digunakan sebagai media komunikasi dalam masyarakat, kata-kata petuah (*folklore*) yang terus diwariskan turun temurun, ritual-ritual adat yang mengandung simbol-simbol agama, hingga pola asuh anak (*child rearing*) dalam keluarga. Sebagai daerah yang menyandang gelar *Serambi Mekkah* dan menjadi gerbang awal masuknya Islam di nusantara, tidak mengherankan bila budaya suku di Aceh diwarnai dengan nilai-nilai keislaman, diantaranya suku Aceh dan suku Gayo. Misalnya dalam *hadih maja* (kata petuah) Aceh dikenal istilah *hukom ngon adat lagee zat ngon sifeut* (hukum dengan adat seperti zat dengan sifat). Kalimat ini mengandung makna bahwa Islam dan adat Aceh telah melebur hingga tidak dapat dipisahkan antara keduanya. Selain itu, dalam budaya suku Gayo dikenal istilah *sumang*, yaitu hal-hal yang tabu, kurang sopan dan kurang beradab untuk dilakukan. *Sumang* merupakan kadar batasan yang bertujuan agar orang tidak melakukan perbuatan yang melanggar norma-norma agama. Diantara *sumang* dalam budaya Gayo yaitu, *sumang penengone* (tabu membayangkan hal-hal yang negatif), *sumang perupuhun* (tabu berpakaian yang menampakkan aurat) dan *sumang pelangkahen* (tabu tutur bicara yang melecehkan pendapat orang lain) (Ibrahim, 2017) (Harvina, 2012) (Melalatoa, 1982). *Sumang* menjadi bukti bahwa Islam telah melebur kental dalam budaya Gayo.

Bila ditinjau dari budaya pengasuhan anak dalam keluarga, suku Aceh dan suku Gayo memiliki kemiripan dan kesesuaian. Kesesuaian dimaksud terdapat pada kandungan makna dan tujuan, meski berbeda pada bahasa dan tahapan pelaksanaan. *Pertama*, dari aspek institusi pendidikan anak tingkat *gampong*. Suku Aceh menjadikan pusat pendidikan anak di *meunasah*, sedangkan dalam suku Gayo dikenal *mersah* dan *joyah*. *Mersah* tempat untuk kaum laki-laki dan *joyah* tempat untuk kaum perempuan (Saleh, 2017). *Kedua*, dari

aspek pembinaan ucapan dan perbuatan baik anak. Dalam budaya Gayo dikenal istilah *sumang*, yaitu perbuatan atau perkataan yang tabu untuk dilakukan. Dalam budaya Aceh juga dikenal istilah *hana roeh*, yaitu perbuatan atau ucapan yang tidak pantas dilakukan dan melanggar norma agama. *Ketiga*, dari aspek pendidikan anak dalam keluarga. Dalam masyarakat Gayo dikenal istilah *turun mani* (turun mandi), yaitu ritual membawa bayi (usia 7 hari) ke sumber-sumber air untuk dimandikan, biasanya alur atau sungai-sungai kecil. Sedangkan dalam suku Aceh dikenal istilah *troen tanoh* (turun tanah), yaitu ritual menginjakkan kaki bayi (juga usia 7 hari) ke tanah. Kedua ritual ini diiringi dengan ritual *akikah* yang merupakan bagian dari syariat Islam. Selain itu juga terdapat budaya *khitanan*, *i serahen ku guru* (mengantarkan anak kepada guru untuk dididik-Gayo), *intat jak beut* (mengantar mengaji-Aceh), *mungerje* (menikahkan anak-Gayo), *peu kawen aneuk* (menikahkan anak-Aceh) (Saleh, 2017) (Qusay, 2017) (Ibrahim, 2017) (Hurgronje, 1996). Maka secara abstrak terlihat bahwa budaya Aceh dan Gayo memiliki kesesuaian dan sangat kental dengan nilai-nilai keislaman khususnya dalam pengasuhan dan pembinaan anak dalam keluarga.

Apabila melihat pada kesesuaian budaya mengasuh anak antara suku Aceh dan suku Gayo di atas maka suatu pertanyaan besar akan muncul, bagaimana apabila kedua budaya tersebut menyatu di dalam suatu keluarga. Maka tulisan ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan utama penelitian ini, yaitu bagaimana pendidikan Islam dalam keluarga Aceh-Gayo di Kota Takengon Kabupaten Aceh Tengah. Untuk menjawab pertanyaan utama ini, pembahasan tulisan ini akan terbagi menjadi beberapa bagian. *Pertama*, filosofi dan ritual pengasuhan anak. *Kedua*, tahapan pendidikan Islam. *Ketiga*, dampak benturan budaya (*clash of culture*) terhadap pengasuhan anak. *Keempat*, internalisasi nilai-nilai keislaman dalam pola asuh keluarga Aceh-Gayo di Kota Takengon Kabupaten Aceh Tengah.

METODE PENELITIAN

Rancangan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mendapatkan gambaran yang mendalam mengenai tradisi pengasuhan anak dalam keluarga Aceh-Gayo, meliputi aspek filosofis, bentuk-bentuk tradisi, dan nilai keislaman dalam relasi sosial melalui pendekatan kualitatif (Muhadjir, 2007: 136-195). Dari kajian mendalam tersebut peneliti menarik suatu pola pedagogi islami yang berbasis kearifan lokal.

Pendekatan kualitatif dipilih, karena pendekatan kualitatif mampu mendeskripsikan sekaligus memahami makna yang mendasari tingkah laku partisipan, mendeskripsikan latar dan interaksi yang kompleks, eksplorasi untuk mengidentifikasi tipe-tipe informasi dan mendeskripsikan fenomena (Faisal, 1990: 22). Sesuai dengan sifat dan karakter permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini, maka pendekatan penelitian kualitatif yang sesuai adalah *naturalistic*, yaitu peneliti memahami dan menghayati tradisi mendidik anak dalam keluarga Aceh-Gayo. Hal ini sebagaimana pendapat Bogdan yang menyatakan bahwa, untuk dapat memahami makna peristiwa dan interaksi orang, digunakan orientasi teoretik atau perspektif teoretik dengan menggunakan metode fenomenologi (Bogdan & Biklen, 1998: 31).

Subjek Penelitian

Subjek penelitian ini adalah keluarga Aceh-Gayo di kota Takengon, Aceh Tengah. Pemilihan keluarga Aceh-Gayo sebagai subjek penelitian ini didasari atas beberapa pertimbangan, antara lain:

1. Suku Aceh dan suku Gayo memiliki budaya dan tradisi adat yang kuat dan hingga kini masih dipertahankan.
2. Secara historis, suku Aceh dan suku Gayo mempunyai akar ajaran Islam yang kuat yang melebur di dalam tradisi adat yang masih dipertahankan hingga kini.
3. Penelitian tentang percampuran budaya dalam keluarga campuran Aceh dan Gayo terlebih kajian pendidikan anak dengan metode etnografi masih sangat jarang dilakukan dan ini menjadi kekhasan dan keunikan dari penelitian ini.

Subjek penelitian ini sebagai berikut, *pertama*, 4 orang tua dari keluarga pernikahan campuran suku Aceh dan suku Gayo dengan rincian 2 keluarga ayah Aceh ibu Gayo dan 2 keluarga ayah Gayo ibu Aceh. *Kedua*, 2 orang tokoh adat Gayo di kota Takengon. *Ketiga*, 2 orang penghulu KUA kota Takengon. *Keempat*, 1 orang peneliti BkbbN Aceh.

Teknik Pengumpulan dan Analisis Data

Pengumpulan data penelitian ini dilakukan dengan teknik berikut, *pertama*, Wawancara mendalam (*in-depth interview*); Wawancara mendalam dilakukan untuk menggali informasi tentang paradigma filosofis, bentuk-bentuk ritual, tahapan pendidikan Islam, dampak benturan budaya dan internalisasi nilai keislaman dalam keluarga Aceh-Gayo. *Kedua*, *Observasi*; Observasi digunakan untuk melihat langsung bentuk-bentuk tradisi mendidik anak dan nilai keislaman dalam ritus sosio-religi keluarga Aceh-Gayo. *Ketiga*, *Dokumentasi*; Dokumentasi dalam penelitian ini dilakukan untuk menelaah teks-teks adat yang berhubungan dengan tradisi mendidik anak dalam keluarga Aceh-Gayo.

Data dan informasi yang telah terkumpul diolah dan dianalisis dengan menggunakan langkah dari Milles dan Huberman yang terdiri dari tiga tahap. *Pertama*, reduksi data (seleksi dan penyederhanaan). *Kedua*, penyajian data (*display*) disusun dan naratif. *Ketiga*, penarikan kesimpulan/verifikasi (Sugiono, 2007: 246-253). Metode yang digunakan dalam analisis data kualitatif yaitu menganalisis data yang didasarkan pada kualitas data yang digunakan untuk memecahkan permasalahan pokok penelitian, kemudian diuraikan dalam bentuk bahasa deskriptif. Pemeriksaan keabsahan data dilakukan dengan teknik triangulasi dan *key informant review*. Selanjutnya, Penulis merumuskan implikasi dan rekomendasi hasil penelitian.

Kerangka Teori

Perspektif teoritik yang digunakan untuk menganalisis temuan data dalam penelitian ini adalah teori daur hidup (*rite of passage theory*) oleh Arnold van Gennep (1873-1957). Berikutnya teori ini dikembangkan lebih lanjut oleh Mary Douglas dan Victory Turner sekitar tahun 1960-an (Wikipedia, 2017). *Rites of passage* adalah sebuah ekspresi ritual yang menandai perubahan status sosial seorang manusia yang sering ditandai dengan perubahan keadaan seksual individu dalam masyarakat. Perubahan ini dimaknai

sebagai siklus hidup yang dirayakan dengan upacara-upacara ritual, seperti kelahiran anak, pubertitas (*baligh*), pernikahan, *udzur* atau menopause dan kematian. Dalam makna lain, *rites of passage* adalah ritus-ritus perjalanan kehidupan seorang manusia dari awal kelahiran hingga kematian yang disakralkan dalam ritual dan upacara.

Van Gennep membagi *rites of passage* kepada tiga fase. *Pertama*, fase pemisahan (*separation*), yaitu fase yang memisahkan seorang individu manusia dari satu komunitas atau status kepada komunitas atau status yang lain. *Kedua*, fase pelaksanaan (*liminality*), yaitu fase antara seorang individu meninggalkan komunitas atau statusnya tetapi belum memasuki fase berikutnya. *Ketiga*, fase penyatuan kembali (*incorporation*), yaitu fase seorang individu kembali lagi kepada komunitasnya dengan kematangan dan kesempurnaan (Van Gennep, 1960).

Lebih jauh van Gennep menjelaskan bahwa, fase ketiga adalah fase yang paling menentukan dalam ritus hidup seorang individu manusia, dan fase ini pula seorang manusia sering gagal dalam melewatinya (*missing reincorporation phase*) dan dalam hal ini agama sangat menentukan akan mudah tidaknya seorang individu melewati fase ketiga. Misalnya kematangan memahami agama seseorang manusia melewati waktu yang berbeda-beda. Ada yang sampai harus mengasingkan diri tetapi yang lain justru membaur dalam masyarakat. Van Gennep menyebutkan perlu dilakukan latihan secara terus menerus agar seseorang bisa bergabung kembali dengan komunitasnya tetapi dengan status sosial dan kematangan seksual yang berbeda (Van Gennep, 1960).

Rites of passage dalam masyarakat budaya heterogen tentu akan berbeda bila dibandingkan dengan masyarakat budaya homogen. Dimana transisi budaya dan perbedaan adat akan menimbulkan benturan budaya (*clash of culture*) yang tidak dapat dihindari. Transisi budaya lama kepada budaya baru akan menimbulkan traumatis dan keterkejutan budaya (*cultural shock*). Untuk menghindari keadaan traumatik dalam pencampuran budaya maka dibutuhkan kerelaan dan penerimaan terhadap keadaan baru sehingga tidak berakibat kepada *life shock*. Dalam pembahasan ritus kehidupan lintas budaya, pelanggaran dan penyimpangan yang dilakukan seorang individu adalah simbol ketidakpuasan individu tersebut terhadap lingkungannya. Penyimpangan terhadap norma-norma sosial adalah bentuk perilaku normatik aktif dari penolakan kepada perubahan budaya yang baru. Alexander Lowen menyebutkan bahwa penyimpangan ini dalam tahap berikutnya akan menjadi penyakit mental yang dapat dikategorikan kepada 2 (dua) bentuk yaitu, *psychotic* (kehilangan perasaan) dan *neurotic* (menekankan perasaan) (Lowen, 1991).

Geografis Kabupaten Aceh Tengah

Secara astronomis, Aceh Tengah terletak antara 4° 10' 33" – 5° 57' 50" Lintang Utara dan di antara 95° 15' 40" – 97° 20' 25" Bujur Timur. Kabupaten Aceh Tengah terdiri dari 14 Kecamatan, antara lain: Linge, Atu Lintang, Jagong Jeget, Bintang, Lut Tawar, Kebayakan, Pegasing, Bies, Bebesen, Kute Panang, Silih Nara, Ketol, Celala, dan Rusip Antara (BPS Aceh Tengah, 2017). Berdasarkan letak Geografisnya, Aceh Tengah memiliki batasan wilayah sebagai berikut, sebelah utara berbatasan dengan kabupaten Bener Meriah, sebelah selatan berbatasan dengan kabupaten Gayo Lues, sebelah barat berbatasan dengan kabupaten Nagan Raya, dan sebelah timur berbatasan dengan kabupaten Aceh Timur (BPS Aceh Tengah, 2017).

Kabupaten Aceh Tengah terletak di dataran tinggi dengan ketinggian daerah berkisar antara 200 s.d. 2600 meter di atas permukaan laut. Luas wilayah Kabupaten Aceh Tengah mencapai 4318.39 km². Akhir tahun 2015, wilayah administrasi Kabupaten Aceh Tengah terdiri dari 14 Kecamatan, luas daratan masing-masing Kecamatan, yaitu: Kecamatan Linge (2075.28 km²), Kecamatan Atu Lintang (82.53 km²), Kecamatan Jagong Jeget (105.04 km²), Kecamatan Bintang (429.00 km²), Kecamatan Lut Tawar (99.56 km²), Kecamatan Kebayakan (56.34 km²), Kecamatan Pegasing (99.00 km²), Kecamatan Bies (28.86 km²), Kecamatan Bebesen (47.19 km²), Kecamatan Kute Panang (35.06 km²), Kecamatan Silih Nara (98.00 km²), Kecamatan Ketol (404.53 km²), Kecamatan Celala (89.00 km²), serta Kecamatan Rusip Antara (669.00 km²) (BPS Aceh Tengah, 2017).

Data Penduduk Aceh Tengah

Penduduk Kabupaten Aceh Tengah berdasarkan proyeksi penduduk tahun 2016 sebanyak 200.412 jiwa yang terdiri atas 101.115 jiwa penduduk laki-laki dan 99.297 jiwa penduduk perempuan. Dibandingkan dengan proyeksi jumlah penduduk tahun 2015, penduduk Kabupaten Aceh Tengah mengalami pertumbuhan sebesar 3,23 persen. Sementara itu besarnya angka rasio jenis kelamin tahun 2016 penduduk laki-laki terhadap penduduk perempuan sebesar 101,83. Kepadatan penduduk di Kabupaten Aceh Tengah tahun 2016 mencapai 46 jiwa/km². Kepadatan Penduduk di 14 kecamatan cukup beragam dengan kepadatan penduduk tertinggi terletak di kecamatan Bebesen dengan kepadatan sebesar 836 jiwa/km² dan terendah di Kecamatan Linge sebesar 5 jiwa/Km² (BPS Aceh Tengah, 2017).

Data jumlah rumah tangga per-kecamatan di kabupaten Aceh Tengah berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Aceh Tengah tahun 2017 terlihat pada tabel berikut:

Tabel 1. Jumlah Rumah Tangga per-Kecamatan

No	Kecamatan	Jumlah
1	Linge	2.693
2	Atu Lintang	1.792
3	Jagong Jeget	2.781
4	Bintang	2.434
5	Lut Tawar	4.768
6	Kebayakan	3.857
7	Pegasing	4.886
8	Bies	1.883
9	Bebesen	9.298
10	Kute Panang	2.169
11	Silih Nara	5.946
12	Ketol	3.502
13	Celala	2.440
14	Rusip Antara	1.865
	Total Jumlah	50.314

Angka Partisipasi Sekolah (APS) menurut kelompok umur dan jenis kelamin di kabupaten Aceh Tengah berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Aceh Tengah tahun 2017 terlihat pada tabel berikut:

Tabel 2. Angka Partisipasi Sekolah (APS) menurut Kelompok Umur dan Jenis Kelamin

Kelompok Umur (<i>Tahun</i>)	Laki-laki (%)	Perempuan (%)	Total
7 – 12	100,00	100,00	100,00
13 – 15	97,60	100,00	98,63
16 – 18	76,44	87,87	81,87
19 – 24	27,19	31,19	29,27

Jumlah sekolah, murid, guru dan rasio murid-guru TPA/TPQ di kabupaten Aceh Tengah tahun 2017 terlihat pada tabel berikut:

Tabel 3. Jumlah Sekolah, Murid, Guru dan Rasio Murid-Guru TPA/TPQ

Kecamatan	Sekolah	Murid	Guru	Rasio
Linge	30	784	313	2,5
Atu	27	999	132	7,6
Lintang	19	501	177	2,8
Jagong	25	1.093	111	9,8
Jeget	31	803	248	3,2
Bintang	33	897	336	2,7
Lut Tawar	35	871	340	2,6
Kebayakan	16	409	163	2,5
Pegasing	26	1.467	91	16,1
Bies	23	569	246	2,3
Bebesen	46	1.568	313	5,0
Kute	35	900	342	2,6
Panang	26	660	216	3,1
Silih Nara	15	375	150	2,5
Ketol Celala Rusip Antara				
	364	11,896	3,178	3,7

HASIL PENELITIAN

Filosofi dan Ritual Pengasuhan Anak

Hasil penelitian menunjukkan bahwa percampuran antara dua budaya (Aceh dan Gayo) dalam keluarga berdampak kepada meredupnya kedua budaya suku tersebut khususnya pada pelaksanaan ritual adat dan pemaknaan kandungan filosofi yang terdapat di dalamnya. Menurut analisa peneliti, hal ini terjadi karena disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu:

1. Lokasi penelitian yang terletak di wilayah perkotaan dimana masyarakatnya dominan bersifat heterogen yang cenderung mudah menerima terjadinya perubahan (*Field notes*, 20 Februari 2017).
2. Subjek penelitian berasal dari kaum terpelajar cenderung memahami adat hanya sebatas ritual seremonial tidak sebagai kewajiban yang mengikat (*Field notes*, 20 Februari 2017).

Secara historis, relasi antara suku Aceh dan suku Gayo telah berlangsung lama khususnya di kota Takengon sehingga memudahkan terjadinya akulturasi dan asimilasi kebudayaan dalam masyarakat.

Pendidikan Islam dalam Keluarga Aceh-Gayo

Hasil penelitian menunjukkan bahwa pendidikan Islam dalam keluarga Aceh-Gayo cenderung dilakukan tidak mencirikhasikan budaya tertentu tetapi telah terjadi akulturasi budaya Aceh dan gayo. Pendidikan Islam dalam keluarga Aceh-Gayo dilakukan dalam beberapa bentuk, yaitu:

1. Pengajian anak yang dilakukan melalui lembaga pendidikan khusus yang dianggap kredibel dan professional dalam pendidikan al-Qur'an (*Field notes*, 21 Februari 2017) (Abasri, 2017) (Qusay, 2017).
2. Pendidikan formal anak dipercayakan kepada lembaga pendidikan Islam yang dianggap kompeten dalam pendidikan Islam untuk anak, maka dalam hal ini Sekolah Dasar Islam Terpadu (SDIT) (*Field notes*, 21 Februari 2017) (Abasri, 2017) (Qusay, 2017).

Pengasuhan Anak dan Benturan Budaya Aceh-Gayo

Hasil penelitian menunjukkan bahwa pengasuhan anak dalam keluarga lintas budaya menimbulkan benturan budaya khususnya dalam ritual adat. Berikut beberapa poin penting terkait pengasuhan anak dan benturan lintas budaya, yaitu:

1. Pelaksanaan akikah dan turun tanah mengikuti budaya ayah, misalnya ayah berasal dari suku Aceh maka prosesi adat mengikuti budaya Aceh meski lokasi pelaksanaan terletak di kota Takengon, Aceh Tengah. Hal ini dilakukan dengan alasan bahwa seorang anak harus mengikuti budaya suku asal ayahnya karena dari segi *nasab* (keturunan) ayah lebih kuat dari ibu (*Field notes*, 21 Februari 2017) (Abasri, 2017).
2. Pengajaran bahasa bagi anak dalam keluarga lintas budaya, para orang tua lebih memilih mengajarkan bahasa Indonesia daripada bahasa daerah, dalam hal ini

Aceh dan Gayo. Hal ini dilakukan dengan alasan bahasa Indonesia dianggap bahasa persatuan sehingga bersifat netral (*Field notes*, 21 Februari 2017) (Qusay, 2017).

3. Perkawinan lintas budaya menciptakan kompetisi antarbudaya khususnya dalam pengasuhan anak. Kompetisi antarbudaya cenderung didominasi oleh budaya suku Ayah dibandingkan suku Ibu karena adanya anggapan bahwa Ayah adalah pemimpin keluarga meski lokasi tempat tinggal keluarga tersebut terletak dalam masyarakat yang didominasi suku Ibu (*Field notes*, 21 Februari 2017) (Abasri, 2017) (Qusay, 2017).

Nilai Keislaman dalam Pola Asuh Keluarga Aceh-Gayo

Hasil penelitian tentang nilai keislaman dalam pola asuh keluarga sangat berhubungan dengan hasil penelitian tentang filosofi dan ritual pengasuhan anak dalam keluarga lintas budaya. Pola asuh anak dalam keluarga lintas budaya tidak mengikuti budaya suku tertentu, baik suku Ayah maupun suku Ibu. Akan tetapi lebih dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan dan pemahaman agama Ayah dan Ibu. Pola keberagaman anak akan mengikuti kepada beberapa faktor, yaitu:

1. Individu mana yang paling sering berkomunikasi dengan anak, baik Ayah atau Ibu.
2. Individu yang dianggap paling memahami agama akan lebih mendominasi dibandingkan yang lain.
3. Individu yang paling dekat dan akrab dengan anak akan lebih mendominasi pola keberagaman anak (*Field notes*, 21 Februari 2017).

KESIMPULAN

Berdasarkan pembahasan di atas maka dapat dirumuskan beberapa kesimpulan penelitian ini, yaitu:

1. Percampuran antara dua budaya (Aceh dan Gayo) dalam keluarga berdampak kepada meredupnya kedua budaya suku tersebut khususnya pada pelaksanaan ritual adat dan pemaknaan kandungan filosofi yang terdapat di dalamnya.
2. Pendidikan Islam dalam keluarga Aceh-Gayo cenderung dilakukan tidak mencirikhasan budaya tertentu tetapi telah terjadi akulturasi budaya Aceh dan gayo.
3. Pengasuhan anak dalam keluarga lintas budaya menimbulkan benturan budaya khususnya dalam ritual adat. Terjadinya kontestasi otoritas dalam ritus-ritus adat tertentu khususnya yang berhubungan dengan pengasuhan anak.

