

**SYEIKH NAWAWI AL-BANTANI AL-JAWI**  
**ILMUAN SPESIALIS AHLI SYARAH KITAB**  
**KUNING**

Ali Muqoddas

**REVITALISASI DAN OPTIMALISASI**  
**MANAJEMEN MADRASAH SEBAGAI**  
**PENDIDIKAN ISLAM**  
**MENUJU PENDIDIKAN ALTERNATIF**

Nur Khoiri

**PENDIDIKAN KEBERAGAMAN SEBAGAI**  
**BASIS KEARIFAN LOKAL**  
**(Gagasan Kerukunan Umat Beragama)**

Mashudi

**THE EFFECTIVENESS OF COMPUTER**  
**SUPPORTED COLLABORATIVE LEARNING IN**  
**THE TEACHING WRITING**

Husni Mubarak

**COMPARING COMMUNICATIVE**  
**TECHNIQUE**  
**WITH EXPLANATION TECHNIQUE IN**  
**TEACHING GRAMMAR**

Haryanto

**PENDIDIKAN BERWAWASAN**  
**FEMINISME;**  
**DALAM QS. AL-AHZAB (33): 53, 59 DAN**  
**AN-NUR (24): 31**

Muhammad Nashrul Haqqi



**unisnu jepara**

FAKULTAS TARBIYAH DAN ILMU KEGURUAN

ISSN : 2088-3102



**Penanggung Jawab**

Akhirin

**Ketua Dewan Penyunting**

Sukarman

**Anggota Dewan Penyunting**

Muhammad Natsir

Husni Mubarok

Khalimatus Sa'diyah

Taufiqurrohman

**Lay Out/Tata Usaha**

Azaz Riyadi

**Alamat Redaksi**

Kampus Hijau

Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan

Universitas Islam Nahdlatul Ulama (UNISNU) Jepara

Jl. Taman Siswa No 9 Tahunan Jepara

Telp. (0291) 593132

e-mail : [ftk@unisnu.ac.id](mailto:ftk@unisnu.ac.id) | website : [www.ftk.unisnu.ac.id](http://www.ftk.unisnu.ac.id) | twitter : @ftk\_unisnu

---

*Jurnal Tarbawi bertujuan untuk menyajikan gagasan-gagasan baru dan kajian-kajian dalam bidang pendidikan pada umumnya dan pendidikan Islam pada khususnya yang bermuara pada terwujudnya mutu pendidikan yang bersifat progresif, karena pada dasarnya pendidikan mengarah pada kemajuan (taqoddumiyah).*

*Jurnal ini mempublikasikan hasil penelitian maupun karya tulis ilmiah lainnya. Terbit berkala (tiap 6 bulan).*

*Tim redaksi mengundang dan menerima artikel ilmiah yang belum pernah diterbitkan. Setiap artikel yang dikirimkan di-review oleh reviewer yang professional dari mitra bestari. Tim redaksi berhak mengubah dan merevisi setiap tulisan yang dikirim dengan tanpa mengubah substansi.*

# DAFTAR ISI

|  |           |
|--|-----------|
| <b>SYEIKH NAWAWI AL-BANTANI AL-JAWI</b><br><b>ILMUAN SPESIALIS AHLI SYARAH KITAB KUNING</b><br><i>Ali Muqoddas</i>                                     | <b>1</b>  |
| <b>REVITALISASI DAN OPTIMALISASI</b><br><b>MANAJEMEN MADRASAH SEBAGAI PENDIDIKAN ISLAM</b><br><b>MENUJU PENDIDIKAN ALTERNATIF</b><br><i>Nur Khoiri</i> | <b>21</b> |
| <b>PENDIDIKAN KEBERAGAMAN SEBAGAI</b><br><b>BASIS KEARIFAN LOKAL</b><br><b>(Gagasan Kerukunan Umat Beragama)</b><br><i>Mashudi</i>                     | <b>47</b> |
| <b>COMPUTER SUPPORTED COLLABORATIVE LEARNING</b><br><b>IN THE TEACHING WRITING</b><br><i>Husni Mubarak</i>   | <b>67</b> |
| <b>COMPARING COMMUNICATIVE TECHNIQUE</b><br><b>WITH EXPLANATION TECHNIQUE IN TEACHING GRAMMAR</b><br><i>Haryanto</i>                                   | <b>79</b> |
| <b>PENDIDIKAN BERWAWASAN FEMINISME:</b><br><b>DALAM QS. AL-AHZAB (33): 53, 59 DAN AN-NUR (24): 31</b><br><i>Muhammad Nashrul Haqqi</i>                 | <b>91</b> |



## **SYEIKH NAWAWI AL-BANTANI AL-JAWI ILMUAN SPESIALIS AHLI SYARAH KITAB KUNING**

**Oleh: Ali Muqoddas**

Pengawas Madrasah pada Kantor Kementerian Agama Kabupaten Demak,  
Dosen Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan  
UNISNU Jepara  
e-mail : qoddasali@gmail.com

### **ABSTRAK**

*Tulisan ini akan mengkaji karakteristik kitab kuning karangan syekh Nawawi al-Bantani. Tulisan ini juga mencoba untuk membuktikan apakah benar atau tidak bahwa menurut beberapa pakar seperti Martin Van Bruinessen, kitab-kitab karya al-Bantani itu khusus men-syarah/menjelaskan kitab-kitab karya ulama'-ulama' besar lainnya. Kajian ini menggunakan pendekatan sejarah. Kajian ini melihat kronologi publikasi karya-karya al-Bantani dan juga melihat isinya. Hasil kajian menunjukkan bahwa al-Bantani memang benar-benar menggunakan corak syarah dalam menulis kitab-kitabnya. Bahkan semua kitabnya menggunakan karakteristik ini. Ulama Islam asli Jawa ini juga sangat cemerlang dalam men-syarah kitab karya ulama'-ulama' besar sebelumnya.*

Kata Kunci: Ulama' Islam, Nawawi al-Bantani, syarah, Kitab Kuning.

### **ABSTRACT**

*This writing would study the characteristics of the books (kitab kuning) by syeikh Nawawi al-Bantani. It also try to verify whether it is true or not that based on many experts like Martin Van Bruinessen, the books of al-Bantani are special in paraphrasing (syarh) other Islamic scholars' books. This study uses the approach of history. It sees the chronology of publication of al-Bantani's masterpieces and sees their content too. The result shows that al-Bantani indeed used the motive of paraphrase in writing his books. Even all of his books have this characteristic. This Javanese Islamic scholar was very brilliant in paraphrasing other great scholars' books.*

Keywords: Islamic scholar, Nawawi al-Bantani, paraphrase, Kitab Kuning.

## I. PENDAHULUAN

Syeikh Nawawi yang dibahas dalam studi ini ialah di antara sekian ulama' asal Indonesia yang memiliki kemasyhuran tidak saja ditingkat nasional tapi juga internasional. Di kalangan sejarawan muslim ia yang dikenal juga dengan Imam Nawawi al-Jawi adalah sosok yang tidak luput dari perhatian mereka. Ia adalah fenomena besar dalam dunia penulisan kitab kuning <sup>1)</sup> yang amat (bahkan paling) dikenal di dunia pesantren di Indonesia. Sebagaimana tokoh atau ulama lain keteneran Syeikh Nawawi al-Bantani tidak mungkin dapat mengemuka tanpa melalui buah karya yang dihasilkan dari pemikirannya. Di samping itu karena kharismanya yang begitu tinggi dan didukung dengan kemulyaan pribadi yang tinggi membuatnya di kemudian hari dikenang orang lain lalu diabadikan dalam sejarah yang tersebar di kalangan masyarakat. Puluhan kitab yang mengkaji tentang berbagai cabang keilmuan Islam telah dihasilkan oleh ulama asal Banten ini pada abad ke-19. Dan sampai sekarang kitab-kitab tersebut masih dipelajari oleh generasi muda muslim lebih-lebih para santri di pesantren yang tersebar di pelosok-pelosok Nusantara. Pengalaman penulis sendiri secara kebetulan ketika bermaksud ingin menulis studi ini, kemudian melacak kembali pustaka pribadi penulis berupa kitab-kitab klasik yang pernah penulis ikuti pengkajiannya dengan beberapa kyai sejak berusia 13 tahun, ketika masih kelas VI Madrasah Ibtidaiyyah, ternyata mayoritas kitab tersebut didominasi oleh karangan Imam Nawawi al-Bantani ini.

Pada sisi yang lain tentang ketenaran Syeikh Nawawi dapat disebutkan bahwa ia adalah seorang pendidik yang gigih<sup>2)</sup> memberantas buta huruf dan kebodohan bagi generasi muda muslim dan sangat ikhlas menyumbangkan ilmu pengetahuan yang dimilikinya kepada mereka<sup>3)</sup>. Selain mempunyai daya jangkauan keilmuan (kecerdasan intelektual, *hard skill*) yang begitu tinggi maupun ketajaman pikiran yang luar biasa ia juga memiliki temperamen yang sangat sederhana yang dalam bahasa psikologi memiliki kecerdasan emosional atau juga *soft skill* yang tinggi. Faktor inilah yang menurut Daniel Coleman dapat menyokong seseorang 80 % mencapai keberhasilan<sup>4)</sup>.

Bila nama Syeikh Nawawi al-Bantani (untuk selanjutnya cukup ditulis dengan al-Bantani) disebut, maka ada tiga – hal yang selalu diingat. Pertama ia adalah seorang '*alim* multi disiplin ilmu yang konsentrasi dan perhatiannya

difokuskan pada dunia ilmiah: pendidikan, pengajaran, dan penulisan<sup>5)</sup> yang menghasilkan kitab-kitab kuning yang amat mendominasi di kalangan pesantren. Kedua, ia terkenal dengan sifat dan sikapnya yang *tawadu'*, rendah hati dan sederhana dalam kehidupan sehari-hari, seperti dikatakan Snouck Hurgronje yang dikutip Karel A. Steenbrink<sup>6)</sup>. Ketiga, dari kedua indikator di atas, maka beliau dikenal sebagai seorang Jawa-Indonesia yang kemudian memperoleh kemasyhuran dan ketenaran sebagai *Imam Haramayn*,<sup>7)</sup> imam di dua tanah haram Makkah dan Madinah setelah menempuh pengembaraan studi di *Makkah al-Mukarromah*.

Paper ini akan membahas al-Bantani sebagai seorang *'alim* multi disiplin ilmu yang konsentrasi dan perhatiannya difokuskan pada dunia ilmiah: pendidikan, pengajaran, dan penulisan, dari segi corak penulisan Kitab Kuning. Dalam kaitannya dengan hal ini banyak sejarawan menyebutkan bahwa al-Bantani sangat produktif yang menghasilkan lebih dari 100 karya<sup>8)</sup> setidaknya dalam bidang-bidang : tafsir, fiqh, usul al-din (ilmu tauhid), tasawuf, sejarah nabi dan tata bahasa arab.

Martin Van Bruinessen menyebut bahwa beberapa karyanya (pen. Nawawi) adalah berupa syarah kitab yang telah dipergunakan di pesantren. Syarah-syarah ini benar-benar menjadi pengganti kitab aslinya<sup>9)</sup>. Selain itu Martin juga menyebut tidak kurang dari 22 kali dua karyanya masih beredar dan 11 dari kitab Nawawi termasuk dari 100 kitab yang paling banyak digunakan di pesantren.<sup>10)</sup> Namun sayang sekali Martin tidak mengidentifikasi kitab-kitab apa saja hasil syarah hasil karya al-Bantani tersebut, sehingga dapat dilihat dengan mudah oleh para pembaca bahwa karangan al-Bantani benar-benar bercorak syarah. Inilah yang akan penulis kembangkan lebih jauh.

Pokok permasalahan yang akan dibahas dalam paper ini ialah tentang bagaimana corak penyajian kitab kuning. Kemudian bagaimana kategori corak kitab-kitab yang dikarang oleh al-Bantani. Berikutnya tentang alasan mengapa karangan-karangan al-Bantani mengikuti corak tertentu.

Untuk lebih mudahnya persoalan tersebut dirumuskan melalui pertanyaan :

1. Apa sajakah corak penyajian kitab kuning yang biasa berlaku dikalangan pesantren?

2. Benarkah corak karangan-karangan al-Bantani berupa syarah sebagaimana dikatakan oleh Martin Van Bruinessen?
3. Mengapa karangan al-Bantani mengikuti corak tertentu (syarah) itu ?

Karena studi ini adalah untuk mencapai penulisan sejarah, maka upaya untuk mendapatkan data-data sejarah yang diteliti itu ditempuh dengan metode sejarah (historis). Pengumpulan data-data atau sumber-sumber sebagai langkah pertama kali dilangsungkan dengan metode penggunaan bahan dokumen<sup>11)</sup>. Metode ini dipergunakan dengan cara melacak sumber-sumber tertulis baik yang memberikan informasi tentang seputar obyek yang dikaji maupun langsung pada sumber-sumber tertulis yang menjadi hasil karya al-Bantani yang menjadi pokok utama kajian ini.

Meskipun penulis menemui kesulitan dalam memperoleh salah satu sumber primer asli yang ditulis oleh Snouck Hurgronje, namun sumber yang sama dapat penulis jumpai melalui Karel A. Steenbrink dalam bukunya *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, yang mengutip karya Snouck.

## II. TELAAH PUSTAKA

Penelitian yang berkenaan dengan sosok al-Bantani sebenarnya telah banyak dilakukan oleh para sarjana, baik Indonesia maupun luar negeri. Akan tetapi mereka kebanyakan lebih menitikberatkan pada aspek biografi intelektual dan pada hasil pemikiran-pemikiran beliau. Meski juga ada yang menitikberatkan pada karya-karyanya, namun tidak sampai pada tipologi atau kategorisasi jenis karangan-karangan al-Bantani dan alasan filosofisnya.

Penelitian yang paling spektakuler mengenai al-Bantani telah dilakukan oleh sarjana barat yang sangat otoritatif; Snouck Hurgronje dengan *grounded researchnya*. Hasilnya dilaporkan melalui buku yang berjudul *Mecca in the Latter part of 19<sup>th</sup> century*, yang diterbitkan pertama kali di Mekkah 1888 – 1889<sup>12)</sup>. Sayangnya penulis belum menemukan buku tersebut sebagai salah satu sumber utama. Meskipun demikian sebagian isi buku tersebut yang berkenaan dengan al-Bantani dapat penulis baca dari kutipan Karel A. Steenbrink dalam buku *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, yang diambil dari Snouck Hurgronje, 1931, halaman 168 – 273.



Oleh karena karya Snouck tersebut bukan buku yang secara spesifik membahas tentang al-Bantani saja, maka tidak perlu penulis angkat sebagai bahan telaah pustaka. Meski demikian karya tersebut tetap penting bagi penulis sebagai kekayaan referensi. Steenbrink menulis bukunya *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* setelah mengutip buku Snouck, kemudian mengarahkan perhatiannya pada tafsir *Marah Labid*, satu-satunya tafsir al-Bantani dan selanjutnya membandingkannya dengan tiga tafsir lainnya; *Tafsir Baidawi*, *Tafsir Abd Rauf bin Ali al-Fansuri al-Jawi* dan *Tafsir an-Nur* (Hasbi as-Shiddiqy)<sup>13)</sup>.

Peneliti dalam negeri yang membahas Imam Nawawi al-Bantani kemudian penulis angkat sebagai bahan telaah pustaka adalah Prof. Abd. Rahman Mas'ud, Ph.D. Melalui artikel yang bertajuk *Nawawi al-Bantani ; An Intelektual Master of The Pesantren Tradisional*, Rahman berusaha menjelaskan pokok pikirannya tentang hubungan antara al-Bantani sebagai guru dengan murid-muridnya secara rinci. Dalam hal ini diungkapkan kisah perjalanan al-Bantani bersama santrinya Muhammad Yusuf, dalam menghadiri diskusi panel di Universitas al-Azhar Mesir. Sebelum diskusi dimulai al-Bantani telah bersepakat dengan santrinya itu untuk saling bertukar pakaian dan peran. Artinya al-Bantani berperan sebagai santri dan sekaligus memakai pakaian santrinya. Demikian sebaliknya. Lalu al-Bantani meminta Muhammad Yusuf memberikan pidato perkenalan singkat bahwa dirinya adalah al-Bantani, yang karena dalam kondisi kurang sehat, maka dia mewakilkan santrinya untuk tampil bicara sesuai dengan keperluan.<sup>14)</sup> Cerita di atas menggambarkan bahwa al-Bantani sangat akrab dan bersikap *fair* terhadap muridnya. Pengaruh al-Bantani yang luas dan kuat di kalangan santri-santri di Indonesia juga sangat jelas diungkapkan dalam artikel tersebut.

Kemudian pada tahap berikutnya Prof. Rahman membahas pandangan-pandangan al-Bantani dalam empat bidang ; tafsir, sufisme dan akhlaq, hukum Islam, dan tauhid (*usul al-din*). Bagian ini – meski masing-masing bidang dibahas secara ringkas – namun mencapai lebih dari 60 % dari seluruh kajian dalam artikel tersebut. Dalam hal ini yang patut ditelaah adalah kajian fiqh, dimana Prof. Rahman menengarai bahwa Imam al-Bantani adalah seorang *muqallid* yang cerdas.<sup>15)</sup> Kesimpulan ini didasarkan pada pernyataan al-Bantani sendiri dalam

muqaddimah kitab *Nihayat al-Zayn* bahwa dia tidak punya keahlian apa-apa dalam menulis kitab tersebut, kecuali mengutip dari penulis-penulis lain.<sup>16)</sup>

Secara substansial artikel Prof. Rahman di atas berbeda dengan kajian ini, sebab selain hanya sedikit sekali mengungkap judul-judul kitab / karya al-Bantani setidaknya yang amat populer di dunia pesantren, artikel tersebut juga mengarah pada orientasi umum dari masing-masing kitab yang disebutkan . Namun demikian bukan berarti kajian ini bertolak belakang. Justru dari sinilah penulis terinspirasi untuk mengangkat kajian ini. Yang lebih menarik dan harus diakui adalah bahwa artikel tersebut memiliki kekayaan metodologi dan kekayaan faktual yang patut dijadikan sebagai pangkal tolak bagi studi-studi berikutnya, termasuk studi ini. Sekalipun tidak seluas sudut pandang peneliti-peneliti besar terdahulu, fokus perhatian kajian ini akan diarahkan pada corak dan karya Imam al-Bantani

Tentang topik yang lebih spesifik mengenai pemikiran hukum Islam al-Bantani, ditulis oleh Mohammad Solek dengan judul “ *Studi tentang Kitab Nihayat al-Zayn ; upaya memahami pemikiran Hukum Islam Imam Nawawi al-Bantani dengan analisa intertekstual* “. Melalui artikel ini Mohammad Solek ingin mengurai persoalan tentang sejauh mana Imam al-Bantani dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Hajar al-Haitami dalam kitab *Tuhfat al-Muhtaj* yang dijadikan sebagai referensi penyusunan kitab *Nihayat al-Zayn*. Dan kedua sejauhmana pula ia melakukan usaha-usaha penggalan hukum. Kedua persoalan ini oleh Mohmmmad Solek kemudian dibidik melauai penelitian yang terfokus pada topik : *rukun nikah, kafa'ah, mahar, nusyuz dan nafaqah*<sup>17)</sup>. Final dari studi Mohammad Solek ialah bahwa al-Bantani tidak begitu mengekor atau mengikuti apa yang dikemukakan oleh Ibnu Hajar al-Haitami. Bahkan dalam beberapa hal ia justru secara essensial berani “ tampil beda.<sup>18)</sup> Yang lebih menarik lagi di sini ialah keberanian Solek mengambil kesimpulan berlawanan dengan Prof. Rahman, “bahwa Imam al-Bantani bukanlah seorang *muqallid* tetapi seorang *mujtahid*”. Alasannya karena al-Bantani melakukan usaha pembaharuan yang berbeda dengan pendapat ulama sebelumnya, khususnya Ibnu Hajar al-Haytami. Namun karena ia dalam beberapa hal tetap mengikatkan diri pada ulama salaf sebelumnya, maka ia disebut *mujtahid muqoyyad*.<sup>19)</sup>

Artikel Moh. Solek di atas secara substansial juga jelas berbeda dengan kajian ini. Hanya saja kesimpulannya perlu mendapat tanggapan penulis, karena berkenaan dengan keahlian al-Bantani sebagai pensyarah kitab.

### III. KEAHLIAN SYEIKH NAWAWI AL-BANTANI SEBAGAI ILMUAN AHLI SYARAH KITAB

#### A. Biografi

Ada beberapa versi tentang penulisan nama lengkap Syeikh Nawawi al-Bantani ini. Pertama versi Ensiklopedi Islam ( Jakarta, 1999 : 23 ), menyebutnya dengan Nawawi bin Umar bin Arabi. Kedua versi *The Encyclopedia of Islam* (Leiden New York, 1993 : 1040) menyebutnya dengan Muhammad B. Umar B. Arabi al-Jawi. Ketiga versi Abdurrahman Mas'ud (1996 : 86) mengidentifikasikan dengan Muhammad Ibn Umar al-Nawawi al-Batani al-Jawi. Dan keempat versi Ma'ruf Amin dan M. Nasruddin Anshory Ch (1989 : 95) mengidentifikasikan dengan Abu Abdil Mu'thi, Muhammad Nawawi Ibnu Umar at-Tanari al-Batani al-Jawi.

Yang menjadi persoalan dalam nama ini adalah apakah menggunakan nama Muhammad atau tidak ? Berikutnya penyebutan "Nawawi" diletakkan pada sebelum nama ayahnya atau sesudahnya ?

Untuk menjawab pertanyaan diatas, maka penulis melakukan telaah terhadap dokumen berupa 17 judul kitab karya al-Bantani<sup>20</sup>). Dari sini penulis menemukan tiga versi. Pertama 15 judul beridentitas Muhammad Nawawi, Kedua, satu judul beridentitas Muhammad bin Umar al-Nawawi (ini terdapat pada kitab *Tanqih al- qaul* ). Ketiga, satu judul kitab beridentitas Abu Abdil Mu'thi Muhammad bin Umar bin Ali Nawawi (ini terdapat pada kitab *Nihayat al-Zain* ).

Dari data-data tersebut penulis cenderung mengikuti penyebutan yang mayoritas. Dari 15 judul kitab yang penulis temukan menyebutkan nama lengkap al-Bantani dengan Muhammad Nawawi. Inilah nama aslinya. Dengan demikian dapat kita bedakan dengan al-Nawawi tua yang nama asli/lengkapnya Muhyiddin Abu Zakariya Yahya bin Syaraf bin Marri al Khazami (Nawa, Damascus, Muharram 631 / Oktober 1233 – 24 Rajab (676/1277) <sup>21</sup>). Jika penyebutan "Nawawi" pada Nawawi tua adalah sebagai

nisbat dari tanah kelahirannya (bukan nama asli), maka penyebutan “Nawawi” pada al-Bantani adalah sebagai nama asli. Meskipun demikian ada korelasi yang menarik antara Nawawi muda dengan Nawawi tua. Pemberian nama “Nawawi” pada Nawawi muda (al-Bantani) oleh bapaknya adalah karena sebuah cita-cita agar anaknya itu kelak akan menjadi ulama’ besar bermazhab Syafi’i seperti Nawawi tua (Abu Zakaria al-Nawawi al-Dimasyqi).<sup>22)</sup>

Adapun penyebutan Abu Abdul Mut’thi sebelum atau di depan nama aslinya adalah sah-sah saja karena al-Bantani mempunyai anak bernama Abdul Mu’thi. Demikian juga tentang penyebutan “bin Umar bin Arabi” juga sah sebagai identitas tambahan yang menunjukkan dia adalah putra dari Umar dan kakeknya bernama Arabi.

Tentang kelahiran syeikh Nawawi al-Bantani sepanjang pengamatan penulis tidak terdapat perbedaan, yakni di desa Tanara wilayah Banten, Jawa Barat tahun 1230 H. bertepatan dengan 1813 M.<sup>23)</sup>

Mengenai semangat belajarnya yang tinggi agaknya telah terbina dari suasana keluarganya yang terdidik, karena ayahnya Umar bin Arabi adalah seorang ulama dan penghulu di Tanara, Banten. Apalagi silsilah keturunan ayahnya berasal dari keturunan Maulana Hasanuddin (Sultan Hasanuddin), putra Maulana Syarif Hidayatullah<sup>24)</sup>.

Pondasi ilmu keagamaan al-Bantani juga dibangun oleh ayahnya sendiri melalui beberapa pelajaran; ilmu kalam, nahwu, tafsir dan fiqh<sup>25)</sup>. Pendidikan lanjutan diperolehnya dari kyai Sahal di daerah Banten dan Kyai Yusuf di Purwokerto. Hal ini dilakukan bersama dengan saudaranya; Tamim dan Ahmad<sup>26)</sup>.

Ketika al-Bantani umur 15 tahun (kira-kira tahun 1828 M) ia dan saudara-saudaranya tadi menunaikan ibadah haji ke Makkah dan kemudian al-Bantani sendiri menetap di sana selama 3 tahun<sup>27)</sup>. Rupa-rupanya selama waktu itu dimanfaatkan al-Bantani untuk menempa diri menuntut ilmu dibawah bimbingan ulama-ulama terkenal seperti Sayyid Ahmad Ibn Sayyid Abdr al-Rahman al-Nawawi<sup>28)</sup> Sayyid Ahmad Dimiyati, Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, ketiganya di Makkah dan Syeikh Muhammad Khatib Sambas al-Hambali di Madinah.<sup>29)</sup> Setelah pulang ke negeri asal beberapa tahun lamanya al-

Bantani kembali lagi ke Makkah sekitar tahun 1855 M untuk menetap secara permanen di sana <sup>30)</sup>.