Pola asuh anak dalam keluarga lintas budaya tidak mengikuti budaya suku tertentu, baik suku Ayah maupun suku Ibu. Akan tetapi lebih dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan dan pemahaman agama Ayah dan Ibu.

BIBLIOGRAPHY

- Alexander Lowen dalam Robert N. St. Clair dan John H. Koo, (1991). *Rites of Passage Across Cultures*, Intercultural Communication Studies I.
- Arnold Van Gennep, (1960). *The Rites of Passage*, Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- BPS Aceh Tengah, (2017). *Aceh Tengah dalam Angka 2017*, Takengon: BPS Aceh Tengah.
- BPS Aceh, (2016). *Provinsi Aceh dalam Angka 2016*, Banda Aceh: BPS Aceh.
- Deni Miharja, *Integrasi Agama Islam dengan Budaya Sunda (Studi pada Masyarakat Adat Cikondang Desa Lamajang Kecamatan Pangalengan Kabupaten Bandung)*, Ringkasan Disertasi, Bandung: PPs UIN Sunan Gunung Djati.
- Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Aceh, (2016).
- Hasjmy, A. (1977). *Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agressi Belanda*, Cet. I, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang.
- James T. Siegel, (1969). *The Rope of God*, California: University of California Press.
- John R. Bowen, (1993). *Muslim through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, New Jersey: Princeton University Press.
- M. Junus Melalatoa, (1982). *Kebudayaan Gayo*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Mohammad Mahpur, (2013). *Kearifan Lokal dan Peningkatan Kualitas Pengasuhan Anak Berbasis Komunitas (Sebuah Penelitian Tindakan Parsipatoris)*, Disertasi, Malang: Fakultas Psikologi UIN Malang.
- Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, (1981). Jilid I, Medan: Penerbit Waspada.
- Noeng Muhadjir, (2007). *Metodologi keilmuan: Paradigma Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*, Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Robert C. Bogdan dan Sari Knopp Biklen, (1998). *Qualitative Research for Education; An Introduction to Theory and Methods*, Boston: Aliyn and Bacon, Inc.
- Sanapiah Faisal, (1990). *Penelitian Kualitatif: Dasar-dasar dan Aplikasinya*, Malang: YA3.
- Snouck C. Hurgronje, (1996). *Gayo: Masyarakat dan Kebudayaannya Awal Abad ke-20*, terj. Hatta Aman Asnah, Jakarta: Balai Pustaka.
- Sugiono, (2007). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Yogyakarta: Alfabeta.
- Titit Lestari Harvina, (2012). *"Sumang" dalam Budaya Gayo*, Banda Aceh: Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Wikipedia, *Rite of Passage*, https://en.wikipedia.org/wiki/Rite_of_passage, diakses pada 20 Maret 2017.
- Wawancara dengan Bapak Mahmud Ibrahim, tokoh adat Gayo di Takengon pada 22 Februari 2017.
- Wawancara dengan Bapak Abasri, penghulu Kecamatan Kebayakan Kabupaten Aceh Tengah pada tanggal 20 Februari 2017.
- Wawancara dengan Bapak Eddy Munawar, peneliti BKKBN Aceh pada tanggal 18 Maret 2017.
- Wawancara dengan Bapak Yusen Saleh, Ketua Majelis Adat Gayo pada 22 Februari 2017.

Wawancara dengan Bapak Muhammad Qusay, Penghulu Madya Kecamatan Kuta Alam Kota Banda Aceh pada 25 Februari 2017.

Wawancara dengan keluarga Bapak Muhammad Ihsan (31 tahun) warga Kecamatan Kebayakan kota Takengon Kabupaten Aceh Tengah pada 21 Februari 2017.

Wawancara dengan keluarga Ibu Iklima (28 tahun) warga Kecamatan Bebesen kota Takengon Kabupaten Aceh Tengah pada 21 Februari 2017.

SECTION 5

Islam, Science, and Environment

Islamisasi Ilmu Pengetahuan dalam Patologi Sosial

Sa'i Malih

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

Social Pathology has been established as a knowledge of its own at the end of the 19th century. Since then, there have been studies and theories that have been put forward by its experts in order to prevent and heal community diseases. However, society concepts and ways/methods to heal the social diseases have shown their weaknesses –although not to consider it fails – so new social disease keeps showing up both in its quantity and quality. This reason becomes a background for the researcher to offer Social Pathology Concept based on al-Qur'an and al-Hadith which the researcher calls 'Islamic Social Pathology'. The result of the study can be stated that long before the development of civilization and knowledge, al-Qur'an and al-Hadith have established society concepts and its ways/methods to heal them were crystal clear. Should we accept this concept and establish a knowledge that is called Social Pathology which is based on al-Qur'an and al-Hadith, it will be better for Moslems and non-moslems. By changing from the weaknesses that exist in the non-Islamic Social Pathology to Islamic Social Pathology, it is expected that there will be peace and order in society which is always longed by all people with manners.

Keywords

islamization; social; pathology

PENDAHULUAN

Patologi Sosial adalah cabang dari sosiologi, yang membahas tentang penyimpangan-penyimpangan dalam kehidupan bermasyarakat. Sosiologi modern itu sendiri diperkenalkan di America pada tahun 1860-an setelah perang sipil. Yang dianggap peletak dasar sociology adalah Auguste Comte (1798-1857) (Nimesh Karunatilaka, 2009) Sedangkan sejarah penyimpangan-penyimpangan yang dibahas dalam Pathologi Sosial dimulai antara tahun 1890 – 1920. (Sarah dye, 2018) Perlu waktu 30 tahun untuk melahirkan Social Pathology yang berdiri sendiri. Tidak dikenal siapa tokoh pendiri Social Pathology. Orang yang berperan dalam membangun social pathology diantaranya Menurut Sigmund Freud (1856-1939), John E. Conklin, Steven Hurvist, Sutherland, Jeffry, Walter C. Rechless, dan lain-lain. (Soedjono D., 1976:25)

Social pathology adalah hasil analogy dari pathology dalam medical science. Menurut medical science, tubuh kita ini adalah satu kesatuan, apabila ada satu bagian tubuh yang sakit, maka keseimbangan tubuh akan terganggu. Beranjak dari sini, sociologist melihat bahwa masyarakat juga satu kesatuan, kalau ada anggota masyarakat yang berbuat menyimpang atau abnormal, maka akan terjadi ketidakseimbangan dalam masyarakat itu. (David L. Sills, 1972:390)

Yang dikemukakan oleh para sociologist di atas sebenarnya sudah dikemukakan dalam *al-Qur`an* dan *al-Hadith* sejak 15 abad yang lalu. Allah berfirman:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (البقرة: 213)

Manusia itu adalah umat yang satu. (Setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkann itu dengan kehendak-Nya. Dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.

Rasulullah SAW bersabda:

المسلم للمسلم كالبنیان يشدون بعضه بعضا (رواه البخري) (صحيح بخاري: 2313)

Orang muslim terhadap orang muslim yang lain itu bagaikan satu bangunan yang saling menguatkan antara satu bagian dengan bagian lainnya.

تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحِمِهِمْ وَتَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى غَضُّوا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَى (صحيح بخاري: 6011)

Anda lihat, kaum mu'minin di dalam sayang- menyayangi, cinta-mencintai dan lemah lembut di dalam pergaulan mereka adalah seperti satu badan, di mana jika ada satu anggota yang mengeluh sakit maka anggota-anggota yang lain ikut merasakannya dengan tidak bisa tidur dan demam.

Masih banyak ayat dan hadith yang berbicara tentang social pathology.

Dalam sejarah keilmuan Islam, jauh sebelum Auguste Comte (1798-1857) lahir, pilosof muslim Ibnu Khaldun (1332 – 1406) telah membahas sociology dan social pathology dengan rujukan *al-Qur`an* dan *al-Hadith*. (https://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_Khaldun, 2018) Sebenarnya, kalau para ilmuwan jujur, Ibnu Khaldun lah yang pantas disebut *The Founder of Modern Sociology*, tetapi kenyataannya lain, tidak hanya Ibnu Khaldun, bahkan hampir semua ilmuwan muslim “ditenggelamkan” dalam sejarah.

Social pathology yang diajarkan di Perguruan Tinggi Islam seperti UIN, IAIN, STAI, dsb., akan lebih pantas kalau menggunakan ilmu ini yang merujuk ke *al-Qur`an* dan *al-Hadith* dan pendapat para ilmuwan muslim. Mengapa? karena social pathology yang berasal dari ilmuwan Eropa telah gagal dalam menanggulangi masalah kemasyarakatan.

SOCIAL PATHOLOGY DALAM ISLAM

Social pathology dapat dilihat dari berbagai ilmu. Menurut ilmu dakwah, social pathology itu adalah bagian dari *nahiy munkar*, sedangkan tujuan akhirnya adalah

menciptakan manusia yang berakhlak dengan *akhlâq al-karîmah* berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadith. (Sayyid Nuh, 2011). Social pathology (العلم بالأمراض الاجتماعية) seperti ini sudah diajarkan Pada Program Master jurusan Sosiologi dan Antropologi International Islamic University Malaysia, pokok bahasannya adalah *iman* dan *taqwa* sebagai dasar *makârim al-akhlâq*, perintah untuk melakukan *al-sifat al-mahmudah* serta pentingnya *iman* dan *taqwa*, dalam menjauhi dan menghindari *al-sifat al-madhmumah*. (Postgraduate Prospectus, 1999-2000:219, Internasional Islamic University Malaysia).

Sebelum ilmu-ilmu keislaman lahir, masalah penyakit sosial itu telah diatur di dalam al-Qur'an dan al-Hadîth. Penyakit sosial adalah akhlak manusia yang rusak atau jahat. Tugas utama Muhammad sebagai Rasul Allah di dunia ini adalah untuk menyempurnakan akhlak manusia. Dalam hal ini, ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi poros diantaranya adalah Q.S. 7:199, 200, 201; 2:109; 3:134, 159; 4:149; 5:13.

Sedangkan ilmu-ilmu keislaman yang membicarakan ini di antaranya: Ilmu Tauhid, Ilmu Tashawwuf, Ilmu Akhlaq, dan Fiqh.

Ilmu Tauhid pada dasarnya membicarakan tentang ketuhanan, tetapi juga membicarakan tentang keseragaman antara mulut, hati, dan perbuatan. Manusia yang tidak seragam antara mulut, hati, dan perbuatan adalah kafir. (Harun Nasution, 1986:38-61). Dan orang yang melakukan dosa besar juga dihitung kafir. (Ahmad Amin, 1965:219).

Selanjutnya ilmu Ahklak & Tashawuf adalah ilmu yang paling detil membahas tentang akhlak manusia. Di sini diatur tentang akhlak manusia kepada khaliq, manusia dan alam sekitar, serta kepada diri sendiri. Di sini juga diuraikan cara mencapai derajat manusia yang mulia dan sempurna. Semua perbuatan yang baik (*al-ahklâq al-karîmah*) atau (*al-sifât al-mahmûdah*) dan yang jahat (*al-ahklâk al-sayyi'ah*) atau (*al-şifât al-madhmûmah*), mana yang harus dilakukan dan mana yang harus dihindari disebutkan disini. Sifat-sifat tercela yang mendorong manusia melakukan perbuatan yang meresahkan masyarakat disebut dengan *âfât al-qulûb* atau *âfât al-nafs* (penyakit hati atau penyakit jiwa).

Ilmu yang lain adalah fiqh. Ilmu ini pada pokoknya membahas tentang hukum yang berlaku pada manusia dalam hubungannya dengan penciptanya dan hubungan sesama makhluk Allah. Dalam setiap bahasan ilmu ini sebenarnya mengandung ajaran akhlak. Akan tetapi yang lebih detail bahasannya tentang penyakit masyarakat adalah dalam hal hukuman terhadap pelanggar hukum dan norma dalam kebanyakan buku fiqh, masalah ini dibahas dalam *kitab al-hudud*. Di sini diatur semua bentuk pelanggaran hukum dan norma serta sanksi-sanksinya, mulai dari sanksi yang paling berat seperti *rajam*, hingga hukuman yang paling ringan seperti *ta'zir*.

Dari uraian di atas jelas terlihat bahwa dalam Islam, substansi social pathology itu telah diuraikan dalam al-Qur'an, al-Hadith, dan sejumlah ilmu keislaman lainnya. Tugas kita sekarang adalah merumuskan sejumlah konsep yang ada dalam al-Qur'an dan al-Hadîth atau yang telah ada dalam ilmu keislaman yang lain untuk dijadikan sebagai ilmu yang berdiri sendiri dengan nama Islamic Social Pathology.

MAMPUKAH AL-QURÂN DAN AL-HADÎTH AS DIJADIKAN RUJUKAN DALAM PENYELESAIAN MASALAH?

Al-Qur'ân penuh dengan masalah yang perlu dikaji secara tematik. Kalau kita mau mengabdikan diri dan mau memperhatikan masalah-masalah tersebut, maka kekayaan al-Qur'ân akan tampak di hadapan kita. Hal ini sekaligus menjelaskan bahwa kita umat yang kaya dengan ajaran-ajaran yang senantiasa relevan untuk semua zaman dan tempat, dan kita tidak pantas mengikuti sistem undang-undang yang selalu berubah-ubah dan hukum-hukum positif (buatan manusia), yang menyebabkan kita hidup membenci agama kita sendiri. (Abd al-Hayy al-Farmâwi, 1996:37).

Kalau kita mengarahkan pandangan dan merenungkan secara seksama penafsiran al-Qur'ân secara *mawdhu'iy*, maka kita akan berpendapat bahwa ini merupakan usaha terbesar lagi terpuji untuk mengimbangi perkembangan pemikiran dan kecendrungan umat manusia, untuk menghadapi dan memecahkan segala persoalan zaman modern, yang tidak jarang membuat generasi kita menjadi bingung dan sangat mendambakan fatwa agama. Seandainya kajian-kajian al-Qur'ân melalui metode yang relevan dengan metode modern ini bermunculan, maka manusia modern akan hidup tenang dan bebas dari kegoncangan pemikiran yang diakibatkan oleh kemajuan ilmu dan teknologi serta akibat dari ketidakpedulian mereka terhadap agama. (Abd al-Hayy al-Farmâwi, 1996:52-53).

Sehubungan dengan hal di atas, Dadang Hawari mengemukakan pendapatnya bahwa perubahan-perubahan sosial yang serba cepat sebagai kosekuensi modernisasi, industrialisasi, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, mempunyai dampak kepada kehidupan masyarakat. Perubahan-perubahan sosial itu telah mempengaruhi nilai kehidupan masyarakat. Tidak semua orang mampu menyesuaikan diri dengan perubahan-perubahan tersebut, yang pada gilirannya dapat menimbulkan ketegangan atau stress pada dirinya. Perubahan-perubahan sosial yang sering bercorak sekuler telah mengakibatkan dehumanisasi, yaitu menurunnya nilai kemanusiaan, yang pada gilirannya dapat mengakibatkan seseorang menjadi sakit. (Dadang Hawari, 1997:1-2). Untuk mengimbangi perubahan-perubahan sosial yang bercorak sekuler yang dikemukakan oleh Dadang Hawari di atas- maka jalan satu-satunya adalah kembali kepada petunjuk al-Qurân dan al-Hadîth

Al-Qurân sebagai pedoman utama bagi umat Islam, sejak awal suratnya telah secara nyata menyebutkan bahwa al-Qurân itu mengandung petunjuk sebagai penuntun agar tidak tersesat dari jalan yang diridhai oleh Allah. Hal ini dapat dilihat dalam surat al-Fatihah.

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (الفاتحة: 6-7)

Tunjukilah kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat

Jalan yang lurus itu ialah yang dahulu sudah ditempuh oleh orang-orang yang mendapat ridha dan nikmat dari Allah sebagai mana disebutkan dalam surat al-Nisa' ayat 69-70:

Dan barang siapa yang menta'ati Allah dan Rasul (Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang –orang yang dianugerahi ni'mat oleh Allah , yaitu: Nabi-nabi, para shiddiiqin, orang-orang yang mati syahid dan orang-orang yang shaleh. Dan mereka itulah teman yang sebaik-baiknya. Yang demikian itu adalah karunia dari Allah, dan Allah cukup mengetahui.

Ibn 'Abbâs menyatakan bahwa jalan yang lurus itu ialah jalan orang yang ta'at beribadah serta istiqlamah seperti malaikat, Nabi-nabi shiddiqin, syuhada, dan ṣālihin. Sabaliknya jalan yang dimurkai oleh Allah ialah jalan orang yang telah mengetahui kebenaran, tetapi tidak melaksanakannya, seperti orang Yahudi yang telah mengetahui kitab Allah, tetapi mereka tidak melaksanakannya. Jalan yang sesat ialah jalan orang-orang yang tidak mengetahui kebenaran. Dalam al-Qur'ân, orang Yahudi itu disebut dengan “orang yang dikutuk oleh Allah dan dimurkai” (Q.S. 4:60) dan orang Nasrani disebut “kaum yang telah sesat dahulunya (sebelum kedatangan Muhammad) dan mereka telah menyesatkan kebanyakan (manusia), dan mereka terseser dari jalan yang lurus” (Q.S. 4:77) (Ibn Kathîr, 1999:27).

Selanjutnya pada awal surat al-Baqarah disebutkan :

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (البقرة:2)

Kitab (al-Qur'ân) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa.

Kitab al-Qur'ân ini tidak diragukan bahwa ia benar dari Allah, semua beritanya benar, tuntunannya benar, hukumnya adil dan bijaksana, serta tidak diragukan bahwa kitab itu akan mencapai hajat tujuan hidup manusia dunia dan akhirat. Menurut Ibn Abbas *hudan* disini bearti nûr (cahaya). *Muttaqin* bearti orang mukmin yang berhati-hati dari syirik, menjauhinya, dan melakukan ke ta'atan. Hasan al-Basri berpendapat bahwa *muttaqîn* itu bearti takut dan menghindari apa yang diharamkan oleh Allah, menunaikan apa yang diwajibkan oleh Allah, dan waspada terhadap kedua hal di atas. 'Umar Ibn al-Khattab dan Ubay Ibn Ka'ab sependapat bahwa orang yang bertakwa itu ialah orang yang berhati-hati supaya tidak kepada dosa, seperti halnya waspada dan cermat berjalan di atas jalan yang penuh duri. Hal itu senada dengan ucapan Ibn al-Mu'taz “tinggalkan semua dosa kecil maupun yang besar, itulah takwa. Berbuatlah seperti orang yang berjalan di atas tanah yang penuh duri, selalu waspada terhadap apa yang dilihatnya. Janganlah meremehkan dosa kecil, ingatlah gunung yang besar itu tersusun dari batu-batu yang kecil.” (Ibn Kathîr, 1999).

Kata *muttaqîn* itu juga dijelaskan oleh ayat berikutnya, yaitu orang yang beriman kepada yang ghaib, mendirikan shalat, menafkahkan sebagian rizkinya kepada orang lain (sebagai tanda kepedulian sosial), beriman kepada al-Qur'ân dan kitab Allah sebelumnya, serta mereka yakin dengan adanya kehidupan akhirat. (Q.S. 2:3,4). Orang-orang yang memenuhi criteria di ataslah yang akan mendapat petunjuk dari Allah dan akan mendapatkan kemenangan (kebahagian dunia dan akhirat) (Q.S. 2:5). Dengan bahasa yang singkat dapat dikatakan bahwa al-Qur'ân itu menjadi petunjuk bagi orang yang

bertakwa, yaitu orang yang memenuhi kriteria yang disebutkan dalam ayat 3 dan 4 di atas. Dalam ayat lain disebutkan:

Bulan Ramadhan, bulan yang didalamnya diturunkan (permulaan) Al-Qur'ân sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). (al-Baqarah: 185)

Manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab dengan benar, untuk member keputusan diantara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara merek sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkan itu dengan kehendak-Nya kepada jalan yang lurus. (al-Baqarah: 213).

Dulu manusia itu adalah umat yang satu, satu sistem dan satu pandangan hidup. Menurut Sayyid Qutub, yang dimaksudkan dengan 'satu ummat' itu adalah keluarga Adam dan Hawa yang merupakan permulaan adanya masyarakat di dunia ini. Masyarakat keluarga inilah yang selanjutnya menjadi fondasi pertama bangunan masyarakat yang lebih luas lagi. Masyarakat pertama tadi (keluarga Adam dan Hawa) dalam waktu yang cukup lama diatur oleh satu sistem hukum yang sama serta pandangan hidup yang sama. Lama kelamaan masyarakat ini berkembang biak dan menyebar keberbagai tempat, dan muncullah perbedaan-perbedaan yang merupakan salah satu potensi manusia, sehingga berbeda-beda pola pikir, arah pandangan, sistem kehidupan, dan kepercayaan mereka. Dalam keadaan kehidupan yang beraneka ragam dan perbedaan itulah Allah mengutus para Nabi untuk menyatukan mereka kembali dalam satu sistem hukum yang sama dan dalam satu pandangan hidup yang sama serta kembali kepada satu rujukan yang sama. Para nabi ini memberikan peringatan kepada orang-orang menyimpang dari jalan kebenaran dan memberikan peringatan kepada orang-orang yang tetap berada di jalan yang benar. Yang dimaksud dengan orang yang berada di jalan yang benar disini ialah orang yang berpegang kepada kitab yang diturunkan oleh Allah sebagai pedoman dan rujukan dalam menyelesaikan perselisihan. Namun demikian tidak berarti Allah melarang adanya perselisihan karena perselisihan merupakan potensi manusia seperti disebutkan oleh Allah dalam surat Hûd: 118-119, akan tetapi Allah ingin membiarkan perbedaan itu terjadi dalam bingkai yang luas dan meliputi seluruh aspek kehidupan dengan syarat tetap berjalan dengan baik dan lurus. Bingkai yang besar dan luas itu adalah pandangan iman (*taṣawwur imâni*), merupakan kebenaran yang terkandung dalam kitab. (Sayyid Qutub, t.t:139-143).

Dan berpeganglah kamu semuanya pada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan ni'mat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa jahiliyyah) bermusuh-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena ni'mat Allah orang-orang yang bersaudara: dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu daripadanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapatkan petunjuk. (Ali 'Imran: 103)

Menurut Sayyid Qutub, ayat ini berhubungan dengan ayat sebelumnya, yaitu:

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah sebenar-benar takwa kepada-Nya: dan janganlah sekali-kali kamu mati melainkan dalam keadaan beraga Islam. (Ali 'Imran: 102)

Dua ayat di atas menggambarkan dua pilar yang berdiri di atasnya kaum muslimin, yaitu *taqwa* (Ali 'Imran: 102) dan *ukhuwah islamiyyah* (Âli 'Imran: 103). Dengan dua pilar inilah mereka dapat menunaikan perannya yang berat dan besar. Apabila salah satunya roboh, maka di sana sudah tidak ada kaum muslimin, hingga peranannya tidak dapat ditunaikan. (Sayyid Qutub, t.t:22).

Pilar iman dan takwa tidak boleh loyo sedikitpun sampai mati. Selanjutnya, ukhuwah karena Allah bersumber dari takwa dan Islam yang merupakan pilar pertama. Asasnya adalah berpegang teguh pada tali Allah, yaitu janji, sistem dan Agama-Nya. Bukan semata-mata berkumpul atas ide-ide yang lain atau untuk tujuan lain, dan tidak pula dengan perantaraan tali lain dari tali-tali jahiliyah yang banyak jumlahnya. (Sayyid Qutub, t.t.:23)

(Al-Qurân) ini adalah penerangan bagi seluruh manusia, dan petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa. (Ali 'Imran: 138).

Secara berulang-ulang Allah menjelaskan bahwa al-Qurân ini mengandung kebenaran, petunjuk, cahaya, nasehat, dan pelajaran. Semua itu hanya untuk orang-orang yang beriman dan bertakwa. Iman dan takwa itulah yang melapangkan hati untuk menerima petunjuk, cahaya, nasihat, dan pelajaran, dan menghiasi hati sehingga merasa indah untuk memilih petunjuk dan cahaya itu, serta memanfaatkan nasihat dan pelajarannya. (Sayyid Qutub, t.t:80).

Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab dan Al Hikmah. Dan sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata. (Ali 'Imran: 163)

Ayat ini menyatakan bahwa Allah telah memberi karunia besar kepada manusia yang beriman. Keberuntungan besar itu dibawa oleh Rasulullah yang membawa al-Qur'ân dengan penuh penjelasan dan petunjuk. Dengan kedatangan rasul ini pulalah mereka kaum jahiliyah dibersihkan dan diangkat derajatnya, disucikan hati, pandangan, dan perasaan mereka, dibersihkan rumah, fisik, dan hubungan-hubungan mereka, demikian juga kehidupan, masyarakat, dan peraturan mereka. Mereka juga disucikan dari kotoran syirik, keberhalaan, khurafat, dan mitos-mitos. Kehidupan mereka dibersihkan dari simbol-simbol syiar-syiar, kebiasaan-kebiasaan, dan tradisi yang rendah dan hina yang merendahkan derajat manusia dan makna kemanusiannya. Semua noda kehidupan jahiliyah yang mengotori perasaan, syiar, tradisi, tata nilai, dan pikiran mereka dibersihkan dengan kedatangan rasul yang membawa al-Qur'ân. (Sayyid Qutub, t.t:120-126).

Selain al-Qur'ân, juga banyak al-Hadith yang menyatakan bahwa manusia tidak akan tersesat dari jalan kebenaran apabila mereka mengikuti petunjuk Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya, di antara Hadith itu ialah:

تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله ، وسنة نبيه (موطاء: 3991)

Rasullullah SAW bersabda: kutinggalkan kepadamu dua perkara, kamu tidak akan sesat selama kamu berpegang kepada keduanya, yaitu Kitab Allah (Al-Qur'ân) dan Sunnah Nabi-Nya. (H.R. Malik)

إِنِّي قد تركتُ فيكم ما إن أخذتم به، لن تضلُّوا بعدي: الثَّقَلَيْنِ - أحدهما أكبرُ مِنَ الآخر - كتابُ الله، حبْلٌ ممدودٌ مِنَ السَّمَاءِ إلى الأرضِ، وعِترتي أهلُ بيتي، ألا وإنهما لن يَفْتَرِقا حتى يردَّا عَلَيَّ الحوضَ (موطاء: 3991)

Sesungguhnya saya telah meninggalkan padamu dua perkara, jika kamu berpedoman kepadanya kamu tidak akan tersesat. Keduanya itu berat, yang satunya lebih besar daripada yang lain, yaitu: Kitab Allah sebagai tali yang terbentang dari langit ke bumi, dan tradisi keluargaku (sunnah). Hati-hatilah, keduanya itu tak akan berpisah hingga telaga datang kepadaku (masuk surga). (H.R. Ahmad)

أوصيكم بتقوى الله عز وجل، والسمع والطاعة، وإن تأمر عليكم عبدٌ؛ فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عَصُوا عليها بالنواجز، وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل بدعة ضلالة (موطاء: 3991)

Saya berpesan kepada kamu sekalian supaya kamu taat kepada Allah, juga patuh dan taat kepada pemimpin walaupun ia seorang hamba bangsa Habsyi. Siapa diantara kamu yang hidup sesudahku, maka ia akan menyaksikan banyak perselisihan, (dalam keadaan begitu) kamu wajib berpegang kepada sunnahku dan sunnah para khalifah yang cerdas dan mendapat petunjuk, peganglah itu erat-erat. Hendaklah kamu menjauhi perbuatan mengada-ngada, karena mengada-ngada itu adalah bid'ah, setiap bid'ah adalah sesat. (H.R. Abu Dawud)

Dari uraian di atas, kiranya sudah cukup jelas bahwa al-Qur'ân dan Hadîth merupakan rujukan dan pedoman yang tidak diragukan lagi kebenarannya. Di dalam keduanya terkandung petunjuk-petunjuk yang jelas dalam menyelesaikan segala persoalan di semua aspek kehidupan manusia di dunia ini. Tidak hanya sampai di situ, keduanya juga menuntun manusia untuk menuju ke kehidupan yang lebih baik di alam akhirat.

Differences between Islamic Social Pathology Concept and non-Islamic Social Pathology Concept

Pada awalnya patologi sosial itu diilhami oleh ilmu anatomi tubuh. Tubuh merupakan satu kesatuan, apabila satu bagian saja sakit, maka seluruh tubuh akan terasa sakit. Demikian juga kehidupan sosial, apabila ada sesuatu hal yang mengganggu, maka masyarakat juga akan merasa resah atau sakit. (David L. Sills, 1972:455) Jadi, keresahan menjadi ukuran sesuatu perbuatan itu menjadi penyakit atau tidak. Karena itu seseorang yang melakukan perbuatan menyimpang tetapi tidak meresahkan masyarakat, maka itu tidak dianggap penyakit. Pengertian di atas memungkinkan terjadinya kelenturan pengertian penyakit masyarakat. Boleh jadi suatu perbuatan menjadi penyakit pada suatu waktu di tempat tertentu, tetapi tidak pada waktu dan tempat yang lain. Sebagai contoh, pelacuran adalah penyakit masyarakat pada suatu waktu dan tempat tertentu, tetapi mungkin tidak pada suatu waktu dan tempat yang lain, apabila suatu masyarakat telah berubah, maka berubah pula bentuk penyakit masyarakatnya. Ilmu ini memisahkan

pengertian ‘permasalahan sosial’ dengan ‘penyakit sosial’, dan yang menjadi rujukan adalah sepenuhnya realitas sosial

Berbeda dengan masyarakat Islam, kelenturan di atas tidak ada karena mereka diikat oleh suatu ikatan *shara'* yang bersifat tetap. Jika sesuatu perbuatan menjadi penyakit masyarakat di masa Rasulullah, maka sampai masa kini pun itu tetap demikian. Menurut Islam setiap perbuatan munkar adalah penyakit masyarakat. Mencegah kemunkaran adalah tanggung jawab bersama seluruh anggota masyarakat. Jadi, yang menjadi ukuran apakah itu penyakit masyarakat atau bukan adalah *shâri'ât*.

Dalam mencari penyebab penyakit social, Islamic Social Pathology mencari sampai ke akar-akarnya, sampai ke hati, jiwa, dan bibit manusia. Bibit manusia dari barang haram, kemungkinan besar ketika sudah dewasa akan gemar dengan yang haram pula. Ini disebutkan dalam al-Hadith:

كل لحم نبت من الحرام فالنار أولى به (سنن احمد ابن حنبل: 1391)

Setiap daging yang tumbuh dari sesuatu yang haram, itu lebih pantas untuk makanan api neraka. (H.R. Ahmad)

Ini berbeda dengan Non-Islamic Social Pathology yang mencari penyebab penyakit social itu secara case by case. Dan penanggulangannya pun case by case.

Selanjutnya dalam Islamic Social Pathology, ada unsur *ukhrâwiy*. Orang yang melakukan perbuatan *munkar, su', fakhsha'* diancam akan mendapat balasan buruk di akhirat. Hal ini banyak disebutkan dalam al-Qur'an, di antaranya dalam Surat Luqman:16

يَا بُنَيَّ إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ

(Luqman berkata): “Hai anakku, sesungguhnya jika ada (sesuatu perbuatan) seberat biji sawi, dan berada dalam batu atau di langit atau di dalam bumi, niscaya Allah akan mendatangkannya (membalasnya). Sesungguhnya Allah Maha Halus lagi Maha Mengetahui. (Luqman:16)

Ini tidak terdapat dalam Non-Islamic Social Pathology.

Dalam hal terapi, Non-Islamic Social Pathology hanya menggunakan terapi medic, sedangkan Islamic Social Pathology ada juga menggunakan terapi zikir. Al-Hadith yang menyatakan itu, di antaranya Sabda Rasulullah SAW:

لَا يَقْعُدُ قَوْمٌ يَذْكُرُونَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا حَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ وَعَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ وَنَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ (صحيح مسلم: 478)

Kaum yang duduk berzikir kepada Allah itu selalu dikelilingi oleh malaikat, mereka disiram dengan rahmat dan turunlah ketentraman atas mereka, dan Allah menyebut dan mengingat mereka sebagai orang yang bersama-Nya. (H.R. Muslim)

Pencegahan terjadinya penyakit sosial dengan cara berzikir dan bertaubat telah dipraktikkan dalam tarikat-tarikat dan juga di pesantren-pesantren. Demikian juga dengan pengobatannya.

TEORI MENGENAI PENYEBAB SOSIAL PATOLOGI DAN BAGAIMANA MENYEMBUHKANNYA

a. The Causes of Social Pathology

Sejak social pathology dianggap ilmu yang berdiri sendiri, banyak ahli yang mengemukakan pendapatnya tentang sebab terjadi penyakit masyarakat dan cara pengggulungannya. Di antara teori yang telah dikemukakan: Teori biology, teori lingkungan, teori bio-sosiologi, teori spiritualis, teori multi factor, teori control, teori anomie, teori kesadaran dan kepatuhan hukum, dan lain-lain.

Sebagian dari teori itu ada yang sejalan dengan Islam dan ada pula yang tidak. Sebagai contoh, teori biology yang dikemukakan Lombroso yang masih banyak berbekas dalam masyarkat sekarang. Menjadi jahat itu karna bentuk fisiknya yang dibawa sejak lahir. Dalil yang menentang ini di antaranya surat: al-Taghaabun: 114-15, an-Nisaa': 9, Ibrahim: 35. Hadith yang berbicara ini di antaranya:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صَوْرِكُمْ وَلَا إِلَى أَجْسَامِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ (صحيح مسلم: 6708)

Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada rupa kamu, tidak juga kepada fisik kamu, tetapi Dia melihat kepada hati dan perbuatan kamu (H.R. Muslim)

كُلُّ مَوْلُودٍ يُؤْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَثَلِ الْبُهَيْمَةِ تَنْتُجُ الْبُهَيْمَةَ، هَلْ تَرَى فِيهَا مِنْ جَذَعَاءَ؟ "Shahih Bukhariy: 1296"

Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kedua orang tuanyalah yang membuatnya menjadi Yahudi, Nasrani atau Majusi. Sebagaimana seekor ternak yang melahirkan anaknya (dengan sempurna kejadian dan anggotanya), adakah kamu melihat padanya itu sudah luka? (H.R. Bukhâriy)

Yang sedang populer sekarang adalah teori anomie. Teori anomie ini pertama kali dikemukakan oleh Emile Durkheim dan dilanjutkan oleh Robert Merton. Menurut teori ini, dalam masyarakat yang mempunyai sistem pembagian pekerjaan yang sempurna, peran yang dimainkan oleh anggotanya sangat spesialis. Orang-orang merasakan dirinya terisolir dari kegiatan orang lain sepanjang waktu, maka kelihatan bahwa pengaruh kesadaran kolektif terhadap individu menjadi lemah. Dalam situasi seperti itu kepribadian seseorang dapat berkembang dengan tidak terbatas oleh nilai-nilai bersama dan oleh karena itu orang-orang akan mengalami "anomie, yaitu suatu keadaan yang bebas dari norma (*normless*).” (Abdullah Ahmad, 1992:40). Dalam suasana seperti itu terdapat ruang yang lebar untuk munculnya perbuatan-perbuatan menyimpang, oleh karena perasaan-perasaan yang tidak dapat di cek dan ambisi-ambisi yang tidak teratur lepas dari pengawasannya.

Menurut Merton, "anomie itu timbul dalam suasana ketika orang beranggapan bahwa mereka tidak dapat memperoleh keinginan-keinginan dan tujuan-tujuan yang penting dengan cara-cara yang sah." (Abdullah Ahmad, 1992:42). Mungkin orang

berpendapat bahwa betapa pun kuatnya mereka bekerja, namun tidak akan dapat memperoleh tingkat kekayaan material yang dicita-citakan. Dalam keadaan seperti itu, maka perbuatan menyimpang dapat terjadi. (Abdullah Ahmad, 1992:43) Kesimpulan dari teori-teori ini adalah bahwa dalam masyarakat yang sudah sibuk dengan urusan masing-masing, kontrol sosialnya menjadi lemah dan akan terjadi keadaan tanpa norma, dalam keadaan seperti itu maka orang akan mudah sekali menjadi jahat.

Dalam Islam, ketidakpedulian terhadap lingkungan sekitar itu harus dicegah sejak awal, kalau tidak maka akan membinasakan seluruh ummat. Banyak dalil yang mengemukakan ini, di antaranya dalam al-Hadith:

مَثَلُ الْقَائِمِ فِي حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا، وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِي فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا؟ فَإِنْ تَرَكَوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا وَهَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَّوْا وَنَجَّوْا جَمِيعًا (صحيح بخاري: 2313)

Perumpamaan orang yang melaksanakan hukum Allah dan orang yang membiarkannya adalah seperti kaum yang mengundi berlayar pada satu kapal, sebagian mereka menempati bagian atas dan sebagian lagi menempati bagian bawah. Mereka yang berada dibagian bawah apabila mereka memerlukan air, mereka harus pergi kepada orang yang di atas mereka, lalu mereka (yang dibagian bawah) berkata: kalau kita lobangi bagian (lantai) kita ini satu lobang saja, kita tidak akan mengganggu orang di atas kita. Jika mereka di bagian atas) membiarkan mereka dan tidak mendatangi mereka (untuk melarang), maka celakalah mereka semua. Jika mereka mengambil tindakan dengan perbuatan nyata (untuk mencegah), maka selamatlah mereka semua. (H.R. Bukhari).

إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعْتَمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ (سنن الترمذي: 2094)

Sesungguhnya manusia, apabila mereka melihat orang yang zalim dan tidak bertindak terhadapnya, maka dikhawatirkan Allah akan menimpakan siksa yang sifatnya menyeluruh (H.R al- Trimidziy)

Dalam Islam tidak ada istilah nafsi-nafsi atau individualism. Setiap yang berhubungan dengan *munkar, su', fakhsha'*, adalah tanggung jawab seluruh anggota masyarakat.

Lalu, apa penyebab penyakit social menurut Islam? Menurut pandangan Islam, di samping mempunyai kelebihan dari segi fisik, manusia juga mempunyai kelebihan yang lain yang berupa potensi yaitu jiwa, akal, dan nafsu. (Ibrahim Madkour, 1976:141-158). Karena jiwa, manusia bisa bergerak dan berkehendak. Karena akal, manusia bisa menentukan pilihan. Dan karena nafsu, maka manusia mempunyai banyak keinginan. (Harun Nasution, 1987:43-57). Dengan bekal tiga potensi inilah manusia menjalani hidupnya dengan tujuan mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Dalam perjalanan hidup manusia tersebut banyak mengalami tantangan, gangguan, dan hambatan sehingga terjadilah penyimpangan. Ketiga potensi ini harus berjalan seimbang, jika tidak, maka akan terjadi kepincangan yang akan berakibat buruk bagi kehidupan manusia itu sendiri. Masing-masing dari ketiga potensi ini juga masih mempunyai potensi lagi.

b. Social Pathology Management

Menurut al-Qur'ân dan al-Hadith, penanggulangan penyakit social itu harus dilakukan secara radikal, proaktif, komprehensif, dan berkesinambungan. Secara garis besar cara penanggulangan penyakit sosial itu ada dua macam, yaitu prevensi umum dan prevensi khusus.

1) General Remedy

Jika dilihat dari sudut pandang dakwah, penyakit sosial itu memerlukan suatu aksi, yaitu berupa *amr bi al-ma'ruf* dan *nahy 'an al-munkar* dengan cara hikmah, *mau'idhah hasanah*, dan *mujâdalah*. Teknik pelaksanaan ketiga cara ini tentu berkembang dari masa ke masa. Sedangkan jika dilihat dari segi akhlak dan *tashawuf*, penyakit sosial itu perlu bimbingan dan pembinaan. Manusia sebagai hamba Allah, tujuan hidupnya adalah mendapat ridha Allah sejak masa hidupnya hingga ia berjumpa dengan Allah. Hanya saja tidak semua manusia mengetahui dan menyadari tujuan hidupnya itu. Dalam menuntut ridha Allah manusia diperintahkan untuk beribadat dan menghambakan diri hanya kepada Allah, termasuk di dalamnya *amr bi al-ma'ruf* dan *nahy 'an al-munkar*. Dalam perjalanan menuju ridha Allah itu banyak gangguan dan rintangan berupa potensi yang diberikan Allah kepada manusia.

Penyakit sosial itu adalah penyakit manusia, dan penyakit manusia itu sumbernya adalah jiwa. Maka solusi pertama yang harus dilakukan adalah pembersihan jiwa (*tazkiyyah*). Pendekatan yang dilakukan bisa berupa pendekatan sosiologis, pendekatan psikologis, dan pendekatan al-Qur'an. Pendekatan sosiologis dan pendekatan psikologis juga sebenarnya telah ada dalam al-Qur'an. Pensucian jiwa menurut Islam hendaknya sudah dilakukan sebelum seorang anak dikandung oleh ibunya, yaitu dengan cara tidak memakan makanan yang haram, berkata baik dan berakhlak baik. Makanan halal akan berpengaruh terhadap anak, karena anak itu bersumber dari mani yang merupakan sari pati makanan. Apabila anak bersumber dari sari pati makanan yang tidak halal, maka akan berpengaruh terhadap akhlak anak itu nantinya. Rasulullah mengatakan bahwa setiap daging yang tumbuh dari hasil makanan yang tidak halal, maka itu untuk umpan api neraka.

Selanjutnya anak harus dididik dengan baik. Cara mendidik anak telah diabadikan di dalam al Qur'ân, di antaranya digambarkan dalam surat Luqman terutama ayat 13 s.d 19. Ayat 17 berbunyi:

يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ
(لقمان:17)

Hai anakku, dirikanlah shalat dan suruhlah (manusia,) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dan perbuatlah yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah).

Suatu hal yang terpenting ditanamkan kepada anak bahwa setiap perbuatan manusia dan hamba Allah yang lainnya, tidak ada satu pun yang luput dari pantauan Allah.

Semua perbuatan baik atau buruk akan mendapatkan balasan dari Allah. Di antara perbuatan itu ada yang mendapat balasan sejak di dunia. Luqman berkata kepada anaknya:

يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ (لقمان: 16)

(Luqman berkata): “Hai anakku, sesungguhnya jika ada (sesuatu perbuatan) seberat biji sawi, dan berada dalam batu atau di langit atau di dalam bumi, niscaya Allah akan mendatangkannya (membalasnya). Sesungguhnya Allah Maha Halus lagi Maha Mengetahui.

Dengan ditanamkannya keyakinan seperti ini, diharapkan manusia ini tidak akan berbohong, menipu, dan sebagainya; Karena walaupun tidak ada polisi atau petugas lain yang mengawasi, ia akan merasa diawasi oleh Yang Maha Mengetahui. Walaupun ia luput dan hukuman di dunia, namun ia tahu dan takut akan mendapat hukuman di akhirat. Unsur pengawasan melekat dan unsur ukhrawi yang ada dalam Islam ini adalah salah satu ciri khusus pencegahan dan penanggulangan kejahatan menurut Islam. Inilah keistimewaan social pathology yang bercorak Islami, ini pulalah perbedaan mendasar antara patologi sosial yang telah berkembang selama ini dan cenderung sekuler dengan patologi yang bercorak Islami.

Jika menggunakan pendekatan sociologist, berarti harus melihat penyakit masyarakat itu dan faktor penyebabnya yang bersumber dan masyarakat. Dalam hal ini tindakan yang dapat diambil adalah tindakan *preventive* dan *repressive*. Tindakan *preventive* dilakukan dengan cara mencegah terjadinya penyakit sosial itu dengan meniadakan faktor-faktor penyebabnya atau membekali manusia dengan usaha penangkal agar tidak melakukan perbuatan yang menyimpang itu. Sedangkan tindakan *repressive* dilakukan setelah perbuatan menyimpang itu terjadi, yaitu dengan cara menggunakan kekuatan hukum untuk menghukum dan mengobati individu-individu atau kelompok yang telah melakukan perbuatan menyimpang yang meresahkan masyarakat. Adapun hal-hal yang dapat dilakukan dalam tindakan *preventive* dan *repressive* ini banyak sekali dan harus dilihat kasus demi kasus.

Adapun pendekatan al-Qur'an juga telah meliputi kedua pendekatan di atas, akan tetapi solusi yang terpenting adalah pembinaan moral manusia, karena segala tindakan manusia bersumber dari baik dan buruknya moral.

(الإسراء: 82) وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَلَا يَرْيَدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

Dan Kami turunkan dari Al-Qur'an suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al-Qur'an itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang dzalim selain kerugian.

Secara implisit ayat di atas menyebutkan bahwa al-Qur'an itu dapat menjadi petunjuk untuk penyembuhan, penawar, atau obat, serta menjadi rahmat. Secara eksplisit

bagi orang yang bergaya pikir '*zahiriyy*' mungkin akan mengartikan penyembuhan itu langsung dengan ayat-ayat al-Qur'an. Jika itu terjadi, tentu suatu pengertian yang keliru. (Basri Iba Ashghary, 1994:1). Di sini bukanlah berarti ayat al-Qur'an itu sebagai azimat, ditulis di kertas atau di piring, dibasuh dengan air lalu diminum, atau dijadikan sebagai ayat jampi-jampi. Ibn Kathir menafsirkan bahwa al-Qur'an dapat menghilangkan berbagai gejala penyakit rohani, baik berupa keraguan (terhadap keagungan syari'at Islam), hipokrit, syirik, dan kecenderungan penyimpangan maupun miring dalam *i'tiqad*. Untuk itulah maka turun al-Qur'an menyembuhkan seluruh gejala penyakit itu. Al-Qur'an juga merupakan rahmat yang menghasilkan iman, hikmah, serta menurut kebajikan dan keinginan (mendekatkan diri kepada-Nya) yang kesemuanya itu tidak akan diperoleh kecuali oleh orang yang beriman dengannya (al-Qur'an), membenarkan isinya dan mengikuti petunjuknya. Dan segi inilah, maka al-Qur'an merupakan penyembuh dan rahmat. (Basri Iba Ashghary, 1994:2).