Waktu demi waktu dijalannya untuk terus aktif menambah ilmunya di semua bidang ilmu Islam hingga mencapai waktu 30 tahun <sup>31)</sup>. Dan sejak tahun 1860-an ia mulai mengajarkan ilmunya baik di Madinah maupun di Makkah yang kemudian memperoleh gelar *Imam al-Haramain* <sup>32)</sup>. Kemudian mulai tahun 1870 menurut catatan dalam *The Encyclopedia of Islam*, al-Bantani telah mencurahkan separuh waktunya untuk kegiatan menulis (mengarang).<sup>33)</sup> Hanya sayang sekali jumlah yang pasti dari karangan al-Bantani tidak dapat diketahui dengan jelas. Sumber-sumber yang penulis temukan hanya menyebut 100 lebih (Abdrrahman, 1996; 95), Martin Van Bruinessen juga hanya menyebut tidak kurang dari dua kali 22 karya (Van Bruinessen, 1992; 83) dan Ensiklopedia Islam menuturkan “ Menurut suatu sumber ia mengarang kitab sekitar 115 buah, sedang menurut sumber lain sekitar 99 buah “ (Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam 4, 1996, hlm. 24).

Perbedaan penyebutan jumlah karya al-Bantani menurut penulis tidak perlu diperdebatkan secara panjang lebar. Yang jelas ulama asal Jawa ini telah berhasil menyusun banyak karya yang tidak saja mengangkat nama baik pribadinya tetapi juga mengharumkan negara, tanah air Indonesia tempat ia dilahirkan. Akhirnya pada tahun 1897 M bertepatan dengan tanggal 25 Syawal tahun 1314 H, al-Bantani wafat <sup>34)</sup> dalam usia 84 tahun.

## B. Corak Kitab Kuning

Masdar F. Mas'udi mengaktegorisasikan isi kitab kuning yang disajikan selalu terdiri dari dua komponen, pertama Matan dan lainnya adalah Syarah. Matan adalah isi inti yang akan dikupas oleh Syarah <sup>35)</sup>.

Ilustrasi atau kategorisasi diatas tampaknya dapat dikatakan kurang teliti. Barangkali Affandi Muchtar dalam hal ini lebih cermat karena ia menuturkan bahwa “ sebuah kitab dalam kenyataannya sering diberikan *syarh*, komentar, tafsiran atau inti sari oleh beberapa ulama yang berbeda latar belakang. Begitupun dari sebuah kitab syarah itu biasa disebutkan syarah lagi, jadi syarah atas syarah <sup>36)</sup>.

Dari kedua temuan di atas bila diperhatikan secara lebih cermat dapat dikatakan kategorisasi kitab kuning dilihat dari segi penyajian isinya adalah sebagai berikut :

1. Menyajikan pokok-pokok pikiran pengarang kitab. Artinya pengarang menyajikan poin-poin penting dari pikirannya sendiri tanpa terikat oleh pemikiran orang lain. Penulisan dengan cara sajian seperti ini biasa dikenal sebagai istilah kitab *Matan*.
2. Dengan memberikan komentar atau interpretasi atas pikiran orang lain atau juga atas wahyu. Cara penyajian seperti ini biasanya disebut dengan kitab *syarah*. Namun dalam hal interpretasi terhadap wahyu lebih dikenal dengan istilah *tafsir* daripada *syarah*.
3. Dengan memberikan komentar atas komentar orang lain yang biasa disebut dengan kitab *hasyiyah* (*syarah* atas *syarah*).
4. Yang sama sekali belum disinggung oleh Masdar F. Mas'udi dan Affandi Muchtar yaitu menyajikan intisari (ringkasan atau ikhtisar ) terhadap pokok-pokok pikiran dalam sebuah kitab karangan orang lain. Kitab yang disajikan dengan cara ini biasa disebut dengan kitab *Mukhtasar*.

### C. Karya-karya Syeikh Nawawi al-Bantani

Melalui tulisannya, al-Bantani berhasil menunjukkan bahwa warisan pesantren tidak terbatas hanya pada “ tradisi bicara “, melainkan juga perbuatan dan tulisan.<sup>37)</sup> Oleh karena itu fenomena al-Bantani dan pengaruhnya hingga kini masih begitu nyata tertanam kuat dalam masyarakat Islam. Karya yang ia wariskan tetap digumuli para santri di seluruh pelosok Nusantara, juga di negara-negara Timur Tengah, Malaysia, Thailand dan Filipina Selatan. Dari sekitar 100 karya beliau memang kebanyakan berupa *syarah* (komentar) atas karangan ulama terdahulu <sup>38)</sup>.

Diakui oleh para peneliti semisal Snouch Hurgronje bahwa keistimewaan ulama kita ini (al-Bantani) terletak lebih dibidang pena (*qalam*)nya daripada lidahnya.<sup>39)</sup> Martin Van Bruinessen menyebutkan sebagai pengarang yang paling produktif. Disamping tafsirnya, *Marah Labid* ia menulis kitab setiap disiplin ilmu yang dipelajari di pesantren.<sup>40)</sup> Lebih jauh lagi Bruinessen menyebut sebagai ulama yang berbeda dengan pengarang

Indonesia sebelumnya, karena al-Bantani menulis dalam bahasa Arab dan kitab-kitab karyanya itu berupa syarah kitab<sup>41)</sup>. dan sebagian lagi berupa kitab tausiyah atau hasyiyah atas kitab syarah karya tokoh lain. Oleh karena itu tidak salah jika al-Bantani ditetapkan sebagai ilmuan spesialis syarah.

Berikut ini penulis sajikan karya-karya dimaksud di atas. Bagian awal merupakan kitab-kitab yang telah penulis koleksi ketika mengikuti pengajian dengan beberapa kyai sejak penulis masih sekolah di Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah (MTs) dan Madrasah Aliyah (MA). Dan ternyata kitab-kitab karya Al-Bantani tersebut sangat populer di kalangan pesantren. Berikutnya daftar kitab yang penulis peroleh datanya dari para peneliti terdahulu dan kitabnya belum dapat ditemukan.

1. *Marah Labid – Tafsir al-Nawawi, al-Tafsir al-Munir Lima'alim al-Tanzil al-Musfir 'an-Wujuh Mahasnr al-Ta'wil*. Kitab ini menurut catatan Rahman selesai ditulis tahun 1886, Rabi'ul akhir 1305.<sup>42)</sup> dan dicetak di Cairo juga tahun 1305.<sup>43)</sup>
2. *Nihayah al-Zain fi Irsyad al-Mubtadi'in* – syarah atas kitab *Qurrat al-Ain bi Muhimmat al-Din* (oleh Zainuddin Abd Aziz al-Malibari) – dibidang fiqh mazhab syafi'i.
3. *Kasyifat al-Syaja*, syarah atas kitab *Safinat al-Naja fi Usul al-Din wa al-Fiqh* (karya salim bin samir), dalam bidang fiqh. Dalam catatan Brockelmann dicetak di cairo 1292, 1301, 1302, 1305, dan di bulak 1309.<sup>44)</sup>
4. *Sullam al-Munajat* - syarah atas kitab *Safinat al-Salah* (karya Sayyid Abdullah bin Umar al-Hadramy), dibidang fiqh (dalam catatan Steenbrink, 1984 ; 120, dicetak 1884)
5. *Tausiyah ala Fath al-Qarib* (cairo 1305) – syarah atas kitab *fath al-Qorib* (Muhammd bi al-Qasim al-Bazzi, W. 918 / 1512) sebagai syarah atas kitab *Gayah al-taqrib* (Abu Syuja' al-Isfahani).
6. *Al-simar al-Yani'ah fi al-Riyad al-Badi'ah* - syarah atas kitab *al-Riyad al-Badi'ah* (karya Syaikh Muhammad Hasbullah) dibidang usul al-din dan sebagian memuat fiqh.
7. *Bahjat al-Wasail bi Syarhi Masail* – syarah atas kitab *al-Risalah al-Jami'ah baina Usul al-Din, wa al-Fiqh wa al-Tasawuf* (karya Sayid Ahmad bin Zain al-Habsyi).

8. *Maraqih al-Ubudiyyah* – syarah atas kitab *Bidayat al-Hidayah* (karya Imam Abu Hamid al-Gazali) dibidang tasawuf. Sebagian peneliti memasukkan kitab ini ke dalam kelompok fiqh, tetapi saya lebih cenderung memasukkannya ke dalam bidang tasawuf, karena berisi tentang etika-etika baik etika dalam ibadah maupun dalam interaksi sosial.
9. *Qami' Tugyan*, cairo : 1296 H, - syarah atas kitab *Manzumat fi Syu'b al-Iman*
10. *Nasaih al-Ibad* - syarah atas kitab *al-munabbihat ala al-isti'dab liyaum al-ma'ad* (karya Syihab al-Din Ahmad ibn Hajar al-Asqalami) dibidang tasawuf
11. *Al-Futuh al-Madaniyyah* - syarah atas kitab *al-Syu'b al-Imaniyah* ( Muh. Bin Abdillah al-Iji), dalam bidang tauhid.
12. *Tijan al-Darari* - syarah atas kitab *Risalah al-Syaikh Ibrahim al-Bajury fi al-Tauhid*, ( karya syaikh Ibrahim al-Bajuri), dalam bidang tauhid.
13. *Fath al-Majid* - syarah atas kitab *al-Durr al-Farid fi Aqa'id Ahli al-Tauhid* (karya Syaikh Ahmad bin Sayyid Abdr rahman al-Nahrawy) dalam bidang tauhid.
14. *Nur al-Zalam* - syarah atas kitab *Manzumat Aqidati al-Awam* (karya Sayyid Ahmad al-Marzuqi al-Maliki al-Makky), dalam bidang tauhid.
15. *Qatr al-Gais* - syarah atas kitab *Masail Abi al-Lais* (al-Samarqandi), dalam bidang tauhid.
16. *Tanqih al-Qaul al-Hasis* - syarah atas kitab *Lubab al-Hadits* (karya Syaikh al-Hafid Jalal al-Din Abdirrahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti), dalam bidang hadits.
17. *Madarij al-Su'ud* - syarah atas kitab *al-Maulid al Nabawi* yang populer deng sebutan kitab *al-Barzanji* (karya Sayyid Jafar al-Barzanji), dalam bidang sejarah.
18. *Uqud al-Lujain fi Bayan Huquq al-Zaujain* - syarah atas kitab *Risalah* tentang *huquq al-zujain* (tidak disebutkan pengarang risalah ini ).
19. *Syarh Sullam al-Taufiq*, yaitu syarah atas kitab *matn Sullam al-Taufiq* karya syeikh Abdullah bin husain bin Thahir bin Muhammad bin Hasyim Ba'alawi. Pada awalnya penulis menduga kitab syarah tersebut bukan karya al-Bantani. Dugaan ini terjadi karena kitab yang penulis temukan



pada tahap awal bukanlah kitab *syarah sullam al-Taufiq*, melainkan kitab matannya, sehingga terjadi salah persepsi. Setelah paper ini dikaji dalam seminar bersama Prof. Abdurrahman Mas'ud, Ph.D, penulis melakukan pencarian lanjut dan akhirnya menemukan bahwa kitab syarah dimaksud adalah dari kitab *matan sullam* tersebut.

Selain kitab-kitab yang telah disebutkan di atas masih terdapat sejumlah kitab karya al-Bantani yang tingkat ketenarannya di pesantren agak berkurang dan oleh karenanya penulis sulit menemukan, serta sebelumnya penulis merasa asing terhadap kitab-kitab berikut, misalnya :

1. *Dari'at al-Yakin*, cairo, 1304 - syarah atas kitab *Umm al-Barahim* ( karya al-Sanusi), <sup>45)</sup> dalam bidang aqidah / tauhid.
2. *Hilyat al-Sibyan* - syarah atas kitab *fath al-Rahman*, Mekkah, 1304 <sup>46)</sup> dibidang tauhid.
3. *Salalim al-Fudala'* - syarah atas kitab *Manzumat Hidayat al-Azkiya' ila Thariq al-Auliya'* (karya Syaikh Zainuddin al-Malibary, W. 928 / 1522), <sup>47)</sup> dibidang tasawuf.
4. *Misbah al-Zulam*, (Mecca, 1314) - syarah atas kitab *al-Manhaj al-Tamm fi Tabwib al-Hukm* ( karya Ali bin Husain al-Din al-Hindi. W. 975 / 1567), <sup>48)</sup> dibidang tasawuf.
5. *Bugyat al-Awam fi Syarh Maulid Sayyid al-Anam* (karya Ibn al-Jauzi) Cairo ; 1927 <sup>49)</sup> di bidang sejarah.
6. *Al-Ibriz al-Dani*, cairo, 1299, - syarah atas kitab *Maulid Sayyidina Muhammad al-Sayyid al-Adnani* ( karya al-Qastalani), <sup>50)</sup> dibidang sejarah.
7. *Kasyf al-Muruthiyya an Sitar al-Ajrumiyya*, syarah atas kitab al-Ajrumiyyah, Cairo, 1308 H <sup>51)</sup> dibidang gramatika / nahwu.
8. *Fath al-Mujib* (Bulak, 1276 H) - syarah atas kitab *Manaqib al-Haji* ( karya Muh. bin Muh. al-Syarbini al-Khatib wafat 977 / 1569), <sup>52)</sup> dalam bidang fiqh.
9. *Lubab al-Bayan*, cairo, 1884 M / 1301 H - syarah atas kitab *Risalah al-Isti'arat* ( karya Husain al-Nawawi al-Maliki), <sup>53)</sup> dalam bidang retorika.
10. *Fusus al-Yaqtuyya*, (Cairo, 1299), syarah atas kitab *al-Rauda al-Bahiyya fi al-abwab al-Tsrifiyya*, karya Abd.Mun'im 'Iwad al-Jirjawis (kira-kira 1271/1854) dalam bidang gramatika *ilmu sharaf*.<sup>54)</sup>

Dan masih banyak lagi yang belum dapat penulis lacak karena banyaknya karya Syaikh al-Bantani. Kiranya kitab-kitab yang sudah di sebut di atas sudah dapat mewakili seluruh karya al-Bantani yang menjadi kajian ini.

Setelah meneliti mayoritas kitab-kitab karangan al-Bantani baik secara langsung dengan melihat kitab-kitab tersebut, maupun melalui penuturan sebagian peneliti lain, terbukti tipologi karangan Imam Nawawi al-Bantani (jika tidak boleh dikatakan seluruhnya) mayoritasnya berupa kitab-kitab syarah . Hal ini berarti bahwa pernyataan Martin Van Bruinessen <sup>55)</sup>dapat dibenarkan. Dan dengan demikian dapat dikatakan bahwa Imam Nawawi al-Bantani adalah ulama/ilmuan penulis spesialis syarah (komentar) Kitab Kuning atas karya penulis lain.

Karya-karya al-Bantani yang berupa syarah ini memiliki beberapa keistimewaan, diantaranya ; a) kemampuan menghidupkan isi karangan, sehingga dapat dijiwai oleh pembacanya, b) pemakaian bahasa yang mudah dipahami, sehingga mampu menjelaskan istilah-istilah yang sulit dan c) keluasan isi karangannya<sup>56)</sup> yang menakjubkan. Kemampuannya sebagai *syarih* (komentator) menunjukkan ilmunya sangat luas dan mumpuni. Dengan syarah yang dilakukan al-Bantani sebuah karangan yang terasa “agak kering“ menjadi segar dan menggairahkan pembaca untuk menelaahnya. Artinya di sini al-Bantani dalam kegiatan pensyarah kitab kuning bukan sekedar mengurai kata atau kalimat, tetapi juga melengkapi dengan dalil, pendapat, argumentasi atau keterangan lain yang relevan.

Untuk menjawab mengapa yang dilakukan oleh nawawi dalam penulisan kitab ini dengan corak atau tipologi syarah, bukan yang lain ?, maka pertama, barangkali dapat dilihat kembali pada sifat, sikap dan pandangan hidup al-Bantani. Al-Bantani terkenal sebagai ulama yang rendah hati, tawadu<sup>57)</sup> dan menghormati para ulama pendahulunya dan toleransi terhadap murid-muridnya. Bentuk penghargaannya yang tinggi terhadap ulama terdahulu diwujudkan oleh al-Bantani dengan melakukan pensyarah (komentar) terhadap kitab-kitab mereka. Alasan kedua al-Bantani sebenarnya ingin menjelaskan pikiran para ulama terdahulu dengan tujuan agar dapat dengan mudah dipelajari dan difahami oleh para pembaca. Alasan ketiga, dapat dilihat dari segi kurun waktu saat ia hidup. Bahwa kecenderungan

keilmuan Islam pada abad ke-13 H / 19 M masih diliputi dengan tradisi *taqlid*,<sup>58)</sup> maka pantaslah jika kegiatan penulisan al-Bantani adalah gerakan – gerakan pensyarahan.

Meskipun demikian tidak berarti al-Bantani tidak memiliki sama sekali pemikiran yang orisinil atau selalu mengekor dan mengikuti alur pemikiran ulama pendahulunya. Ini dibuktikan dalam penelitian Mohammad Solek yang menunjukkan bahwa al-Bantani dalam penulisan kitab *Nihayat al-Zayn*, meski menggunakan kitab *Tuhfat al-Muhtaj* karya Ibnu Hajar al-Haitami sebagai rujukan, tetapi al-Bantani banyak berbeda pendapat dengan kitab rujukannya tersebut.

Namun bukan berarti sepenuhnya penulis sependapat dengan hasil penelitian Mohammad Solek yang menyimpulkan bahwa al-Bantani bukanlah seorang *muqallid*, tetapi seorang *mujtahid*, meskipun bukan *mujtahid mutlaq*. Perbedaan pendapat antara al-Bantani dengan pengarang kitab *Tuhfat al-muhtaj* dalam beberapa hal saja menurut penulis belum cukup untuk dijadikan indikator seseorang sebagai *mujtahid*. Persoalan ini harus dilihat secara totalitas, bahwa kebanyakan pemikiran al-Bantani sangat dipengaruhi oleh pemikiran pengarang kitab matan yang dikomentarkannya. Dalam penulisan tafsir *Marah Labid* saja yang dikenal sebagai karya yang paling orisinil, al-Bantani masih terkait dengan pemikiran orang lain. Ia mengatakan : “Tafsir *Marah Labid* saya susun dengan merujuk pada kitab-kitab seperti; *al-Futuh al-Ilahiyah*, *Mafatih al-Gaib*, *al-Siraj al-Munir*, *Tanwir al-Miqbas* dan *Tafsir Abi Su’ud*.<sup>59)</sup>

#### IV. KESIMPULAN

Dari seluruh kajian yang telah dibahas di muka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Karya tulis para ulama yang terkenal dengan sebutan kitab kuning corak penyajiannya bervariasi. Ada yang berupa *matan*, *syarah*, *hasyiyah* dan ada pula yang berupa *ikhtisar*.
2. Syekh Nawawi al-Bantani yang terkenal melalui karya-karya ilmiyahnya dapat disebut sebagai ulama’ spesialis syarah karena mayoritas, bahkan semua

karyanya berupa komentar-komentar atau yang dalam istilah pesantren disebut dengan *syarah* atas karya (*matn*) ulama lain.

3. Karena karya-karyanya yang mayoritas bercorak *syarah*, ditambah lagi dengan bukti pernyataan al-Bantani sendiri dalam *muqaddimah* berbagai kitabnya, menunjukkan bahwa pernyataan Prof. Rahman di depan terbukti kebenarannya bahwa Al-Bantani adalah seorang *muqallid* tetapi *muqollid* yang cerdas. Ini berarti juga menolak kesimpulan hasil penelitian Moh. Solek yang menyimpulkan bahwa al-Bantani adalah seorang *mujtahid* meskipun hanya *mujtahid muqayyad* dan bukan *mujtahid mutlaq* sebagaimana empat Imam Mazhab.
4. Melalui karya-karya tulisannya yang tidak sedikit jumlahnya, berarti al-Bantani telah menunjukkan bahwa tradisi pesantren tidak hanya sekedar “tradisi bicara”, tetapi juga berbuat dan menulis.

## DAFTAR PUSTAKA

### A. Sumber Primer

Abd. Rahman Mas'ud, “Nawawi Al-Bantani ; An Intellectual Master Of The Pesantren Tradition”, dalam Jurnal *Studia Islamika*, Jakarta, IAIN Syarif Hidayatullah, vol. 3 no. 3, 1996

Bruinessen, Martin Van, “Pesantren Dan Kitab Kuning, Pemeliharaan Dan Kesenambungan Tradisi Pesantren”, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol III, No. 4 th. 1992

Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat ; Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1995

C. Brockelmann, “Al Nawawi”, dalam Bosworth G.E., ( et.al ), *The Encyclopaedia Of Islam*, Lieden, E.J. Brill, 1993

Ma'ruf Amin dan M. Nasruddin Anshary ch, “Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani”, dalam Jurnal *Pesantren*, Jakarta, P3M, No. 1 vol. VI, 1989



Mohammad Solek, “ Studi tentang Kitab Nihayat al-Zayn ; Upaya Memahami Pemikiran Hukum Islam Imam Nawawi al-Bantani dengan Analisa Intertekstual “, dalam Jurnal *Walisongo*, Edisi 15, th. 2000

## B. Sumber Sekunder

Affandi Muchtar, “ Mulahadah ‘ ammah an al-kutub al-safra’ fi al-ma’ahid al-diniyyah “, dalam *Studia Islamika*, Jakarta, IAIN Syarif Hidayatullah, Vol. 3 no. 2, 1996

A. Malik Madani “ Posisi Kitab Kuning Dalam Khazanah Keilmuan “, dalam *Pesantren*, Jakarta, P3M, No. 1 Vol. VII, 1989

Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam Jilid 4*, Nah-sya, Jakarta, PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, cet. 4, 1997

Masdar F. Mas’udi, “ Mengenal Pemikiran Kitab Kuning “, dalam M. Dawam Raharjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren*, Jakarta, P3M, 1985

Muhammad Nawawi, *Nihayat al-Zayn Fi Irsyad al-mubtadi’in*, Semarang, Toha Putra, t.th.

Muhammad Nawawi al-Jawi, *Marah Labid Tafsir al-Nawawi*, Juz I, tt., Sirkah Asia, t.th.

Muh. Syamsu As., *Ulama Pembawa Islam Di Indonesia Dan Sekitarnya*, Jakarta, Lentera, 1999

Nggermanto, Agus, *Kecerdasan Quantum, Cara Praktis Melejitkan IQ, EQ, dan SQ yang Harmonis*, Bandung, Nuansa, cet. II, 2002

Sartono Kartodijjo, “ Metode Penggunaan Bahan Dokumenter “ dalam Koentjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta, Gramedia, 1989

Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta, Bulan Bintang, 1984

## ENDNOTE

---

<sup>1</sup> ) Istilah Kitab Kuning (disingkat KK) merupakan sebutan bagi buku-buku atau kitab-kitab yang memuat ilmu-ilmu keislaman atau membahas aspek-aspek ajaran Islam yang disusun (dalam bahasa dan atau tulisan Arab) oleh ulama Islam dengan menggunakan metode penulisan Islam klasik (lihat A. Malik Madani, “ Posisi Kitab Kuning dalam Khazanah Keilmuan “, *Pesantren*, Jakarta, P3M, No. I / Vol. VI / 1989, hlm. 22)

<sup>2</sup>) Kegigihan ini barangkali - yang lebih utama - karena ia sadar bahwa negara tanah air tempat kelahirannya sedang dijajah oleh kolonial Belanda. Ia tidak ingin saudara sebangsa dan setanah airnya menjadi bodoh, sehingga mudah diombang-ambing penjahat (lihat Dewan Redaksi, "Nawawi al-Jawi", *Ensiklopedi Islam 4*, Jakarta, PT. Ihtiar Baru, Van Hoeve, 1999, hlm. 24)

<sup>3</sup>) Dalam hal ini Snouck Hurgronje menuturkan bahwa setiap pagi antara jam 07.30 dan 12.00 Syekh Nawawi memberikan 3 kuliah yang direncanakan sesuai dengan kebutuhan jumlah muridnya (lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta, Bulan Bintang, 1984, hlm. 118)

<sup>4</sup>) Agus Nggermanto, *Kecerdasan Quantum, Cara Praktis Melejitkan IQ, EQ, dan SQ yang Harmonis*, Bandung, Nuansa, cet. II, 2002, hlm 97

<sup>5</sup>) Abd. Rahman Mas'ud, "Nawawi Al-Bantani ; An Intelektual Master Of The Pesantren Tradition", dalam *Studia Islamika*, Jakarta, IAIN Syarif hid, vol 3 no. 3, 1996, hlm. 108

<sup>6</sup>) Snouck Hurgronje dikutip Karel A. Steenbrink, *Op.cit.*, hlm. 81

<sup>7</sup>) *Ibid*, hlm. 119

<sup>8</sup>) Abd. Rahman, *Loc. Cit.*

<sup>9</sup>) Martin Van Bruinessen, "Pesantren Dan Kitab Kuning, Pemeliharaan Dan Kesenambungan Tradisi Pesantren", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol III, No. 4 th. 1992, hlm. 82 – 83.

<sup>10</sup>) *Ibid*.

<sup>11</sup>) Sartono Kartodijjo, "Metode Penggunaan Bahan Dokumenter" dalam Koentjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta, Gramedia, 1989, hlm. 45.

<sup>12</sup>) Lihat kepustakaan, dalam Karel A. Steenbrink, *Op.Cit.*, hlm. 280

<sup>13</sup>) *Ibid*, hlm. 122 - 125

<sup>14</sup>) Abd. Rahman, *Op.cit.*, hlm. 89-90.

<sup>15</sup>) *Ibid.*, hlm 103.

<sup>16</sup>) Muhammad Nawawi, *Nihayat al-Zayn Fi Irsyad al-mubtadi'in*, Semarang, Toha Putra, t.th. hlm. 3.

<sup>17</sup>) Mohammad Solek, "Studi tentang Kitab Nihayat al-Zayn ; Upaya Memahami Pemikiran Hukum Islam Imam Nawawi al-Bantani dengan Analisa Intertekstual", dalam *Jurnal Walisongo*, Edisi 15, th. 2000, hlm. 46.

<sup>18</sup>) *Ibid*.