2) Specific Remedy

Dalam prevensi khusus, segala kasus penyakit sosial itu harus dilihat kasus demi kasus berdasarkan sebab terjadinya yang khusus pula. Berbicara tentang ini berarti berbicara tentang usaha peniadaan atau paling kurang meminimalkan faktor penyebab terjadinya penyakit sosial itu secara khusus. Kalau penyakit itu sudah terjadi, maka harus dilakukan terapi yang khusus pula.

RECOMMENDATION

Diharapkan kepada ilmuan muslim untuk menyumbangkan tenaga dan pikirannya dalam membangun Islamic Sosial Pathology sebagai ilmu baru yang berdiri sendiri, sehingga dapat diajarkan di setiap Perguruan Tinggi Islam atau Perguruan Tinggi Umum student nya muslim. Pekerjaan ini akan lebih baik kalau dimuali dari Perguruan Tinggi Islam.

REFERENCES

- 'Abd Al-Hayy al-Farmâwi. (1996), *al-Bidâyah fi al-Tafsir al-Mawdu'iy*, terj. Suryan A. Jamrah. Metode Tafsir Mawdu'iy: Suatu Pengantar, cet. II. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- 'Abd al-Sattâr Fath Allah Sa'id. (1991) *Al-Madkhal ha al-Tafsir al-Mawdu'iy* cet. II. Dâr al-Tawzi' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1991.
- 'Abdul Razzak Naufal. (1983), *Muslimun Bilâ Masyâkil* terj. Muhammad Labib Ahmad. Kaum Muslimin Tidak Punya Masalah. cet. I. Singapura: Pustaka Nasional.
- Abbas Mahmud al-'Aqqad. (1993), *Manusia Diungkap Qur'an*, cet. III. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Abdal-Hayy al-Farmâwi, (1996), *al-Bidâyyah fi al-Tafsir al-Mawdu'iy*, Terj. Suryan A. Jamrah, Metode Tafsir Mawdu'iy: suatu pengantar, cet. II, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

- Abdul Fattah. (1995), *Kehidupan Manusia di Tengah-tengah Alam Materi*, cet. 1. Jakarta: Rhineka Cipta,
- Abdul Hamid Ahmad Abu Sulayman. (1997) *Azmat al-'Aql al-Muslim*, translation by Yusuf Talal DeLorenzo. *Crisis in the Muslim Mind*, second edition. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- Abdul Syani. (1987), *Sosiologi Kriminalitas*, cet. I. Bandung: Remaja Karya, 1987
- Abdullah Ahmad, (1992), *Kriminologi*, Banda Aceh: Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala.
- Abdullah Ahmad. (1992), *Kriminologi*. Banda Aceh: Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala.
- Abdurrahman Saleh Abdullah. (1990), *Educational Theory: Qur'anic Outlook*, terj. M. Arifin dan Zainuddin. *Teori-Teori Pendidikan Berdasarkan Al-Qur'an*, cet. II. Jakarta: Rineka Cipta.
- Abubaker A. Bagader (Ed.). (1985), *Islam and Sociological Perspectives*, terj. Muchtar Effendi Harahap, et al. *Islamisasi Ilmu-Ilmu Sosial*, cet. I. Yogyakarta: PLP2M.
- Abuddin Nata. (1997), *Akhlaq Tasawuf*, cet. II. Jakarta: Rajawali Pers.
- Abul A'la al-Maudidiy, et al., (1994) terj. Taufiq Adnan Amal. *Esensi al-Qur'an: Filsafat, Politik, Ekonomi, Etika*, cet. VI. Bandung: Mizan.
- Adams. (1997), *A Reader's Guide to The Great Religions*, Second Edition. New York: The Free Press.
- Adrianus Meliala. (1993), *Menyingkap Kejahatan Kerah Putih (White Collar Crime)*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan
- Afzalur Rahman. (1992), *Quranic Science*. terj. M. Arifin. *Al-Qur'an Sumber Ilmu Pengetahuan*, cet. II. Jakarta: Rineka Cipta.
- Ahmad Amin, (1965), *Fajr al-Islam*, cet. X, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah.
- Ahmad Amin. (1965), *Fajr al-Islam*, Cet. X. Kairo: Maktabah an-Nahdah al-Misriyyah
- Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar al-'Asqallany, (1991) (*Ta1qiq Abdullah Muhammad ad-Darwisy*). Syarh Musnad Imam Ahmad Ibn Hanbal, Cet. I. Beirut: Dâr al-Fikriy.
- Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar al-'Asqallany. (1997), *Fath al-Barry*, Syarb Sahih Bukhâry, cet. II. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ahmad Syarbasy, terj. Ghazali Mukri & Ruslan Fariadi, (1996), *Dimensi-Dimensi Kesejatan al-Qur'an*, Cet. I. Yogyakarta: Ababil.
- Al-Ahmediy Abü an-Nür. (2000), *Ihdzâr al-Mukhaddirât*, terj. Fadhli Bahri. Narkoba, cet. I. Jakarta: Darul Falah.
- Al-Kirmâny, (1991), *Sahih Bukhâriy bi Syari al-Kirmâniy*, Cel, I. Beirut: Dar al-Fikry.
- Aminah Assilmi. (t.t.), *Choosing To Be Muslim*. Kuala Lumpur: Islamic Research and Information Foundation.
- Andi Hamzah & R.M. Surachman (1994), *Kejahatan Narkotika dan Psikotropika*, cet. I. Jakarta: Sinar Grafika.
- Badan Pembinaan Hukum Nasional Departemen Kehakiman Republik Indonesia.(t.t.) *Aspek-aspek Hukum yang Mempengaruhi Penerimaan Bekas Narapidana Dalam Masyarakat*. Jakarta
- Basri Iba Ashghary, (1994), *Solusi al-Qur'an Tentang Problema: Sosial, Politik, Budaya*, cet. I, Jakarta: Rhineka Cipta.

- Basri Tha Asghary (1994) *Solusi Al-Qur'an Tentang Problema Sosial, Politik, Budaya*. Jakarta: Rineka Cipta, Cet. I.
- Bawengan, G.W. (1977), *Pengantar Psychology Kriminal*. Jakarta: Pradnya Paramita,
- Bawengan, G.W. (1977), *Masalah Kejahatan Dengan Sebab dan Akibat*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Blau, Peter M. & Marshal W. Meyer.(1987), *Bureaucracy in Modern Society*, terj. Gary Rachman Yusuf, *Birokrasi Dalam Masyarakat Modern*, cet. I. Jakarta: U.I. Press.
- Bonger, W.A. (1981), *Pengantar Tentang Kriminologi*, cet. IV. Jakarta: P.T. Pembangunan dan Ghalia Indonesia.
- Brandt, Richard B. (1959), *Ethical Theory: The Problem of Normative and Critical Ethics*. New York: Prentice Hall.
- Clinard, Marshal B. and Richard Quinney. (1973), *Criminal Behavior Systems: A Typology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Dadang Hawari, (1997), *Al-Qur'an, Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, cet. III. (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa.
- Dadang Hawari. (1997), *Al-Qur'an: Ilmu Kedokteran Jiwa, dan Kesehatan Jiwa*, cet. III. Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa.
- David L. Sills (Ed.) (1972) *Internasional Encyclopedia of the social Sciences*, "Social Pathology" volume 13, Reprinted Edition, New York: The Macmilan Company & The Free Press.
- Dawam Rahardjo, M. (1996), *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, cet. I. Paramadina, Jakarta.
- Edi Suandi Hamid & Muhammad Sayuti (Ed.) (1999), *Menyingkap Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme di Indonesia*, cet. I. Yogyakarta: Aditya Media.
- Escalona, Sibylle. (1980), *Understanding Hostility In Children*, terj. Abdul Mun'im Al-Maligi & Zakiah Daradjat, *Dendam anak-Anak*, cet. I, Jakarta: Bulan Bintang.
- Fuad Kauma (1999), *Sensasi Remaja di Masa Puber: Dampak Negatif dan Alternatif Penanggulangannya*, cet. I. Jakarta: Kalam Mulia.
- Giddens, Anthony & David Held. (1987), *Classes, Power, and Conflict*, terj. Vedi R. Hadiz. *Perdebatan Klasik dan Kontemporer Mengenai Kelompok, Kekuasaan, dan Konflik*, cet. I. Jakarta: Rajawali Press.
- Glasner, Peter E. (1992), *The Sociology of Secularization, a Critique of a Concept*, terj. M. Mochtar Zoerni. *Sosiologi Sekularisasi: Suatu Kritik Konsep*, cet. I. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Hartini G. Kartasapoetra, (1992) *Kamus Sosiologi dan Kependudukan*, "social pathology (patologi sosial)" cet. I, Jakarta: Bumi Aksara
- Hartini G. Kartasapoetra.(1992), *Kamus Sosiologi dan Kependudukan*, cet. I. Jakarta: Bumi Aksara.
- Harun Nasution, (1986) *Teologi Islam: Aliran-aliran, sejarah, analisa perbandingan*, cet. V, Jakarta: UI Press.
- Harun Nasution, (1987), *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, cet. I, Jakarta: UI Press, 1987.
- Hollin, Clever R. (1994), *Psychology and Crime: An Introduction to Criminological Psychology*. London: Rutledge.

- Hoogvelt, Ankie M. M. (1985) *The Sociology of Developing Societies*, terj. Alimandan, Sosiologi Masyarakat Sedang Berkembang, cet. I. Jakarta: Rajawali Press.
- Hoover, Kenneth R. (1996) *The Elements of Social Scientific Thinking*, terj. Hartono Hadikusumo. *Unsur-unsur Pemikiran Ilmiah dalam Ilmu-Ilmu Sosial*, cet. II. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Horton, Paul B., et al. (1988), *The Sociology of Social Problems*, 9th edition. New Jersey: Prentice Hall.
- Howard, John. *Prisons*, (1972), terj. Soedjono D. *Kisah Penjara-penjara di Berbagai Negara*. Bandung: Alumni.
- I Made Putrawan. (1990), *Pengujian Hipotesis Dalam Penelitian Sosial*, cet. I. Jakarta: Rineka Cipta.
- Ibn Kathîr, (1999), *Tafsir Ibn Kathîr*, dalam *Maktabah al-Tafsir wa 'Ulum al-Qurân*, ver. 1.5, Oman: al-Turath.
- Ibn Khaldun (2018) Retrived from https://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_Khaldun
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1999), *Risalat fi Amrâd al-Qulûb*, terj. Fadhli Bahri. *Keajaiban Hati*, cet. I.
- Ibrahim Madkour, (1976), *Fi al-Falsafat al-Islamiyyah*, Manhaj wa Tatbiquh, Juz-I (Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Ibrâhim Madkûr. (1976), *Fi al-Falsafat al-Islâmiyyah*, Manhâj wa Tatbiquh, Juz-1. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.
- Kaare Svalastoga (1989), *Social Differentiation*, terj. Alimandan. *Perbedaan Sosial*, cet. I. Jakarta: Bina Aksara.
- Kaelany H.D. (1992), *Islam dan Aspek-aspek Kemasyarakatan*, Get. I. Jakarta: Bumi Aksara.
- Kartini Kartono, (1986), *Patologi Sosial 3: Gangguan-gangguan Kejiwaan*, cet. I. Jakarta: Rajawali Pers.
- Kartini Kartono, (1992), *Patologi Sosial*, Jilid 1, cet. IV. Jakarta: Rajawali Pers.
- Kartini Kartono. (1992), *Patologi Sosial 2: Kenakalan Remaja* Gel. II. Jakarta: Rajawali Pers.
- Kornblum, William., & Joseph Julian. (1989), *Social Problems*, 6th Edition. New Jersey: Prentice Hall.
- Larasanti Pujidewanti. (1995), *Tinjauan Kenakalan pada Kalangan Orang Dewasa*. Jakarta: Golden Terayon Press.
- Mâlik Ibn Anas, (1999) *Muwatta'*, Juz-II, dalam CD *Al-Maktabah al- Alfiiyyah li Sunnah al- nabawiyyah*, Kairo: Markâs al-Turâth al-Hâsib Al-'Ally.
- Mazhar ul-Haq Khan, (1994), *Social Pathology of the Muslim Society*, terj. Luqman Hakim, *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*, Bandung: Pustaka.
- Moeljatno. (1984), *Kejahatan-kejahatan Terhadap Ketertiban Umum (open bare orde)*, cet. I. Jakarta: Bina Aksara.
- Mudjab Mahli, A. & Umi Mudjawarah Mahli.(1988), *Kode Etik Kaum Santri*, cet. I. Bandung: Mizan.
- Muhammad Naquib al-Attas, Syed. (1991), *The Concept of Education in Islam: a Framework for Islamic Philosophy of Education*, Kuala Lumpur: International

- Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia.
- Muhammad Yûsuf Mûsa. (1988), *Al-Islam wa Hajat al-Insâniyyah Ilaih*, terj. A. Malik Madaniy dan Hamim Ilyas. Islam: Suatu Kajian Komprehensif cet. I. Jakarta: Rajawali.
- Mulyana W. Kusumah. (1981), *Aneka Permasalahan Dalam Ruang Lingkup Kriminologi*. Bandung: Alumni.
- Nimesh Karunatilaka (2009, March). The Founding Father of Sociology, Retrieved from <http://sociology-4-all.blogspot.com/2009/03/auguste-comte-1798-1857-founding-father.html>
- Ninik Widiyanti dan Panji Anaroga, (1997), *Perkembangan Kejahatan dan Masalahnya Ditinjau dan Segi Kriminologi dan Sosiologi*. Jakarta: Bina Aksara.
- Ninik Widiyanti dan Yulius Waskita, (1987), *Kejahatan dalam Masyarakat dan Pencegahannya*. Jakarta: Bina Aksara.
- Nottingham, Elizabeth K., (1996), *Religion and Society*, terj. Abdul Muis Naharong, Agama dan Masyarakat, cet. VI. Jakarta: Rajawali Press.
- Osman Raliby, (1978), *Ibnu Khaldun Tentang Masyarakat dan Negara*, cet. IV. Jakarta: Bulan Bintang.
- Postgraduate Prospectus 1999-2000, Internasional Islamic University Malaysia, p. 219
- Sarah dye (2018, July). Social Pathology Period, Retrieved from <http://forensicpsych.umwblogs.org/psychological-theories/history-of-deviance/social-pathology-period/>
- Sarlito Wirawan Sarwono, (1987), *Masalah-masalah Kemasyarakatan di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Sarlito Wirawan Sarwono, (1992), *Psikologi Lingkungan*, cet. 1. Jakarta: Prodi Psikologi U.I. & Gramedia, 1992.
- Sayyid Muhammad Nûh, (1998), , *Afat 'ala al-Tariq*, Teij. Nur Aulia, *Penyebab Gagalnya Dakwah*, Jilid-II, Cet-I, Jakarta: Gema Insani Press.
- Sayyid Muhammad Nûh, (1998), *Afât 'ala al-Tarîq*, terj. Nur Aulia. *Penyebab Gagalnya Dakwah*, Jilid-I. Cet-1, Jakarta: Gema Insani Press.
- Sayyid Nuh (2011). *Afat ala al-thariq*, Retrieved from <https://www.pdf-books.org/book/365.html/قيرطلا-ىل-عت-افأ>
- Sayyid Qutb (1977), *Islam and Universal Peace*, 1st Printing. N.p.: American Trust Publications.
- Sayyid Qutb (1985), *Islam and Universal Peace*, terj. Bedril Saleh. *Jalan Pembebasan: Rintisan Islam menuju Perdamaian Dunia*. Yogyakarta: Shalahuddin Press.
- Sayyid Qutb. *Fi Ziâl al-Qur'ân*. Beirut, Lebanon: Dar al-'Arabiyyah, t.t.
- Sayyid Qutb., *Fl ilâl al-Qur'an*, terj As'ad Yasin, et al. *Di Bawah Naungan al-Qur'an*, cet. I. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Sayyid Qutub, (t.t) *fi Zilâ al-Qur'ân*, Juz-2, cet. IV, Beirut: Dâr al-'Arabiyyah.
- Sills, David L. (Ed.) (1972) *International Encyclopedia of the Social Science*, Reprint Edition. New York: The Macmillan Company & The Free Press.
- Simanjuntak, B. (1975), *Dasar-dasar Psychology Kriminal*, cet. 1. Bandung: Tarsito.
- Simanjuntak, B. (1980a), *Patologi Sosial*, edisi I. Bandung: Tarsito.

- Simanjuntak, B. (1980b), Pengantar Kriminologi dan Patologi Sosial, cet. Ulang Pertama. Bandung: Tarsito.
- Simanjuntak, B. (1984), Latar Belakang Kenakalan Remaja, Bandung: Alumni.
- Simanjuntak, B. dan Chidir Ali. (1978) Cakrawala Baru Kriminologi. Bandung: Tarsito.
- Sitanggang, (1987), Masalah Narkotika, Mereka Lari dan Apa yang Dapat Kita Perbuat, Medan: Monara.
- Soedarsono, (1991), Kenakalan Remaja, edisi kedua. Jakarta: Rineka Cipta.
- Soedjono D. (1976), Penanggulangan Kejahatan, Bandung: Alumni.
- Soedjono D. (1978), Segi Hukum Tentang Narkotika di Indonesia. Bandung: Alumni.
- Soedjono D., (1973a), Doktrin-doktrin Kriminologi, Bandung: Alumni.
- Soedjono D., (1973b), Pathologi Sosial: Gelandangan, Narkotika, Alkoholisme, Pelacuran, Penyakit Jiwa, Kejahatan, dll. Bandung: Alumni.
- Soedjono D., (1976), Penanggulangan Kejahatan (Crime Prevention). Bandung: Alumni.
- Soedjono D., (1977), Pungli: Analisa Hukum & Kriminologi, Jakarta: Karya Nusantara.
- Soedjono D., (1979), Narkotika dan Remaja. Jakarta: Karya Nusantara.
- Soerjono Soekanto, et al., (1986), Kriminologi: Suatu Pengantar, cet. II, edisi revisi. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Soerjono Soekanto.(1982), Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum. Jakarta: Rajawali.
- Soesilo, R. (1985), Kriminologi: Pengantar Tentang Sebab-sebab Kejahatan. Bogor: Politeia.
- Sutherland, Edwin. (1973), Principles of Criminology, terj. Momon Martasaputra. Azas-azas Kriminologi, Bandung: Alumni.
- Swarts, Paul. (1963), Psychology: The Study of Behavior. New York: D. Van Nostrand Company.
- Syaikh Muhammad al-Ghazaliy. (1996), Kaifa Nata 'âmai ma 'a al-Qur'an, terj. Masykur Hakim & Ubaidillah. Berdialog dengan al-Qur'an, cet. 1. Bandung: Mizan.
- Syamsuddin Abdullah. (1997), Agama dan Masyarakat: Pendekatan Sosiologi Agama, cet. I. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Tadjudin Noer Efendi.(1995), Sumber Daya Manusia: Peluang Kerja, dan Kemiskinan, cet. II. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Taufiq Abdullah (Ed.), (1996), Agama dan Perubahan Sosial, cet. II. Jakarta: Rajawali Press.
- Taylor. Ian et al. (1994), The New Criminology: For a Social Theory of Deviance. London
- Tosihiko Izutsu, (1993), Eticho-Religious Concept in The Qur'an, ter. Mansurdin Djoely, Konsep Etika Keagamaan menurut al-Qur'an, cet. I. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Wach, Joachim. (1971), Sociology of Religion. Chicago: The University of Chicago Press.
- Yüsuf al-Qardawiy, (1996), Musykilât al-Faqry wa Kafa al-Ajah al-Islam, terj. Umar Fanany. Konsepsi Islam Dalam Mengentas Kemiskinan, cet. III. Surabaya: Bina Ilmu.
- Yüsuf al-Qardawiy. (1998), al-Sunnah Masdaran fi al-Ma'rifah wa al-Ha1ârah. terj. Setiawan Budi Utomo. As-Sunnah Sebagai Sumber IPTEK Dan Peradaban, cet. I. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Zainal Abidin S. (1992), Seluk Beluk Al-Qur'an, cet. I. Jakarta: Rineka Cipta.f

Environment-Friendly Shrimp Production System in East Java, Indonesia

Masaya Iga¹ & Agus Nugroho²

¹*Nagoya University, Japan*

²*Universitas Syiah Kuala, Indonesia*

Abstract

The purpose of this study is to identify the socio-material configuration characterizing alternative food systems (AFSs), focusing on the environment-friendly shrimp production system (ESPS) in East Java, Indonesia. The ESPS is an organic shrimp production project run by the Japanese organization Company AI and Indonesian shrimp cultivators. The project began in Sidoarjo and Gresik in response to various problems of industrialized shrimp farming. The ESPS uses local knowledge and integrates with the ecological conditions surrounding the production site. However, it does not represent a simple return to small-scale and traditional farming; scientific knowledge (i.e., scientific methods for pond management) also plays a role in the production network to improve shrimp viability. In the ESPS, the behaviors of human actors are integrated in a relationship with the natural environment, applying a mix of traditional local and scientific knowledge.

Keywords

alternative food systems (AFSs); socio-material configuration; scientific knowledge; shrimp

INTRODUCTION

Current agri-food systems have become increasingly global. The globalization of food under the current “corporate food” regime has generally been driven by the major food transnational corporations (TNCs) consisting of large agribusinesses (Friedmann 2006; Bernstein 2010; Iga 2014). Transnational food and agricultural corporations have controlled food production and distribution through “appropriationism” (i.e., the industrial appropriation of production) and “substitutionism” (i.e., the substitution of natural produce with industrial food), thus overcoming the inherent constraints imposed by natural components (e.g., biological time, seasonality, and putrescence) (Goodman et al. 1987; Iga 2014). This process uncouples food supply chains from the natural elements, and has allowed large agribusiness firms to create a stable and global food supply.

However, globalized food supply chains have led to several problems associated with industrialization, such as lack of food safety, unfair trade, and environmental disruption; this has sparked growing interest in alternative food systems (AFSs) such as organic farming, direct selling, and community-supported agriculture (CSA). These newly emerging food provisioning practices, which are linked to the natural/social environment

of food production, have been re-evaluated as alternatives to industrialized and globalized food systems (Iga 2014).

AFSs are being re-integrated in certain local biological and social contexts in response to the disconnecting forces of conventional food systems (Goodman et al. 2012). Whether differences exist between the re-integrated AFSs and the disconnected conventional food system has become an interesting question. Thus, the purpose of this study is to understand the specific features of AFSs within current food sectors, focusing on the environment-friendly shrimp production system (ESPS) in East Java, Indonesia. The ESPS is an organic shrimp production project run by the Indonesian Company AI and local shrimp cultivators.

Shrimp farming in Indonesia experienced rapid geographic and economic expansion starting in the late 1980s, with production reaching its peak in the mid-1990s (Kusumawati and Bush 2010). Growth was influenced by development of hatcheries and use of artificial fertilizers. However, disease outbreaks caused by productivist aquaculture (specifically the industrialization of shrimp cultivation; Figure 1) resulted in abandonment or replacement of several ponds (Hanafi and Ahmad 1999; Zainun et al. 2007). Alternative shrimp production practices, such as environment-friendly shrimp production systems and Better Management Practices (BMPs) (Kusumawati and Bush 2015), began emerging in response to these uncertainties within Indonesian industrialized shrimp production systems.



Figure 1: Intensive shrimp production ponds in East Java, Indonesia

Method

Generally speaking, food supply chain is constructed through human agency (i.e., environmental perception, decision making, and action of human actor) (Marsden and Arce 1995). Human agency is not originated from motivation, intention, and ability of individual human actor, but is generated within socio-material configurations of human and non-human actors (Figure 2, Whatmore 1998; Bosco 2015; Müller 2015). To understand the characteristics of emerging AFSs, therefore, it is necessary to consider how the network of human/non-human actors (i.e., society, nature, and technology) adapts the characteristics of specific food production systems.

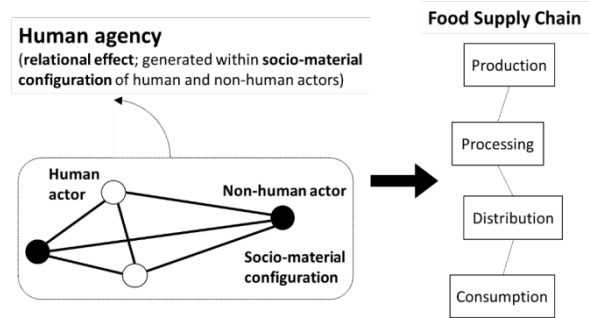


Figure 2: Relationship between human agency and constructing the food supply chain

Previous food studies in human geography, however, tend to regard the non-human actor as residue of human economic activities (Morgan et al. 2006), and don't take the active roles of non-human actor in constructing food production spaces into account. For, most of them are based on the dualistic ontology (e.g., society/nature and global/local). Accordingly, this study aims to consider the hybrid network of nature (i.e., shrimp, water, and soil), society (i.e., shrimp farmers), and technology (i.e., shrimp production methods) to clarify the context of current environment-friendly shrimp production in East Java, Indonesia.

RESULTS AND DISCUSSION

1. *Outline of the environment-friendly shrimp production system*

The ESPS is an organic shrimp production project run by the Indonesian Company AI and shrimp cultivators in East Java, Indonesia (particularly Sidoarjo and Gresik; Figures 3). Company AI is a processor and exporter of frozen shrimp, established in 2003 by the Japanese organization Company. The environment-friendly shrimp project began in Gresik and Sidoarjo in response to several problems of industrialized shrimp farming (i.e., intensive shrimp ponds), such as mangrove deforestation, water pollution, and food safety issues. The main purposes of the ESPS are “establishment of a sustainable shrimp production system” and “pursuit of food safety.”

The environment-friendly shrimp cultivators typically purchase baby black tiger shrimp (*Penaeus monodon*) from hatcheries in East Java and South Sulawesi. Recently, many environment-friendly shrimp producers have faced difficulty in acquiring baby shrimp, as many hatcheries in East Java have shifted from black tiger to whiteleg shrimp (*Penaeus vannamei*) due to the low survival rate of black tiger. Company AI has therefore established its own hatchery in Situbondo, East Java, to support shrimp cultivators by providing black tiger baby shrimp.



Figure 3: Study area

The ESPS uses the extensive production method (i.e., traditional shrimp farming) and simultaneously produces black tiger shrimp and milkfish (*Chanos chanos* Forsskal), a technique known as polyculture (Figure 4), to reduce the risk of shrimp harvest failure. The average production of black tiger shrimp and milkfish is 250kg/ha/year and 600kg/ha/year, respectively. The eco-shrimp ponds are owned by individual cultivators and managed by pond managers, pond manager assistants, and workers, bringing in temporary workers at the time of harvest. Following a breeding period of three to four months, the shrimp above standard size is typically sold to Company AI, and the shrimp below standard size is provided to local markets in Sidoarjo (*Pasar Ikan Sidoarjo*).



Figure 4: Shrimp and fish polyculture adopted by ESPS

2. Features of the eco-shrimp production system

The ESPS involves growing shrimp under natural conditions using traditional production methods, in which shrimp cultivators never use artificial feed or medications. Eco-shrimp ponds are connected to the sea and a river, and the pond water changes with the rise and fall of sea level. If the salinity level of a pond decreases, operators add the leaves of Api-api (a kind of mangrove, Figure 5) to increase its salinity. The ESPS projects plant mangroves around ponds to purify the water (e.g., by neutralizing the presence of ammonia) and enhance dykes. To prevent disease, workers dig and dry pond bottoms instead of using chemically based medicines.



Figure 5: Leaf of Api-api



Figure 6: Traditional bamboo traps called ‘prayang’

Eco-shrimp cultivators in Sidoarjo usually use traditional bamboo traps called “prayang” when harvesting shrimp in the pond (Figure 6). These characteristics illustrate the ESPS’s deep integration with the natural/cultural environment around the production site, in which the eco-shrimp producers’ perceptions and behaviors are constructed through the configuration of humans, natural elements, and local (tacit) knowledge.

The ESPS has experienced problems with water quality management and shrimp survival rate since the late 2000s. Shrimp production quantities, for example, have decreased by 50% during the last 10 years. In response to this, Company AI and its related

NGO initiated environmental improvement works in the experimental pond. Company AI and its NGO scientifically analyzed the casual relationships between disease outbreak and water quality, duration of sunshine and shrimp growth, and water turbidity and shrimp breathing. They encouraged environment-friendly shrimp producers to form a producer group (Kelompok-tani) and provided the group with the results of the analysis (Figure 7). The NGO also invited aquaculture experts (e.g., local government officers and researchers) to the meeting of the producer group to share scientific knowledge on improving shrimp productivity and preventing disease.

Company AI and its related NGO dealt with low levels of shrimp productivity by bringing the scientific methods into production system, and they tried to complement local knowledge with scientific knowledge. The human agency of environment-friendly shrimp cultivators is embedded not only in tacit knowledge (i.e., local knowledge) but also in codified knowledge (i.e., scientific knowledge) in order to pursue the alternativensess of ESPS.

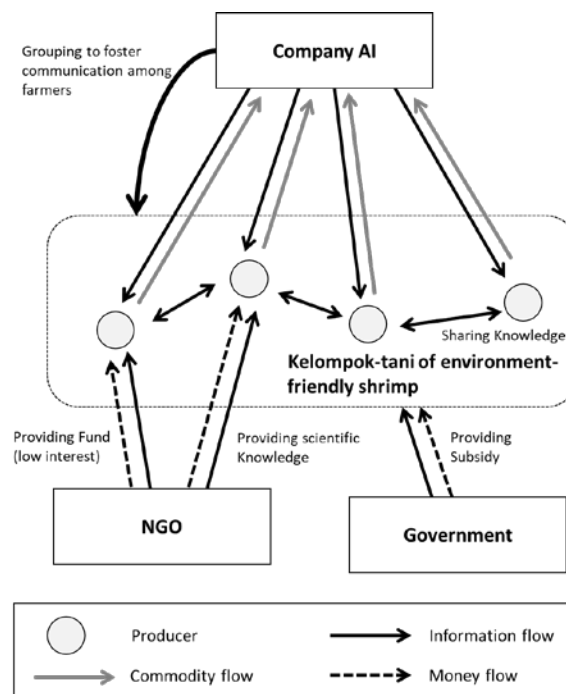


Figure 7: Information flow among human actors involved in the ESPS

CONCLUSION

The ESPS is based on the traditional shrimp production method, and its production processes are strongly dependent on the ecological conditions around the production site. The behaviors of human actors engaged in environment-friendly shrimp production are a product of their relationships with the natural environment and local knowledge. But the project does not represent a simple return to small-scale and traditional farming; scientific knowledge (i.e., scientific methods for pond management) also play a key role in the production network to improve shrimp viability. In the ESPS, the human actors separate the natural elements from shrimp production process by enrolling scientific

knowledges, while they are seeking to re-embed them in geographical environment of the production site.

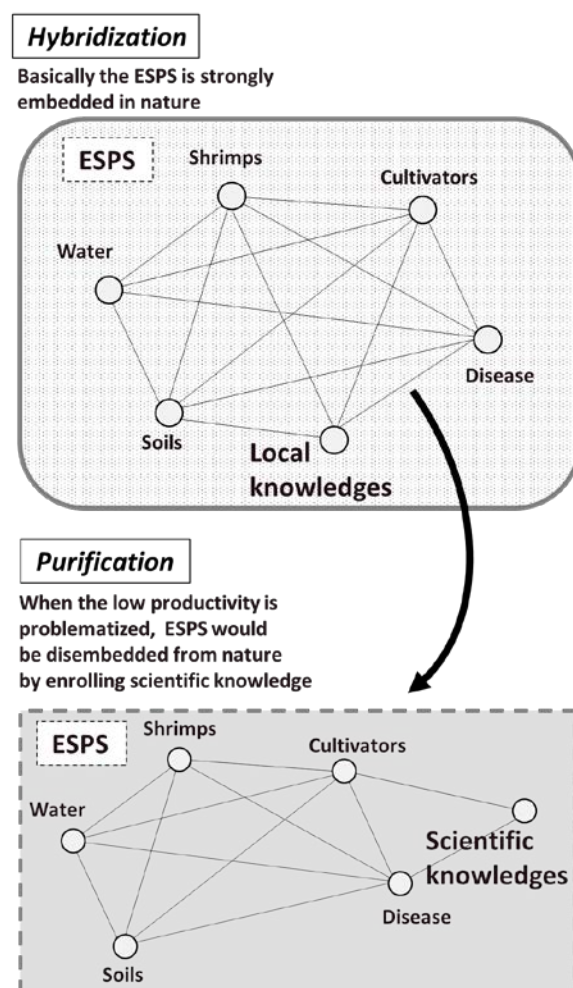


Figure 7: Configurations of human/non-human actors involved in ESPS

Although AFSs are seemingly practices to reinforce the relationship between society and nature (i.e., hybridization of the nature and the society), they also involve “purification” of food production processes, or processes that create two distinct ontological zones: human beings on the one hand, and nonhumans on the other (Latour 1993). The features of AFS are constructed through the interplay of hybridization and purification (Figure 8). A hybrid and complex food production spaces are increasingly emerging in the current global food sector.

REFERENCES

- Bernstein, H. (2010). *Class dynamics of agrarian change*. Black Point and Sterling, VA: Fernwood and Kumarian Press.
- Bosco, F. (2015). Actor-Network Theory, Networks, and Relational Geographies. In: S. Aitken and G. Valentine, (eds.), *Approaches to Human Geography*, 2nd ed. London: Sage.
- Friedmann, H. (2006). The political economy of food: a global crisis. *New Left Review*, 197, 29-57.

- Goodman, D., Sorj, B. and Wilkinson, J. (1987). *From farming to biotechnology: a theory of agro-industrial development*. Oxford: Basil Blackwell.
- Goodman, D., DuPuis, E. M. and Goodman, M. (2012). *Alternative food networks: knowledge, practice, and politics*. New York: Routledge.
- Hanafi, A. and Ahmad, T. (1999). Shrimp culture in Indonesia: key sustainability and research issues. *ACIAR PROCEEDINGS*, 69-74.
- Iga, M. (2014). Changing Agri-food Systems in the Global Economy. *Japanese Journal of Human Geography*, 66(6), 552-564.
- Kusumawati, R. and S. R. Bush (2010). Shrimp farming and conservation networks: the case of East Kalimantan, Indonesia. *IIFET 2010 Montpellier Proceedings*, 1-13.
- Kusumawati, R. and S. R. Bush (2015). Co-producing Better Management Practice standards for shrimp aquaculture in Indonesia. *Maritime Studies*, 14, 1-18.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern* (C. Porter, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Marsden, T. and Arce, A. (1995). Constructing quality: emerging food networks in the rural transition. *Environment and Planning A*, 27, 1261-1279.
- Morgan, K., Marsden, T., and Murdoch, J. (2006). *Worlds of food: place, power, and provenance in the food chain*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, M. (2015). A half-hearted romance? A diagnosis and agenda for the relationship between economic geography and actor-networks theory (ANT). *Progress in Human Geography*, 39, 65-86.
- Whatmore, S. and Thorne, L. (1998). Nourishing networks. In M. Watts and D. Goodman (eds) *Globalizing Food*. New York: Routledge, 287-304.
- Zainun, I, S. Budidarsono, Y. Rinaldi, and M.C. Adek, (2007). Socio-economic aspects of brackish water aquaculture (tambak) production in Nanggroe Aceh Darussalam: integrated natural resource management & livelihood paradigms in recovery from the tsunami in Aceh. *ICRAF working paper no. 46*.

Development Bioplastik of Carrageen (*Eucheuma cottonii*) as Future Trend

Khairun Nisah

Univesitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

Bioplastic represent one of the current and future trends in the development of new polymers for selected applications, particularly for food packaging. Bioplastic have received considerable attention in recent years because of their advantages including their use as edible packaging materials over synthetic plastics. One of the more fashionable trends includes the development of innovative biopolymers. The use of biopolymers in multiple food packaging applications has emerged as an interesting alternative regarding their film-forming properties to produce bioplastic as an environmentally-friendly technology. Carrageen shows excellent performance as carriers for active compounds extracted from natural sources and able to be released at controlled rate to the packaged food. This paper aims to present in a comprehensive way the most recent advances and updates in this subject, where much research is currently on-going and new studies are reported very often. This paper focuses on innovative biopolymer matrices, their processing to obtain edible active films in present and future applications.

Keywords

bioplastic; coatings; carrageen; environmental friendly

INTRODUCTION

Carrageenan is a linear sulphide polysaccharide derived from seaweed (*E.cottonii*) as the result of extraction consists of α -D-1,3 and β -D-1,4. Carrageenan can be divided into λ , κ , ι , μ , ϵ based on its saturated properties with potassium chloride. Has the potential of film and gel formers.(Mellinas et al. 2015)

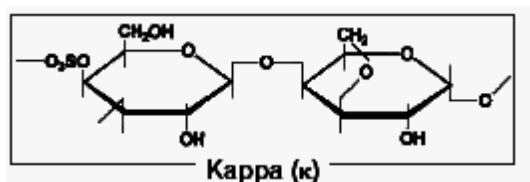


Figure 1:[caragenan formula]

Carrageenan is approved as an additive to maintain food quality, useful as a stabilizer in food products by reducing moisture loss and reducing gas exchange as well as preventing texture color change. Carrageenan is also used as a consumable coating, although the reports are few. as a capsule compound aroma filler.(Galoburda 2017)



Figure 2 :[Carrageenan]

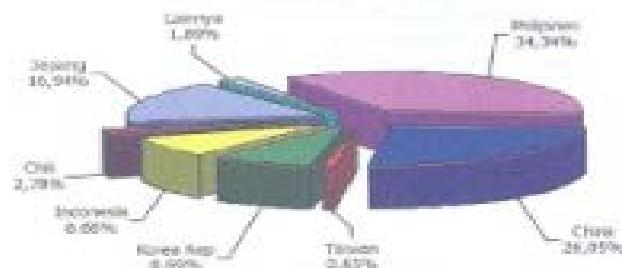


Figure 2. Carrageenan Producing Countries

World seaweed production in 2002 reached 2.6 million tons. Based on the production in 20012, the country that dominates the world's largest producer of seaweed (red algae) is the Philippines (34.34%), then China (26.05%), Japan (16.94%) and Korea (8.69%) of total production. While the Indonesian can only occupy the fifth position with a production volume of 223,080 tons or 8.66% of the world's seaweed production. Indonesian seaweed production figures issued by the FAO published in 2002 (Mellinas et al. 2015)

NEW TRENDS IN CARAGENAN-BASED BIOPLASTIC

Carrageenan has annual sales of more than US \$ 200 million, around 15% of the use of world food hydrocolloids. The market for carrageenan has grown exponentially by 5% per year for at least 25 years: 5500 metric tons in 1970, and more than 20,000 metric tons expected in 1995. This industry has been issued by multi-product companies that are very large with carrageenan factories in Europe and the US, but now factories popping up in the Philippines and Chile 'where red seaweed grows in abundance. About 80000 tons dry to produce 20 000 tons of calrageenan. About 40,000 tons came from the Philippines, 15,000 tons from Indonesia, 15,000 tons from Chile and 10,000 tons from other places.(Properties and Applications of Bio-nanocomposite Films from Fish and Squid Skin Gelatins Muralidharan Nagarajan A Thesis Submitted in Fulfillment of the

Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Food Science and Technology
Prince of Songkla U 2014)

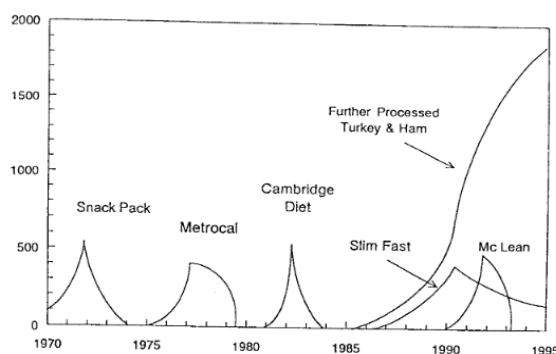


Figure 3. Carrageenan product application

The use of hybrid carrageenan, extracted from seaweed *Mastocarpus stellatus*, as an alternative to commercial k-carrageenan in bioplastic formulations. This hybrid material has shown promising possibilities for the production of edible layers and biodegradable films. Other seaweed-based bioplastics obtained from several extracts have been studied recently. (Avstrieviskikh et al. 2016)

The use of hybrid carrageenan, extracted from seaweed *Mastocarpus stellatus*, as an alternative to commercial k-carrageenan in bioplastic formulations. This hybrid material has shown promising possibilities for the production of edible layers and biodegradable films. Other seaweed-based bioplastics obtained from several extracts have been studied recently. (Flórez et al. 2017)

Bioplastic Processing

Traditionally, the methods used for edible bioplastic production have been divided into two main groups: the wet and dry process. The wet process requires solvents for solution and polymer dispersion to a flat surface, followed by drying under controlled conditions to remove solvents and plastic formation. This is a procedure that takes a lot of energy, enough for the laboratory but not for industrial scale.

Dry edible bioplastic production includes extrusion, injection, blow molding and hot pressing processes as they are most commonly used. (Piva 2015) The combination of efficiency and high productivity provided by this thermal process has prompted their increased application for active edible bioplastic manufacturing. (Majid et al. 2016) However, the high temperatures used in the dry process may affect the presence and concentration of some active compounds in bioplastic - bioplastics, while the addition of plasticisers is sometimes necessary to lower the glass transition temperature for the polymer matrix. The method chosen for the production of active edible bioplastics may affect and modify the final properties of the material.

Wet processing

Couthing is a simple method for edible bioplastic production, but this is a batch procedure used on a very small scale. The formed bioplastic is dried by heat conduction,

radiation in a short time. In general, the wet process can be divided into four steps: dispersion or gelatinization, homogenization, casting and drying. Several factors have influence and must be optimized depending on the polymer matrix: solvent, plasticizer and / or other additive content, methods for granular disturbance, temperature and time.(Tosati and Nitin n.d.) If different hydrocolloids or other insoluble components are added, mixing This step is also required to obtain stable emulsions and homogeneous film forming solutions.(Chen, Zhang, & Zhao 2015).

Since the finished product must be edible and biodegradable, only water and ethanol, or any combination thereof, is a suitable solvent. Furthermore, all components of the plastic forming solution must be dispersed homogeneously in the solvent to produce edible plastic without phase separation. Emulsifiers may be added to avoid this situation, even when using unsuitable compounds.(Tosati and Nitin n.d.) The addition of food-grade plasticizers rich in hydroxyl groups, such as glycerol, sorbitol or polyethylene-glycol (PEG) in concentrations of between 15 and 30% by weight reduces polymer stiffness and glass transition temperature, increasing the distribution of film-forming solutions. After homogenization, the bioplastic-forming dispersion is released on a flattened plate (Tosati and Nitin n.d.)and allowed to dry under controlled conditions. The high difference in the surface energy between the film and the disk surface is an important factor for easy peeling after casting.

Tabel 1. Recent trends in edible bioplastic production (wet method).

Biopolymer	Solvents	Additives	Homogenization conditions	Drying
K-carrageenan	Water	Glycerol, Essential oils, Tween 80	K-carrageenan solution (15 min, 82 °C). Mixing with glycerol (25 min, 82 °C). Homogenizing in a rotor-stator (13500 rpm, 3 min, 80 °C). Degassed at 65 °C.	30 h at 30 °C in glass dish

Blending

Combining different macromolecules either by direct means or related to the joint drying process leads to edible bioplastics with good control of their final properties. The direct mixture comprises the initial preparation stage of the individual polymer solution with subsequent homogenization and casting. This shows some advantages, because the joint drying method requires strict conditions, such as a narrow concentration range and good compatibility.(Tosati and Nitin n.d.)

Dry processing

Materials with thermoplastic properties can be processed into plastics with different thermal / mechanical processing applications. Therefore, it is important to study the rheological properties and additive effects (plasticizers, emulsifiers, active agents) on the thermoplastic behavior of the bioplastic forming agents to select adequate processing parameters.

The most common dry processing methods for bioplastics include extrusion, injection, blow molding and heat suppression. Recent technical developments, particularly in twin-screw extrusion, have enhanced the application of this technique to the production of edible films, (Wang et al. 2014) in which one or two rotating screws induce high pressure and temperature to disrupt the polymer granules and mix film components. This technique shows some advantages, including the absence of solvents, the possibility to handle high viscosity polymers and multiple injections, various processing conditions (0-500 atm and 70-500 °C), control of residence time and mixing rate. Other processing techniques, such as injection-molding, film blown die, or thermo-pressing, are combined with extrusion to obtain final bioplastics.

Bioplastic modifications

Lamination is another method of improving film performance, which consists in the formulation of layered structures, combining the properties of different materials into one sheet. Multi-layered plastics typically show higher toughness and tensile strength than single-layer plastic. However, this technology is complex and consuming solvents at high temperatures and times, increasing production costs. In addition, high differences in surface energy between layers can result in their separation. individual plastics are obtained separately in the first step and the layers are stacked together by heat compression. (Wang et al. 2014)

Industrial Applications from Bioplastik.