<sup>19</sup>) *Ibid.*, hlm. 51

<sup>20</sup>) Kitab-kitab ini nanti akan penulis paparkan di belakang secara lengkap

<sup>21</sup>) Dewan Redaksi, *Op.Cit.*, hlm. 22

<sup>22</sup>) Abd. Rahman Mas'ud, *Op. cit*, hlm. 86, lihat juga Ma'ruf Amin dan M. Nasruddin Anshary ch, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani" dalam *Pesantren*, Jakarta, P3M, No. 1 vol. VI, 1989, hlm. 102

<sup>23</sup>) *Ibid.*, hlm. 96

<sup>24</sup>) Dewan Redaksi, *Op. Cit.*, hlm. 86.

<sup>25</sup>) Abd. Rahman, *Loc. cit.*

<sup>26</sup>) Snouck Hurgronje dikutip Karel A. Steenbrink, *Op. Cit.*, hlm. 117.

<sup>27</sup>) *Ibid.*, hlm. 118.

<sup>28</sup>) ini bukan al-Nawawi, tetapi terjadi salah ketik, yang betul adalah al-Nahrawi, lihat kitab *Fathul Majid*.

<sup>29</sup>) Abd. Rahman, *Loc. cit*

<sup>30</sup>) C. Brockelmann, "al-Nawawi" dalam G.E. Bosworth, ( et.al ), *The Encyclopaedia Of Islam*, ( Lieden, E.J. Brill, 1993, hlm. 1040)

<sup>31</sup>) Snouck Hurgronje dikutip Karel A. Steenbrink, *Op. Cit.*, hlm. 118.

<sup>32</sup>) Abd. Rahman, *Op. cit.*, hlm. 91.

<sup>33</sup>) C. Brockelmann, *Loc. Cit.*

<sup>34</sup>) Ma'ruf Amin dan M. Nasruddin Anshary ch, *Op. cit.*, hlm. 105.

<sup>35</sup>) Masdar F. Mas'udi, "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning" dalam M. Dawam Raharjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren*, Jakarta, P3M, 1985, hlm. 55.

<sup>36</sup>) Affandi Muchtar, "Mulahadah 'Ammah an al-Kutub al-Safra' fi al-Ma'ahid al-Diniyyah" dalam *Studia Islamika*, Jakarta, IAIN Syarif Hidayatullah, Vol. 3 No. 2, 1996, hlm. 124.

<sup>37</sup>) Abd. Rahman, *Op.Cit.*, hlm. 93

<sup>38</sup>) Ma'ruf Amin dan M. Nasruddin Anshary ch, *Op. Cit.*, hlm. 105

<sup>39</sup>) Snouck Hurgronje, dikutip oleh Karel A. Steenbrink, *Op.Cit.*, hlm. 119

<sup>40</sup>) Martin Van Bruinessen, *Op.Cit.*, hlm. 82.

<sup>41</sup>) *Ibid*.

- <sup>42</sup>) Abd. Rahman, *Op.cit.*, hlm.95.  
<sup>43</sup>) C. Brockelmann, *Op.cit.*, hlm. 1041.  
<sup>44</sup>) *Ibid.*, hlm.1040.  
<sup>45</sup>) *Ibid.*, hlm. 1041  
<sup>46</sup>) *Ibid.*  
<sup>47</sup>) *Ibid.*  
<sup>48</sup>) *Ibid.*  
<sup>49</sup>) *Ibid.*  
<sup>50</sup>) *Ibid.*  
<sup>51</sup>) *Ibid.*  
<sup>52</sup>) *Ibid.*  
<sup>53</sup>) *Ibid.*  
<sup>54</sup>) *Ibid.*  
<sup>55</sup>) Martin Van Bruinessen, *Loc.Cit.*, hlm. 82  
<sup>56</sup>) Dewan Redaksi, *Op.Cit.*, hlm. 25  
<sup>57</sup>) Karel A. Steenbrink, *loc. Cit.* Dapat dilihat juga pada muqaddimah setiap kitab syarah karangan al-bantani yang menunjukkan sifat-sifat dan sikap-sikap tersebut.  
<sup>58</sup>) Ma'ruf Amin dan M. Nasruddin Anshary ch, *Loc.Cit.*  
<sup>59</sup>) Muhammad Nawawi al-Jawi, *Marah Labid Tafsir al-Nawawi*, Juz I, tt., Sirkah Asia, t.th., hlm.2.





## **REVITALISASI DAN OPTIMALISASI MANAJEMEN MADRASAH SEBAGAI PENDIDIKAN ISLAM MENUJU PENDIDIKAN ALTERNATIF**

**Oleh : Nur Khoiri**

Dosen Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan

UNISNU Jepara

e-mail : nur\_khoiri@yahoo.co.id

### **ABSTRAK**

*Pendidikan Islam tidak hanya sekedar proses alih budaya atau alih pengetahuan, tetapi sekaligus sebagai proses alih nilai. Secara konseptual dapat dikatakan bahwa tujuan pendidikan Islam adalah untuk membentuk manusia bertaqwa, yakni manusia yang mampu meraih kesuksesan, baik di dunia dan di akhirat. Guna mewujudkan tujuan tersebut, madrasah yang memiliki; a) Penerapan Manajemen Mutu Terpadu (TQM), b) Peningkatan Mutu dan Relevansi Pendidikan, c) Pemberdayaan Kelembagaan Pendidikan Madrasah, seharusnya menaruh perhatian setidaknya pada tiga hal, yakni peningkatan kualitas, pengembangan inovasi dan kreativitas, dan membangun jaringan.*

*Kebijakan program untuk meningkatkan mutu dan relevansi pendidikan meliputi empat aspek; kurikulum, tenaga kependidikan, sarana pendidikan dan kepemimpinan unit pendidikan. Hal-hal tersebut berarti bahwa pengembangan kurikulum berkelanjutan di semua jenjang dan jenis pendidikan harus ada. Pembinaan profesionalisme dan kesejahteraan guru harus selalu dipantau dan ditingkatkan. Selain itu, harus dipastikan dilaksanakannya pengadaan dan pemakaian sarana dan prasarana pendidikan. Dengan melaksanakan strategi-strategi di atas, madrasah akan menjadi lembaga pendidikan alternatif bagi masyarakat. Pada gilirannya, madrasah akan menjadi institusi yang mampu membuat tujuan pendidikan Islam menjadi kenyataan.*

Kata Kunci: manajemen, Madrasah, pendidikan, peningkatan.

### **ABSTRACT**

*Islamic education is not only a transfer of culture or transfer of knowledge but also a transfer of value. Conceptually, it can be said that the aim of Islamic education is to mold pious men, namely the men who could reach success in this world and in the hereafter. In order to make the aim come true, madrasah which has; a) Implementation of Integrated*

*Quality Management in Madrasah, b) Improvement of Quality and Relevance of Education and c) Institutional Empowerment of Madrasah Education, should have concern on at least three domains, namely quality improvement, development of innovation and creativity, and network building.*

*Program policy to improve the quality and relevance of education includes four aspects; curriculum, educational personnel, educational facilities and leadership of education units. Those mean the development of ongoing curriculum should exist at all levels and types of education. Professionalism guidance and the welfare of teachers should always be monitored and be improved. Besides, there has to be the procurement and utilization of educational infrastructure. By doing those strategies, madrasah will be alternative education for people. In turn, it will be the institution which brings the aim of Islamic education into reality.*

Keywords: management, Madrasah, education, improvement.

## A. Pendahuluan

Pendidikan dalam sejarah peradaban manusia adalah salah satu komponen kehidupan yang paling urgen. Aktifitas ini telah dan akan terus berjalan semenjak manusia pertama ada di dunia sampai berakhirnya kehidupan di muka bumi ini. Bahkan kalau ditarik mundur lebih jauh lagi, kita akan dapatkan bahwa pendidikan telah mulai berproses semenjak Allah SWT menciptakan manusia pertama Adam di surga dimana Allah telah mengajarkan kepada beliau semua nama-nama yang oleh para malaikat belum dikenal sama sekali.<sup>1</sup> Pendidikan pada umumnya dan khususnya pendidikan Islam, tidaklah sekedar proses alih budaya atau alih ilmu pengetahuan (*transfer of knowledge*), tetapi juga sekaligus sebagai proses alih nilai (*transfer of value*). Secara konseptual dapat dikatakan bahwa tujuan pendidikan Islam adalah menjadikan manusia yang bertakwa, yaitu manusia yang dapat mencapai kesuksesan hidup di dunia dan akhirat.<sup>2</sup>

Semenjak manusia berinteraksi dengan aktifitas pendidikan ini semenjak itulah manusia telah berhasil merealisasikan berbagai perkembangan dan kemajuan dalam segala aspek kehidupan mereka. Bahkan pendidikan adalah suatu yang alami dalam perkembangan peradaban manusia.

Secara paralel proses pendidikanpun mengalami kemajuan yang sangat pesat, baik dalam bentuk metode, sarana maupun target yang akan dicapai. Karena hal ini merupakan salah satu sifat dan keistimewaan dari pendidikan, yaitu selalu bersifat maju (*taqaddumiyyah*). Sehingga apabila sebuah pendidikan tidak mengalami serta tidak menyebabkan suatu kemajuan atau malah menimbulkan kemunduran maka tidaklah dinamakan pendidikan. Karena pendidikan adalah sebuah aktifitas yang integral yang mencakup target, metode dan sarana dalam membentuk manusia-manusia yang mampu berinteraksi dan beradaptasi dengan lingkungannya, baik internal maupun eksternal demi terwujudnya kemajuan yang lebih baik.

Islam adalah *manhaj Rabbani* yang sempurna, yang tidak membunuh fitrah manusia, tetapi justru sebaliknya ajaran Islam selalu memupuk sekaligus mengembangkan fitrah manusia sehingga ia menjadi sosok pribadi muslim yang sempurna yang selalu berubah serta beradaptasi dengan kemajuan zaman. Artinya, pendidikan Islam dalam hal ini dapat membentuk pribadi seseorang

menjadi pribadi muslim yang anggun secara moral juga mapan secara intelektual. Sementara menurut Syed Sajjad Husain dan Syed Ali Ashraf mengatakan bahwa pendidikan Islam adalah suatu pendidikan yang melatih perasaan murid-murid sehingga segala aktivitasnya baik itu sikap hidup, tindakan, keputusan, serta pendekatan mereka terhadap segala jenis ilmu pengetahuan selalu berdasarkan nilai-nilai spiritual dan sangat sadar dengan nilai etis Islam.<sup>3</sup>

Untuk merealisasikan harapan atau tujuan pendidikan Islam tersebut ternyata tidak semudah membalikkan telapak tangan. Hal ini dapat kita lihat pada fenomena yang ada, selalu terjadi kontradiksi antara cita dan fakta antara idealita dan realita. Semua itu tentunya menjadi tanggung jawab pemerintah pada umumnya dan para pakar pendidikan pada khususnya. Sehingga tinbullah rasa khawatir dan gelisah dalam menghadapi era global ini. Memang benar, jika timbul rasa kekhawatiran maupun kegelisahan pada setiap masyarakat pada umumnya maupun pada siswa pada khususnya, terlebih lagi bagi para pakar pendidikan Islam. Sebab pendidikan Islam saat ini dihadapkan pada tantangan kehidupan manusia modern. Dengan demikian, pendidikan Islam harus diarahkan pada kebutuhan perubahan masyarakat modern. Untuk menyikapi perubahan-perubahan tersebut, diperlukan suatu desain paradigma baru pendidikan di dalam menghadapi tuntutan-tuntutan yang baru.

Menurut Kuhn apabila tantangan-tantangan baru itu dihadapi dengan menggunakan paradigma lama maka segala usaha yang akan dijalankan akan mendapatkan kegagalan. Begitu juga halnya dengan pendidikan Islam apabila ingin mendapatkan keberhasilan di samping harus didesain ulang (*rekonstruksi*) supaya dapat menjawab perubahan serta tantangan saat ini (*modern*) baik pada sisi konsepnya, kurikulum, kualitas SDMnya, lembaga-lembaga dan organisasinya namun yang paling penting adalah manajemen pendidikannya itu sendiri yang paling prioritas untuk direkonstruksi agar relevan dengan perubahan zaman. Dan tuntutan pasar<sup>4</sup> Problem mendasar yang dihadapi Pendidikan Islam – madrasah, sampai saat ini adalah ketidak berdayaannya untuk memanifestasikan konsep dasarnya dalam bentuk yang konkret di tengah persaingan global. Sebagai suatu kegiatan yang terencana, Pendidikan Islam memiliki tujuan-tujuan tertentu yang hendak dicapai dalam mendidik anak,

sebagaimana diungkap di atas. Tujuan pendidikan Islam yang terkesan fantastis dan sangat idealis tersebut, pada kenyataannya sulit dicapai secara optimal, sehingga kurang memiliki *bergaining position* (posisi tawar) di tengah-tengah “percaturan” pendidikan internasional. Hal tersebut dapat dibuktikan melalui hasil survey pendidikan dunia baru-baru ini yang mengungkapkan bahwa ternyata peringkat tertinggi pendidikan dunia masih didominasi oleh negara-negara yang notabene mayoritas warganya bukanlah muslim.<sup>5</sup> Bahkan Indonesia yang notabene mayoritas penduduknya adalah muslim, terpuruk ke dalam peringkat bawah tertinggal oleh negara-negara Asia lainnya.

Sementara itu, Abad informasi dan era globalisasi yang ditandai dengan revolusi teknologi komunikasi dan informasi, mendorong setiap institusi pendidikan untuk melakukan reposisi agar senantiasa dapat eksis dalam era yang penuh dengan *uncertainty* (ketidaktentuan), *continuity* (kesinambungan), dan *competation* (persaingan), yang jika tidak dihadapi dengan kesiapan dan “kecerdasan” akan membawa malapetaka yang akan sulit diatasi. Berkaitan dengan itu, Hussien Al Attas berpendapat bahwa masalah yang dihadapi masyarakat di era global, dapat dibagi menjadi dua bagian: *Pertama*, faktor sumber daya manusia dan *kedua*, faktor obyektif. Faktor sumber daya manusia berkaitan langsung dengan masalah individu, sedangkan faktor obyektif berkenaan dengan masalah yang terdapat di luar individu seperti masalah sumber daya alam, perdagangan, dan lain-lain.<sup>6</sup>

Di antara dua faktor tersebut, faktor sumber daya manusia adalah yang merupakan inti kelemahan umat Islam belakangan ini. Ketidakberdayaan dunia Islam dan khususnya Pendidikan Islam dalam menghasilkan *out put* Sumber Daya Manusia yang berkualitas dewasa ini, menyebabkan dunia Islam termarginalkan dalam persaingan dunia internasional. Oleh karena itu, Pendidikan Islam sebagai suatu wahana pemberdayaan Sumber Daya Manusia harus mampu menampilkan dirinya sebagai suatu sistem pendidikan alternatif yang dapat dibuktikan di tengah-tengah persaingan global. Bertolak dari tuntutan di atas, maka Pendidikan Islam membutuhkan suatu sistem yang dapat memanifestasikan dan mengkonkretkan konsep tujuan yang ingin dicapai, sehingga Pendidikan Islam tidak lagi terkesan sebagai suatu sistem yang “mengawang-awang” dan sulit terealisasikan. Oleh karena itu, sudah saatnya

Pendidikan Islam melakukan restrukturisasi diri dan mencoba mengimplemantasikan suatu sistem yang strategis dan terencana agar sinergi tuntutan era global dan tujuan yang dikonsepsikan dapat terpenuhi.

Menurut Abdul Wahid bahwa Kelemahan di bidang manajemen boleh dibilang merupakan penyakit yang menjangkit sebagian besar madrasah. Pendanaan terbatas lemahnya Sumber daya manusia dan minimnya pengetahuan tentang organisasi dan tatakerja, merupakan beberapa penyebab saling kait-mengait. Beberapa langkah manajemen moern; *planning, organizing, staffing, controlling dan evaluating, belum bisa berjalan secara tertib di madrasah. Dikarenakan keterbatasan-keterbatsan tersebut, seringkali manajemen madrasah bercirikan "lillahi ta'ala"* sehingga beberapa prinsip manajemen yang baik seperti; optimalisasi kemampuan sekolah (*capacity building*), keterbukaan khususnya dalam administrasi keuangan (*transparency*) dan akuntabilitas (*accountability*) sering kali macet.<sup>7</sup> Inilah barang kali yang menjadi focus pembahsan saat ini yang perlu untuk dikaji dan direnungkan untuk memberikan kontribusi pemikiran dalam manajemen madrasah agar mampu bersaing dengan sekolah-sekolah lainnya dan bahkan menjadi pendidikan alternatif masa depan. Terlebih lagi sekarang dikotomi antara madrasah dan sekolah umum mulai pudar. Fenomena itu terlihat, terutama sekali, setelah ditetapkannya Undang-undang Nomor 2 tahun 1989 tentang Sistim Pendidikan Nasional, Peraturan pemerintah Nomor 28 dan 29 Tahun 1990 tentang Pendidikan Dasar dan Menengah, serta diberlakukanya Kurikulum 1994, di mana madrasah berubah statusnya menjadi sekolah berciri khas Islam. Dengan demikian, madrasah sekarang ini memiliki kedudukan yang sama dengan sekolah-sekolah umum lainnya. Perkembangan tersebut membawa implikasi yang cukup mendasar bagim keberadaan madrasah. Semula dipandang sebagai intansi keagamaan, namun sekarang mengalami pengkayaan fungsi dan peran.<sup>8</sup> Dengan dihilangkannya dikotomi tersebut merupakan kesempatan emas bagi madrasah untuk untuk menata kembali sistim manajemen yang selama ini rapuh, menjadi sebuah sistim dengan sistim manajemen yang lebih baik atau sesuai dengan sistim manajemen yang diterapkan dilembaga lain.

## B. Revitalisasi Pendidikan Islam menuju pendidikan masa depan

Berbicara mengenai madrasah maka berbicara seputar pendidikan Islam, berarti pula membuka suatu persoalan yang mempunyai ranah demikian luas. Pembicaraannya bisa mengambil ranah filosofis, institusi serta perkembangannya dalam konteks sosio-historis, politis, dan kultural. Ini semua mencerminkan bahwa pendidikan Islam merupakan topik klasik, tapi sekaligus aktual untuk terus diperbincangkan. Apalagi, pendidikan sebagai aktivitas pengajaran yang berlangsung di mana pun dan kapan pun serta mempunyai kedudukan yang sangat sentral dalam kehidupan manusia. Islam termasuk salah satu agama yang sangat menekankan dan mengapresiasi dengan tinggi terhadap pendidikan. Dalam Alquran banyak sekali ayat yang secara langsung maupun tidak langsung berbicara tentang pendidikan. Wahyu yang diturunkan pertama pada Nabi adalah surat al-'Alaq ayat 1-5, penuh muatan pendidikan yang sangat mendasar. Dalam surat ini tampak jelas, tegas, dan lugas perintah membawa (*iqra'*) dari Allah kepada Nabi. Membaca secara harfiah maupun maknawiyah merupakan aktivitas pendidikan yang sangat penting. Sementara itu, dalam diri Nabi sendiri memberikan keteladanan yang demikian agung dalam pendidikan. Nabi dikenal sebagai manusia yang tak pernah henti melakukan perenungan terhadap situasi kemanusiaan yang dijumpainya. Dalam diri Nabi juga terkandung nilai-nilai luhur dalam akhlak. Penting juga dikemukakan bahwa Nabi merupakan contoh manusia yang mengalami proses pendidikan dalam pengertian yang seluas-luasnya yaitu belajar di sekolah tanpa dinding (*school without wall*).<sup>9</sup>

Doktrin Islam tentang pendidikan dan keteladanan Nabi itu mendapat apresiasi dari umat Islam dalam bentuk perwujudan institusi pendidikan Islam. Sejarah menunjukkan bahwa institusi pendidikan mempunyai peran signifikan dalam mengembangkan kebudayaan dan peradaban Islam. Beberapa kajian tentang kaitan pendidikan Islam dengan kemajuan kebudayaan dan peradaban Islam telah banyak dilakukan. Tentu saja, institusi yang dibangun dan dikembangkan oleh umat Islam didasarkan pada pandangan-pandangan filosofis tentang berbagai aspek yang terkait secara langsung dengan pendidikan, misalnya tentang manusia, ilmu pengetahuan, etika, dan sebagainya. Tidak boleh dilupakan pula adalah proses dinamikanya baik institusi serta wacana yang mendasarinya sejalan dengan perkembangan ruang dan waktu. Dalam kerangka

dinamika itu, tidak heran jika pendidikan Islam tidak saja mengalami pertumbuhan, melainkan juga perubahan dan kesinambungan serta pembaharuan. Di Indonesia, dinamika itu jelas sekali. Kajian Karel A. Steinbrink yang berjudul *Pesantren, Madrasah dan Sekolah* dengan baik sekali menggambarkan adanya dinamika pendidikan Islam di tanah air. Yang menjadi persoalan, bagaimana menjaga kesinambungan pendidikan Islam itu dalam konteks perubahan masyarakat pada masa sekarang dan masa mendatang yang ditandai dengan terjadinya akselerasi globalisasi dunia.<sup>10</sup>

Jelas bahwa perkembangan institusi pendidikan Islam tidak bisa dilepaskan dari keadaan masyarakat. Ini persis seperti yang dikemukakan Emile Durkheim bahwa keberadaan pendidikan merefleksikan keadaan masyarakatnya. Pada mulanya, sesuai dengan perkembangan umat Islam, terutama dari segi pemahaman keagamaannya, ide yang mendasari terbentuknya institusi pendidikan Islam dalam rangka menjaga kesinambungan proses transmisi keilmuan yang dikategorikan ke dalam *al-ilmu al-diniyah*. Institusi pendidikan Islam pertama yang melakukan peran ini adalah pesantren. Dengan mengambil posisi dan peran seperti ini, pesantren oleh banyak pengamat dinilai sangat berhasil dalam mempertahankan khazanah "keilmuan Islam". Martin Van Breunessen misalnya, memberikan apresiasi yang dalam terhadap keberhasilan yang diraih oleh pesantren dalam bentuk tradisi agung (*great tradition*) yakni tradisi pengajaran agama Islam. Bisa dibayangkan apa yang terjadi jika posisi dan peran tersebut tidak diambil oleh pesantren. Barangkali kita akan kehilangan khazanah keilmuan yang tak ternilai harganya. Jadi keberadaan pesantren dan dinamikanya merupakan salah satu kekayaan dan kekuatan umat Islam.

Dari sisi pembaharuan pendidikan Islam, munculnya madrasah memberikan implikasi penting bagi proses pembaharuan terhadap institusi. Melalui madrasah inilah cara pembelajaran secara klasikal dikembangkan. Hal ini berbeda dengan di pesantren yang telah membaku yakni bersifat individual seperti terdapat pada sistem sorogan atau wetonan. Pengelolaan sistem madrasah juga memungkinkan adanya pengelompokan pelajaran-pelajaran tentang pengetahuan Islam yang penyampaiannya diberikan secara bertingkat-tingkat. Dalam bahasa teknis pendidikan kekinian, maka sistem madrasah mengorganisasi kegiatan pendidikannya dengan sistem kelas-kelas berjenjang dengan waktu yang



diperlukan untuk menyelesaikan pelajaran sudah dipolakan. Melalui paparan perkembangan institusi itu, kita sebenarnya dapat menaruh harapan terhadap masa depan pendidikan Islam dalam menghadapi perkembangan masyarakat. Sudah barang tentu dengan suatu prasyarat, pendidikan Islam harus mampu membaca kecenderungan-kecenderungan yang terjadi dalam masyarakat. Sebagai bagian dari proses besar kebudayaan, pendidikan Islam tidak mungkin mengisolasi dirinya dari perkembangan dan transformasi baik secara kultural, sosial dan struktural. Dipandang dari perspektif fungsional, sebuah teori yang berpandangan bahwa masyarakat merupakan satuan sistem yang saling tergantung dan berhubungan, maka pendidikan Islam dituntut melakukan penyesuaian terus menerus dengan perkembangan masyarakat. Selain itu juga harus memainkan peran yang terarah, sejalan dengan karakteristiknya selaku institusi teologis. Di sinilah dituntut kemampuan proyektif dalam menangkap kecenderungan-kecenderungan yang akan terjadi di masa depan.

Dalam kajian teoretis sering diperdebatkan apakah perubahan atau dinamika dalam masyarakat merupakan perubahan budaya atau perubahan sosial. Yang pertama, berkaitan dengan perubahan yang berhubungan dengan ide-ide dan nilai-nilai yang dianut oleh kelompok masyarakat. Sedangkan yang kedua berkaitan dengan perubahan di bidang pola hubungan dalam masyarakat dan perkembangan kelembagaannya. Kedua perubahan itu mempunyai hubungan timbal balik. Saat ini, masyarakat sudah mulai selektif dalam memilih lembaga pendidikan dari tingkat taman kanak-kanak sampai perguruan tinggi. Perubahan demikian merupakan akibat dari rangkaian perubahan yang terjadi di dalam skala mikro. Artinya, perubahan yang terjadi dalam masyarakat pada bidang lain mempengaruhi pula pandangan dan pilihan masyarakat terhadap pendidikan. Inilah yang disebut masyarakat sebagai kesatuan sistem.<sup>11</sup>

Perubahan masyarakat secara berkelindan akan mempengaruhi pilihan masyarakat terhadap pendidikan. Pendidikan yang akan dipilihnya sudah barang tentu yang dapat mengembangkan kualitas dirinya sesuai dengan perkembangan masyarakat. Sebaliknya, pendidikan yang kurang memberikan janji masa depan tidak akan mengundang minat atau antusiasme masyarakat. Sesuai dengan ciri masyarakat tersebut, maka pendidikan yang akan dipilih oleh masyarakat adalah pendidikan yang dapat memberikan kemampuan secara teknologis, fungsional,

individual, informatif dan terbuka. Dan yang lebih penting lagi, kemampuan secara etis dan moral yang dapat dikembangkan melalui agama. Dipandang dari potensi kelembagaan yang dimilikinya, pendidikan Islam sebenarnya dapat memainkan peran-peran signifikan di tengah arus besar perubahan masyarakat. Dalam konteks ini, ketajaman visi pengelola pendidikan Islam, dalam artian wawasan pengembangan pendidikan strategis di masa depan sangat dibutuhkan.