Edible bioplastics offer practical advantages, such as aesthetics, barrier properties, non-toxicity, and low cost. In addition, high compatibility of edible bioplastic with some active compounds has yielded many interesting studies on the development of active food packaging materials because of its capability them to extend the shelf life of food. (Wang et al. 2014)

Tabel 2. The latest trend in the application of bioplastics in food packaging

Edible matrix	Active coumpound	Application
Carregeenan	Lemon EO	Trout

CONCLUSIONS

The use of bioplastics has found a very important application, including food packaging, biomedical and other, by good performance as an active compound carrier. Research in this field has increased considerably in recent years, but some weaknesses still have to be solved to enable their use in large-scale applications in the

packaging of consumer goods, especially the difficulty in processing because most of the current research has been done using the wet method. The most updated outlook for the use of edible bioplastics as a real sustainable alternative to conventional plastic formulations in active food packaging and / or biomedical systems reflects their high probability of being introduced in the market in the next few years

REFERENCES

- Avstrieviskikh, Aleksandr N et al. 2016. "Foods and Raw Materials." 4(2).
- Chen, Guo, Bin Zhang, and Jun Zhao. 2015. "Dispersion Process and Effect of Oleic Acid on Properties of Cellulose Sulfate-Oleic Acid Composite Film." *Materials* 8(5): 2346–60.
- Flórez, Noelia et al. 2017. "Algae Polysaccharides' Chemical Characterization and Their Role in the Inflammatory Process." *Current Medicinal Chemistry* 24(2): 149–75. <https://www.scopus.com/record/display.uri?eid=2-s2.0-85012034485&origin=resultslist&sort=plf-f&src=s&st1=Algae+polysaccharides+chemical+characterization+and+their+role+in+the+inflammatory+process&st2=&sid=956a01d7e88521e208642d2eb9226805&sot=b&sdt=b&sl=10>.
- Galoburda, Ruta. 2017. "FOO DB." : 1–209.
- Majid, Ishrat, Gulzar Ahmad Nayik, Shuaib Mohammad Dar, and Vikas Nanda. 2016. "Novel Food Packaging Technologies: Innovations and Future Prospective." *Journal of the Saudi Society of Agricultural Sciences*. <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S1658077X16300765>.
- Mellinas, C. et al. 2015. "Active Edible Films: Current State and Future Trends." *Journal of Applied Polymer Science* 133(2).
- Piva, Giulio. 2015. "Development and Application of a New Edible Coating on Fruits and Fresh-Cut Fruits." (SEPTEMBER 2014): 0–2.
- "Properties and Applications of Bio-Nanocomposite Films from Fish and Squid Skin Gelatins Muralidharan Nagarajan A Thesis Submitted in Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Food Science and Technology Prince of Songkla U." 2014.
- Tosati, J V, and N Nitin. "Study of Curcumin Diffusion by Fluorescence Recovery after Photobleaching (FRAP) in the Edible Film of Gelatin and Yam- Starch ."
- Wang, Yao-Chun et al. 2014. "Mechanical Property Prediction of Starch/polymer Composites by Molecular Dynamics Simulation." *RSC Adv.* 4(22): 11475–80. <http://xlink.rsc.org/?DOI=C3RA46213G>.

Qualitative Analysis of Pork Fatty Content from Sabang Special Mugbean Bakpia through Pork Detection Kit

Rini Septi Mauli & Anjar Purba Asmara

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

An investigation of pork fatty content in special food from Sabang has been conducted by using pork detection kit. The goal of the research is to qualitatively evaluate the presence of the material in the Sabang bakpia which have not gained halal insurance yet. As much as three types of sample, bakpia x, raw material (wheat mixture) of bakpia y, and raw material (wheat mixture) of z, have been directly taken from centre of Sabang bakpia production. The samples were tested in Laboratorium Analisis, Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika Majelis Permusyawaratan Ulama (LPPOM MPU) Aceh by using immunochromatographic (lateral flow) method through pork detection test/porcine test. The instrument which labeled as Xema Rapid Test has an accuracy level to 5-10 miligram of pork antigen/kilogram (5-10 ppm). The test has confirmed that all of the samples gave negative result. It also proved that pork detection kit is a simple technique to determine the presence of porcine derivative product

Keywords

pork detection kit; bakpia Sabang; halal food; immunochromatographic

INTRODUCTION

Semua komponen babi dan produk turunannya sebagai *shortening* bahan campuran makanan (*food additive*), minuman, obat-obatan dan kosmetika dalam bentuk gelatin, lemak, pepsin, renin, rennet adalah haram dikonsumsi (Rasyid, 2015). Hal ini didasarkan pada firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah/2 ayat 173 :

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ ۝ ۱۷۳

"Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah".

Sehubungan dengan hal itu, konsumen muslim harus berhati-hati dalam membeli produk makanan olahan, baik produk makanan industri, produk industri rumah tangga (*home made food*), ataupun makanan restoran. Seorang muslim harus memastikan makanannya apakah zat aditif yang haram atau tidak, digoreng dengan minyak haram atau tidak, dan mengandung lemak babi (*shortening*) atau tidak. Jika ragu-ragu, muslim

sebaiknya mengikuti sabda Rasulullah SAW dalam hadits shahih yang diriwayatkan Imam Tirmidzi dan Nasa'i dari sahabat Hasan ibn Ali ibn Abi Thalib (al-Nawai, 1992):

دع ما يريك إلى ما لا يريك

"Tinggalkan sesuatu yang engkau ragukan, (dan beralihlah) pada sesuatu yang tidak engkau ragukan".

Bakpia merupakan salah satu panganan yang paling dicari ketika berkunjung ke pulau paling barat Provinsi Aceh, Kota Sabang. Bakpia adalah makanan yang terbuat dari campuran kacang hijau dengan gula, yang dibungkus dengan adonan tepung, lalu dipanggang.

Untuk meningkatkan tekstur kue menjadi lebih renyah dan rasa lebih gurih, produsen menambahkan bahan seperti margarin. Selain margarin, minyak babi juga dapat digunakan sebagai pengganti dari margarin. Penambahan minyak babi pada pembuatan bakpia menyebabkan adonan memiliki plastisitas yang baik dan daya *shortening* yang tinggi, sehingga membuat kue pia menjadi lebih lembut dan gurih (Winarno, 2002).

Teknologi deteksi komponen spesifik hewan dapat dilakukan dengan metode berbasis DNA dan protein. Metode berbasis DNA memberikan hasil yang sensitif dan spesifik namun mahal dan relatif lama. Metode berbasis protein meliputi *enzyme linked immunosorbent assay* (ELISA), SDS PAGE dan *rapid kit* (*Porcine Detection Kit*) berbasis ikatan antibodi-antigen (BPOM, 2017). Keunggulan metode berbasis protein adalah lebih mudah, cepat, dan sederhana.

Salah satu alat *Pork Detection Test/Porcine Test* yang tersedia di pasaran adalah *Xema Rapid Test* untuk uji kandungan babi dalam sampel makanan/ minuman, alat pemotong, maupun fasilitas produksi lainnya. Alat ini sangat mudah dioperasikan dan hasilnya bisa didapatkan hanya dalam beberapa menit (5-10 menit). Tingkat akurasi hingga 0,1% atau setara dengan 5–10 miligram antigen babi/kilogram (5–10 ppm). *Pork Detection Test/Porcine Test* merupakan uji cepat *immunochromatographic* (*lateral flow*) yang digunakan untuk pengujian kualitatif atau semi-kuantitatif dalam penentuan antigen babi. Antigen dari sampel terikat oleh antibodi yang sangat spesifik melekat pada warna partikel mikro yang kemudian mengalir ke garis tes dan bercampur dengan antibodi babi hingga membentuk garis berwarna yang menunjukkan hasil positif (*Porcine Test Catalogue*, 2017).

Metode ini menjadi pilihan alternatif yang memungkinkan deteksi babi dilakukan secara cepat, mudah, dan murah (Rao dan Hsieh, 2007). Berbagai metode pengujian kandungan babi sebenarnya telah banyak dikembangkan seperti kromatografi, *isoelectric focusing*, FTIR, *electronic nose*, LC-MS/MS, ELISA, dan *real-time* PCR namun metode-metode tersebut memerlukan instrumen kompleks (misalnya reagen/ *microplate reader/ thermocycler*), membutuhkan keahlian khusus, waktu lama dan biaya tinggi (Nakyinsige *et al.*, 2012 dan Peruski, 2003).

Berdasarkan survey peneliti, tiga macam produk bakpia Sabang yang laris di pasaran belum mendapatkan sertifikat halal dari LPPOM MPU Aceh. Oleh karena itu,

penelitian ini dilakukan untuk menguji ada tidaknya kandungan minyak babi dalam kue bakpia tersebut menggunakan metode *immuno-chromatographic (lateral flow)*.

METHOD

Materials

Penelitian ini dilaksanakan di LPPOM MPU Aceh. Alat-alat yang digunakan diantaranya neraca analitik, tabung reaksi, beaker glass, gelas ukur, botol aquades, pipet tetes, spatula, *hot plate*, rak tabung reaksi, batang pengaduk, kaca arloji, lumpang dan alu, dan *pork detection kit* dengan merk *Xema Rapid Test*. Bahan yang digunakan adalah bakpia (sampel *x*), adonan tepung bakpia *y*, adonan tepung bakpia *z*, dan aquades (H₂O).

Procedures

Langkah-langkah analisis dalam penelitian ini mengikuti instruksi kerja pengujian kandungan babi dari LPPOM MPU Aceh. Sebanyak 5 gram sampel bakpia dihaluskan dengan alu. Sampel halus ditambahkan 20 mL aquadest hangat sampai sampel terendam, lalu diaduk 15 -30 detik, kemudian didiamkan beberapa menit.

Sebanyak 2-3 mL ekstrak cair sampel diambil dan dimasukkan ke dalam gelas beaker. Strip *pork detection kit* dipegang bagian yang berwarna biru lalu dicelupkan ke sampel cair sampai batas garis berupa tanda panah. Sampel dan alat didiamkan selama 10-15 detik untuk memastikan perendaman hingga cairan sampel terserap ke dalam strip.

Strip tes diangkat dan diletakkan di atas permukaan yang rata dan steril. Strip tes didiamkan selama 5 -10 menit hingga muncul garis berwarna di bagian tengah tes strip. Jika terdapat 2 garis, maka sampel positif mengandung minyak babi. Jika terdapat 1 garis, maka sampel negatif mengandung minyak babi. Jika tidak terlihat garis sama sekali, tes yang dilakukan gagal dan harus diulang dengan tes strip baru LPPOM MPU, 2016).

RESULT AND DISCUSSION

Tabel 4.1. Data hasil pengamatan pengujian kandungan babi dalam bakpia Sabang

No	Sampel	Pengamatan (-/+)
1.	Bakpia <i>x</i>	-
2.	Adonan tepung bakpia <i>y</i>	-
3.	Adonan tepung bakpia <i>z</i>	-

Tabel 4.1 di atas menunjukkan bahwa ketiga sampel tidak mengandung minyak babi. Hal ini dibuktikan dari spot tes yang menunjukkan 1 garis pada tes stripnya yang berarti bakpia tersebut negatif mengandung babi.

Pengujian cepat deteksi babi dengan strip uji imunokromatografi secara umum digunakan untuk identifikasi awal adanya unsur babi pada sampel daging mentah dan olahan daging. Proses identifikasi awal dilakukan untuk meminimalisir tenaga dan mempercepat waktu pengujian. Pengujian deteksi babi merupakan bagian yang berhubungan dengan proses sertifikasi halal, sehingga metode deteksi yang digunakan harus mampu memberikan hasil akurat.

Strip uji imunokromatografi merupakan metode cepat deteksi babi yang menggunakan prinsip interaksi antigen-antibodi dengan memanfaatkan daya kapilaritas. Komponen utama pada strip uji adalah tempat sampel, *conjugation pad*, membran nitroselulosa, dan *adsorption pad*. Tempat sampel berfungsi membantu transportasi larutan sampel ke bagian *conjugation pad*. *Conjugation pad* mengandung antibodi konjugat yang telah dilekatkan label (penanda). Apabila terdapat antigen babi pada sampel, maka antigen tersebut membentuk kompleks dengan antibodi konjugat.

Membran nitroselulosa merupakan media untuk migrasi, dimana antibodi primer dan sekunder diimobilisasikan pada bagian *test line* dan *control line*. *Test line* berfungsi sebagai tempat deteksi antigen babi, sedangkan *control line* berfungsi sebagai indikator migrasi larutan sampel telah selesai.

Hasil strip uji dilihat secara visual pada *test line* dan *control line*. Apabila terdapat garis merah pada *test line* dan *control line*, maka hasil positif. Apabila terdapat garis merah hanya pada *control line*, maka hasil negatif. Apabila terdapat garis merah hanya pada *test line* atau tidak terdapat garis merah baik pada *test line* maupun *control line*, maka hasil dianggap invalid (Peruski, 2013).

Format strip uji Imunokromatografi merupakan adaptasi dari *direct sandwich* ELISA. Tipe strip uji Imunokromatografi berdasarkan migrasi sampel dapat berupa *lateral flow* dan *flow through*. Tipe *lateral flow* memanfaatkan daya kapilaritas sepanjang membran nitroselulosa untuk migrasi larutan sampel, sedangkan tipe *flow through* menggunakan teknik filtrasi larutan sampel yang ditetaskan tempat sampel (Zhang, Zhang, dan Wang, 2006).

Sampel bakpia menunjukkan hasil negatif terhadap semua strip uji yang dibuktikan dengan hanya adanya garis merah pada *control line*. Pengujian sampel bakpia terhadap strip uji pada menit ke-10 menunjukkan adanya garis merah pada *test line* namun pada menit ke-15 dan seterusnya garis merah tersebut hilang sehingga hasil pengujian dianggap negatif.

Hilangnya garis merah *testline* disebabkan oleh ikatan antigen-antibodi tidak spesifik. Antibodi mengenali komponen lain sebagai komponen babi namun ketika ikatan tidak kuat maka ikatan tersebut lepas. Ikatan yang mempengaruhi antigen-antibodi adalah ikatan nonkovalen (Oss, 1995). Pada strip uji hanya menunjukkan 1 garis yang menandakan bahwa bakpia kacang hijau tersebut tidak mengandung babi. Apabila pada strip uji terdapat 2 garis maka dapat dipastikan bahwa bakpia kacang hijau mengandung babi dan harus dilakukan pengujian lebih lanjut dengan menggunakan spektroskopi untuk memastikan apakah dalam sampel bakpia kacang hijau tersebut benar-benar mengandung minyak babi atau tidak. Berdasarkan pengujian yang telah dilakukan dapat dipastikan bahwa dalam bakpia kacang hijau tersebut tidak mengandung minyak babi.

CONCLUSION

Dari pengujian kandungan minyak babi dengan *Pork Detection Kit*, ketiga jenis sampel bakpia Sabang tidak mengandung minyak babi. Penelitian ini juga membuktikan bahwa metode *Pork Detection Kit* dapat dioperasikan dengan mudah, murah dan sederhana dalam pengujian kualitatif makanan melalui uji imunokromatografi yang memanfaatkan ikatan antigen-antibodi. Antibodi yang telah terimobilisasi pada membran nitroselulosa mengikat kompleks antibodi konjugat-antigen babi, selanjutnya hasil pengujian diamati secara visual dengan adanya penanda.

REFERENCES

- al-Nawai, I.Y.S. (1992). *Matan al-Arba'in al-Nawawiyah Fi al-Ahadits al-Shahihah al-Nabawiyah*. Riyadh: IIFSO.
- Maulidiyah, R. (2016). Uji *enhancer* sebagai penyebab kesalahan positif pada strip uji imunokromatografi dengan uji banding *real-time* PCR. *Skripsi*. Institusi Pertanian Bogor: Bogor.
- Nakyinsige K, Che Man Y, Sazili AQ. (2012). Halal authenticity issues in meat and meat products. *Meat Science*, 91. doi:10.1016/j.meatsci.2012.02.015.
- Oss, CJ. (1995). Hydrophobic, hydrophilic and other interactions in epitope-paratope binding. *Molecular Immunology*, 32 (3). Hal. 199-211.
- Peruski AH, Peruski LF. (2003). Immunological methods for detection and identification of infectious disease and biological warfare agents. *Clinical and Diagnostic Laboratory Immunology*, 10. Doi: 10.1128/CDLI.10.4.506-513.2003. Hal. 506-513
- Porcine Test E Catalogue. https://ekatalog.lkpp.go.id/backend/produk/download_lampiran/104274 [diakses tanggal 09 Oktober 2017].
- Pusat Pengujian Obat dan Makanan Nasional Badan POM. (2017). Teknologi Deteksi Berbasis DNA Spesifik Spesies dalam Autentikasi Produk Halal. *INFOPOM*, 18(1).
- Rao Q, Hsieh YH. (2007). Evaluation of a commercial lateral flow feed test for rapid detection of beef and sheep content in raw and cooked meats. *Meat Science*, 76. Doi: 10.1016/j.meatsci.2006.12.011. Hal. 489-494
- Rasyid, M.H. (2015) Peranan Undang-Undang Jaminan Produk Halal Dalam Menjamin Kehalalan Makanan Dan Minuman, *Jurnal Syariah* ,3.
- Surat Keputusan Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-Obatan Dan Kosmetika Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh. Nomor:05/IK/LPPOM/2016 Tentang Instruksi Kerja Pengujian Babi.
- Winarno, F.G. (2002). *Kimia Pangan dan Gizi*. Gramedia. Jakarta.
- Zhang, C., Zhang, Y., dan Wang, S. (2006). Development of multianalyte flow-through and lateral-flow assays using gold particles and horseradish peroxidase as tracers for the rapid determination of carbaryl and endosulfan in agricultural products. *Journal Agricultural and Food Chemistry*, 54. Hal. 2502-2507.

Pengurangan Risiko Bencana Berbasis Kelompok Rentan

Fatimahsyam

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abstract

Pasca gempa dan tsunami Aceh 26 Desember 2004 silam merupakan awal perubahan paradigma bencana dari tanggap darurat menjadi pengurangan risiko bencana melalui tahap manajemen pengurangan resiko yaitu pencegahan, mitigasi, kesiapsiagaan dan peringatan dini. Manajemen bencana melibatkan seluruh stakeholder mulai pemerintah, masyarakat dan swasta dengan membangun kerjasama yang komprehensif dan lintas sektor. Prinsip partisipasi masyarakat sebagai suatu keniscayaan mulai dari menyusun pola perencanaan, penganggaran dan pembangunan yang partisipatif dan berperspektif pada pengurangan resiko (UU No. 24 tahun 2007). Keterlibatan masyarakat termasuk kelompok rentan dalam manajemen bencana sebagai upaya meningkatkan ketahanan masyarakat (Prinsip Sendai 2015-2030). Prinsip keterlibatan kelompok rentan dalam pengurangan risiko bencana juga terakui dalam UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang HAM, CRPD (Convention on the Rights of Persons with Disabilities diratifikasi dalam UU No. 19 tahun 2011 dan UU nomor 24 Tahun 2007. Faktanya peran dari kelompok rentan dalam Pengurangan Risiko Bencana selama ini tidak menjadi prioritas karena menganggap kelompok rentan selalu dijadikan hanya sebatas objek Pengurangan Risiko Bencana karena mereka dianggap lemah, tidak memiliki akses pada berbagai sumber daya, tergantung pada pihak lain, dan berbagai pelabelan-pelabelan lainnya pada kelompok rentan. Berdasarkan fakta ini penulis hendak melihat apa saja program yang telah dirancang dan direalisasikan oleh pemerintah Aceh melalui BPBA (Badan Penanggulangan Bencana Aceh) periode 2012-2017. BPBA sebagai dinas yang bertanggung jawab dalam melaksanakan penanggulangan bencana di Aceh sejauh mana telah merealisasikan keterlibatan kelompok rentan dalam pengurangan risiko bencana sebagai upaya meningkatkan ketahanan masyarakat dan menjadi suatu gerakan sosial bersama dalam pengurangan risiko bencana di Aceh.

Keywords

pengurangan risiko bencana; kelompok rentan; BPBA

LATAR BELAKANG

Pra gempa dan tsunami Aceh 26 Desember 2004, masyarakat, pemerintah dan organisasi masyarakat sipil serta komponen lainnya memahami bencana sebagai suatu takdir yang harus di terima tanpa ada upaya pencegahan atau pengurangan resiko bencana tersebut, sehingga upaya yang di lakukan hanya sebatas tanggap darurat dan proses pemulihan. Seiring waktu paradigma tersebut berubah menjadi paradigma pengurangan risiko bencana yaitu rencana terpadu lintas sektoral dan wilayah dalam aspek ekonomi, sosial, lingkungan yang disesuaikan dengan rencana PRB nasional, regional dan

interasional dan masyarakat sebagai subjek, objek dan sarana utama dengan dalam upaya PRB yang memperhatikan kearifan lokal. Paradigma baru dalam pengelolaan bencana tidak hanya pada tahapan tanggap darurat namun mulai dari pra bencana berupa upaya mitigasi baik struktural dan non struktural, kesiapsiagaan, pada saat terjadi nya bencana berupa peringatan dini, tanggap darurat serta pasca bencana berupa tahapan rehabilitasi dan rekontruksi.

Paradigma baru tentang bencana diakomodir dalam Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 Tentang Penanggulangan Bencana. Undang-undang ini secara tegas menyatakan Penanggulangan bencana ditekankan pada aspek Pengurangan Resiko Bencana, bukan hanya tanggap darurat. Manajemen pengurangan resiko bencana merupakan sistem perencanaan penanggulangan bencana yang dimulai dari pencegahan, mitigasi, kesiapsiagaan, peringatan dini dan lain-lain dengan melibatkan seluruh stakeholder pemerintah, masyarakat, swasta. Prinsip partisipasi masyarakat sebagai suatu kekeniscayaan mulai dari menyusun pola perencanaan, penganggaran dan pembangunan yang partisipatif dan berperspektif pada pengurangan resiko.

Disadari bahwa paradigma konvensional tentang bencana masih cukup mengakar di masyarakat Aceh sehingga merespon bencana masih dengan upaya tanggap darurat. Kondisi ini harus diintervensi dengan berbagai upaya baik melalui kebijakan atau melalui pendidikan publik sebagai upaya membangun kesadaran masyarakat sebagai bagian dari meningkatkan ketahanan masyarakat sehingga pengurangan resiko bencana menjadi suatu gerakan social dan menjadi bagian dalam kehidupan masyarakat dalam menghadapi bencana.

Pengurangan Resiko Bencana Inklusif

Keterlibatan masyarakat sebagai suatu keniscayaan termasuk di dalamnya keterlibatan perempuan dan kelompok rentan sehingga di maknai sebagai Pengurangan Risiko Bencana inklusif yaitu meminimalkan kerentanan risiko bencana yang ditandai dengan keterlibatan kelompok rentan dalam kegiatan nyata seperti anak, perempuan, orang tua dan disabilitas. Pandangan yang harus dibangun bahwa kelompok rentan dalam pengurangan risiko bencana mampu berkontribusi secara efektif dan mengidentifikasi jalan keluar berdasarkan kebutuhan dan pengalaman mereka yang dapat meningkatkan ketahanan masyarakat. Selain terlibat dalam kegiatan nyata Pengurangan resiko bencana, juga negara juga harus memastikan terpenuhinya kebutuhan kelompok rentan yang terkena dampak bencana, dimana dalam setiap tahapan dan proses Pengurangan Risiko Bencana mengakui bahwa mereka memiliki hak hidup yang bermartabat dan menerima perlindungan dan bantuan sesuai dengan kebutuhan khusus mereka.

Kategori kelompok rentan

Dalam perspektif HAM yaitu Undang-Undang Nomor. 39 tahun 1999 yang disebut kelompok rentan adalah orang lanjut usia, anak-anak, fakir miskin, wanita hamil dan penyandang cacat. Menurut Human Rights Reference tergolong ke dalam Kelompok Rentan adalah: Refugees, Internally Displaced Persons (IDPs) atau pengungsi internal, suku atau kelompok minoritas, Pekerja migran, Kelompok masyarakat adat, anak-anak dan perempuan. Dalam UU No. 24 tahun 2007 yang disebut kelompok rentan adalah

Bayi, balita, dan anak-anak, Ibu yang sedang mengandung atau menyusui, Penyandang cacat, dan Orang lanjut usia. Berikut paparan kelompok rentan : anak, penyandang disabilitas (cacat), Perempuan Rentan (hamil, menyusui, korban kekerasan) dan manula.