### **C. Optimalisasi manajemen dan sistem Pendidikan madrasah menuju lembaga alternatif**

Persepsi masyarakat terhadap madrasah di era modern belakangan semakin menjadikan madrasah sebagai lembaga pendidikan unik. Di saat ilmu pengetahuan dan teknologi berkembang pesat, di saat filsafat hidup manusia modern mengalami krisis keagamaan.<sup>12</sup> Dan disaat perdagangan bebas dunia semakin mendekati pintu gerbangnya, keberadaan madrasah makin dibutuhkan masyarakat. sebagai starting point dalam membangun madrasah adalah bagaimanab men set ulang pola pikir para pengambil kebijakan dan para pengelola pendidikan tersebut. Bagaimana meningkatkan citra dan gengsi madrasah dengan instrumen prestasi? Bagaimana merubah manajemennya? Ini adalah pertanyaan-pertanyaan yang seharusnya dijawab sebab dewasa ini tuntutan masyarakat terhadap pendidikan semakin tinggi seiring dengan tingkatan ilmu pengetahuan dan teknologi serta perubahan zaman yang cepat. Muchtar buchori mengidentifikasi tiga kemampuan yang dituntut oleh masyarakat terhadap pelaksanaan pendidikan, yakni: 1). kemampuan mengetahui pola perubahan dan kecenderungan yang sedang berjalan, 2). kemampuan untuk menyusun gambarantentang dampak yang akan ditimbulkan oleh kecenderungan yang sedang terjadi, dan 3). kemampuan untuk menyusun program penyesuai diri yang akan ditempuh dalam jangka waktu tertentu. Adapun kegagalan untuk mengembangkan ketiga kemampuan tersebut akan mengakibatkan sistem pendidikan terperangkap kedalam rutinitas bahkan akan membatu atau menjadi fosil.<sup>13</sup> Oleh sebab itu dalam pengelolaan pendidikan madrasah setidaknya ada tiga hal yang menjadi perhatian bagi para pengelola madrasah antara lain; 1). peningkatan kualitas, didalam rangka meningkatkan kualitas pendidikan madrasah diperlukan berbagai usaha dan persiapan tenaga-tenaga yang berkualitas

sampaia pada penyediaan fasilitas-fasilitas pendidikan lainnya, 2). pengembangan inovasi dan kreativitas, dengan adanya kecenderungan untukan memanfaatkan kekuatan pendidikan madrasah yang berbasis pada masyarakat, maka terbuka ruangan bagi pengembangun inovasi dan kreativitas, 3). membangun jaringan, jaringan kerja ini harus dibangun baik dengan lembaga-lembaga sesama madrasah ataupun dengan lembaga-lembaga diluar madrasah sehingga dalam proses pengembngan madrasah akan mudah tercapai. Untuk menjadikan pendidikan madrasah sebagai salah satu pendidikan alternatif di masa depan membutuhkan paradigma-paradigma baru untuk meningkatkannya antara lain peningkatan manajemen Sebagai upaya untuk memberikan panduan kerja dan memperjelas arah yang hendak dituju, sekaligus motivasi bagi seluruh komponen yang terlibat dalam pengembangan madrasah, maka diperlukan beberapa hal dalam implementasi pengembangan untuk menjadikan madrasah sebagai lembaga alternatif bagi masyarakat antara lain dengan cara;

#### **D. Penerapan Manajemen Mutu Terpadu (TQM) dalam Madrasah**

Pendidikan memiliki peran yang sangat urgen di dalam menjamin perkembangan dan kelangsungan kehidupan suatu bangsa. Selain itu, pendidikan juga menjadi tolok ukur kemajuan suatu bangsa dan menjadi cermin kemajuan bagi masyarakatnya.<sup>14</sup> Dengan demikian, pendidikan menempati posisi kunci bagi kemajuan suatu bangsa. Semakin baik kualitas pendidikan, maka semakin baik pula kualitas bangsa itu sendiri, dan ini pula yang diinginkan bagi pendidikan di Indonesia sebagai negara berkembang. Untuk itu, pendidikan harus dirancang sedemikian rupa sehingga memungkinkan para peserta didik mengembangkan potensi yang dimiliki secara alami dan kreatif dalam suasana yang penuh kebebasan, kebersamaan dan tanggung jawab.<sup>15</sup>

Menyadari akan penting dan strategisnya masalah pendidikan, dan kenyataan dari hasil pendidikan yang dicapai selama ini, maka rumusan tekad untuk mewujudkan proses dan hasil pendidikan yang bermutu (berkualitas) untuk menghadapi tantangan ke depan yaitu:

*Perwujudan dan iklim pendidikan nasional yang demokratis dan bermutu guna memperteguh akhlak mulia, kreatif, inovatif, berwawasan kebangsaan, cerdas, sehat, berdisiplin, dan bertanggung jawab, berketerampilan serta*

*menguasai lptek dalam rangka mengembangkan kualitas manusia Indonesia.*<sup>16</sup>

Di sepanjang perjalanan sejarah, ternyata pendidikan tetap merupakan ajang pemikiran yang tak pernah usai. Kerangka idealis pendidikan yang secara istilah bertujuan untuk menciptakan manusia Indonesia terdidik, dalam kenyataannya selalu dibarengi oleh munculnya perilaku-perilaku tak terdidik. Ditambah dengan masalah kemiskinan yang menyebabkan masih banyaknya usia pelajar Sekolah Dasar, yang belum tertampung semakin melengkapi agenda permasalahan pendidikan kontemporer. Selain itu, banyaknya sekolah yang mengalami berbagai hambatan dalam hal kebutuhan dasar pendidikan baik dari segi *hardware* yang berkaitan dengan berbagai macam fasilitas, sarana dan prasarana pendidikan di sekolah; *software* yang berkaitan dengan visi, misi, fungsi dan tujuan pendidikan termasuk di dalamnya kurikulum, silabus, dan program-program lainnya seperti program, audit kualitas, dan sebagainya; maupun *brainware* yang berkaitan dengan *degree*, kualifikasi dan kompetensi para staf pengajar.<sup>17</sup>

Dalam menghadapi tantang desentralisasi pendidikan, sejumlah lembaga pendidikan telah mengadopsi suatu pendekatan yang digunakan dalam kegiatan bisnis, yakni konsep *Total Quality Management (TQM)*. Hal tersebut juga penting diperhatikan dan diterapkan dalam lembaga-lembaga pendidikan madrasah.

TQM adalah filosofi komprehensif dari kegiatan organisasi, khususnya pendidikan yang menekankan pencarian secara konsisten terhadap perbaikan terus menerus untuk memenuhi kebutuhan pelanggan saat ini maupun yang akan datang.<sup>18</sup> Esensi TQM dapat disederhanakan menjadi tiga pemikiran berproses secara berturut-turut, yaitu (1) mendefinisikan mutu; (2) memperbaiki unjuk kerja organisasi; dan (3) memperbaiki sistem administrasinya. Tujuan fundamental dari TQM adalah memperbaiki mutu, meningkatkan produktifitas, dan mengurangi biaya. Pengertian mutu dalam konteks pembicaraan ini mencakup mutu dalam SDM, mutu dalam pelayanan, mutu dalam proses, mutu dalam lingkungan, dan mutu dalam hasil (*product*).

Dalam uji coba TQM yang diterapkan di beberapa perusahaan dunia terbukti berhasil meningkatkan kualitas perusahaan dalam berbagai aspek. Suatu penelitian pada tahun 1991 pernah dilakukan oleh U.S *general Accounting Office*.

Penelitian tersebut membuktikan bahwa ada 22 finalis *Malcolm Baldrige National Quality Award* yang mengalami peningkatan dalam empat aspek yang sangat signifikan, yaitu antara lain; (1) pemasaran dan keuntungan; (2) kepuasan pelanggan; (3) kualitas dan biaya; (4) hubungan antar karyawan atau pekerja.<sup>19</sup>

Dalam pendidikan pelanggan (*customers*) dapat dibagi pada dua golongan, yaitu pelanggan eksternal dan internal. *Pertama*, pelanggan eksternal terdiri dari, siswa/pelajar (pelanggan eksternal utama), orang tua/gubernur (pelanggan eksternal kedua), dan dunia kerja, pemerintah, dan masyarakat (pelanggan eksternal ketiga). *Kedua* pelanggan internal, yaitu guru dan pegawai/staf.<sup>20</sup>

Berdasarkan pertimbangan tersebut, sudah saatnyalah pendidikan madrasah memosisikan dirinya sebagai industri jasa, yaitu industri yang memberikan pelayanan (*service*) sesuai dengan apa yang diinginkan oleh pelanggan. Jasa atau pelayanan yang diinginkan pelanggan tentu saja adalah sesuatu yang berkualitas dan memberikan kepuasan kepada mereka. Saat itulah dibutuhkan suatu sistem manajemen yang mampu memberdayakan lembaga pendidikan madrasah agar berkualitas.

Peningkatan mutu secara terus menerus, merupakan suatu keharusan karena kebutuhan pelanggan, khususnya dunia kerja terus berkembang. Perencanaan strategis yang dimaksud adalah penyusunan langkah-langkah rasional, berkiat, dan bersifat jangka panjang di samping itu juga jangka menengah dan pendek, serta berdasar visi, misi, dan prinsip-prinsip (nilai-nilai dasar) tertentu untuk memenuhi kebutuhan para pelanggan masa kini dan masa yang akan datang.

Oleh karena itu di era globalisasi ini lembaga-lembaga pendidikan madrasah perlu mengambil langkah-langkah untuk menjadikan madrasah sebagai pendidikan alternatif. Strategi harus didasarkan pada keinginan dan harapan pelanggan. Berikut ini dijelaskan langkah-langkah tersebut secara berurutan:

**1. Visi dan Misi.** Visi dan misi harus menggambarkan suatu tujuan akhir dari suatu organisasi yang memiliki nilai distingtrif dari organisasi lainnya. Visi dan misi tersebut diwujudkan dalam bentuk tujuan organisasi. Visi dan misi madrasah diperlukan untuk memenuhi minimal dua persyaratan; 1. sejalan

dengan kebutuhan dan harapan-harapan masyarakat dan 2. mampu mengakomodasi perubahan dan perkembangan yang terjadi di masyarakat.

2. **Analisis Pasar.** Analisis ini adalah hal esensial dalam pelaksanaan TQM. Analisis ini menekankan pada sesuatu yang aktual dan potensial dalam pasar.
3. **Analisis SWOT.** Analisis ini mendasarkan pada *strength* (kekuatan), *weakness* (kelemahan), *oportunity* (peluang), *threatment* (ancaman). Dengan analisis ini diharapkan organisasi dapat mengetahui kelebihan dan kelemahan, serta mengetahui peluang dan ancaman yang akan dihadapinya.
4. **Perencanaan Operasi dan Bisnis.** Perencanaan biasanya disusun untuk satu tahun, yang disusun untuk mencapai aspek khusus dari strategi tujuan panjang organisasi.
5. **Kebijakan Mutu dan Perencanaan Mutu.** Perencanaan ini sangat penting bagi suatu lembaga pendidikan agar memiliki kebijakan yang jelas tentang mutu. Selanjutnya kebijakan tersebut dituangkan dalam bentuk perencanaan mutu untuk mencapai kebijakan mutu yang diinginkan.
6. **Nilai Pencegahan dan Kegagalan.** Nilai pencegahan ini bertujuan untuk mencegah lembaga pendidikan agar tidak keliru dalam menjalankan program. Sementara nilai kegagalan biasanya ditandai dengan hilangnya peluang dan hilangnya peran dalam pasar.
7. **Monitoring dan Evaluasi.** Sistem mutu selalu memerlukan *feedback*. Mekanisme tersebut di atas harus dapat dipastikan dapat dimonitor dan dievaluasi. Langkah ini merupakan perwujudan dari filosofi TQM yang selalu melakukan perbaikan terus menerus tanpa henti.<sup>21</sup>

## E. Peningkatan Mutu dan Relevansi Pendidikan

Kebijakan program untuk meningkatkan mutu dan relevansi pendidikan meliputi empat aspek; kurikulum, tenaga kependidikan, sarana pendidikan, dan kepemimpinan satuan pendidikan.<sup>22</sup> Pertama, pengembangan kurikulum berkelanjutan di semua jenjang dan jenis pendidikan yang meliputi; (a) pengembangan kurikulum pendidikan dasar yang dapat memberikan kemampuan dasar secara merata yang disertai dengan penguatan mutan local; (b) mengintegrasikan keterampilan generic dalam kurikulum yang meberikan kemampuan adaptif yang meliputi empat kelompok keterampilan, yaitu;

pengelolaan diri; komunikasi, mengelola orang dan tugas, dan melakukan inovasi dan perubahan;(c) mengembangkan program studi, jurusan; (d) mengembangkan keteladanan dalam pendidikan.<sup>23</sup> Kedua, pembinaan profesionalisme dan peningkatan kesejahteraan guru yang meliputi: (a) menata kembali sistem jenjang karir guru dan tenaga kependidikan;(b) meningkatkan kesejahteraan guru baik secara materiil maupun secara psikologis; (c) memberikan perlindungan hukum dan rasa aman kepada guru dalam menjalankan tugasnya; (d) memberikan kesempatan yang luas kepada guru untuk meningkatkan profesionalismenya melalui berbagai pelatihan dan studi lanjut.<sup>24</sup> Ketiga, pengadaan dan pendayagunaan sarana prasarana pendidikan yang meliputi: (menjamin tersedianya buku pelajaran satu buku untuk setiap peserta didik; (b) melengkapi kebutuhan ruang dan peralatan laboratorium, bengkel kerja dan perpustakaan, termasuk laboratorium hidup;(c) mengefektifkan pengelolaan dan pendayagunaan sarana prasarana pendidikan yang bersangkutan dengan sistem insentif dalam rangka efektifitas proses belajar mengajar; (d) menyediakan dana pemeliharaan yang memadai pada satuan pendidikan; (e) mengembangkan lingkungan sekolah sebagai pusat pembudayaan dan pembinaan peserta didik.<sup>25</sup>

## **F. Pemberdayaan Kelembagaan Pendidikan madrasah**

Pemberdayaan kelembagaan satuan pendidikan yang produktif dan kondusif sebagai pusat pembelajaran, pendidikan dan pembudayaan. Indikator keberhasilannya adalah tersedianya lembaga pendidikan madrasah yang mempunyai visi dan misi pendidikan yang mengikat, jumlah lembaga pendidikan yang semakin efisien, lembaga pendidikan yang didukung oleh organisasi efektif dan efisien, mutu dan sarana prasarana lembaga pendidikan yang semakin meningkat dan iklim pembelajaran yang semakin kondusif bagi peserta didik, tingkat kemandirian lembaga suatu pendidikan semakin tinggi. Kebijakan yang perlu ditempuh adalah: (a) melaksanakan telaah, kajian, dan restrukturisasi kelembagaan pendidikan termasuk satuan pendidikan; (b) melakukan evaluasi dan restrukturisasi lembaga pendidikan yang sesuai dengan perkembangan masyarakat; (c) mengembangkan sistem organisasi kelembagaan pendidikan yang efektif dan efisien;(d) standarisasi kelembagaan yang didukung oleh sarana

prasarana minimal dan kualifikasi personel yang sesuai dengan beban dan jenis pekerjaannya; (e) memberikan kewenangan yang lebih besar kepada lembaga pendidikan untuk mengambil keputusan yang sesuai dengan kebutuhan dengan hasil yang dapat dipertanggungjawabkan kepada stokeholder pendidikan.<sup>26</sup>

#### **a) Mutu Pembelajaran**

Berkenaan dengan tujuan pendidikan adalah pembelajaran masyarakat, maka adanya *total quality management* adalah untuk memberi relevansi pendidikan dengan mengutamakan pada mutu pelayanan. Mutu layanan pendidikan yang harus diperhatikan dalam upaya perbaikan mutu adalah dalam proses pembelajaran. Dengan mempertimbangkan bahwa mahasiswa secara keseluruhan adalah berbeda, dan belajar yang baik adalah yang cocok dengan kebutuhan dan kecenderungan mereka, maka institusi pendidikan haruslah menggunakan *total quality management* secara serius. Penerapan *total quality management* harus disesuaikan dengan gaya pembelajaran, dan memiliki strategi pada *individualization* dan *differentiation* dalam pembelajaran.

#### **b) Standar Mutu**

Berkaitan dengan system mutu, bahwa pelanggan membutuhkan jaminan dan kepercayaan pemasok yang mempunyai kemampuan untuk memberikan produk atau pelayanan secara konsisten yang ditentukan mutu, maka perlu adanya standar mutu. Standar mutu yang ada yaitu BS 5750 dan ISO 9000<sup>27</sup>, yang berangkat dari falsafah bahwa mutu akan dibangun dalam system dan prosedur organisasi. Seri-seri BS 5750 dan ISO 9000 memiliki sertifikasi tiga bagian. *Pertama*, sebuah organisasi dapat menilai dirinya berkualitas atau tidak melalui seperangkat standarnya. *Kedua*, bahwa penilaian dilakukan oleh para pembeli yang dikirimkan sebagai ferivikasi system supplier. *Ketiga*, organisasi bekerja secara eksternal, yang dihasilkan oleh standar nasional, kemudian didengar dan dinilai oleh penilai yang bermutu.

Mengaplikasikan BS 5750 dan ISO 9000 dalam pendidikan adalah hal yang baru. Salah satu konsep dasar standard adalah bahwa system mutu harus dapat memungkinkan produksi produk dan mutu yang konsisten. Kehadiran problem metodologi dalam pendidikan, dimana produk



bagaimanapun telah didefinisikan tetapi tidak dapat diproduksi ukuran standar yang konsisten tanpa keajaiban dari system mutu. Oleh karena itulah, diperlukan kebijakan dalam pelaksanaan system mutu. Di bawah ini akan coba diterapkan delapan belas point bagian kerja dalam industri yang diterjemahkan dalam dunia pendidikan berdasarkan BS 5750 dan ISO 9000.<sup>28</sup>

**Gambar 1**  
**Standar Mutu dalam Pendidikan Berdasarkan**  
**BS 5750 dan ISO 9000<sup>29</sup>**

|  |   |
|--|---|
| 1. Management responsibility                 | Management's commitment to quality  |
| 2. Quality system                            | Quality system  |
| 3. Contact Review                            | Contracts with internal & eksternal costumers (student/pupil entitlements, and the entitlements of the eksternal customers e.g parents) |
| 4. Document control                          | Document control  |
| 5. Purchasing                                | Selection & admissions policy   |
| 6. Purchaser Supplied Product                | Pupil/student support service, including welfare, counseling and pastoral & tutorial arrangements.                                      |
| 7. Product Identification dan Traceability   | Records of pupil/student progress   |
| 8. Process control                           | Curriculum development, design & delivery teaching & learning strategis   |
| 9. Inspection and testing                    | Assesment & testing   |
| 10. Inspection, measuring dan test equipment | Consistency of assessment methods   |
| 11. Inspection and test status               | Assesment records and procedures including records of achievement   |
| 12. Control of the non conforming product    | Diagnostic procedures & methods of identifying underachievement & failure   |

|   |   |
|---|---|
| 13. Corrective action                         | Corrective action for pupil/student under achievement and failure. The system for dealing with complaints and appeals                                     |
| 14. Handling, storage, packaging and delivery | Physical facilities & environment, other entitlements offered eg sports facilities, clubs & societies, students unions, drop in learning facilities, etc. |
| 15. Quality records                           | Quality records   |
| 16. Internal Quality Audits                   | Validation procedures & internal quality audits   |
| 17. Training                                  | Staff training and development, including procedures for assessing training needs & evaluating the effectiveness of training                              |
| 18. Statistical techniques                    | Methods of review, monitoring & evaluation  |

Adapun hubungan antara BS 5750 dan ISO 9000 dengan *total quality management*, meskipun masih diperdebatkan namun bisa diidentifikasi dalam empat model hubungan, sebagaimana yang dikemukakan oleh Peter Hingley dalam bukunya *Total Quality Management*, yaitu :

- a. Model yang melihat BS 5750 dan ISO 9000 sebagai point awal dari *total quality management*. Maksudnya adalah bahwa BS 5750 dan ISO 9000 dapat dicapai pada tingkat putaran total quality yang pertama.
- b. Model yang berusaha meluruskan secara terbuka terhadap model pertama. Dalam hal ini, BS 5750 dan ISO 9000 terletak pada bagian tengah *total quality*.
- c. Model yang mempunyai aturan minor dalam interprise *total quality management* yang lebih luas. dalam hal ini, seluruh pekerja dituntut keaktifannya.
- d. Model yang menerima perbedaan baru yang berhubungan dengan *total quality management* dan standar kualitas eksternal. Dalam model ini, BS 5750 dan ISO 9000 dipandang memiliki instruksi birokrasi kedalam dunia pendidikan.<sup>30</sup>

Adanya standar mutu sebagai aplikasi *total quality management* dalam pendidikan, akan mengarah pada upaya identifikasi lembaga pendidikan yang bermutu dan lembaga pendidikan yang tradisional. Lembaga pendidikan yang dinilai bermutu berdasar standar yang dipakai, akan memperoleh penghargaan berdasarkan kriteria mutu yang dipakai. Di bawah ini akan digambarkan perbedaan antara lembaga yang bermutu dengan lembaga yang biasa.

**Gambar 2**  
**Perbedaan Lembaga Bermutu dengan Lembaga Biasa<sup>31</sup>**

| <b>Quality Institution</b>   | <b>Ordinary Institution</b>                                      |
|--|--|
| Difokuskan pada pelanggan  | Difokuskan pada kebutuhan internal                               |
| Memfokuskan pada pencegahan masalah  | Memfokuskan pada deteksi masalah                                 |
| Investasi orang  | Tidak sistematis dalam pendekatannya untuk perkembangan karyawan |
| Memperlakukan keluhan sebagai kesempatan belajar                             | Memperlakukan keluhan sebagai gangguan                           |
| Mempunyai penjelasan karakteristik mutu pada seluruh area organisasi         | Standar mutu yang tidak jelas                                    |
| Mempunyai kebijakan dan rencana mutu   | Tidak mempunyai rencana mutu                                     |
| Manajemen senior yang mendorong mutu   | Aturan pengelolaan ditunjukkan sebagai satu control              |
| Proses perbaikan melibatkan setiap orang                                     | Hanya tim pengelolaan yang dilibatkan                            |
| Fasilitator mutu mendorong kemajuan proses                                   | Tidak ada fasilitator mutu                                       |
| Orang yang ditunjukkan untuk menciptakan quality-kreativitas yang dianjurkan | Prosedur dan aturan seluruhnya penting                           |
| Kejelasan tentang aturan dan tanggungjawab                                   | Ketidakjelasan aturan dan tanggung jawab                         |

|  |  |
|--|--|
| Mempunyai kejelasan strategi penilaian                               | Tidak mempunyai strategi penilaian yang sistematis       |
| Menunjukkan mutu sebagai tujuan untuk memperbaiki kepuasan pelanggan | Menunjukkan mutu sebagai tujuan untuk memotong biaya     |
| Rencana jangka panjang   | Rencana jangka pendek                                    |
| Mutu yang ditunjukkan sebagai bagian dari budaya                     | Melihat mutu sebagai yang lain dan menyusahkan inisiatif |
| Pengembangan mutu dalam garis strategi imperatifnya sendiri          | Pengujian mutu menunjukkan tuntutan gen-agen eksternal   |
| Mempunyai misi khusus  | Tidak ada misi khusus                                    |
| Memperlakukan kolega sebagai pelanggan                               | Mempunyai budaya secara hirarkis                         |

### c) Kepemimpinan Visioner

Dalam setiap organisasi peran pemimpin sangatlah vital. Pemimpin ibarat lokomotif yang akan menarik gerbong dibelakangnya. Kepemimpinan adalah seni untuk mempengaruhi orang lain. Dalam organisasi, seni tersebut digunakan untuk mempengaruhi individu dan kelompok guna mencapai tujuan organisasi secara optimal. Supaya kepemimpinan bisa efektif maka dituntut kemampuan seorang pemimpin untuk secara terus menerus mempengaruhi perilaku bawahan untuk memncapai oraganisasi secara optimal. Membangun peranan baru kepala madrasah adalah persyaratan penting dalam membngaun madrasah untuk meningkatkan pendidikan. Kepala madrasah dan ketua yayasan merupakan *top leader* di madrasah yang diharapkan mampu menjadi lokomotif dalam mewujudkan cita-cita madrasah. Manajemen madrasah dapat berjalan baik jika kepala madrasah mampu mengelola segala sumber daya atau potensi yang dimiliki madrasah. Oleh karena itu mereka harus memiliki jangkauan kedepan dan keberanian untuk menentukan sikap. Dalam lembaga pendidikan madrasah pemimpin dituntut memiliki keterampilan: (a) mengidentifikasi dan memecahkan masalah dengan melibatkan seluruh komponen madrasah; (b) mendayagunakan daya dan dana untuk menghasilkan keputusan yang berkualitas dan mencapai target

yang optimal; (c) mengolah dan menyajikan informasi secara cepat dan akurat dan mudah dicerna oleh pelaksana; (d) mahir berkomunikasi dengan berbagai pihak; (e) mengoptimalkan partisipasi seluruh komponen madrasah maupun pihak lain untuk ikut memikirkan madrasah<sup>32</sup> selain itu juga seorang pemimpin harus berpandangan kedepan atau visioner yang melihat segala aspek perkembangan baik jangka pendek maupun jangka panjang.<sup>33</sup>. dengan demikian dari penjelasan tersebut dapat diambil kesimpulan, pada dasarnya madrasah akan mampu menjadi pendidikan alternatif apabila mampu mengembangkan penjelasan-penjelasan di atas. Maka sebagai implikasi terhadap penjelasan di atas, jika madrasah ingin dijadikan sebagai pendidikan alternatif masa depan oleh masyarakat adalah: (a) pendidikan Madrasah harus mampu menggerakkan kebangkitan intelektual peserta didik; (b) Pendidikan madrasah harus mampu membangun kemandirian anak didik; (c) pendidikan madrasah harus mampu membangun jati diri anak; (d) pendidikan harus mampu dikondisikan untuk pengembangan hak-hak pembelajaran anak didik; (e) adanya diversifikasi pendidikan madrasah yang menghasilkan keunggulan; (f) adanya diversifikasi yang hanya dapat dikembangkan dengan adanya otonomi pendidikan; (g) pendidikan madrasah perlu mengembangkan hakikat dasar untuk kepentingan peserta didik. Dalam organisasi *total quality management*, seluruh manajer harus menjadi pemimpin dan memperjuangkan proses mutu. fungsi pemimpin adalah mempertinggi mutu pembelajaran dan mendorong karyawan dalam menjalankan proses mutu. dengan demikian, perubahan lembaga tradisional ke arah *total quality management* adalah terletak pada pimpinannya dan membalikkan fungsi secara hirarkis. Memberikan wewenang yang luas kepada guru untuk berinisiatif.

Spanbauer berpendapat bahwa pemimpin berperan sangat penting dalam membimbing guru dan para administrator untuk bekerja dan konsen dengan tugas mereka. Dalam hal kepemimpinan pendidikan, Spanbauer mengemukakan kesimpulannya sebagai berikut :

- a. Melibatkan guru dan seluruh karyawan dalam aktivitas pemecahan masalah, menggunakan basis metode *scientific* dan prinsip-prinsip mutu secara statistik dan proses kontrol.
- b. Meminta mereka berpikir tentang sesuatu dan bagaimana proyek yang dapat dihandle.

- c. Informasi manajemen mungkin akan sangat membantu perkembangan komitmen mereka.
- d. Meminta karyawan untuk bekerja secara sistem dan prosedur sehingga menghasilkan mutu yang memuaskan untuk pelanggan mereka, *student*, *parent* dan *co-worker*.
- e. Memahami bahwa kemajuan guru tidak cocok dengan pendekatan manajemen *top-down*.
- f. Memudahkan perkembangan *profesionalisme* dengan merubah tanggungjawab dan kontrol secara langsung pada guru dan pekerja secara teknis.
- g. Pelaksanaan yang sistemik dan komunikasi yang kontinu antara setiap orang yang terlibat dalam lembaga pendidikan.
- h. Mengembangkan skill dalam menyelesaikan konflik, pemecahan masalah dan negosiasi, dengan memperlihatkan toleransi yang tinggi dan apresiasi konflik.
- i. Menjadi suka menolong tanpa meminta balasan dan tanpa bersifat merendahkan diri.
- j. Menyediakan pendidikan dalam konsep mutu dan subyek seperti membangun tim, proses manajemen, layanan pelanggan, komunikasi dan pemimpin.
- k. Memberikan teladan, dengan memperlihatkan secara personal karakteristik yang diperlukan dan mendengarkan berbagai keluhan dari pelanggan.
- l. Belajar untuk menjadi lebih seperti pelatih dan sekurangnya seperti bos.
- m. Memberikan otonomi dan mengizinkan mengambil resiko walaupun keberadaan *fair* dan *compassionate*
- n. Mengikutsertakan dalam memperhitungkan tindakan yang sulit untuk menjamin mutu pada pelanggan *eksternal*, walaupun kadang memainkan perhatian untuk kebutuhan pelanggan internal.<sup>34</sup>

### **G. Prospek madrasah sebagai Lembaga Pendidikan alternatif**

Terlepas dari berbagai masalah-masalah yang timbul dalam pendidikan madrasah, baik yang berasal dari dalam sistim, maupun dari luar sistim, yang jelas dewasa ini sekolah keagamaan seperti madrasah akan sangat dibutuhkan dan akan menjadi tumpuan bagi manusia modern untuk mengatasi kekeringan hati dan nuansa keagamaan serta menghindari dari fenomena demoralisasi dan dehumanisasi yang semakin merajalela seiring dengan kemajuan peradaban

teknologi dan materi. Madrasah sebagai lembaga pendidikan manusia seutuhnya sudah barang tentu mempunyai prospek yang cerah. Karena madrasah mempunyai kelebihan dibandingkan dengan lembaga pendidikan lainnya yaitu bahwa madrasah tidak hanya menyajikan mata pelajaran agama Islam namun yang lebih penting di dalam pendidikan madrasah adalah perwujudan dari nilai-nilai keislaman di dalam totalitas kehidupan. Selain itu juga bahwa madrasah telah banyak berjasa dalam melahirkan para cendekiawan-cendekiawan muslim Indonesia, mereka umumnya berangkat dari latarbelakang pesantren yang menyediakan pendidikan madrasah. Prospek madrasah untuk menjadi lembaga pendidikan alternatif maka suasana madrasah yang mempunyai ciri harus tetap mengandung unsur-unsur: (a) perwujudan nilai-nilai kehidupan madrasah; (b) kehidupan moral yang teraktualisasikan; (c) manajemen professional dan terukur, terbuka dan berperan aktif dalam masyarakat, Sumberdaya manusia memadai, kurikulum yang *marketable* (layak jual), kepemimpinan visioner, standarisasi *out put* dan *in put* berkualitas.

Dengan demikian pendidikan madrasah yang mengintegrasikan ilmu dan meniadakan dikotomi ilmu, akan memiliki prospek yang cerah dan akan menjadi salah satu pendidikan alternatif karena masyarakat sekarang cenderung ketakutan terhadap kemerosotan dan hilangnya roh-roh agama dan moralitas dalam hidup anaknya, sehingga dewasa ini masyarakat masih mempercayai agama sebagai penawar untuk segala penyakit yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Prospek madrasah yang akan dijadikan sebagai pendidikan alternatif oleh masyarakat tentunya harus diikuti oleh pembaharuan atau peningkatan-peningkatan atau kemauan pasar dengan mengikuti perkembangan zaman. Sehingga peserta didik dalam lembaga pendidikan madrasah akan siap bersaing dan bahkan lebih unggul dengan menunjukkan ciri khusus madrasah dibandingkan dengan lembaga-lembaga yang lain, dari sini madrasah akan dipandang sebagai lembaga pendidikan yang patut diperhitungkan, karena madrasah bukan hanya lembaga yang menyajikan aspek kecerdasan spiritual (afeksi), namun juga menyajikan kecerdasan otak, (kognitif) serta aspek Psikomotorik.

## DAFTAR PUSTAKA

- A. Malik Fadjar, 1998, *Madrasah dan Tantangan Modernitas*, Mizan, Bandung, hlm.viii
- Abdurrahman An-Nahlawy, 1995, terj. Shihabuddin, *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah dan Masyarakat*, Gema Insani Press, Jakarta,
- Al-qur'an, 1996, *Tafsir dan Terjemahnya*, Departemen Agama RI, Jakarta
- Azyu Mardi Azra, 1999, *Pendidikan Islam Tradisi....*,
- Azyu mardi Azra,2002, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional*.
- Azyumardi Azra, 2002, *Paradigma Pendidikan Nasional Rekontruksi dan Demokratisasi*,Buku Kompas,
- Azyumardi Azra,1999, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Logos Wacana Ilmu, Jakarta,
- Carla C. Carter, *Human Resource management and the Tital Quality Imperative*, (USA: AMACOM, 1994), hlm. 7. Lihat juga Kriteria *Baldrige Award* dalam Francis X. manohay dan Carl G. Thor, 1994, *The TQY Trilogy Using ISO 9000 The Deming Prize and Baldrige Award to establish System for Total Quality Mabagement*, USA: AMACOM,
- Edward Sallis, Edwards Sallis, 1993, *Total Quality Management In Education*, London; Koga.
- Edward Sallis, *Total Quality Management in Education*, (Philadelphia London, Kogan Page, 1993),
- Fasli Jalal (ed),2001, *Reformasi Pendidikan dalam Konteks Otonomi Daerah*, Mitra Gama Widya, Jakarta,
- Garis-Garis Besar Haluan Negara Tahun 1999-2004*, (Surabaya; Arloka, 2000)
- H.A.R. Tilaar, 1998, *Beberapa Agenda Reformasi Pendidikan Dalam Perspektif Abad 21*, Tera Indonesia, Cet. I, Magelang,
- H.AR. Tilaar,2000, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional*, Reneka Cipta, Jakarta,
- Haidar Nashir,1999. *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta,
- Hasbullah, 1996, *Kapita Seleкта Pendidikan Islam*, Jakarta; Rajawali Pers,
- Imron Abdullah, 1999, *Pengembangan Teologi Rasionaldi Indonesia: Studi Atas Pemikiran Pembaharuan Islam Harun Nasution*, Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta,



Ismail (ed), 2002, *Dinamika Pesantren dan Madrasah*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

Muchtar Buchori, 1994, *Pendidikan dan Pembangunan, Tiara wacana*, Yogyakarta,

Muslih Usa, 1991, *Pendidikan Islam di Indonesia Antara Cita dan Fakta*, PT. Tiara Wacana, Yogyakarta,

Roehan Anwar, 1991, *Prinsip-prinsip Pendidikan Islam Versi Mursi, Jurnal Pendidikan Islam*, Volume I, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta,

Sondang P. Siagian, 1995, *Manajemen Strategik*, Bumi Aksara, Jakarta,

Stanley J. Spanbauer, 1992, *A Quality System For Education*, Milwaukee Wisconsin; ASQC Quality Press,

Syed Sajjad Husaian dan Syed Ali Ashraf, 1986, *Crisis Muslim Education*, Terj. Rahmani Astuti, 1986, *Krisis Pendidikan Islam*, Risalah, Bandung,

Zamroni, 2000, *Paradigma Pendidikan Masa Depan*, Yogyakarta; BIGRAF Publishing.

## ENDNOTE

<sup>1</sup> Al-qur'an Surat Al-baqarah : 31-33., 1996, *Tafsir dan Terjemahnya*, Departemen Agama RI, Jakarta

<sup>2</sup> Muslih Usa, *Pendidikan Islam di Indonesia Antara Cita dan Fakta*, (PT. Tiara Wacana, Yogyakarta, 1991), hlm. 43.

<sup>3</sup> Syed Sajjad Husaian dan Syed Ali Ashraf, 1986, *Crisis Muslim Education*, Terj. Rahmani Astuti, 1986, *Krisis Pendidikan Islam*, Risalah, Bandung, hlm.2

<sup>4</sup> H.A.R. Tilaar, 1998, *Beberapa Agenda Reformasi Pendidikan Dalam Perspektif Abad 21*, Tera Indonesia, Cet. I, Magelang, hlm.245

<sup>5</sup> Lihat hasil penelitian *Political Economy Risk Consultancy (PERC) 2001*, bahwa posisi Indonesia lagi-lagi berada di peringkat ke-12 di bawah negara-negara lain di sekitarnya, seperti Singapura ke-2, Malaysia, ke-7, Filipina ke-9, Thailand ke-10, dan Vietnam ke-11. Lihat juga survey tentang rendahnya Sumber Daya Manusia Indonesia, sebagaimana yang dilakukan *Institute for Management Development (IMD) 2001*, bahwa peringkat Sumber Daya Manusia Indonesia berada di posisi ke-49 dari 49 negara. Hal tersebut menunjukkan bahwa kita hanya berhasil menduduki posisi yang paling bawah. Ki Supriyoko, 2001, "Pendidikan Indonesia di Mata Asing", dalam *Kedaulatan Rakyat*, 15 Oktober 2001.

<sup>6</sup> Imron Abdullah, 1999, *Pengembangan Teologi Rasional di Indonesia: Studi Atas Pemikiran Pembaharuan Islam Harun Nasution*, Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, hlm. 1.

<sup>7</sup> Ismail (ed), 2002, *Dinamika Pesantren dan Madrasah*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta. hlm.271

<sup>8</sup> Azyumardi Azra, 2002, *Paradigma Pendidikan Nasional Rekonstruksi dan Demokratisasi*, Buku Kompas, hlm.71

<sup>9</sup> Said Agil Siraj, dalam *Opini Harian Umum Republika*, 18 -3-2004

<sup>10</sup> *Ibid*

<sup>11</sup> *Ibid*

<sup>12</sup> Haidar Nashir, 1999. *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, hlm 20

<sup>13</sup> Muchtar Buchori, 1994, *Pendidikan dan Pembangunan, Tiara wacana*, Yogyakarta, hlm.45

<sup>14</sup> Hasbullah, *Kapita Selekta Pendidikan Islam*, (Jakarta; Rajawali Pers, 1996), Hlm. 27

- <sup>15</sup> Zamroni, *Paradigma Pendidikan Masa Depan*, (Yogyakarta; BIGRAF Publishing, 2000), Hlm. 90
- <sup>16</sup> *Garis-Garis Besar Haluan Negara Tahun 1999-2004*, (Surabaya; Arloka, 2000)
- <sup>17</sup> Pendapat dari Mas'ud Machfoedz yang dikutip oleh Imam Syafi'i dalam tulisannya berjudul *Manajemen dan Kualitas Pendidikan di Era Otonomi Daerah*, (Yogyakarta; 1 Agustus 2001), Millah Vol. 1 Hlm.46-47.
- <sup>18</sup> Edward Sallis, *Total Quality Management in Education*, (Philadelphia London, Kogan Page, 1993), hlm. 34.
- <sup>19</sup> Carla C. Carter, *Human Resource management and the Tital Quality Imperative*, (USA: AMACOM, 1994), hlm. 7. Lihat juga Kriteria *Baldrige Award* dalam Francis X. manohey dan Carl G. Thor, 1994, *The TQY Trilogy Using ISO 9000 The Deming Prize and Baldrige Award to establish System for Total Quality Mabagement*, USA: AMACOM, hlm. 79-82.
- <sup>20</sup> Edward Sallis, *Total Quality Management in Education (...)*, 1993), hlm. 32.
- <sup>21</sup> Langkah-langkah ini diringkas dari Edward Sallis, 1993, *Total Quality Management in Education...*, hlm. 107-124.
- <sup>22</sup> Fasli Jalal (ed), 2001, *Reformasi Pendidikan dalam Konteks Otonomi Daerah*, Mitra Gama Widya, Jakarta, hlm.110
- <sup>23</sup> *ibid.*,
- <sup>24</sup> *Ibid.*,
- <sup>25</sup> *ibid.*,
- <sup>26</sup> *ibid.*,
- <sup>27</sup> Edward Sallis, Edwards Sallis, *Total Quality Management In Education*, (London; Koga , 1993), Hlm. 58-61
- <sup>28</sup> *Ibid*, Hlm. 64.
- <sup>29</sup> *Ibid*, Hlm. 64
- <sup>30</sup> *Ibid*, Hlm. 65-66.
- <sup>31</sup> *Ibid*, Hlm. 82
- <sup>32</sup> Ismail SM, *Dinamika Pesantren dan Madrasah*, (....., 2002), hlm. 276
- <sup>33</sup> menurut Abdul Wahid karakteristik pemimpin visioner adalah; memiliki kredibilitas dan dapat dipercaya oleh pengikutnya secara mengakar, meilki integritas yang tinggi terhadap pekerjaannya, kompoten di bidangnya dan mampu membangun komunikasi, konsiten dan loyal, yaitu memilkimketaatan terhadap misi dan visi madsah, terbuka, yaitu tidak menutup diri terhadap masukan-masukan yang berasal dari luar.
- <sup>34</sup> Stanley J. Spanbauer, *A Quality System For Education*, (Milwaukee Wisconsin; ASQC Quality Press, 1992), Hlm. 56.

## **PENDIDIKAN KEBERAGAMAN SEBAGAI BASIS KEARIFAN LOKAL (Gagasan Kerukunan Umat Beragama)**

**Oleh : Mashudi**

Dosen IAIN Walisongo Semarang, Ketua Umum MUI Kabupaten Jepara dan  
Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kabupaten Jepara  
e-mail : mashudi\_69@yahoo.co.id

### **ABSTRAK**

*Pluralitas menjadi kunci keberagaman agama-agama samawi maupun ardli, sebagai hak yang sangat asasi bagi kehidupan manusia. Fitrah keberagaman (baik horizontal maupun vertikal) harus dipahami dan dibina, bukan dalil untuk menyulut api konflik dan perpecahan. Problem sekularisasi religiusitas (baik obyektif maupun subyektif) perlu segera diatasi dengan bingkai kultural-teologis. Sedangkan kearifan lokal diperlukan kehadirannya untuk mewujudkan kerukunan dan toleransi-bertanggungjawab demi kemaslahatan bersama.*

Kata kunci : pendidikan keberagaman, kearifan lokal. Kerukunan

### **ABSTRACT**

*Plurality is the diversity key of religions either samawi or ardhi, becomes a very basic rights for human life. The nature of diversity (both horizontal and vertical) must be understood and nurtured, not postulate to ignite the flames of conflict and discord. Religion problem secularization (both objective and subjective) needs to be addressed with the cultural-theological frame. While the presence of local knowledge is required to realize the harmony and tolerance-responsible for the sake of the common good.*

Keyword : Diversity Education, Local Wisdom, Harmony

## A. Mukaddimah

Planet bumi dengan segala keistimewaannya hanyalah satu, sementara penghuninya terkotak-kotak kedalam berbagai suku, agama, ras, bangsa, profesi, budaya dan golongan. Mengingkari kenyataan adanya pluralitas ini sama halnya dengan mengingkari kesadaran kognitif kita sebagai manusia. Begitu juga ketika kita berbicara agama, kata agama selalu tampil dalam bentuk plural (*religions*).<sup>1</sup> Di balik pluralitas itu terdapat ciri umum yang sama, yang menjadi karekter agama. Membayangkan bahwa dalam kehidupan ini hanya terdapat satu agama, tampaknya hanya merupakan ilusi dan impian belaka, di samping memang yang diperlukan manusia bukanlah menjadi satu dalam hal agama, tapi bagaimana menyikapi pluralitas agama itu secara dewasa dan cerdas.

*Term* pluralitas, menjadi kunci keberagaman agama-agama yang ada. Keberagaman dan perbedaan adalah *fitrah* yang harus dipahami dan dibina, bukan dijadikan sebagai dalil untuk menyulut api konflik dan perpecahan. Setiap manusia diciptakan dengan kondisi serta situasi yang berbeda-beda. Perbedaan tersebut menyebabkan perbedaan pola hidup, status ekonomi, kondisi fisik dan jiwa, budaya bahkan agama. Pluralitas merupakan kemajemukan yang didasari oleh keutamaan (keunikan) dan kekhasan. Karena itu, pluralitas tidak dapat terwujud atau diadakan atau terbayangkan keberadaannya kecuali sebagai antitesis dan sebagai objek komparatif dari keseragaman dan kesatuan yang merangkum seluruh dimensinya.<sup>2</sup> Pluralitas bukanlah situasi cerai-berai dan permusuhan yang tidak mempunyai tali persatuan yang mengikat semua pihak, tidak juga kepada kondisi “cerai-berai” yang sama sekali tidak memiliki hubungan antar masing-masing pihak. Pluralitas juga bukan kesatuan yang tidak memiliki parsial-parsial, atau yang bagian-bagiannya dipaksa untuk tidak menciptakan keutamaan, keunikan, dan kekhasan tersendiri.

Sejarah membuktikan atas kemajemukan bangsa Indonesia (*pluralistic society*) sebagaimana dapat dilihat pada kenyataan sosial dan semboyan dalam lambang negara Republik Indonesia “Bhinneka Tunggal Ika” (berbeda-beda namun satu jua). Kemajemukan masyarakatnya ditandai oleh pelbagai perbedaan, baik horizontal maupun vertikal. Perbedaan horizontal meliputi kesatuan-kesatuan sosial berdasarkan suku bangsa, bahasa, adat istiadat dan agama. Sedangkan perbedaan yang bersifat vertikal menyangkut perbedaan

lapisan atas dan bawah yang dalam masyarakat kita saat ini sangat tajam, baik di bidang sosial, ekonomi, politik maupun budaya.<sup>3</sup>

Salah satu hak yang sangat asasi bagi kehidupan manusia adalah hak beragama, dimana ia adalah hak asasi bagi setiap individu manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun. Setiap orang bebas memilih agama dan beribadat menurut agamanya. Negara, sebagaimana amanat UUD 1945 pasal 29 ayat (2) adalah menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Seiring dengan maksud di atas, dapat difahami bahwa pemerintah berkewajiban melindungi setiap usaha penduduk melaksanakan ajaran agama dan ibadat pemeluk-pemeluknya, sepanjang tidak bertentangan dengan peraturan perundang-undangan, tidak menyalahgunakan atau menodai agama, serta tidak mengganggu ketenteraman dan ketertiban umum.

Pemerintah bertugas memberikan bimbingan dan pelayanan agar setiap penduduk dalam melaksanakan ajaran agamanya dapat berlangsung dengan rukun, lancar, dan tertib. Itulah sebabnya, arah kebijakan Pemerintah dalam pembangunan nasional di bidang agama adalah peningkatan kualitas pelayanan dan pemahaman agama, kehidupan beragama, serta peningkatan kerukunan intern dan antar umat beragama. Begitu pula dengan Kepala Daerah, sebagai wujud dari kearifan lokal, dalam rangka menyelenggarakan otonomi, mempunyai kewajiban melaksanakan urusan wajib bidang perencanaan, pemanfaatan, dan pengawasan tata ruang serta kewajiban melindungi masyarakat, menjaga persatuan, kesatuan, kerukunan dan keutuhan di daerahnya sebagai bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Kerukunan umat beragama dalam setiap komunitas sekecil dan sesempit apapun, merupakan bagian penting dari kerukunan nasional. Oleh karenanya harus senantiasa dipelihara keberadaannya melalui kearifan lokal, sebab tidak dapat dipungkiri dari kearifan lokal, akan terwujud kearifan nasional bahkan internasional. Makalah sederhana ini mencoba memotret kerukunan umat beragama melalui pendekatan kearifan lokal.

## **B. Agama sebagai Motivator Kehidupan**

### 1. Motivasi Agama bagi Individu dan Keluarga

Agama dalam kehidupan individu berfungsi sebagai suatu sistem nilai yang memuat norma-norma tertentu. Secara umum norma-norma tersebut menjadi kerangka acuan dalam bersikap dan bertingka laku agar sejalan dengan keyakinan agama yang dianutnya. Sebagai sistem nilai, agama memiliki arti yang khusus dalam kehidupan individu serta dipertahankan sebagai bentuk ciri khas.<sup>4</sup> Seiring dengan fungsi tersebut, agama pada level pribadi berfungsi membantu manusia dalam merumuskan tujuan hidupnya. Agama memberikan manusia pengharapan yang menjadi pendorong bagi manusia untuk maju, baik pada aspek duniawi maupun ukhrawi. Dengan keyakinan do'a, agama mampu membuat manusia bertahan hidup walaupun dalam keadaan sakit sekalipun.<sup>5</sup> Agama dalam kehidupan individu dapat berfungsi sebagai suatu sistem nilai yang memuat norma-norma dan kaidah-kaidah, yang pada umumnya menjadi kerangka acuan bagi dirinya dalam bersikap dan bertingkah laku agar sejalan dengan keyakinan agamanya.

Pada ranah ini, agama hadir dalam kehidupan individu sebagai pembentuk *mental-force*, mendatangkan kemantapan batin, menciptakan rasa bahagia, rasa puas dan sekaligus menjadi *barrier to entry* bagi individu dari berbagai tantangan dari luar dirinya. Artinya, kehadiran agama bagi dirinya sebagai sarana membentengi diri dari segala tindak kejahatan, tindak asusila, tindak amoral serta dari intimidasi agama lain yang terkadang memunculkan fatamorgana yang lebih memikat, dan lain-lain.

Di lain pihak, agama juga berfungsi sebagai motivasi dalam mendorong individu untuk melakukan suatu aktivitas, karena perbuatan yang dilakukan dengan latar belakang keyakinan agama dinilai mempunyai unsur kesucian. Keterkaitan ini akan memberi pengaruh diri seseorang untuk berbuat sesuatu. Sedangkan agama sebagai nilai etik karena dalam melakukan sesuatu tindakan seseorang akan terikat kepada ketentuan antara mana yang boleh dan mana yang tidak boleh menurut ajaran agama yang dianutnya.<sup>6</sup>

Sebaliknya, agama juga sebagai pemberi harapan bagi pemeluknya, dimana ketika seseorang melaksanakan perintah agama, umumnya muncul suatu harapan terhadap pengampunan atau kasih sayang dari suatu yang gaib (supranatural). Motivasi mendorong seseorang untuk berkreasi, berbuat

kebajikan maupun berkorban. Sedangkan nilai etik mendorong seseorang untuk berlaku jujur, menepati janji menjaga amanat dan sebagainya. Harapan, mendorong seseorang untuk bersikap ikhlas menerima cobaan yang berat ataupun berdo'a. Sikap tersebut akan lebih terasa secara mendalam jika bersumber dari keyakinan terhadap agama.

## 2. Motivasi Agama bagi Sosial

Pada level masyarakat, agama membantu manusia menetapkan peran dan tanggungjawabnya sebagai satu anggota keluarga, satu masyarakat dan satu bangsa bahkan sebagai anggota satu keluarga manusia.<sup>7</sup> Salah satu hal utama yang ditawarkan oleh agama kepada manusia adalah kedamaian. Kedamaian dengan diri sendiri, kedamaian dengan orang lain, kedamaian dengan masyarakat, kedamaian di dunia ini, bahkan kedamaian setelah kematian (surga, akhirat, nirwana dan lain-lain), terutama yang berhubungan dengan kehidupan masyarakat yang majemuk seperti halnya bangsa Indonesia, bangsa yang cinta damai.

Para sosiolog menempatkan agama sebagai perekat sosial yang merekat potensi-potensi antagonistik antar individu atau sebagai candu sosial yang menekan konflik kepentingan antar kelompok yang cenderung antagonistik.<sup>8</sup> Oleh karena dalam banyak kasus kita menyaksikan konflik yang terjadi baik skala internasional, nasional maupun regional seperti di Myanmar, Thailand, Ambon, Poso, Sampit, Sampang, termasuk tragedi kekerasan yang menimbulkan korban nyawa di Desa Dongos Jepara (*in memorian*) dan beberapa daerah lain menunjukkan bahwa konflik itu sangat keji, mengerikan, dan tentunya tidak manusiawi yang dilakukan oleh umat beragama. Kota yang telah dibangun puluhan tahun hancur berantakan.<sup>9</sup> Segala fasilitas infrastruktur ikut luluh di dalamnya. Bukan hanya itu, ratusan jiwa yang tentu ada anak-anak, wanita, lansia yang tidak berdosa juga ikut menjadi korban dalam kejamnya konflik agama tersebut.