Anak

Menurut UU Nomor 35 Tahun 2014 pasal 1 Ayat 1 : Anak adalah seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan. Sedangkan menurut Pasal 1 KHA / Keppres No.36 Tahun 1990 "anak adalah setiap orang yang berusia dibawah 18 tahun kecuali berdasarkan UU yang berlaku bagi yang ditentukan bahwa usia dewasa dicapai lebih awal". Disamping itu menurut pasal 1 ayat 5 UU No.39 Tahun 1999 Tentang HAM, "anak adalah setiap manusia yang berusia dibawah 18 tahun dan belum menikah, termasuk anak yang masih dalam kandungan apabila hal tersebut adalah demi kepentingannya. Faktanya walaupun aturan hukum dalam perlindungan sudah cukup baik dan mengakomodir hak anak namun berbagai bentuk pelanggaran hak anak kerap terjadi seperti kekerasan terhadap anak termasuk didalam kekerasan seksual, fisik dan psikis. Selain itu juga eksploitasi anak juga kerap terjadi berupa anak yang dilacurkan, anak jalanan dan sebagainya. Kondisi lain yang sering kerap terjadi adalah pengabaian hak-hak anak dalam situasi darurat seperti konflik bersenjata, bencana alam dan anak-anak yang berasal dari suku minoritas yang belum mendapatkan perlakuan yang memadai terkait dengan perlingdunagnnya sebagai anak.

Penyandang cacat

Menurut Undang-undang No.4 tahun 1997 yang dimaksud dengan penyandang cacat adalah setiap orang yang mempunyai kelainan fisik dan atau mental, yang dapat mengganggu atau merupakan rintangan dan hambatan baginya untuk melakukan kegiatan secara selayaknya. Dari sisi pengelompokkannya, maka penyandang cacat dapat dikelompokkan menjadi 3 (tiga) hal : (a) Penyandang cacat fisik; (b) Penyandang cacat mental; (c) Penyandang cacat fisik dan mental. Jumlah penyandang cacat menurut Susenas tahun 2001 sebanyak 1,46 juta orang (0.74 %), penyebarannya tidak hanya di perkotaan tapi juga di pedesaan. Penyandang cacat di daerah pedesaan lebih tinggi prosentasenya dibandingkan dengan penyandang cacat di daerah perkotaan masing-masing sebesar 0.83 persen dan 0.63 persen. Jenis kelamin prosentase penyandang cacat laki-laki lebih tinggi dibandingkan dengan penyandang cacat perempuan, masing-masing 55.73 % dan 49.27 %. Struktur umur penyandang cacat terkonsentrasi pada kelompok umur 11 - 18 tahun dan pada kelompok umur 19 - 30 tahun. dengan jumlah masing-masing sebesar 76.823 orang dan 119.242 orang

Perempuan Rentan (hamil, menyusui, korban kekerasan)

Dalam UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang hak Azasi manusia menyebutkan bahwa yang termasuk kelompok rentan adalah orang lansia, anak-anak, fakir-miskin, wanita hamil, dan penyandang cacat. Dalam UU Nomor 24 tahun 2007 Tentang Pengelolaan bencana menyebutkan bahwa pada Pasal 55 ayat 1 dan 2 yaitu : (1) Pelindungan terhadap kelompok rentan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 48 huruf e dilakukan dengan memberikan prioritas kepada kelompok rentan berupa penyelamatan, evakuasi, pengamanan, pelayanan kesehatan, dan

psikososial.(2) Kelompok rentan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) terdiri atas:a. bayi, balita, dan anak-anak;b. ibu yang sedang mengandung atau menyusui;c. penyandang cacat; dand. orang lanjut usia.

Manula (Lansia)

Lansia adalah tahap akhir perkembangan pada daur kehidupan manusia dan ditandai oleh gagalnya seorang untuk mempertahankan kesetimbangan kesehatan dan kondisi stres fisiologis nya. Lansia juga berkaitan dengan penurunan daya kemampuan untuk hidup dan kepekaan secara individual. Selain pengertian lansia secara umum diatas, terdapat juga beberapa pengertian lansia menurut para ahli. seseorang disebut lansia jika ia telah berusia 65 tahun ke atas. Namun, terdapat beberapa batasan-batasan umur yang mencakup batasan umur orang yang masuk di dalam kategori lansia, Di Indonesia, batasan mengenai lanjut usia yaitu 60 tahun ke atas, dimana ini sesuai dengan Undang-Undang Nomor 13 Tahun 1998 tentang Kesejahteraan Lanjut Usia pada Bab1 Pasal 1 Ayat 2. Menurut Undang-Undang tersebut di atas lanjut usia adalah seseorang yang mencapai usia 60 tahun ke atas, baik pria maupun wanita.

Fakta-fakta dampak bencana terhadap kelompok rentan

Kelompok rentan sabagai bagian dari masyarkat tentunya memiliki peran sendiri dalam Pengurangan Risiko Bencana, namun peran dari kelompok rentan dalam Pengurangan Risiko Bencana selama ini tidak menjadi prioritas karena menganggap kelompok rentan selalu dijadikan hanya sebatas objek Pengurangan Risiko Bencana karena mereka dianggap lemah, tidak memiliki akses pada berbagai sumber daya dan tergantung pada pihak lain. Faktanya kelompok rentan mengalami dampak dan kerentanan yang lebih berat dalam suatu bencana di bandingkan kelompok masyarkat lainnya. Beratnya dampak bencana yang dihadapi kelompok rentan dapat dilihat dari fakta dimana pada Gempa dan tsunami Aceh 26 Desember 2004 lalu korban meninggal perempuan 30-40 persen lebih banyak dari laki-laki karena perempuan pada saat tsunami bekerja di ranah domestik (Oxfam, UNDP 2005). Perempuan tidak dibiasakan/tidak diajari untuk berenang, berlari maupun memanjat dan rok panjang mereka mempersulit upaya melarikan di. Begitu pula pada gempa Jogja tahun 2006, korban meninggal lebih banyak perempuan. Pada saat kejadian, banyak perempuan yang sedang melakukan tugas-tugas reproduksi (hamil, melahirkan dan menyusui), berada di dapur atau sedang menyiapkan anak-anaknya untuk berangkat sekolah. Konstruksi bangunan dapur yang dibangun seadanya juga menyumbang kepada banyaknya korban meninggal. Jika pun berhasil keluar rumah, para perempuan ini akan teringat kepada anggota keluarganya yang masih berada di dalam rumah, sehingga mereka mengambil inisiatif untuk menyelamatkan keluarganya, masuk kembali ke dalam rumah dan tidak berhasil keluar lagi karena terlanjur tertimpa bangunan yang runtuh.

Pada tahap rehabilitasi dan rekontruksi pasca tsunami Aceh Pelapor khusus Komnas perempuan melakukan investigasi di lokasi barak-barak pengungsi dan wilayah yang terkena bencana tsunami di Aceh Utara, Lhokseumawe, Aceh Timur, Pidie, Aceh Jaya, Aceh Besar. Hasil investigasi Komnas Perempuan tersebut menghasilkan laporan yang ditujukan kepada pihak pemerintah pusat dan daerah, bagian dari laporan tersebut menyebutkan ada 191 kasus pelanggaran HAM perempuan pengungsi, yaitu 38 kasus

diskriminasi, 7 pengusuran paksa dan 146 kekerasan. Janda dan anak perempuan kepala keluarga dan belum menikah menjadi kelompok paling rentan praktek diskriminasi terhadap perempuan pengungsi (50%). Kekerasan/serangan seksual mencapai hampir 74% dari total kasus kekerasan terhadap perempuan pengungsi di Aceh, 41% diantaranya mengambil tempat di dalam keluarga. Di lingkungan publik, 41% pelakunya tidak dikenal oleh korban. Kelompok yang paling rentan serangan seksual (46%) adalah anak perempuan dan perempuan muda berusia kurang dari 28 tahun. Lebih 40% dari kekerasan oleh suami hadir dalam bentuk penelantaran dan pemerasan termasuk merampas jadup dan bantuan bagi istri dan anak-anaknya. Keterlibatan kelompok rentan dalam kampung siaga bencana juga kurang di perhitungkan. Perempuan kurang dilibatkan dalam perencanaan kampung siaga bencana, jika dilibatkan hanya sebatas formalitas saja namun kurang diperhitungkan peran dan pendapatnya. Perempuan sendiri juga kurang berkeinginan terlibat dalam perencanaan kampung siaga bencana karena belum paham tentang pentingnya kegiatan tersebut. Minimnya keterlibatan perempuan dalam kampung siaga bencana bersumber dari paradigma dan budaya patriarki yang sudah mengakar sehingga posisi perempuan hanya terlibat pada peran-peran domestik seperti mengurus dapur umum atau peran domestik lainnya dalam kegiatan kampung siaga bencana (Wawancara dengan Pimpinan Solidaritas Perempuan Aceh Mei 2017).

Pengakuan kelompok rentan dalam regulasi

Pada kenyataan pengakuan hak-hak terhadap kelompok rentan sudah terakui dalam berbagai Undang-Undang dan Konvensi Internasional yaitu :

- 1) CRPD (Convention on the Rights of Persons with Disabilities diratifikasi dalam UU No. 19 tahun 2011
- 2) UU No. 24 tahun 2007 dalam masa tanggap darurat memberikan perlindungan pada kelompok rentan, salah satunya perempuan menyusui.
- 3) UU No. 39 tahun 1999 Tentang Hak Azasi Manusia
- 4) UU Tentang Perlindungan Anak No. 24 tahun 2002
- 5) UU Pemerintah Aceh pasal 231
- 6) Qanun No. 6 tahun 2009 tentang Pemberdayaan Perempuan dan Anak
- 7) Convention to Eliminate All Forms Of Discriminations Againsts Women (CEDAW)

Undang-Undang dan Instrumen hukum Internasional tersebut tersebut tidak mengatur secara khusus bagaimana peran dan hak kelompok rentan dalam Pengurangan Risiko Bencana sehingga sampai saat ini belum ada upaya-upaya yang dapat memaksimalkan peran mereka. Namun ada kebijakan di tingkat lokal dan nasional tentang Pengurangan Risiko Bencana yang dapat dijadikan peluang bagi keterlibatan kelompok rentan seperti Peraturan Gubernur Aceh Nomor 51 tahun 2011 tentang Rencana Penanggulangan Bencana tahun 2012 s.d 2017. Kebijakan ini merupakan peluang yang strategis untuk Pengurangan Risiko Bencana inklusif karena Peraturan Gubernur ini menjadi landasan dalam penanggulangan bencana di Aceh yang bertujuan untuk mempersiapkan perencanaan yang terarah, terpadu dan terkoordinasi untuk menurunkan

resiko bencana di Aceh termasuk melindungi masyarakat di wilayah Aceh dari ancaman bahaya bencana. Di tingkat nasional ada Peraturan Kepala Badan Nasional Penanggulangan Bencana Nomor 13 Tahun 2014 Tentang Pengarusutamaan Gender Dalam Bidang Penanggulangan Bencana untuk mengintegrasikan Gender dalam program dan kebijakan penanggulangan bencana oleh pemerintah, pemerintah daerah dan non pemerintah.

Peluang lain keterlibatan kelompok rentan dalam Pengurangan Risiko bencana adalah Kerangka Aksi Hyogo dimana salah satu prioritas dari Kerangka Aksi Hyogo ini adalah memperkuat kesiapsiagaan dalam menghadapi bencana pada semua tingkatan masyarakat agar respons yang dilakukan lebih efektif dan ketahanan masyarakat dengan keterlibatan partisipasi masyarakat menjadi hal yang diprioritaskan. Kerangka aksi Hyogi telah diperbaharui dengan Kerangka aksi Sendai terkait dengan ketahanan masyarakat termasuk kelompok rentan dalam menghadapi bencana untuk tahun 2015-2030.

Pendekatan Baru Mengoptimalkan Peran Kelompok Rentan Dalam PRB

Berdasarkan fakta-fakta tersebut maka pendekatan-pendekatan yang dapat dilakukan adalah diawali dengan merubah paradigma bahwa kelompok rentan bukan hanya mampu menerima bantuan dari orang lain, mereka juga memiliki potensi diri dalam memberdayakan diri untuk berkontribusi secara efektif dalam pengurangan risiko bencana. Keterlibatan mereka dalam pengurangan risiko bencana ini tidak mungkin berjalan tanpa merubah paradigma tersebut sehingga potensi dan hak-hak kelompok rentan secara bermartabat terakui. Selanjutnya Pengurangan Risiko Bencana inklusif ini harus terintegrasi dalam program dan penganggaran pemerintah sehingga kegiatan atau program yang dilakukan tidak bersifat parsial namun sesuatu yang bersifat komprehensif, terpadu dan berkelanjutan. Satu hal yang khusus dalam kebijakan untuk mengakui keterlibatan kelompok rentan adanya perlakuan khusus sementara atau affirmative action minimal adanya regulasi di tingkat daerah tentang keterlibatan kelompok rentan dalam Pengurangan Risiko Bencana sehingga akan lebih mudah diaplikasikan dalam berbagai aktivitas seperti pembentukan tim siaga dengan penentuan quota keterlibatan kelompok rentan dan penyusunan Reusam Gampong inklusif yang berasal dari inisiatif masyarakat termasuk kelompok rentan dan reusam gampong tersebut dapat direalisasikan secara partisipatif.

Program Pengelolaan Bencana Terhadap Kelompok Rentan Oleh BPBA

Aceh sebagai propinsi yang rawan bencana karena terletak di pertemuan dua empeng tektonik aktif dunia menyebabkan Aceh rawan terhadap bencana geologi. Di samping itu letak geografis Aceh juga berpengaruh terhadap kondisi hidrometeorologi dan klimatologi wilayah ini, jika pengelolaan sumber daya alam yang tidak ramah lingkungan maka sewaktu-waktu dapat menimbulkan bencana. Kompleksitas kebencanaan tersebut menjadikan Aceh sebagai daerah yang memiliki tingkat ancaman dan kerentanan bencana yang sangat tinggi dan berpengaruh terhadap pembangunan dan kehidupan masyarakat.

Kerawanan akan bencana harus diantisipasi dengan bijaksana termasuk pengelolaan bencana secara inklusi terhadap kelompok rentan. Berdasarkan data penyandang disabilitas

dari Dinas Sosial Propinsi Aceh pada akhir tahun 2011 tercatat 54.415 jiwa sebagai penyandang disabilitas, sedangkan sebesar 49.901 jiwa tercatat sebagai penyandang disabilitas pada tahun 2010. Dengan jumlah penduduk Provinsi Aceh menurut sensus penduduk 2010 sebesar 4.494.410, kita dapat melihat rasio penyandang disabilitas di Provinsi Aceh yaitu sebesar 11,10 per 1000 penduduk. Hal ini mengandung makna bahwa setiap 90 jiwa penduduknya terdapat 1 orang sebagai penyandang disabilitas. Menurut WHO, setiap 10% penduduk dari total penduduk suatu daerah mengalami disabilitas. Jumlah prevalensi penyandang disabilitas yang melebihi standart WHO sudah sepatutnya Pemerintah Provinsi Aceh mempunyai Qanun khusus yang mengatur dan melindungi penyandang disabilitas Berdasarkan data tersebut maka penanganan bencana terhadap kelompok rentan menjadi keharusan. BPBA sebagai lembaga yang memiliki tanggung jawab dalam pelaksanaan pengelolaan bencana di propinsi Aceh telah menyusun berbagai program kerja terkait dengan pengelolaan bencana. BPBA telah menyusun rencana kerja berdasarkan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 tentang Penanggulangan Bencana periode 2012-2017 berdasarkan Qanun Aceh Nomor 12 Tahun 2013 tentang RPJMA Tahun 2012-2017.

Program penyelenggaraan bencana yang ditujukan pada kelompok rentan secara inklusi belum tersedia secara spesifik. Ketiadaan program penyelenggaraan bencana pada kelompok rentan dilihat dari kajian dokumen renstra BPBA periode 2012-2017. Di bagian pendahuluan Renstra BPBA termuat pernyataan politik bahwa paradigma penyelenggaraan bencana telah berubah dari tanggap darurat menjadi Pengurangan Risiko Bencana dengan membuka seluas-luasnya akses pada masyarakat termasuk kelompok rentan. Renstra ini bersifat makro, dalam Renstra tersebut tidak ada secara khusus memuat issue-issue strategis dan program yang ditujukan kepada kelompok rentan. Realisasi pernyataan politik yang ada dalam bab pendahuluan renstra di implementasikan dalam kegiatan-kegiatan termasuk kegiatan yang melibatkan kelompok rentan.

Table 3. Perkembangan kinerja pencegahan dini dan kesiapsiagaan bencana

SASARAN STRATEGIS	INDIKATOR KINERJA	2012 (BASE LINE)	REALISASI					TARGET 2017	TINGKAT CAPAIAN (%)
			2013	2014	2015	2016	2017		
Meningkatnya kesiapsiagaan masyarakat dalam menghadapi bencana	Jumlah masyarakat yang berpartisipasi dalam pelaksanaan kegiatan simulasi/drill bencana	120	186	720	800	500	530	500	106

Sumber : Laporan Kinerja Tahunan BPBA Aceh 2017 di akses dari www.bpba.acehprov.go.id

Dalam Laporan Kinerja Tahunan BPBA Tahun 2017 menguraikan capaian-capaian yang telah diraih oleh BPBA selama tahun 2017. Berdasarkan kajian dokumen laporan tahunan ini, tidak ada penjelasan yang terkait dengan capaian untuk kegiatan-kegiatan yang ditujukan bagi kelompok rentan di seluruh tahapan manajemen bencana. Capaian yang dimaksud secara umum bagi masyarakat seperti yang diuraikan dalam tabel 3 berikut capaian kinerja untuk tahap Pencegahan Dini dan Kesiapsiagaan :

Tabel. 5 Perkembangan kinerja kedaruratan dan logistik tahun 2012 – 2017

SASARAN STRATEGIS	INDIKATOR KINERJA	2012 (BASE LINE)	REALISASI			
			2013	2014	2015	2016
Meningkatnya koordinasi penanganan kedaruratan dan logistik kebencanaan	Jumlah laporan operasional pusat kendali operasi dan laporan	1	1	1	2	1
	Jumlah paket bantuan logistik kebencanaan	12	16	16 (55.00 KK)	18	0
	Persentase Ketetapan Waktu, Jenis Bantuan dan Kebutuhan Korban Bencana Pada Masa Tanggap	n.a	0	0	0	0

Sumber : Laporan Kinerja Tahunan BPBA Aceh 2017 di akses dari www.bpba.acehprov.go.id

Pada tahapan kedaruratan dan logistik, tidak ada satu bagian pun yang menjelaskan capaian kinerja logistik yang ditujukan kepada kelompok rentan, namun laporan yang dimaksud merupakan capaian kinerja logistik untuk masyarakat secara umum. Fakta ini diakui oleh salah satu BPBA di bidang pencegahan dan kesiapsiagaan. BPBA telah melaksanakan kegiatan sosialisasi dan simulasi bencana khususnya bencana gempa dan tsunami di kota Banda Aceh khususnya di 4 sekolah secara mandiri yang juga melibatkan masyarakat sejumlah 600 orang (di salah satu kegiatan simulasi). Dalam kegiatan simulasi tersebut dilibatkan kelompok rentan seperti kaum difable, anak dan orang tua. Kegiatan simulasi tersebut sulit sekali mengharapkan partisipasi kaum difable dan orang tua karena tidak tersedianya fasilitas publik berupa tangga dan jalan yang dapat diakses oleh kaum difable dan orang tua pada saat melakukan kegiatan sosialisasi dan simulasi bencana khususnya di kota Banda Aceh (Wawancara tanggal 19 Juli 2018 dengan staf bidang pencegahan dan kesiapsiagaan). Fakta ini dapat dilihat dalam table 5 Perkembangan Kinerja Kedaruratan dan Logistik tahun 2012 -2017. Dalam tabel tersebut tidak ada laporan yang menggambarkan perlakuan dan fasilitas yang diperuntukkan bagi kelompok rentan.

Fakta ketidaktersedianya kebutuhan logistik bagi kelompok rentan diakui oleh kepala pelaksana BPBA yaitu, misalnya dalam pengadaan barang pada saat tanggap darurat yang mengakomodir kelompok rentan, seperti family kit, penyediaan tenda yang menyediakan kamar yang terpisah untuk laki-laki dan perempuan, begitu juga pemulihan psikososial untuk kelompok rentan dan tempat evakuasi bagi orang tua, anak, dan ibu-ibu kategori rentan yang sesuai dengan kebutuhan mereka. Menurut Kepala BPBA bahwa untuk periode mendatang BPBA harus menyusun konsep dan SOP yang lebih baik dalam mengakomodir kelompok rentan terutama dalam penyusunan Rencana Penanggulangan Bencana Propinsi Aceh yang difasilitasi oleh BPBA periode 2018-2022 (Wawancara tanggal 19 Juli 2018 dengan kepala pelaksana BPBA).

Laporan kinerja BPBA tahun 2017 untuk program pendidikan kebencanaan juga tidak ditujukan secara khusus pada kelompok rentan namun pada masyarakat secara umum, namun dalam realisasi kegiatan kelompok rentan selalu dilibatkan, sehingga tidak dapat digambarkan dalam laporan kinerja BPBA tahun 2017. Fakta ini terjadi karena komitmen dari pemerintah terhadap kelompok rentan masih setengah hati. Secara regulasi dan komitmen politik yang dituangkan di renstra sebagian telah mengakui tentang pemenuhan

kelompok rentan dalam penanggulangan bencana namun dalam tahap realisasi kegiatan tidak berjalan semestinya. Tidak adanya realisasi program dan kegiatan pada kelompok rentan salah satu penyebabnya tidak tersedia kebutuhan biaya yang mengakomodir kelompok rentan. Misalnya standar biaya yang belum berpihak pada kelompok rentan. Dalam Peraturan Gubernur Nomor 82 Tahun 2015 Tentang Standar Biaya Pemerintah Aceh tahun anggaran 2016 belum mengakomodir kelompok rentan, misalnya biaya nasi bungkus atau kotak yang tidak mengakomodir para difable yang tidak memiliki tangan sehingga harus membawa pendamping sehingga membutuhkan biaya konsumsi dan transportasi yang lebih besar. Kelompok difable bisa diundang menjadi narasumber tetapi biaya honorarium sama dengan masyarakat lainnya, faktanya mereka membutuhkan transport khusus misalnya becak atau sewa grab dan pendamping atau kebutuhan khusus lainnya yang dapat dipastikan mereka mampu mengakses lokasi kegiatan.

REKOMENDASI

- BPBA sebagai lembaga yang bertanggung jawab dalam penyelenggaraan bencana di Aceh harus memastikan adanya rencana program dan kegiatan bagi kelompok rentan yang dapat terukur setiap tahunnya
- Dalam Penyusunan Rencana Penanggulangan Bencana periode 2018-2022, BPBA harus memastikan proses penyusunannya harus melibatkan kelompok rentan, sehingga peta kajian risiko bencana dan rekomendasi program, kebijakan yang disusun sesuai dengan kebutuhan kelompok rentan.
- Adanya inisiasi advokasi agar tersedianya regulasi di tingkat daerah tentang perlakuan khusus sementara bagi kelompok rentan dalam isu-isu kebencanaan.