Konflik-konflik yang telah terjadi bukan hanya antar agama, namun juga dalam satu agama. Maraknya tindakan-tindakan radikal dan anarkis yang dilakukan oleh beberapa kelompok massa kepada kelompok lain yang diklaim

sesat karena ajarannya dianggap menyimpang dari keyakinan mayoritas umat adalah salah satu bentuk konflik dalam internal suatu agama.

Itulah sebabnya agama berfungsi sebagai sarana mempertahankan kohesi sosial.<sup>10</sup> Artinya, ketika agama dapat difahami dan diyakini oleh pemeluknya berfungsi sebagai “*alat kohesi sosial atau alat perekat sosial*”, maka dibutuhkan beberapa syarat<sup>11</sup> dan rukun<sup>12</sup> yang tentu saja harus dipenuhi oleh para pemeluknya. Diantara syarat pendukung wujudnya kohesi sosial, adalah : runtuhnya ego sektoral, berpola hidup sederhana, tidak ekstrim dan hormat pada sesama. Sedangkan rukun (pilar) terwujudnya kohesi sosial meliputi : munculnya kesadaran kolektif, bersifat negarawan, berfikir progresif, dan profesional.

Teori *fungsiionalisme struktural* Talcot Parsons mengemukakan bahwa masyarakat pada dasarnya terintegrasi di atas kata sepakat para anggotanya akan nilai-nilai kemasyarakatan tertentu. Mereka mempunyai suatu *general agreement* yang memiliki daya mengatasi perbedaan-perbedaan pendapat dan kepentingan di antara para anggotanya. Teori ini memandang masyarakat sebagai suatu sistem yang secara fungsional terintegrasi ke dalam suatu bentuk *equilibrium*. Kendatipun demikian, dalam proses integrasi sosial tidak dapat dihindari kemungkinan-kemungkinan terjadinya ketegangan, perselisihan, dan konflik apalagi menurut Lewis A. Coser, konflik merupakan kesadaran yang tercermin dalam pembaruan masyarakat. Karena itu, konflik tidak semata-mata merupakan sesuatu yang bersifat destruktif atau patologis bagi kelompok sosial. Konflik lebih merupakan proses yang bersifat instrumental dalam pemebentukan, penyatuan, dan pemeliharaan struktur sosial. Ia juga dapat menetapkan dan dapat menjaga garis batas antara dua atau lebih kelompok.<sup>13</sup> Konflik dengan kelompok lain (*out-group*) dapat memperkuat kembali identitas kelompok (*in-group*) dan melindunginya agar tidak lebur ke dalam dunia sosial sekelilingnya.

Bagi masyarakat modern, agama berfungsi strategis untuk mewujudkan mereka menjadi masyarakat yang berperadaban dan jauh dari sikap yang negatif atau tidak ideal. Beberapa indikasi peradaban modern yang harus dihindari, yakni : *Pertama, indispensable*, yakni peradaban yang lebih mengedepankan subsistence atau pertahanan hidup, pencarian nafkah



sebagai tujuan utama dengan orientasi perut. *Kedua, vile*, yakni peradaban yang dipenuhi dengan iklim menumpuk kekayaan, keserakahan, materialisme yang berlebihan. *Ketiga, base*, yakni peradaban yang penuh dengan hiburan dan petualangan sensasional, dengan ornament nafsu syahwat dan mesum, semisal jual pinggul dan paha yang menjadi kegemaran masyarakat. *Keempat, timocratic*, yakni pola pikir yang berorientasi pada popularitas dan kehormatan yang dewasa ini melanda bukan hanya selebritis saja, tetapi agaknya telah mewabah di mana-mana. *Kelima, tyrannical*, yakni kekuasaan, dominasi, dan penindasan terhadap kelompok lain menjadi tujuan utama, dan. *Keenam*, semu demokratis yang tidak memiliki tujuan bersama dan setiap penduduknya mencari dan berbuat sekehendak mereka (baca : chaos : penuh dengan musim penjarahan).<sup>14</sup> Melihat fungsi agama di atas, maka sesungguhnya agama akan selalu dibutuhkan manusia tanpa mengenal batas waktu dan tempat.<sup>15</sup> Justeru agama menjadi penglima untuk meraih kebahagiaan hidup dari dunia ( ) hingga di akhirat nanti ( ).

### C. Kearifan Lokal dalam Beragama

Kehidupan keagamaan adalah fenomena sosiologis. Kecenderungan ini dibuktikan bahwa suatu kegiatan keagamaan merupakan hasil dialog kreatif agama dengan analisis obyektif sesuai pemikiran dan pemahaman pemeluknya<sup>16</sup>. Sehingga, pemahaman keagamaan merupakan sejarah yang tumbuh bersama kehidupan sosio-budaya pemeluknya. Sejalan dengan itu, futurolog Naisbitt meramalkan masyarakat sipil merupakan basis kekuatan Negara sambil di saat bersamaan muncul kebangkitan agama<sup>17</sup>. Akibatnya, posisi elit dan lembaga agama memiliki potensi besar untuk menempati posisi strategis dalam menentukan kebijakan model kehidupan masyarakat.

Namun demikian, efektifitas peran lembaga agama dan elitnya akan ditentukan oleh tingkat keterbukaan wawasan keagamaan dan kemampuan berdialog dengan arus zaman, tanpa adanya wawasan dan kemampuan dialogis tersebut, maka benturan peradaban (*clash of civilization*) dapat dipastikan terjadi, baik dalam ruang internal agama maupun dengan faktor luar yang dianggap

baru.<sup>18</sup> Situasi ini memupuk kegelisahan manusia dalam menghadapi krisis fundamental modernitas global<sup>19</sup>.

Pesatnya teknologi informasi nyata-nyata menembus batas geografis, agama dan budaya. Meningkatnya *traveling* dan kepariwisataan membuka kemungkinan lain yang sulit diduga. Secara berangsur namun pasti, proses dialogis pelbagai aspek kehidupan dari banyak penjuru dunia mampu menciptakan entitas baru kebudayaan dan juga keagamaan.<sup>20</sup> Akhirnya, problem sekularisasi religiusitas—baik itu sekularisasi obyektif di mana agama mengalami alienasi struktural maupun sekularisasi subyektif berupa terlepasnya kredibilitas agama dalam tingkat pengalaman kemanusiaan—perlu segera diatasi dalam bingkai kultural-teologis. Langkah ini memosisikan agama sebagai pemberi acuan makna sekaligus sistem simbol guna mengadakan interpretasi atas realitas sosial dan para pelaku di dalamnya.<sup>21</sup> Dengan demikian, problemnya terletak pada tingkat kemampuan (lembaga) agama menampakkan diri dalam konteks sosial tertentu, tingkat konsistensinya dalam aktualisasi, serta implementasinya dalam kehidupan individu, masyarakat dan negara.

Pada hakikatnya, masyarakat Indonesia menyadari akan kemajemukan dan keragaman, baik suku, agama, budaya maupun ras dan terdiri dari beribu-ribu pulau. Seringkali kemajemukan tersebut menjadi kekuatan karena bisa menjadi nilai lebih untuk memperkaya bangunan fondasi nasionalisme bangsa, namun di sisi lain juga dapat berpotensi ancaman yang serius bagi integrasi nasional jika terjadi disharmoni. Karenanya, setiap upaya untuk mewujudkan harmoni dan integrasi nasional seharusnya tidak boleh berhenti. Fakta sejarah berbicara lain. seoptimal apapun upaya yang telah dilakukan untuk membangun harmoni dan mencegah adanya disintegrasi bangsa, ada saja ancaman terhadap integrasi nasional yang kadang-kadang muncul dalam bentuk pemberontakan, gerakan pemisahan diri (separatisme) maupun konflik antar-kelompok masyarakat atau antara kelompok masyarakat dengan pemerintah. Kendati pun demikian, disharmoni dan disintegrasi yang muncul bukan semata disebabkan oleh adanya kemajemukan dalam hal suku, ras, budaya maupun agama, akan tetapi lebih banyak dipengaruhi oleh latar belakang politik ataupun ekonomi.

Jadi, sebuah pekerjaan rumah (PR) yang mendesak bangsa kita adalah mengupayakan kemajemukan ini dapat menjadi sebuah kekayaan yang berharga

dengan membingkai kemajemukan tersebut dengan persatuan dan keharmonisan. Kemajemukan akan menjadi petaka apabila tidak dilola secara baik.<sup>22</sup> Karena itu penting bagi kita untuk tetap menyadari adanya potensi dan ancaman yang bisa muncul dari kemajemukan tersebut.

Beberapa sampel sebagai dampak tidak dilolanya kemajemukan secara baik dan putusnya dialog adalah terjadinya konflik horizontal di beberapa daerah. Beberapa kali daerah tertentu di negeri ini terjerembab dalam pusaran konflik yang bernuansa agama. Harus disadari, konflik bernuansa agama merupakan salah satu jenis konflik yang paling mudah terjadi dan berimplikasi besar dalam kehidupan bermasyarakat. Begitu sensitifnya persoalan agama bagi masyarakat Indonesia, sehingga konflik ekonomi, sosial dan politik yang sebenarnya berakar di luar isu agama pun seringkali ditarik ke wilayah agama. Hal itu dimaksudkan untuk mendapatkan dukungan yang lebih banyak dari pemeluknya. Fakta ini dapat ditelusuri dari pengalaman terjadinya konflik di Ambon dan Poso yang pada mulanya sama sekali tidak ada kaitannya dengan masalah agama, akan tetapi kemudian dikaitkan dengan sentimen keagamaan. Dalam tataran tertentu konflik yang terjadi di Sampang, Madura juga mempunyai modus serupa, yakni memakai sentimen keagamaan untuk memperlebar konflik tersebut.

Persoalannya kemudian berkembang menjadi semakin kompleks ketika dalam pusaran konflik tersebut masuk unsur pemahaman keagamaan yang radikal, misalnya dalam konteks konflik di Ambon dan Poso dengan menggunakan doktrin jihad, atau dalam kasus konflik di Sampang, Madura menggunakan sentimen kelompok, sehingga kemudian memantik ikut sertanya kelompok masyarakat di luar daerah tersebut untuk ikut serta dalam pusaran konflik tersebut.

*Petuah* di atas mengisyaratkan bahwa kemajemukan tidaklah perlu dirisaukan, karena ia merupakan realita yang tidak dapat dihindarkan. Setiap upaya untuk menghapus kemajemukan yang ada merupakan upaya yang sia-sia, karena bertabrakan dengan realita yang ada. Kemajemukan yang ada bukan untuk dihapuskan, tapi harus dikelola dengan baik dan benar. Faktor komunikasi, toleransi<sup>23</sup> dan dialog antar pemeluk agama merupakan kunci sukses untuk itu serta dialog yang berkelanjutan dan dilandasi adanya kejujuran di antara komponen masyarakat, terutama antar pemeluk agama. Dialog yang berkejujuran

ini diharapkan dapat mengurai permasalahan yang selama ini mengganjal di benak masing-masing kelompok di masyarakat. Mungkin saja masalah yang selama ini terjadi di antara pemeluk agama, atau di antara pemeluk agama yang berbeda faham, muncul karena tidak sampainya informasi yang benar dari satu pihak ke pihak lainnya. Terputusnya jalinan informasi antar kelompok dalam masyarakat dapat menimbulkan prasangka - prasangka yang mengarah pada terbentuknya penilaian negatif. Oleh karenanya, dialog yang berkejujuran di antara komponen masyarakat, khususnya antar pemeluk agama, atau antar pemeluk agama yang berbeda faham, mutlak diperlukan.

Berangkat dari sinilah peran tokoh agama menjadi penting dan strategis dalam meminimalisir munculnya konflik, memelihara ketertiban dan keamanan. Banyak hal yang tidak bisa dilakukan oleh pemerintah tapi bisa dilakukan dengan baik oleh tokoh masyarakat. Hal ini karena pada umumnya tokoh masyarakat memiliki peran sebagai pelestari norma-norma lama (tradisional) yang sangat ampuh untuk dijadikan sebagai mekanisme kontrol dalam menghadapi perubahan.<sup>24</sup>

Norma lama itu bisa berupa hukum adat atau segala bentuk aturan yang memang telah terbukti berperan dalam melakukan integrasi sosial. Karena fungsinya sebagai pengawal tradisi yang hidup (*living tradition*) inilah wajar jika kemudian masyarakat memberikan apresiasi yang tinggi. Apresiasi ini bentuknya bisa bermacam-macam, bisa berbentuk materi maupun non materi. Namun di atas semuanya, penghargaan non materi yang berupa penempatan seorang tokoh adat atau agama dalam status sosial yang tinggi merupakan penghargaan yang tertinggi. Penempatan tokoh agama dalam posisi (status) sosial tertinggi pada komunitasnya memang telah menjadi ketetapan hampir seluruh agama.

#### **D. Pilar-pilar Pemersatu Bangsa**

Pancasila akan tetap efektif menjadi pedoman bangsa, apabila Bhineka Tunggal Ika tetap terjaga. Pluralitas bangsa Indonesia sudah menjadi *kasunyatan*, sehingga perlu kekuatan pemersatu melalui payung semangat Bhineka Tunggal Ika. Kekuatan pemersatu bukan diposisikan sebagai penyatuan terhadap keragaman budaya bangsa, melainkan menjadi semangat dan simbol bagi

bekerjanya secara demokratis bagi setiap tradisi dan budaya yang ada. Disintegrasi bangsa yang menjadi momok bagi kelanggengan NKRI, tidak akan terwujud, bila kita senantiasa mempertahankan nation-state.

Upaya menegakkan negara kesatuan yang dilandasi semangat Pancasila selalu mengalami tantangan dan ancaman. Berbagai friksi hendak menggeser dan mengganti Pancasila dengan falsafah dan lain, kendati pun selalu gagal, namun itu menjadi saksi nyata bahwa bangsa kita yang mempunyai ragam budaya yang secara langsung dan tidak langsung terkadang menjadi alat resistensi bagi upaya-upaya subversif untuk meuniformisasikan masyarakat RI, oleh karenanya harus waspada dan arif bijaksana.

Dinamika perubahan zaman telah mewariskan pengaruh yang luar biasa bagi perubahan pola pikir, sikap dan perilaku masyarakat. Globalisasi, kapitalisme dan liberalisme telah menciptakan “budaya” baru yang kerap justru mengurangi dan merangsek nilai-nilai *adiluhung* bangsa.<sup>25</sup> Bangsa kita yang nampak mudah terpengaruh, mudah menyerap gaya hidup budaya lain khususnya yang datang dari Barat, membuat gonjang ganjing resistensi budaya bangsa.

## E. Memperkokoh Paradigma Kerukunan

Paradigma, menurut terminologi George Ritzer merupakan *subject metter* (substansi) dalam ilmu pengetahuan. Bahwa ia merupakan pandangan dasar dari ilmuwan tentang apa yang menjadi pokok kajian yang semestinya harus dipelajari sebagai disiplin ilmu pengetahuan, apa yang harus ditanyakan dan bagaimana jawabannya. Paradigma menjadi semacam konsensus dari komunitas ilmuwan tertentu, sehingga melahirkan berbagai subkomunitas yang berbeda. Keragaman paradigmatik dapat terjadi karena : perbedaan pandangan filosofis, konsekuensi logis dari perbedaan teori yang digunakan dan sifat metodologi yang digunakan untuk mencapai kebenaran.

*“A paradigm is a fundamental image of the subject matter within a science. It serves to define what should be studied, what questions*

*should be asked, how they should be asked, and what rules should be followed in interpreting the answer obtained. The paradigm is the broadest unit consensus within a science and serves to differentiate one scientific community (or subcommunity) from another. It subsumes, defines and interrelates the exemplars, theories and methods and instruments that exist within it.”<sup>26</sup>*

Paradigma kerukunan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara pasca amandemen UUD 1945 adalah terwujudnya perlindungan HAM, terciptanya masyarakat yang aman dan sejahtera dengan demikian memiliki kemampuan mewujudkan bersendikan asas kemerdekaan dan keadilan di dalam skala nasional dan internasional.<sup>27</sup> Sejalan dengan itu diperlukan pemerintahan yang kuat dengan tetap menjaga keseimbangan kekuatan diantara kekuasaan pemerintahan Negara dalam mewujudkan cita-cita bernegara secara demokratis konstitusional berdasarkan ideologi Pancasila.<sup>28</sup> Permasalahannya adalah bersamaan dengan perubahan yang telah dilakukan secara normatif konstitusional ternyata tidak memiliki kekuatan untuk cepat mengubah pola berfikir sumberdaya manusia Indonesia secara bersamaan sehingga proses demokratisasi yang sedang dilakukan tidak dan belum menghasilkan kondisi yang ideal bagi terciptanya kerukunan sosial, kesejahteraan dan keadilan sosial.

Upaya rekonstruksi makna dan model kerukunan dalam konsep lama (*old-concept*) segera dilakukan dengan tetap menjadikan paradigma lama (*old-paradigm*) sebagai parameter bagi penyusunan konsep kerukunan model baru (*new-concept*) agar benar-benar meraih paradigma baru (*new-paradigm*) kerukunan yang ideal dan akomodatif. Kerukunan dalam paradigma baru dimaknai sebagai keadaan hubungan sesama umat beragama yang dilandasi toleransi, saling pengertian, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agamanya dan kerjasama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Dalam kondisi apapun kerukunan harus tetap dipelihara oleh setiap pemeluknya. Upaya pemeliharaan<sup>29</sup> kerukunan umat beragama adalah upaya bersama umat beragama dan Pemerintah di bidang pelayanan, pengaturan, dan

pemberdayaan umat beragama. Itulah sebabnya dalam konsep lama yang hingga sekarang masih aktual dikenal tri kerukunan umat beragama.

Tri kerukunan umat beragama adalah sebuah paradigma lama di bidang keagamaan yang patut dipertahankan bahkan diberdayakan agar lebih memberikan manfaat yang jelas dan terukur dalam kehidupan sehari-hari. Di beberapa wilayah di Indonesia, memang tri kerukunan ini memang masih hanya sebagai ucapan belaka (*semu*), jauh dari kenyataan. Oleh karena itulah kerukunan hidup baik intern maupun antar umat beragama harus senantiasa dipupuk mengingat para pemeluk agama mempunyai kecenderungan untuk menyebarkan kebenaran yang diyakini (*truth claim*) kepada umat manusia. Jika kecenderungan ini tidak diatur, maka akan menjadikan masyarakat beragama saling berebut pengaruh yang pada gilirannya dapat menimbulkan konflik antar agama. Kerukunan yang dibangun atas dasar “toleransi-bertanggungjawab” sebagaimana di atas dianggap efektif bagi pembinaan bangsa, oleh karena itu keberadaannya mutlak diperlukan.

Toleransi umat beragama dapat dilihat dari tiga dimensi : legalitas, sosial, dan intelektual.<sup>30</sup> Toleransi legal mencakup secara *de jure* perlindungan terhadap kebebasan individu untuk berserikat, berbicara, dan beragama. Toleransi beragama dalam konteks sosial berarti memperlakukan orang lain yang berasal dari luar agamanya dengan hormat dan bermartabat. Toleransi agama dalam dimensi intelektual berkaitan tidak hanya dengan aksi masyarakat, namun juga keyakinan agama. Tolernasi sejati diwujudkan dalam sikap yang tidak mempersilahkan klaim orang lain terhadap kebenaran agamanya. Tolernasi sebenarnya terhadap agama lain ditunjukkan dengan tidak adanya ekspresi mempertentangkan atau tidak setuju dengan klaim orang lain terhadap kebenaran agama atau keyakinannya.

Toleransi bukanlah konsep *absolute*, namun toleransi juga tidak serta merta diberlakukan kepada setiap orang, di setiap situasi dengan tanpa memperhatikan konteksnya. Ketika seseorang berhasrat kuat untuk bersikap toleran dan tidak berprasangka, melihat perilaku kejahatan dan tidak melakukan sesuatu untuk mencegahnya ketika dia memiliki kemampuan untuk melakukannya dengan dalih toleran, ini tidak bisa dihargai sebagai orang yang toleran terhadap keyakinan atau tindakan orang lain (dalam hal ini, kejahatan). Toleransi jika

difahami dengan benar, merupakan perangkat konseptual yang menyokong pemikiran dan tindakan tertentu yang memungkinkan orang memiliki pendapat berbeda atas dasar atau prinsip keadaban. Menjadi seorang yang toleran berarti menerima kehadiran keyakinan yang berbeda dan mengakui hak para pemeluknya, sementara di saat yang sama ia menolak isi ajaran agama tersebut. Terdapat perbedaan yang jelas antara menerima dan menghargai kepercayaan orang lain, dengan menerima dan memeluk substansi dan ajaran keyakinan itu.<sup>31</sup>

Seiring dengan dinamika kehidupan yang terus berkembang, dan semakin kompleksnya persoalan kerukunan maka fokus sekarang lebih diarahkan pada perwujudan rasa kemanusiaan dengan pengembangan wawasan multikultural serta dengan pendekatan yang bersifat "*bottom up*". Upaya nyata yang dilakukan adalah mengembangkan wawasan multikultural pada segenap unsur dan lapisan masyarakat yang hasilnya kelak diharapkan terwujud masyarakat yang mempunyai kesadaran tidak saja mengakui perbedaan, tetapi mampu hidup saling menghargai, menghormati secara tulus, komunikatif dan terbuka, tidak saling curiga, memberi tempat terhadap keragaman keyakinan, tradisi, adat maupun budaya, dan yang paling utama adalah berkembang sikap tolong menolong sebagai perwujudan rasa kemanusiaan yang dalam dari ajaran agama masing-masing.<sup>32</sup>

Untuk menciptakan suasana rukun seperti yang diharapkan pada kalangan umat beragama, dapat ditempuh strategi sebagai berikut : a) Membimbing umat beragama agar semakin meningkatkan keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa dalam suasana rukun, baik intern maupun antar umat beragama. Dalam hal ini kesadaran umat beragama akan didorong untuk lebih menghayati esensi ajaran setiap agama, yakni : *pertama*, agama tidak diturunkan untuk menganjurkan kekerasan bagi pemeluk agama lainnya; *kedua*, esensi setiap agama diturunkan ke dunia adalah untuk memberi manfaat dan kebaikan sebesar-besarnya bagi kehidupan sosial bersama umat manusia. b) Melayani dan menyediakan kemudahan bagi penganut agama; c) tidak mencampuri urusan akidah/dogma dan ibadah suatu agama; d) Negara dan pemerintah membantu/membimbing penunaian ajaran agama; e) Melindungi agama dari penyalahgunaan dan penodaan kesucian agama; f) Pemerintah mendorong dan mengarahkan segenap komponen masyarakat untuk lebih



meningkatkan kerjasama dan kemitraan dalam seluruh lapangan kehidupan masyarakat, bukan bentuk hegemoni dan penindasan oleh suatu kelompok kepada kelompok lainnya; g) Mendorong umat beragama agar mampu mempraktekkan hidup rukun dalam bingkai Pancasila, konstitusi dan dalam tertib hukum bersama; h) Mengembangkan wawasan multikultural bagi segenap lapisan dan unsur masyarakat melalui jalur pendidikan, penyuluhan dan riset; i) Meningkatkan pemberdayaan sumber daya manusia untuk ketahanan dan kerukunan masyarakat bawah; j) Fungsionalisasi pranata lokal, seperti adat istiadat, tradisi dan norma-norma sosial yang mendukung upaya kerukunan; dan k) Mengundang partisipasi semua kelompok dan lapisan masyarakat sesuai dengan potensi yang dimiliki masing-masing melalui kegiatan-kegiatan dialog, musyawarah, tatap muka, kerjasama sosial dan sebagainya.

Kegiatan-kegiatan dimaksud merupakan upaya untuk mendukung kebijakan pemerintah. Dimana bahwa kebijakan pemerintah di dalam pembangunan bidang agama sesungguhnya diarahkan pada peningkatan pemahaman, penghayatan dan pelayanan keagamaan. Apabila pemahaman, penghayatan dan pelayanan keagamaan dilaksanakan dengan penuh komitmen, konsisten dan berbanding lurus dengan nilai-nilai ajaran agama oleh para pihak maka akan berujung pada peningkatan etos kerja, berkurangnya penyimpangan, peningkatan disiplin, integrasi timbal balik keberagamaan dengan pembangunan, bangsa Indonesia adil makmur dan sejahtera lahir batin.<sup>33</sup>

Dampak dari kebijakan di atas, setidaknya akan mampu meningkatkan keharmonisan antar pemeluk agama, kehidupan beragama semakin dewasa, menurunnya *trend* konflik, dan memiliki daya saing semakin tinggi.

## F. Ikhtitam

Hak Asasi Manusia sering dijadikan argumentasi pembenar terhadap berbagai problem kemanusiaan baik yang bersifat konkret (*lahiriah*) maupun yang abstrak (*batin i'tiqadiyah*), sehingga sampai kapan pun keanekaragaman ekspresi keberagamaan akan mengalami kecenderungan tertentu yang sulit dibingkai dalam sebuah kerangka yang membatasi pluralitas.

Untuk mewujudkan kerukunan umat beragama dibutuhkan kearifan lokal sebagai sikap yang sedang-sedang, tidak berlebihan, sikap yang mendasarkan pada payung hukum dan senantiasa mengedepankan kemaslahatan bersama. Sikap tersebut dapat diwujudkan melalui : *Pertama*, melakukan aktifitas dengan prinsip kehidupan sosial yang mengedepankan semangat toleransi (*al-tasamuh*), keadilan (*al-ta'adul*), kekeluargaan (*al-ukhuwah*), moderasi (*al-tawassuth*), keseimbangan (*al-tawazun*), dan dinamis. *Kedua*, meningkatkan peran tokoh masyarakat dan tokoh agama dengan mengintensifkan dialog dan kerjasama antar dan atau intern umat beragama dalam upaya mewujudkan kerukunan, mengekang emosi dan sentimen keagamaan umat beragama, menafsirkan prinsip-prinsip agama dengan tafsir yang menyejukkan, mendaur ulang berbagai konflik agama dan sosial menjadi energi positif, dan menciptakan suasana keberagamaan (*religiosity*) dengan lebih mengedepankan aspek substansi dari pada simbol atau bentuk (*form*).

## DAFTAR PUSTAKA

- Ali, Zainuudin *Sosiologi Hukum*, Jakarta : Sinar Grafika, 2006
- Abdilah, Taufik dan Karim, Rusli. M dkk. *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta; Tirta Wacana [tw], 2004.
- Abdurrohman, Maman, *Ilmu Sosial Dasar*, Bandung; Calvary, 1987.
- Anees, Munawar A. dkk, *Dialog Muslim-Kristen; Dulu, Sekarang, Esok*, Yogyakarta: Qolam, 2000
- Aqil Husin Al Munawar, Said, *Fikih Hubungan Antar Agama*, (Ed. Abdul Halim), Jakarta : Ciputat Press, 2003.
- Asy,arie, Musa, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*, Ygyakarta; LESFI, 2002.
- Azra, Azyumatdi, *Konteks Berteologi di Indonesia*, Jakarta; Paramadina, 1999.
- Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, Buku Tanya Jawab Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri, Nomor 9 Tahun 2006 dan 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat

- Beragama , Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat, tahun 2007.
- Berger, P.L., *Langit Suci; Agama Sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1991.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life (Sejarah Agama)*, Terj. Inyik Ridwan Muzir, Yogyakarta : IRCiSoD, 2005,
- Al Farabi, *the Virtuous City (al-Madinah al-Fadlilah)*, sebagaimana dalam Abdurrahman Mas'ud, *Menuju Paradigma Islam Humanis*, Yogyakarta : Gema Media, 2003.
- Ferm, Vergilius, *Ensiklopedia of Religion*, New Jersey : Little Field, Adam & Co., Peterson, 1959, hlm. 647. dalam Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat dan Agama*, Surabaya : Bina Ilmu, tt.
- Foucault, Michel dalam Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial : Rangka Pikir Sosiologi dalam Membaca Eksistensi Tuhan di antara Gelegar Ideologi-ideologi Kontemporer*, (terj. Inyik Ridwan Muzir), Yogyakarta : IRCiSoD, 2006.
- Hafsin, Abu Arah *Pengembangan Program Kerja Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Jateng*, makalah disampaikan sebagai bahan diskusi pada acara Musyawarah Intern Umat Beragama dilaksanakan oleh Kanwil Depag Jateng di Gedung BKK Semarang, tanggal 25 s.d. 27 Maret 2008.
- Hardiman, F.B., *Menuju Masyarakat Komunikatif; Ilmu, Masyarakat, Politik & Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Hubbard, Benjamin J dan Grose, George B, *Tiga Agama Satu Tuhan*, Bandung; MIZAN, 1998.
- Huntington, S.P., "Benturan Antar Peradaban; Masa Depan Politik Dunia?", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 5 Vol IV, 1993.
- Husaini, Adian, *Pluralisme Agama : Haram*, Jakarta Timur; Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- Imrah, Muhammad, *Islam dan Pluralitas, Perbedaan dan Kemajua dalam bingkai Persatuan*, Jakarta; Gema Insani, 1999.
- Iqbal, Afzal, *Diplomasi Islam*, Jakarta Timur; Pustaka al-Kautsar, 2000.
- Liliweri, Alo. *Gatra Gatra Komunikasi Antarbudaya*, Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2001.

- Mulyana, Deddy dan Rakhmat, Jalaluddin, *Komunikasi Antarbudaya, Panduan Berkomunikasi dengan Orang-orang Berbeda Budaya*, Bandung; Rosda, 2005.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Munir, Sanihu, *Islam Meluruskan Kristen*, Surabaya; Victory Press, 2003.
- Majalah PERTA, *Pergulatan Islam dan Budaya Dalam Kajian PTAI*, Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Dirjen Kelembagaan Agama Islam Agama Islam Departemen Agama RI, 2006.
- Al Munawar, Husain, Said Agil, *Fikih Hubungan Antar Agama*, Jakarta; Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Penerbitan (KDT), 2003.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta : UI-Press, 1985.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional*, Bandung; Mizan, 2000, Cet. VI.
- Naisbitt, J., *Global Paradox*, Jakarta: Binaputra, 1994.
- Nurhadi, Ahmad, *Mampukan Agama Sebagai Alternatif Resolusi Konflik*, Jurnal Wahana Akademika, Volume 7, Nomor 2, Agustus 2005, hlm.279
- Prasetyo, Eko, *Renungan Religiusitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Pusat Kerukunan Umat Beragama Sekretariat Jenderal Departemen Agama RI, 2006, Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri, Nomor 9 Tahun 2006 dan 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama , Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat, tahun 2006.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Metode Penelitian Komunikasi*, Bandung; Remaja Rosdakarya, 2000, Cet. VII.
- Ritzer, George, *Modern Sociological Theory*, New York : Mc GrawHill International, 1996.
- Rohman, Abdul, *Manusia dan Hajatnya pada Agama*, tulisan ini dimuat dalam Jurnal : WAHANA AKADEMIKA : Media Komunikasi Ilmiah dan Pengembangan PTAIS, Volume 7, Nomor 2, Agustus 2005. Jurnal ini diterbitkan oleh Koordinator Perguruan Tinggi Agama Islam Wilayah X Jawa Tengah Semarang.



- Salim, Agus (Penyunting), *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial (Pemikiran Norman K. Denzin & Egon Guba, dan Penerapannya)*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Stetson dalam Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi : Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, Jakarta : Pustaka Alvabet dan Yayasan INSEP, 2006.
- Sulaiman, Munandar, M. *Ilmu Budaya Dasar*, Bandung; Refika Aditama, 1998.
- Surya, Putra Anom, *Teori Hukum Kritis : Struktur Ilmu dan Riset Teks*, Bandung : Citra Aditya Bakti, 2003.
- Susetiawan, *Konflik sosial*, Yogyakarta; Pustaka Pelajar Offset, 2000.
- Tanja, Victor I, *Pluralisme Agama dan Prolema Sosial*, Jakarta; Pustaka CIDESINDO, 1998.
- Turner, Bryan S., *Agama dan Teori Sosial : Rangka Pikir Sosiologi dalam Membaca Eksistensi Tuhan di antara Gelegar Ideologi-ideologi Kontemporer*, (ter; Inyik Ridwan Muzir, Yogyakarta : IRCiSoD, 2006.
- Usman, Husaini dan Purnomo Setiady Akbar, *Metodologi Penelitian Sosial*, Jakarta: Bumi Aksara, 2004.
- Wilson, B., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford and New York, 1982.

## ENDNOTE

---

<sup>1</sup> Tim Redaksi Qolam, Pengantar Penerbit, *Dialog Muslim-Kristen; Dulu, Sekarang, Esok*, (Yogyakarta: Qolam, 2000), hlm.v.

<sup>2</sup> Muhammad Imarah, *Islam dan Pluralitas*, (Jakarta: Gema Insani, 1999), hlm. 9

<sup>3</sup> Said Aqil Husin Al Munawar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, (Ed. Abdul Halim), Jakarta : Ciputat Press, 2003, hlm. viii.

<sup>4</sup> M. Mukhsin Jamil, *Agama-Agama Baru di Indonesia*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008, hlm. 217.

<sup>5</sup> Simak Habib Thoha dalam Anang Haris Himawan (ed.), *Membiarkan Berbeda : Kerukunan Hidup Beragama dalam Perspektif Ke-Indonesia-an*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2004, hlm. 2

<sup>6</sup> Jalaluddin, *Psikologi Agama : Memahami perilaku keagamaan dengan mengaplikasikan prinsip-prinsip psikologi*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996, hlm. 281.

<sup>7</sup> Habib Thoha dalam Anang Haris Himawan (ed.), *Membiarkan Berbeda, ibid.*, hlm. 2.

<sup>8</sup> Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial...*, *op.cit.*, hlm. 189

<sup>9</sup> Agus Nurhadi, *Ibid*, hlm. 280

<sup>10</sup> Selanjutnya lihat B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford and Ney York, 1982.hlm. 23

<sup>11</sup> Syarat dimaksudkan sebagai piranti yang mendahului demi terwujudnya kohesi sosial dan piranti tersebut melekat pada pemeluk suatu agama

<sup>12</sup> Rukun (pilar) dimaksudkan sebagai piranti yang harus ada di dalam proses pelaksanaan doktrin agama masing-masing pemeluk agar terwujudnya keabsahan kohesi sosial tersebut.

<sup>13</sup> Simak Dody S. Truna, *Interaksi Sosial pada Masyarakat Berbeda Agama di Pemukiman Baru : Kasus di Kompleks Pemukiman Antapani*, Kota Bandung, dalam Cik Hasan Bisri dan Eva Rufaidah (edt.), *Model Penelitian Agama dan Dinamika Sosial*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2002, hlm. 216.

<sup>14</sup> Lihat Al Farabi, *the Virtuous City (al-Madinah al-Fadlilah)*, sebagaimana dalam Abdurrahman Mas'ud, *Menuju Paradigma Islam Humanis*, Yogyakarta : Gema Media, 2003, hlm. 80.

<sup>15</sup> Abdul Rohman, *Manusia dan Hajatnya pada Agama*, tulisan ini dimuat dalam Jurnal : *WAHANA AKADEMIKA : Media Komunikasi Ilmiah dan Pengembangan PTAIS*, Volume 7, Nomor 2, Agustus 2005. Jurnal ini diterbitkan oleh Koordinator Perguruan Tinggi Agama Islam Wilayah X Jawa Tengah Semarang.

<sup>16</sup> P.L. Berger, *Langit Suci; Agama Sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1991, hlm. 23.

<sup>17</sup> J. Naisbitt, *Global Paradox*, Jakarta: Binaputra, 1994, hlm. 74.

<sup>18</sup> S.P., Huntington, "Benturan Antar Peradaban; Masa Depan Politik Dunia?", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 5 Vol IV, 1993.

<sup>19</sup> Hardiman, F.B., *Menuju Masyarakat Komunikatif; Ilmu, Masyarakat, Politik & Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hlm. 126

<sup>20</sup> Abdul Munir, Mulkhan, *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995, hlm. 68.

<sup>21</sup> Eko, Prasetyo, *Renungan Religiusitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995, hlm. 112.

<sup>22</sup> DR. KH. Ma'ruf Amin *Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat, Anggota Dewan Pertimbangan Presiden Bidang Hubungan Antar Agama. Disampaikan dalam acara Halaqah Ulama "Optimalisasi Peran Lembaga Keagamaan dalam Pelayanan Umat"*, Kerjasama Direktorat Jenderal Binmas Islam Kemenag RI dan Majelis Ulama Indonesia Provinsi Jawa Tengah di Semarang, pada tanggal 21 September 2012.

<sup>23</sup> Toleransi beragama berarti menghormati kebebasan beragama semua orang yang berasal dari tradisi agama apa saja. Jika kita hendak hidup berdampingan secara damai dengan orang-orang lain yang tak seagama dengan kita, penghormatan itu penting dan harus kita lakukan, meskipun kita tidak setuju dengan ajaran atau praktik agama mereka.

<sup>24</sup> Abu Hapsin, *Peran Tokoh Agama/Lembaga Keagamaan dalam Menciptakan Kerukunan Kehidupan Keagamaan yang Harmonis*, Bahan diskusi pada Halaqah Ulama "Optimalisasi Peran Lembaga Keagamaan dalam Pelayanan Umat" MUI Jateng di Hotel Semesta, 21 September 2012.

<sup>25</sup> Said Aqil Siraj, *Pancasila, Ideologi dan Kehidupan Beragama*, makalah Disampaikan dalam Sarasehan Da'i Kebangsaan Tahun 2010 Polda Jawa Tengah.

<sup>26</sup> George Ritzer, *Modern Sociological Theory*, New York : Mc GrawHill International, 1996, hlm. 6-7).

<sup>27</sup> Lodwijk Gultom adalah Biro Hukum PGI Jakarta dan Tim Perumus Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor : 9 dan 8 Tahun 2006.

<sup>28</sup> Simak Lodwijk Gultom, *Kebijaksanaan Pemerintah dalam Membangun dan Memelihara Kerukunan Umat Beragama*, Makalah disampaikan dalam acara Lokakarya Nasional Kerukunan Umat Beragama yang diselenggarakan oleh Yayasan Generasi Muda Madani Indonesia, tanggal 26 Maret 2008 di Hotel Sentral Jakarta.

<sup>29</sup> Kata pemeliharaan menunjukkan keaktifan masyarakat (umat beragama) untuk mempertahankan sesuatu yang telah ada yaitu kondisi kerukunan. Simak Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, *Buku Tanya Jawab Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor : 9 dan 8 Tahun 2006*, hlm. 2.

<sup>30</sup> Stetson dalam Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi : Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, Jakarta : Pustaka Alvabet dan Yayasan INSEP, 2006, hlm. 126.

<sup>31</sup> Stetson dalam Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi...*, *ibid.*, hlm. 127.

<sup>32</sup> Said Aqil Husin Al Munawar, *Fikih Hubungan Antar Agama...*, *op. cit*, hlm. xv.

<sup>33</sup> Bandingkan dengan HM. Ridwan Lubis, Pemberdayaan FKUB dalam Membina Kerukunan Umat Beragama, power point disampaikan sebagai bahan ceramah di depan peserta Lokakarya Nasional Kerukunan Umat Beragama yang diselenggarakan Yayasan Generasi Muda Madani Indonesia Bekerjasama dengan Departemen Agama RI, pada tanggal 26 Maret 2008 di Hotel Sentral Jakarta.

## **COMPUTER SUPPORTED COLLABORATIVE LEARNING IN THE TEACHING WRITING**

**By : Husni Mubarak**

Dosen Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan  
UNISNU Jepara

### **ABSTRACT**

*This paper seeks to investigate the effectiveness of computer supported collaborative learning in teaching writing. The discussion is begun with the use of computer supported collaborative learning, the nature of collaborative learning, and will be ended by discussing overviews of writing in general. The main focus of this discussion is the effectiveness of CSCL in teaching writing. In fact, students have low motivation and participation in writing. This is caused by the traditional method that is used by teacher in classroom. By presenting collaborative learning, students will motivate to write. The problem statement above will be analyzed in the term of how is CSCL able to support and enhance students' language development especially in writing skill. The conclusion is drawn in the form of applying CSCL in teaching writing and teacher role in the classroom.*

Keywords: Computer supported collaborative learning, collaborative learning, and teaching writing

### **ABSTRAK**

*Tulisan ini dimaksudkan untuk mengetahui efektivitas komputer didukung pembelajaran kolaboratif dalam pengajaran menulis. Diskusi dimulai dengan penggunaan komputer didukung pembelajaran kolaboratif, sifat pembelajaran kolaboratif, dan akan diakhiri dengan membahas ikhtisar penulisan secara umum. Fokus utama dari diskusi ini adalah efektivitas CSCL dalam pengajaran menulis. Bahkan, siswa memiliki motivasi yang rendah dan partisipasi secara tertulis. Hal ini disebabkan oleh metode tradisional yang digunakan oleh guru di kelas. Dengan menghadirkan pembelajaran kolaboratif, siswa akan memotivasi untuk menulis. Pernyataan masalah di atas akan dianalisis dalam jangka bagaimana CSCL mampu mendukung dan meningkatkan perkembangan bahasa siswa terutama dalam keterampilan menulis. Kesimpulan itu diambil dalam bentuk penerapan CSCL dalam mengajar menulis dan peran guru di kelas.*

Kata Kunci: Pembelajaran kolaborasi yang didukung dengan komputer, pembelajaran kolaboratif, dan pengajaran menulis

## Introduction

Collaborative learning is an umbrella term for a variety of educational approaches involving joint intellectual effort by students, or students and teachers together. Usually, students are working in groups of two or more, mutually searching for understanding, solutions, meanings, or creating a product. In collaborative learning, interactions among students are very important and essential for effective knowledge acquisition and to increase students understanding. Collaboration is a coordinated, synchronous activity that is the result of a continued attempt to construct and maintain a shared conception of a problem (Stahl., et.al., 2006:3). The growing of information and technological innovation in the form of internet (World Wide Web) cannot be separated in human daily life today. These interactive and technological innovations have effected to the nature of English language teaching from traditional to modern. Some experts propose the new strategy namely computer supported collaborative learning. Computer-supported collaborative learning (CSCL) allows group learning to take place in computer-mediated environments (Orvis and Lassiter, 2007:7).

In order to get maximum advantages of social learning, collaborative students must interact with each other, share information between them, and coordinate actions. For us collaboration meant consistently working together to accomplish a task; it was a series of actions that complemented those of our partner. .... plans we created together were greater than those we might have developed individually. Contributions from both of us led to more creative and complete lesson plans (Brandt, 1996:3). In fact, many students have low participation and motivation in writing and their score are not good enough, since they cannot write well. This condition is caused teacher always use traditional media in teaching writing. In this point, we are going to apply computer supported collaborative learning in developing students writing skill. This strategy is viewed as a solver for the problem stated above. The computer supported collaborative learning is designed to value the individual and emphasize each individual's essential role in the learning process through the use of computer.

This paper therefore aims to discuss the effectiveness of computer supported collaborative learning to improve students writing. Thus, how effective is the use of computer supported collaborative learning in the teaching writing is the main focus of





this discussion. The interactive media in computer connected to the internet such as e-mail, social networking, or hypertext navigation would give the students the chance to more active in the interaction, to participate more, and to communicate easily with the other students (Rangoonaden and Bordeleaus, 2000:361). Based on social interaction among group members, Computer Mediated Collaborative Learning is believed to possess a number of potential benefits, especially in academic, social, and psychological areas of language education (Nguyen, 2010:203). Theoretically, attention has shifted from psycholinguistic approaches to socio-cognitive perspectives, emphasizing language development through meaningful social interaction (Nguyen, 2010:203).

## **Literature Review**

### **Computer Supported Collaborative Learning**

Computer cannot be separated in human daily life and it can be applied in the classroom setting with the various strategies. With the development of technology for example computer, some of experts attempt to apply it in the classroom setting. It is aimed to develop students' motivation in learning English. Computer Supported Collaborative Learning (CSCL) is based on precisely the opposite vision: it proposes the development of new software and applications that bring learners together and that can offer creative activities of intellectual exploration and social interaction (Stahl., et.al., 2006:3). Computer supported collaborative learning (CSCL) allows group learning to take place in computer-mediated environments. To receive the full benefit of social learning, collaborative students must interact with each other, share information, and coordinate actions. Stahl et al. (2006:410) indicate that "CSCL arose in the 1990s in reaction to software that forced students to learn as isolated individuals".

Orvis and Lassiter (2007:7) stated that there are six guidelines for designing web-based courses to maximize learning. First, require trainees to be active during WBI. Trainees are highly active when they are asking questions, collaborating with other trainees, discussing training content, completing learning exercises, or practicing new skills, and are inactive when they are listening to lectures and reading a textbook. Second, incorporate a wide variety of instructional methods in WBI. One of the main benefits of WBI is the ability to customize instruction to the needs of different trainees. Third, offer a computer and Internet skills course for trainees

participating in Web-based courses. Fourth, provide trainees with access to online lecture notes. One of the main benefits of WBI is that it enables the instructor to provide trainees with control over the pace of instruction. Fifth, incorporate synchronous human interaction in WBI. Sixth, design WBI to provide trainees with control over the content, sequence, and pace of instruction.

The term of “CSCL” is very important especially for the interaction and socio-cultural researchers in which the approaches of interaction and socio-cultural involve active construction of knowledge, can be potentially used as a powerful tool for collaborative learning and group communication. It is in line with the Kaye’ statement that CMC can provide a valuable dimension to collaborative learning as it both fosters more equally distributed turn-taking and supports more thoughtfully composed inputs (Kaye, 1989:221). Similarly, Harasim (2007) claimed that this technology provides a new way for interaction between teachers and learners and among learners themselves and this new form of online environment creates a new domain which facilitates collaborative learning. Therefore CSCL is believed to foster the increasing acquisition of not only linguistic competence but also communicative competence, facilitates classroom practices which focus on both form (grammar) and meaning through writing, and has the role of fostering greater amounts of participation, equalizing contribution, augmenting autonomous learning, enhancing class control via electronic computer and facilitator and motivator when students find difficulties in writing.

Through computer supported collaborative learning in teaching writing, students will be promoted to learn new information, ideas or skills, students have to work actively with them in purposeful ways. They need to integrate the new material with what they already know-or use it to reorganize what they thought they knew. In collaborative writing, our students are not simply discussing and taking in new information or ideas. They are creating something new with the information and ideas. It means that they in the phase of “write what they discuss” in the form of internet or computer use. CSCL in writing activities frequently begin with problems presented in the internet which encourage students to explore their experience and discussing it with the other, for which students must focus on facts and ideas.

## **Collaborative Learning**



Collaborative learning is an instructional strategy in which small teams, each with students of different levels of ability, use a variety of learning activities to improve their understanding of a subject. Each member of a team is responsible not only for learning what is taught but also for helping team-mates learn, thus creating an atmosphere of achievement. Students work through the assignment until all group members successfully understand and complete it. Collaborative is defined by the American Heritage Dictionary as to work jointly with others or together especially in an intellectual endeavor. Indeed, the collaborative learning literature suggests that collaborative learning is, first and foremost, a social-intellectual exercise concerned with the creation of new knowledge, whereby a problem or task is posed, and a solution or solutions sought (Brody, 1995:134).

A collaborative learning strategy is group of learning activity organized so that learning is dependent on the socially structured exchange of information between learners in groups and in which each learner is held accountable for his or her own learning and is motivated to increase the learning of others (Richard and Rodger, 2001:195). For many years, theories of collaborative learning tended to focus on how individuals function in a group. More recently, the focus has shifted so that the group itself has become the unit of analysis. In terms of empirical research, the initial goal was to establish whether and under what circumstances collaborative learning was more effective than learning alone (Dillenbourg, et.al., 1996:1).

In a collaborative classroom, students and teachers work together to pursue goals and objectives. A classroom that is collaborative, usually involves the learner-centered characteristic. Collaborative is more structured, more perspective to teachers about classroom techniques, more directive to the students about how to work together in groups. As students work together in pairs and groups, they share information and come up to each others' aid. They are "team" whose players must work together to achieve goals successfully. As stated by Johnson (1994:78), collaborative learning is a group whose members are committed to the common purpose of maximizing each other's learning. Each member takes responsibility for the performance of himself or herself, all team-mates, and the group as a whole. Pilkington and Parker (1996:1) suggested the need in collaborative environments for pairing students with symmetrical roles to encourage them to argue and to prompt reasoning.

The term of collaborative learning is similar with the term of cooperative learning. The differences place in the goal. Cooperative learning is a very structured process characterized by a high degree of individual accountability, positive member interdependence, and social skill development. In contrast, collaborative learning does not share the elements of cooperative learning, nor does it share the common goal of cooperative learning. In short, the goal of collaborative learning is to create new knowledge through a social context (Orvis and Lassiter, 2007:27). Cooperative learning represents the most carefully structured end of the collaborative learning continuum. Defined as “the instructional use of small groups so that students work together to maximize their own and each other’s learning” (Johnson, et al. 1990:13).

There are five characteristics of collaborative learning based on Johnson (1994:22-23): First, positive interdependence means the interaction among students determines the outcomes of learning because a collaborative learning is designed to foster cooperation rather than competition, that is the students encourage and facilitate each other’s efforts to learn. Second, individual accountability means all students in a group are held accountable for doing their share of the work and for mastery of all of the material to be learned. Third, promotive interaction means students need to do real work together in which they promote each other’s success by sharing resources and helping each other’s efforts to achieve. Fourth, interpersonal and small-group skills means members are taught social skills and are expected to use them to coordinate their efforts and achieve their goals. Both task work and teamwork skills are emphasized. All members accept the responsibility for providing leadership. Fifth, group processing means team members set group goals, periodically assess what they are doing well as a team, and identify changes they will make to function more effectively in the future.

Slavin (1996:43) states that a number of strategies which have been found to enhance and encourage cooperation and collaboration in small group settings. Some of the strategies described include: developing investigative and controversial tasks without single answers to encourage articulation, discussion, and debate among learners; creating group goals for learning tasks which promote collaboration and individual accountability; and providing strategies and support to promote and aid interactions between learners.



In applying computer supported collaborative learning in teaching writing, there are some problems that are faced by students. Based on Repman and Logan as cited by Rangoonaden and Bordeleaus (2000:367), they identified why interactions in an internet based course are at times, irregular. To begin with, they identified four types of interaction: First, learner-content interaction, this type of interaction should lead to knowledge acquisition. This knowledge is built on the prior learning experiences of the learner and the ability of the learner to interact with the content. Second, learner-learner interaction, this type of interaction is the bilateral communication between learners. Through the collaborative process, students enrol in the Internet courses have to interact with each other through e-mail. Teacher role in this type is a provoker in students' writing when they face difficulties in getting idea or discussing with their partner and also be feedback provider. Third, learner interface interaction, this type is depending on the technical knowledge of the learners, have been problematic. However, steps are taken to ensure that all technical difficulties encountered would be resolved at the beginning of the learning. Fourth, learner-instructor interaction, instructor (teacher) should comment on assignments or even to offer moral support. He encourages regular communications between he and his students. His instructions for the writing task are concise and precise, and enable students to establish clear time frames for study and revising the assignments.

### Teaching Writing

Writing is one of productive skills, which contains of a symbol (orthographic) and involves a complex process. In making good writing, we must use correct grammatical rules, choose appropriate vocabulary, and consider the coherent and cohesion. Some linguists gave some definitions of writing that may help us get clearer definition. One of them is stated by Celce-Murcia (2000:142), "Writing is the production of the written word that results in a text but the text must be read and comprehended in order for communication to take place. White (1986:12) states that writing is an act of sharing new ideas or old ideas with a new perspective with the human community. Written language is simply the graphic representation of spoken language, and that written performance is much like oral performance, the only

different lies in graphic for writing instead of auditory signals for speaking (Brown, 2001:335). So writing is closely related to speaking not only in such item of content, organization of ideas, and vocabulary but also the relationship of the ideas or the coherent with the other sentence.