BIBLIOGRAPHY

- Care, plan, Uni Eropa, 2005, Leaflet inklusif DRR Handicap Internasional,.
- Komnas Perempuan untuk Aceh, 2006. *Laporan Pelapor Khusus untuk Aceh, Sebagai Korban dan Survivor*.
- Ekstraksi dari laporan akhir Word Conference on Disaster Reduction (A/CONF.206/06).
- Qanun Aceh Nomor 12 Tahun 2013 tentang RPJMA Tahun 2012-2017.
- BPBA periode 2012-2017, *kajian dokumen renstra Laporan Kinerja Tahunan BPBA Aceh 2017* di akses dari www.bpba.acehprov.go.id tanggal 23 Juli 2018
- Iskandar Hoesin, *Makalah Perlindungan Terhadap kelompok rentan Dalam perspektif Hak Azasi Manusia*, <http://www.lfip.org/english/pdf/bali-seminar/Perlindungan%20terhadap%20kelompok%20rentan%20-%20iskandar%20hosein.pdf> diakses pada tanggal 28 Juli 2018
- Pengertian Lansia dan Batasan Lanjut Usia diakses dari <https://www.referensibebas.com/016/03/pengertian-lansia-dan-batasan-lanjut.html> diakses tanggal 28 Juli 2018
- Titin Murtakhamah, *Pentingnya Pengarusutamaan Gender Dalam Program Pengurangan Risiko Bencana* diakses dari <http://digilib.uin-suka.ac.id> tanggal 23 Juli 2018.

SECTION 6

Gender, Women and Islam, and Community Empowerment

Cultural Road for Lowered Stunting: Local wisdom of Aceh in the process of reproduction

Tuti Marjan Fuadi

Universitas Abulyatama Aceh, Indonesia

Abstract

Stunting is another form of growth failure that can occur before birth and is caused by the intake of nutrients that are so lacking that it inhibits growth. In the province of Aceh, the data of the regional development planning agency states that Aceh is ranked seventh nationally with the prevalence of stunting children reaching 39%. This figure is higher than the national average of 37% and WHO health standards 20%. In order to prevent stunting in children in Aceh Province, it is necessary to pay attention to maternal nutrition fulfillment since pregnancy. Culture mee bu tujoh bulen is a tradition of kenduri during pregnancy in order to fulfill the nutritional needs of pregnant women. This study aims to determine the process of mee bu tujoh bulen as one of the culture of the people of Aceh who seek to meet the nutritional needs of pregnant women and stunting. This type of qualitative research with phenomenological approach to study the cultural phenomenon of mee bu tujoh bulen from the view and experience of society. Respondents in this study were pregnant women, dukun bayi, tokoh adat and community leaders. Data processing is done using data reduction, data display, and drawing / verification techniques presented in narrative. The results showed that the ingredients presented in the mee bu culture consisted of bu kulah (rice wrapped with banana leaf), fish, beef, roasted chicken, curry duck, eggs, and various kinds of fruit. In addition to these ingredients, in-laws are also preparing betel with the ingredients such as betel nut, gambier, lime, cloves and tobacco. The conclusion in this study that the food brought at the cultural ceremony of mee bu tujoh bulen to the daughter pregnant contains good nutrients to support the nutritional fulfillment of pregnant women, so it is expected to prevent and reduce of children who have stunting.

Keywords

mee bu tujoh bulen; pregnancy; stunting

INTRODUCTION

In Indonesia, the results of basic health research in 2013, there are 37% of children under five who have stunting. Of this number is known 19.2% of children with short categories and 18.0% with very short category. The prevalence of stunting continues to increase when compared with the results of basic health research in 2010 of 35.6%. In the province of Aceh, data from the Regional Development Planning Board states that Aceh is ranked seventh nationally with the prevalence of stunting children reaching 39%. This figure is higher than the national average of 37% and WHO health standards 20%.

Children who experience stunting often seem to have a normal body, but the actual height is shorter than the normal height of a child his age. The basic factors that cause stunting are low birth weight, inadequate breast milk, inappropriate dietary supplements, recurrent diarrhea and infection (Ramli, 2009). Stunting effects on children under five in the long term, stunting will interfere with health, education, and productivity in the future. Toddlers stunting tends to be difficult to achieve growth potential and optimal development both physically and psychomotoric. Stunting (short) is another form of growth failure. Stunting can occur before birth and is caused by the intake of nutrients that are very lacking and low-quality food during pregnancy thus inhibiting fetal growth (Paudel, 2012). Maternal nutrition during pregnancy will affect the fetus in the womb.

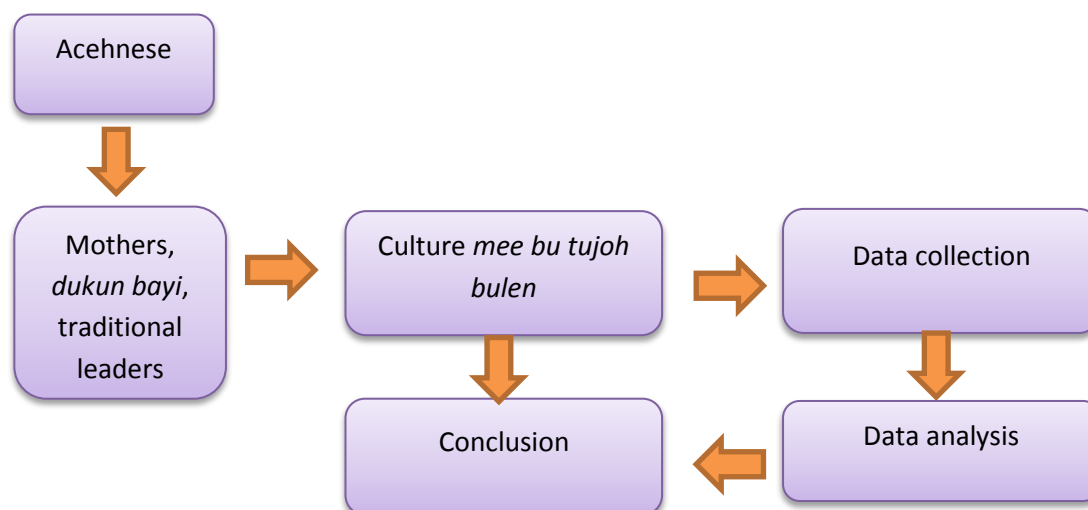
The nutritional status of pregnant women greatly affects the health and development of the fetus (Bishwakarma, 2011). Mothers who are malnourished early in pregnancy up to 9 months will be at risk of giving birth to low birth weight children (LBW) who are also at risk of becoming stunting (Paudel, 2012). In line with this WHO (2014) asserted that impaired growth in the uterus can cause the baby to be born with low birth weight (LBW). One study conducted in the village of Tamamaung Makassar showed that there is a relationship between LBW and stunting incidence of toddlers in the kelurahan. Toddlers who are born with low weight have a chance to be short compared to toddlers born with normal weight (Mugni, 2012). Similarly, studies in Nepal show that low birth weight babies have a higher risk of stunting. The length of the baby at short birth is also at high risk of stunting (Meilyasari, 2014). Children born to LBW and with less gestational age have lower IQ scores, poorer speech skills, lower reading abilities, and poorer school performance (Gibney, 2009; Martorell, 2007). Stunting is also influenced by breast milk intake, in children who are not exclusively breastfed for the first 6 months at high risk of stunting (Fikadu, 2014).

One effort to prevent stunting is to meet the nutrients and nutrients the baby needs from the womb (Ikeda, 2013, ahmed, 2009; Tiwari, 2014). Pregnant women are strongly advised to consume foods that contain nutritional value so as to avoid babies in the womb experiencing LBW. In addition, consuming nutritious foods since pregnancy will affect the quality and production of breast milk. In the culture of the Acehese people, the event of deliberation (eating) is a common occurrence especially during pregnancy. In Aceh culture there is a culture of *bu tujoh bulen* (carrying rice seven months) done to increase the appetite of pregnant women and to maintain the health of mother and fetus. So it is necessary to assess what type of food is served in the implementation of the cultural process *mee bu tujoh bulen* and nutrients of whatever is contained in the food.

METHODOLOGY

The research process is carried out by qualitative phenomenological approach to study the cultural phenomenon of *mee bu tujoh bulen* from the views and experiences of society and its relation to the prevention of stunting in children. The study was conducted in Aceh Province. The study was conducted from February 2016 to August 2017. The selection of informants was based on the criteria of mothers who knew about the culture of *ba bu tujoh bulen* and traditional figures and shamans who had knowledge about this

culture. The data collection techniques in qualitative research, among others, by way of observation, interviews, documentation (Creswell, 2015., Tashakkori, 2010., Branner, 1996). The validity of the data is done with four test that is; credibility test, transferability test, dependability test and confirmability test of Creswell (1994). Data processing is done by using data analysis technique and presented in narrative form. Data analysis is done by data reduction, display data, and conclusion drawing / verification (Miles and Huberman, 1994).



RESULT AND DISCUSSION

a. The Implementation Process of *Mee Bu Tujoh Bulen* Culture in Aceh Community

The *mee* means to deliver and *bu* means rice. So *mee bu* means to deliver a set of rice packets along with side dishes. In the Acehnese culture, the *mee bu* culture is carried out in the seventh month of pregnancy, the process of implementing this culture involves two large families namely the family of the husband and the wife's family. The technical implementation of the *mee bu* ceremony starts from determining the day of the implementation of the ceremony approved by both parties. Usually the day chosen for this activity is a holiday and Friday. According to public trust, Friday is a glorified day so that the ceremony held on that day can run smoothly and be blessed. But there are also families who perform this ceremony on holidays such as Saturday and Sunday, hoping that all invited can attend and not interfere with work.

After the determination of the day, the next mother in law invites his brothers and neighbors and traditional leaders to help him in preparing for all needs and deliver it to his son-in-law. The number of invitations depends on the size or magnitude of the ceremony. For families who have the ability in the material side will invite a hundred more women consisting of relatives, neighbors, friends and traditional leaders.

The ingredients prepared for the *mee bu* ceremony consist of *bu kulah* (rice wrapped with young banana leaves that have been baked and rice wrapped in pyramid shape), side dishes consisting of fish, grilled chicken, beef, sticky rice, pastries and various fruits. As for the dishes specially made for his pregnant son in law are grilled fish, beef,

roasted chicken, curry duck, eggs, and various types of fruit. In addition to these ingredients, in-laws are also preparing betel trails such as betel nut, gambier, lime, clove and tobacco.

After all the necessary materials are ready, then the in-laws will go to the house of the son in law. The house is already waiting for some parents and traditional leaders who should welcome the presence of the husband's family. Arriving at home, they will be welcomed and welcome to the house. Guests are welcome to sit *seuramoe likel* living room, and the baro virgin family is in the back porch (*seuramoe likot*).

The materials will be given to the family-in-law and will be brought back to be opened. Furthermore, a group of husbands family were treated to food and various types of fruit and fish that will be enjoyed together. His pregnant son in law will be invited to sit down with her husband to enjoy the food that has been served to them. Joyful atmosphere while joking, pregnant women became the center of attention of all the attendees who alternated comforted him. After finished the meal, followed by the ceremony *peusijuk* couple husband and wife. The purpose of this *peusijuk* ceremony is to pray for the safety and health of the mother and baby in the womb



Fig 1. *Mee bu* ceremony

Habits in the community after the event is over, the mother in law did not come home with the entourage, instead he stayed overnight or two nights at the house of his son in law to be hospitable while entertaining his son in law so as not to reflect and not worry about thinking when he was in labor later. Mother in law will tell you many things related to his experience and try to make his son more calm and ready to pass the birth process later.

Mee bu culture in the implementation contains many lessons and good values. Culture brings delicious food to stimulate the appetite of women who are pregnant old is a tradition that the medical science is very positive impact for mothers who are pregnant third trimester. Syari research (2015) which states that the growth and development of children is determined by the condition of the fetus when in the womb and nutrient intake of mother's food during pregnancy. Pregnant women with poor food intake during pregnancy will be growth disorder and Low Birth Weight (LBW). Adverse effects caused when the baby is born under LBW is prone to death in infants (Sutan, 2014).

Types of food brought by in-laws to an elderly son-in-law, when examined medically is very supportive of maternal nutrition fulfillment, increase immunity and especially for babies get enough nutrition so it can be good development. Fish, containing omega-3 fatty acids, iodine, vitamin B12, which is essential for the development of the fetal nervous system. As for the mother, omega-3 is also needed to maintain the mother's immune system. Fish is also one source of animal protein needed to support the health of mother and fetus. Beef contains iron, protein, and zinc. The benefits for pregnant women, among others, iron contained in beef can help the formation of red blood cells. If the intake of iron is less, then it is feared could cause anemia symptoms in pregnant women. if this happens then it is very risky to the development of the fetus. It can even cause the fetus to become infected easily. In addition to iron, beef also contains a good protein to meet the nutritional needs of pregnant women. even zinc in beef is very useful to improve the immune system of pregnant women and fetuses. Eggs contain vit.E, fat, omega-3 which works to boost immunity, improve vision function, brain function, and heart health. Duck contains animal protein, fat, and iron.

Table 1. Various foods brought in the culture of mee bu and its content and benefits for the body

No	Latin Name	Local Name	Content	Benefits	Picture
1	<i>Thunus thynnus</i>	Ikan Tuna	Omega 3, protein, hemoglobin, niacin, selenium, tryptophan, phosphorus, potassium, magnesium, thiamine, and vitamin B6	Essential for eye development and health, heart health, prevent breast cancer, improve cognitive functioning of the brain, and improve insulin hormone response and help the detoxification process	
2	<i>Bos taurus</i>	Daging sapi	Protein, iron, selenium, vitamin B complex and omega 3	Increase metabolism in the body, help the development of the brain, forming antioxidants and improve immunity and memory.	

3	<i>Gallus gallus domesticus</i>	Telur ayam kampung	Source of energy, protein, fat, carbohydrate, calcium, phosphorus, iron, and Vit A, B1, C.	Improve immunity, and vitality and healthy lungs.	
4	<i>Gallus gallus domesticus</i>	Ayam Kampung	Water, protein, fat, vitamin B1, B2, niacin, pantothenic acid, folacin, B12, and minerals.	Maintain health, control cholesterol levels, blood pressure and reduce the risk of cancer.	
5	<i>Anas platynchos</i>	Bebek	Calories, fat, cholesterol, iron, phosphorus, proteins, Vit B and C.	Helps the growth of muscle cells and organs of the body, so it is needed by pregnant women, producing hemoglobin to prevent anemia, accelerate blood circulation, improve metabolism and immune system, strengthen teeth and bone formation.	

According to Fatimah (2011), iron requirement during pregnancy averages 800 mg-1040 mg, of which ± 300 mg is required for fetal growth, ± 50 -75 mg for placental formation, ± 500 mg to increase hemoglobin / red blood cells, ± 200 mg is secreted through urine and skin, and ± 200 mg of vanished during delivery. Iron sources can be obtained in animal foods such as beef, chicken, fish, duck and eggs.

The need for pregnant women for iron continues to increase, in the first trimester, iron is required ± 1 mg / day (basal loss of 0.8 mg / day plus 30-40 mg for fetal and red blood cell needs) Stepping on the second trimester of the substance iron ± 5 mg /

day, (basal loss 0.8 mg / day) plus the requirement of RBCs 300 mg and conceptus 115 mg. In the third trimester the need for iron $\pm$ 5 mg / day plus the requirement of 150 mg red cells and conceptus 223 mg. When iron intake continues to grow by 300-350 mg, this is due to labor causing the mother to suffer a large amount of blood loss, so that a pregnant woman up to the time of delivery requires about 40 mg of iron per day or twice the need women not pregnant (Susiloningtyas: 2010).

In line with the above research, we can correlate between high iron requirement during pregnancy with *mee bu* culture giving influence. The culture of *ba bu* that was carried out at the third trimester of pregnancy was appropriate, since the need for iron at that time was overwhelming. Not to mention the mother must prepare for the birth process that will lose much blood. *Mee bu* culture that aims to deliver various types of foods, especially beef, chicken, eggs that contain lots of iron is very helpful pregnant women meet the needs of the body against iron content.

According to Badruzzaman, the chairman of Aceh Adat Council stated that adat *mee bu* must be maintained because it contains a very good meaning between: (1) *mee bu* custom becomes a symbol of thanksgiving to Allah because it has been given offspring, (2) can strengthen family relationship for hospitality, because in the culture *ba bu* both parties both the husband's family and the wife's family meet and gather. The meeting of these two families must have been rare, because each has a phenomenon, so this event becomes a meeting place and strengthen the hospitality rope, (3) the symbol of the statement to the general would be a born baby is a legitimate derivative according to the dignity of religion and custom of his people (not a child outside of marriage). In contrast, in Acehnese culture, children who are not clearly derived (pregnant out of wedlock) will be excommunicated and humiliated in society. Implementation of *adat* is not applied to him, as a form of sanction from the community against behavior that deviates from norms and customs. So that it can be a lesson for other citizens, in order not to follow and imitate it (4) if not perform customary *mee bu* usually the family of both parties feel ashamed (psychological syndrome), because in Aceh society culture is a very maintained as the saying of Aceh proverb "*Mate aneuk meupat jirat, mate adat pat ta mita*" means that when a child dies then seen grave, but if the dead custom can not be searched and find again, (5) *mee bu* custom as a symbol of loyalty to family, beauty, build togetherness family to become a happy and prosperous household. *Mee bu* tradition can affect the increase in self-confidence and calmness in the process of childbirth. As Arifin's research (2015) states that there is a significant relationship between family support and anxiety levels of pregnant women. For pregnant women who get support from families generally more calm facing the birth process, this is different from pregnant women who do not get family support. Her anxiety level faces higher labor. The positive aspects that emerged from the culture of *mee bu* can convince us to continue to maintain and preserve this culture.

b. Culture Shift of *Mee Bu* and The Process Socialization Through Education

There is a process of shifting in cultural practices, especially the culture of *Mee Bu Tujoh Bulen*. This is caused by the absence of cultural connecting process, so that there is no cultural practice in the young generation. Parents do not involve young people in

cultural practices including *Mee Bu* cultural practices, whereas they require regeneration and should the involvement of the younger generation be realized by parents as an urgent one.

One of the rides to socialize the cultural values to the youngest generation of the most effective is through education. It can be said that the schooling system is one of the important pillars that pivot the larger social system in a society's life order. Thus, education organized through schooling is not only limited to the school system but should be interpreted as a cultural strategy. In this case, education is the medium of transformation of cultural values, and the development of science. Incorporating cultural values, especially *Mee Bu* culture in the process of education can be done on the subject of biology, on material that is directly related to the reproduction process that is on the human reproduction system. With the process of integration of cultural values in education can make cultural practices continue to be socialized so that cultural values that exist in the community can continue to be preserved and maintained.

CONCLUSION

The *Mee Bu* ceremony consists of *bu kulah* (rice wrapped with young banana leaves that have been baked and rice wrapped in pyramid shape), side dishes consisting of grilled fish, beef, roasted chicken, curry duck, eggs, and various kinds of fruit. Various types of food brought in *Mee Bu* culture when examined medically is very supportive of maternal nutrition fulfillment, increase the mother's immunity and especially for babies get enough nutrition so that it can develop well. So *Mee Bu* culture can be one way for decreasing prevalence of stunting children in Aceh. But over time the cultural practices of *Mee Bu* began to experience shifts and abandonment. Many societies, especially the younger generation, have abandoned this cultural practice for various reasons including the lack of socialization and revitalization of cultural practices. So that the process of socialization and cultural sharing is needed for the younger generation so that cultural practices containing positive values can still be maintained. One of the most effective vehicles for developing a cultural process is education, institutionalized through the school system. With the process of integration of cultural values in education can make cultural practices continue to be socialized so that cultural values that exist in the community can continue to be preserved and maintained.

REFERENCES

- Ahmed, A. M., Goulet, O., Galan, P., & Hercberg, S. (2009). Risk factor for stunting among under five in Libya. *Public Health Nutrition*. Vol. 12 (8): 1141-1149.
- Bishwakarma, R. (2011). Spatial Inequality in Children Nutrition in Nepal: Implications of Regional Context and Individual/Household Composition. *Disertasi*. University of Maryland, College Park, United States.
- Creswell, J. (2015). *Research design: pendekatan kualitatif, kuantitatif, dan mixed*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Creswell, J. W. (1994). *Research design: Qualitative and quantitative approaches*. California: Sage Publications.
- Dewey, K. G & Begum, K. (2011). Long-term Consequences Of Stunting In Early Life. *Blackwell Publishing Ltd Maternal and Child Nutrition*. NCBI. Vol (7): 5-18.
- Fikadu, T., Assegid, S. & Dube, L. (2014). Factor associated with stunting among children age 24 to 59 months in Meskan District, Gurage Zone, South Ethiopia: A case-control study. *BMC Public Health*,
- Ikeda, N., Yuki, I., & Shibuya, K. (2013). Determinants of reduced child stunting in Cambodia: Analysis of pooled data from three demographic and health surveys. *Bulletin of the World Health Organization*. Vol. 91: 341-349.
- Kementrian Kesehatan Republik Indonesia. (2010). Laporan Hasil Riset Kesehatan Kesehatan Dasar (Riskesdas). Jakarta: Balitbangkes
- Kementrian Kesehatan Republik Indonesia. (2013). Laporan Hasil Riset Kesehatan Kesehatan Dasar (Riskesdas). Jakarta: Balitbangkes
- Meilyasari, F. & Isnawati, M. (2014). Faktor risiko kejadian stunting pada balita usia 12 bulan di Desa Purwokerto Kecamatan Patebon, Kabupaten Kendal. *Journal of Nutrition College*. Vol 3(2): 16-25.
- Miles, M. B., dan Huberman, A. M. 1994. *Qualitative Data Analysis*. California: Sage Publications.
- Nasikhah R. (2012). Faktor Risiko Kejadian Stunting Pada Balita Usia 24-36 Bulan Di Kecamatan Semarang Timur, *Journal of nutrition college*. 2012: Vol 1 (1): 715-730.
- Paudel, R., Pradhan, B., Wagle, R. R., Pahari, D.P., & Onta S. R. (2012). Risk factors for stunting among children: A community based case control study in Nepal. *Kathmandu University Medical Journal*. Vol 10 (3): 18-24.
- Ramli, Agho, K. E., Inder, K. J., Bowe, S. J. Jacobs, J. & Dibley, M. J. (2009). Prevalence and risk factors for stunting and severe stunting among under-fives in North Maluku Province of Indonesia. *BMC Pediatrics*. Vol. 1: 9-64.
- Tashakkori, A., & Teddlie, C. (2010). *Mixed methodology*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Tiwari, R., Ausman, L. M., Argho, K. E. (2014). Determinants of stunting and severe stunting among under-fives: evidence from 2011 Nepal Demographic and Health Survey. *BMC Pediatrics*. Vol. 14: 239.
- WHO. (2014). WHA global nutrition targets 2025: Stunting policy brief. Geneva: World Health Organization.