Writing as one of productive skills needs a process. This process sues writer to write in sequence stages. Harmer (2001:4) states that the writing process is the stages that a writer goes through in order to produce something (a written text) before to be a final draft. There are four processes of writing; planning, drafting, editing, and final version. At planning stage, the writer must think about three main issues. Those are the purpose, the audience (the reader), and content structure. In the drafting, the writer must use the idea that he generated in the planning as a guide. This stage needs an editing for checking the text. It is almost impossible to write a perfect paragraph on the first try. The way to revise and improve the first draft is called editing. Once the writer has revised and edited the draft and made the changes that considered to be necessary, he has produced the final version.

According to O'Malley and Pierce (1996:137-138), there are three purposes of writing that describe the kinds of students writing. Those are informative writing (informative writing helps writers integrate new ideas and examine existing knowledge. So, writers can share knowledge and give information, directions, or ideas), expressive or narrative writing (expressive or narrative writing is a personal or imaginative expression in which the writer produces story or essay), and persuasive writing (in persuasive writing, writers attempt to influence others and initiate action or change).

A paragraph is a basic unit of organization in writing in which a group of related sentences develops one main idea. A paragraph has three major structural parts: a topic sentence, supporting sentences, and a concluding sentence. Every good paragraph has unity, which means that in each paragraph only one main idea is discussed. If the writer starts to discuss new idea, he must start a new paragraph. Furthermore, every supporting sentence in the paragraph must be directly related to the main idea (Oshima and Hague, 1996:17). Group writing involves students working in small groups at every stage of the writing process. Many writing groups begin as composing groups: they formulate ideas, clarify their positions, test an argument or focus a thesis statement before committing it to paper. Writing groups

also serve as peer response groups. Students exchange their written drafts of papers and get feedback on them either orally or in writing.

## Conclusion

Based on the theories above, we conclude that teaching writing through computer supported collaborative learning (CSCL) strategy is very effective to motivate students learning especially in writing and improve their ability in writing. As we mention above, collaborative learning strategy enables the students to move more easily from receiving knowledge to generating knowledge. In addition to the benefits of group work activities, the group work has several advantages, such as: it increases the amount of the students' participation in the class, it promotes collaboration among the students, and it enables the teacher to work more as a facilitator and motivator in students' writing. Collaborative learning can give students more active role in learning. After discussing a theory above, we suggest that the English teacher should be creative to find and adapt the new technique and technology that could support students' achievement and motivation. One of the new technique is computer supported collaborative learning as a teaching medium, especially in teaching writing. Because by using CSCL, students will discuss and share their idea with the partners, therefore it will occur meaningful communication and interaction among students and students will be active in teaching writing.

## BIBLIOGRAPHIES

- Brandt, Carroline. 2006. Competition and Collaboration in Initial Teacher Education in TESOL: A Case of Double Bind. *Asian EFL Journal*. 12. (3). 8-39. Accessed from <http://www.asianefljournal.com> at November 12, 2010.
- Brody, C. M. 1995. Collaboration or Cooperative Learning? Complimentary Practices for instructional reform. *The Journal of Staff, Program & Organizational Development*. 12. (3). 133-143. Accessed from <http://www.educationjournal.com> at November 19, 2010.
- Brown, H. Douglas. 2001. *Teaching by Principle*. San Francisco: Longman.
- Celce-Murcia M, and Olstain, Elite. 2000. *Discourse and Context in Language Teaching*. New York: Combridge University Press.

- Dillenbourg, P., M. Baker, A. Blaye., C. O'Malley. 1996. The Evolution of Research on Collaborative Learning. In E. Spada & P. Reiman (Eds). *Learning in Humans and Machine: Towards an interdisciplinary learning science*. Oxford: Elsevier. 189-211.
- Harasim, L. 2007. Assessing Online Collaborative Learning: A Theory, Methodology, and Toolset. In B. H. Khan (Ed.). *Flexible Learning in an Information Society*. Hershey, New York: Idea Group Inc (IGI).
- Johnson, David W., and Roger T. Johnson. 1994. *Learning Together and Alone: Cooperative, Competitive and Individualistic Learning*. 4<sup>th</sup> Ed. Massachusetts: Allyn and Bacon.
- Johnson, David W., R. Johnson, and E. Holubec. 1990. *Circles of Learning: Cooperation in the Classroom*. Edina, MN: Interaction Book Company.
- Kaye, A. 1989. Computer-Mediated Communication and Distance Education. In R. Mason & A. Kaye (Eds.). *Communication, Computers and Distance Education*. Oxford, New York: Pergamon Press.
- Nguyen, Long Van. 2010. Computer Mediated Collaborative Learning within a Communicative Language Teaching Approach: A Socio-cultural Perspective. *Journal of Asian EFL*. 12. 202-233. Accessed from <http://www.asianefljournal.com> at November 12, 2010.
- O'Malley, J. Michael and Pierce, Lorraine Valdez. 1996. *Authentic Assessment for English Language Learners*. London: Longman.
- Orvis, Kara L and Andrea L.R Lassiter. 2007. *Computer-Supported Collaborative Learning: Best Practices and Principles for Instructors*. New York: IGI Global.
- Oshima, Alice and Hogue, Ann. 1996. *Writing Academic English*, New York: Addison –Wesley Publishing Company.
- Pilkington, R. & Parker-Jones, C. 1996. Interacting with Computer Based Simulation: The Role of Dialogue. *Journal of Computers and Education*. 27. (1). 1-14. Accessed from <http://www.journalofcomputerandeducation.com> at November 25, 2010.
- Rangoonaden, Karen, and Pierre Bordeleaus. 2000. Collaborative Learning Via Internet. *Journal of Educational Technology and Society*. 3. 316-372.





---

Accessed from <http://www.journalofeducationaltecnologyandsociety.com> at November 25, 2010.

Richards, Jack C., and Rodgers Theodore S. 2001. *Approaches in Language Teaching 2 Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Slavin, R. 1996. Research on Cooperative Learning and Achievement: What We Know, What We Need to Know. *Journal of Contemporary Educational Psychology*. 21. 43-69. Accessed from <http://www.journalofcomtemporaryeducationalpychology.com> at November 26, 2010.

Stahl, G., T. Koschmann. and D. Suthers. 2006. Computer-Supported Collaborative Learning: An Historical Perspective. In R. K. Sawyer (Ed.). *Cambridge Handbook of the Learning Sciences*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 409-426.

White, Fred D. 1986. *The Writer's Art. A Practical Rhetoric and Handbook*. New York: Wadsworth Publishing Company.



## **COMPARING COMMUNICATIVE TECHNIQUE WITH EXPLANATION TECHNIQUE IN TEACHING GRAMMAR**

**By : Haryanto**

Dosen Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan

UNISNU Jepara

e-mail: hary74anto@yahoo.co.id

### **ABSTRACT:**

*There are some techniques of teaching grammar (English Grammar). Two of them are communicative and explanation techniques. Both communicative technique and explanation one can be used to present the materials likes poems, songs, poetry, map, and picture. Each has strength and weakness. By using communicative one the class becomes interesting and the student will not get bored. Whereas, by using the explanation one the student will get bored as well the teacher. However, it is the matter of the fact that based on the data of test result by the students, the result of explanation technique is better than communicative one.*

Key Words: Grammar, communicative, explanation, technique, teaching

### **ABSTRAK:**

*Ada beberapa cara (teknik) pengajaran tata bahasa (English Grammar). Dua diantaranya adalah teknik komunikatif dan teknik penjelasan. Baik teknik komunikatif maupun penjelasan dapat digunakan untuk menyampaikan bahan tentang permainan, lagu, puisi, petadaan gambar. Masing-masing cara tadi memiliki kelemahan dan kelebihan Dengan teknik yang komunikatif kelas menjadi menyenangkan dan mahasiswa tidak bosan. Sedangkan dengan teknik menerangkan mahasiswa akan cepat merasa bosan, begitu juga dengan dosennya. Tetapi berdasarkan hasil data test mahasiswa, teknik menerangkan lebih bagus daripada teknik komunikatif.*

Kata kunci: Grammar, komunikatif, penjelasan, teknik, pengajaran.

## A. INTRODUCTION

Teaching grammar has always been a central aspect of foreign language teaching. For countries the Grammar Translation Method was widely in use in teaching grammar. It was believed that grammar competence constitutes the backbone of language acquisition.

The Concept of Communicative Language Teaching (CTL), however, contributes the neglect of grammar teaching in language learning process. This is evidenced by publication of commercial textbooks published in the 1970's such as Adrian Dofts' *Meaning into Words*, and Brian Abbs "Strategies". In CTL context, language learning was identified as learning how to use language for communication. Early in the teaching-learning process, the students are encouraged to use second language and the key was 'understood'. In actual practice, however, the neglect of grammar teaching has made the students "fluent speakers" of the language but produced utterances such as "*She my friend, I am live here, Are you agree with me? or I am interesting with the subject*".

Recently the teaching grammar started gaining judicious attention on the part of language teachers. The reality is that advocates no grammar teaching was misleading. So, no one can tell you that grammar is irrelevant, or no longer needed in a CTL framework. No one doubts the prominence of grammar as an organizational framework within communication. On the other hand it can be said that grammar teaching should be neglected. Although in recent trend in language teaching, the focus of teaching should be placed on communicative function rather than grammar, it is still considered as an important aspect of language teaching. Teaching grammar itself can be done by using communicative techniques (meaning-based) or explanation (form-based). According to the statement above, this paper will discuss the teaching of grammar by using those two techniques and try to explain their goodness and the badness.

## B. TEACHING GRAMMAR USING COMMUNICATIVE TECHNIQUES

Teaching grammar has often been regarded as a structure base, formal activity. But after the integration of several sources and techniques, which are mainly on communicative activities, the teaching grammar, technique- resource combination are often modified to structure- discourse match and if well

developed, they can be used effectively for all phrases of a grammar lesson. In order to make a grammar lesson effective, beneficial, and interesting, a teacher should use some well-developed and fascinating techniques in the classroom. The communicative teaching of grammar can be conducted by using the following techniques:

### 1. Using Games

The latest concern of foreign language teachers is to make the students use the language communicatively. After the realization of communicative competence, activities and techniques that are task-oriented and lead the students to use the language creatively have gained importance. Games, which are task based and have a purpose beyond the production of correct speech, are examples of most preferable communicative activities in the teaching of grammar. Such activities highlight not only the competence but also the performance of learner. Yet they are indispensable parts of a grammar lesson, since they reinforce a form-discourse match. In such activities the attention is on the discourse context.

Games are accordingly organized by rules and enjoyable. Most games require choral responses or group works. Games are generally used after the presentation, in the practice parts, because such communicative tasks can only be handled after mastering sufficient grammar and lexical points. Through well-planned games, learners can practice and internalize vocabulary and grammar extensively as well. Play and competition that are provided by games enhance the students' motivation. They also reduce the stress in the classroom. While playing games, the learners' attention is on the content of message, not on the language. In process, students acquire language unconsciously since their whole attention is engaged by activity (Saricoban, 2000). The most common game is "*Guessing Game*" or Richard (1990:31) calls it "*Playing twenty questions*". In this game, the activity is about Yes/No Questions. The teaching procedure is conducted by using game with several steps:

- a. The students are supposed to work in pairs.

- b. One student is asked to be a mysterious guess, and others are to guess who, by using yes/no questions.

That kind of games can be seen below:

*A: Are you a man?*

*B: Yes*

*A: Do you live in Indonesia?*

*B: Yes*

*A: Are you a singer?*

*B: No*

*A: Are you a politician?*

*B: Yes, you are right*

*A: Do you belong to certain party?*

*B: Yes. ....etc.*

This game must be continued until the mysterious person can be guessed.

## 2. Using Songs

Since meaning is an important device in teaching grammar, it is important to contextualize any grammar point. Songs are one of the most enchanting and cultural rich sources that can be used in teaching grammar. Songs offer a change routine from activities. They can be used to teach a variety of language items such as sentence pattern, vocabulary, adjective, adverbs, etc. If they are selected and adopted carefully, songs can be taught using the following techniques:

- Gap fills or close text
- Focus questions
- True false statement
- Multiple choice

A teacher's selection on a technique or a set of techniques should be based on his/her objectives for the classroom. After deciding the grammar point to be studied, the song and the technique to be used, the teacher should prepare an effective lesson plan (Saricoban, 2000). The one of song sample that can be

used to teach grammar is “Yesterday” by Beatles. This song can be used to teach tenses especially “past tense”

Here is the transcript of song:

*Yesterday*

*All my troubles seemed so far away*

*Now it looks as though they're here stay*

*Oh, I believe in yesterday*

*Suddenly*

*I'm not half the man I used to be*

*There's a shadow hanging over me*

*Oh yesterday came suddenly*

*Why she had to go I don't know*

*She would say*

*I said something wrong*

*Now I long for yesterday*

*Yesterday*

*Love was such an easy game to play*

*Now I need a place to hide away*

*Oh I believe in yesterday*

*Why she had to go .....*

*Yesterday*

*Love was such an easy game to play*

*Now I need a place to hide away*

*Oh, I believe in yesterday*

*Mm mmmmmmmmmmmmm .....*

As a sequence, the use of songs in language classroom provides advantages. They entertain and relax the learners while they are learning or practicing a structure, and they often eliminate the students' negative attitude towards

learning. Through providing authenticity and context, they make the grammar point more understandable.

### 3. Using Poems

Poems contextualize a grammar lesson effectively like the songs. However, poetry is spoken, repeated, dealt with, and considered, it acts as an effective tool to practice a specific grammatical structure. Through repeating and considering the poem, the grammatical structures become deeply internalized. Thus a poem not only provides a rewarding resource for structural practice of grammar, but also a proper basis for review. In the selection of a poem, firstly the teacher should consider the grammatical structure to be presented, practiced, or reviewed, then the level and the age of the students, next the theme and the length of the poem and its appropriateness to the objectives of class. It is advisable to select a poem from the 20<sup>th</sup> century poets, as older poems often provide a more difficult lexicon and syntax, and reflect some old-fashioned ideas (Saricoban, 2000). Several poems by W.H. Auden, Robert Frost, and Stanley Kunitz are suggested for the language teachers who want to use poems in their grammar lessons. In teaching grammar, poems can be taught by using techniques as the song can. Here is the example of a poem that can be used to teach grammar:

#### **Fire and ice**

By: Robert Frost

*Some say the world will end in fire,*

*Some say in ice,*

*From what I've trusted of desire*

*I hold with those who favor fire*

*But if I have to perish twice*

*I think I know enough of hate*

*To say that for destruction ice*

*Is also great*

*And would suffice (Laurance, 1984)*



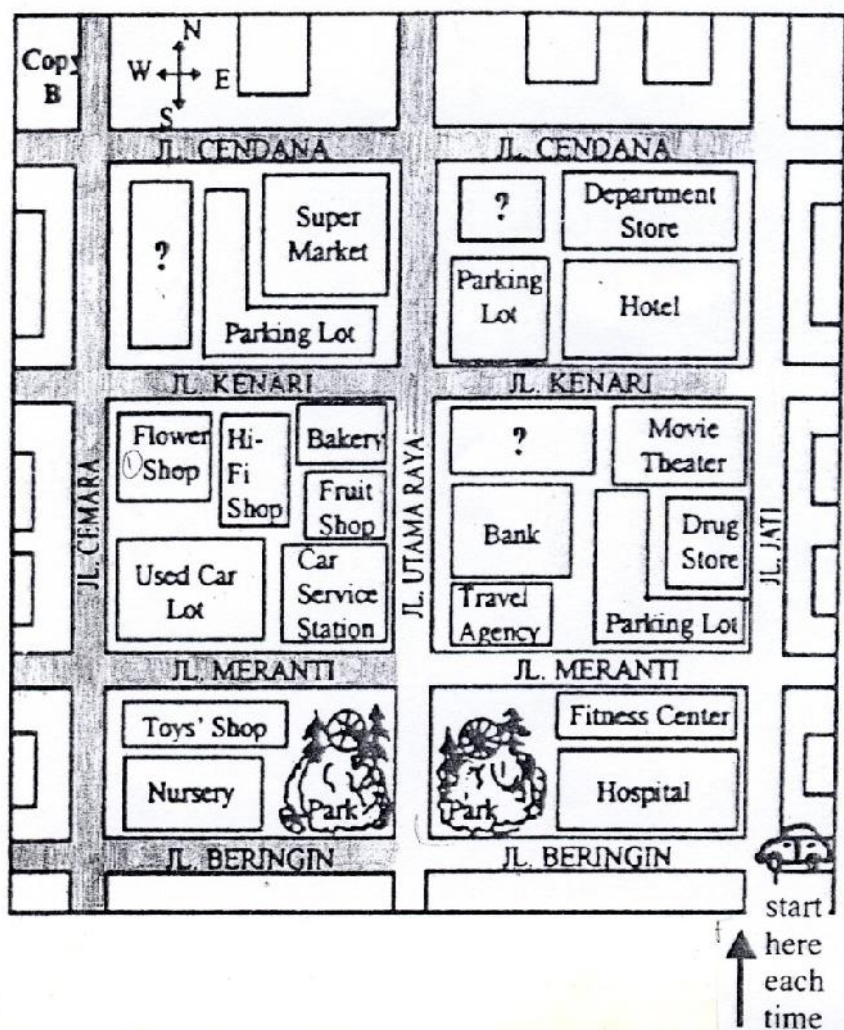
Since every class is different, teachers should creatively determine the teaching procedure. It is not advisable to apply one procedure too strictly. A teacher should adopt the activities according to the needs of the learners. However, it might not be very useful to use poems for young or for beginners.

#### **4. Using Maps and Pictures**

Maps and pictures can be used as practical and simple visual aids in the classrooms, especially to illustrate certain grammatical structure. Maps can stimulate learners' usage of:

- a. Prepositional phrases (up the street, on the left, over the hills, etc.)
- b. Question formulation (where, how, do I get there, can you tell me, etc.)
- c. Imperative (go ....., walk, look out for, .....etc.)

Here is the example of map that can be used to teach grammar:



Pictures are also interesting and simple materials to teach grammar. They can be in the form of persons, object, or activities. Pictures can be used to practice in stating the location.

Teaching procedure using maps and picture can be done by asking the students to work in pairs. For example:

*A: Where is the flower shop?*

*B: It is on Jalan Kenari at the corner.*

Or

*A: Where is the pen?*

*B: It is on the table. Etc.*

Teaching grammar using the forum techniques above has some advantages and disadvantages. The advantage is clearly explained. It is more apparent that teaching grammar can be supported by using such sources. Since the

teaching is a developing art, which requires innovative and creative ideas to enrich its effectiveness, we must not hesitate to use such resources in classroom. They can assist our teaching grammar while providing a relaxed atmosphere and motivated students. such activity is student-centered, hence, we give a chance to the students to express themselves during learning, and use the reserve of their minds. Thus, let our students use their long-term memory and learn effectively during such activities. On the test result it has the disadvantage. It is possible that some students will get low score because of their little attention on the form sentence during the teaching process but on the meaning of messages.

### C. TEACHING GRAMMAR USING EXPLANATION

In this technique the teachers are focusing on the form. In some situation it may be essential to go to the textbook and to go along with the students' effort to relate "*textbook rules*" with the example. The teachers tell the students about the explicit grammatical rules. Sometimes, depending on the level of difficulty of particular grammatical constructions, students may be asked to open the book to a certain page. At that time the teachers go through the rules. The example of explanation given by the teachers can be seen below:

Teacher:

*In using simple present, we add the ending –s or –es to verb if the subject is first person singular, that is, when it refers to he, she, and it. For example: "My father works at the IBM company", and "Water boils at 100 C degrees" (show on the board). In other cases, you can see here (point the other example) in "I usually get up at 5 every morning" and "They go to school by bus", we just have the infinitive of the verb or the way it is in the dictionary without 'to'. You can use Present Simple Tense to describe what you and others usually/often/sometimes do. For example, "My wife name is Linda. She works at the Giant. She is a cashier, and so on. Or we can use this tense to talk about facts that represent a universal truth. For example, "The sun rises in the east; Water boils at 100 C degrees. (Azar, 1989:86)*

In this grammar explanation (Sysoyev, 1999), the teacher tries to make the routine activity, and that is why the teacher makes the example on the textbook. Even though, it sounds simple, this technique has a great effect on learners. It serves a bridge between what students consider “*theory*”, or what is usually given in the textbook, on the other hand, and “practical use”, what students have discovered. In the explanation, it is important to make a connection between the examples and the explicit rules. This connection will help learners build on what they have already discovered. After the explanation of explicit rules, the students are supposed to do several practices from the textbook or those given by the teachers to know whether they really understand or not. The teaching process using explanation is not as interesting as the one using communicative technique because of the students’ attention on the form no meaning.

#### D. CONCLUSION

From the explanation above, it can be concluded that there are some ways of teaching grammar. Teacher can use communicative techniques (meaning-based) or explanation one (form-based) in presenting games, songs, poems, maps or pictures. Each has their own strength and weakness. Compared with teaching grammar using explanation, teaching grammar with communicative technique will make the teaching process interesting and the students will not get bored. However, it is the matter of the fact that according to the latest research, the test result shows explanation technique in teaching grammar is better than communicative one.

#### BIBLIOGRAPHY

Azar, Betty Schramper. 1989. *Understanding and Using English Grammar*. New Jersey:

Prantice Hall Regents.

Perrine, Laurence. 1984. *Literature: Structure, Sounds, and Sense*. Tokyo:

Harcourt Brance College Publishers.



Richars, Jack, C. et al. 1990. *Interchange 1: English for International Communication*. Australia. Cambridge University Press.

Richars, Jack, C. et al. 1991. *Interchange 1: English for International Communication*. Australia. Cambridge University Press.

Saricoban, Arif& Essen Metin. *Songs, Verse, and Games for Teaching Grammar*. The Internet TESL.Journal. Vol. VI No. 10, October 2000.

Sysoyev, Pavel V., *Integrative L2 Grammar Teaching: Exploration, Explanation, and Expression*. The Internet TESL, Journal Vol. V, No. 6, June 1999.



## **PENDIDIKAN BERWAWASAN FEMINISME ; DALAM QS. AL-AHZAB (33): 53, 59 DAN AN-NUR (24): 31**

**Oleh : Muhammad Nashrul Haqqi**  
Dosen Fakultas Dakwah dan Komunikasi  
Universitas Islam Nadlatul Ulama Jepara  
e-mail: nazhroul@yahoo.com

### **ABSTRAK**

*Tulisan ini berupaya menemukan suatu pembacaan yang holistik dan proporsional terhadap QS. al-Ahẓab (33): 53, 59 dan an-Nur (24): 31, yang ditujukan untuk mengurai indikasi ketidaksesuaian (mismatch) di antara ketiga ayat tersebut atas eksistensi perempuan. Tidak hanya dalam aras pemahaman atau pengungkapan nilai-nilai objektif, tetapi juga pada aspek penerapan dalam realitas dan berbagai konteks yang melingkupi. Dalam upaya itu terungkap bahwa platform etika atau moralitas serta perlindungan bagi laki-laki dan perempuan secara berimbang dalam segala bentuk interaksinya adalah nilai fundamental QS. al-Ahẓab (33): 53, 59 dan an-Nur (24): 31, yang dapat diterapkan sesuai dengan norma, budaya dan tradisi yang ada. Seharusnya perempuan dapat lebih memiliki hak kebebasan dan perlindungan untuk mengaktualisasikan dirinya dalam berbagai aspek kehidupan. Namun di sisi lain, ketimpangan, kekerasan dan pelecehan seksual masih terjadi karena kompleksitas kondisi yang tidak hanya terkait dengan pelaku dan korbannya, melainkan juga melibatkan keluarga, lingkungan, masyarakat, pendidikan dan kondisi sosial-ekonomi yang melingkupi. Di sanalah adagium universalitas al-Qur'an sebagai basis yang melandasi pendidikan Islam itu kemudian diuji, karena jika dipahami secara holistik, QS. al-Ahẓab (33): 53, 59 dan an-Nur (24): 31 itu justru menegaskan upaya pembebasan terhadap segala bentuk belenggu terhadap perempuan.*

Kata Kunci: al-Qur'an, feminisme, ketimpangan, pendidikan

### **ABSTRACT**

*This paper attempts to read QS. al-Ahẓab (33): 53, 59 and an-Nur (24): 31 holistic and proportionate. The goal is to parse indication of a mismatch between the verses in contemporary women's reality. Not only in the area of understanding or disclosure of objective values, this paper also attempt to uncover aspects of the application of these verses in reality and various*

*sorrounding contexts. In that effort, it was revealed that the platform of ethics or morality as well as protection for both men and women equally in all forms of interaction is a fundamental value of QS. al-Aḥḏāb (33): 53, 59 and an-Nuḥ (24): 31. The values can be applied in accordance with the norms, culture and traditions. It should be more women have the right to freedom and protection to actualize herself in various contexts of life. But on other hand, inequality, violence and sexual harrasment still occur due the complexity of the condition which is not only related to the offender and the victim, but also involves to the family, neighborhood, community, education and socio-economic conditions. That's where the universality of al-Qur'an as the basic of Islamic education was tested, because if It is understood in a holicitic manner, It actually confirms QS. al-Aḥḏāb (33): 53, 59 and an-Nuḥ (24): 31 leberation efforts against all forms of shackles on women.*

Keywords: al-Qur'an, feminism, imbalance, education

إن النساء شقائق الذكران # في عالم الأرواح والأبدان  
والحكم متحد الوجود عليها # وهو المعبر عنه بالإنسان  
وتفرقا عنه بأمر عارض # فصل الإناث به من الذكران  
(فتوحات المكية لابن عربي)



## A. Pendahuluan

Sejarah menyatakan bahwa dalam interaksi sosialnya, perempuan lebih sering menempati peran-peran domestik serta ditempatkan dalam struktur inferior di bawah laki-laki.<sup>1</sup> Seiring berjalannya waktu, di mana perubahan zaman dan budaya tidak terelakkan, interaksi sosial perempuan itu berkembang tidak terbatas pada relasi menanti jodoh, tetapi juga pada relasi kerja dan kerjasama (*partnership*). Jika perempuan pra-Islam hingga zaman Kartini terkungkung pada orientasi menikah, melahirkan dan mengatur segala bentuk persoalan rumah tangga, pada masa sekarang mereka memiliki kesempatan atau terkadang justru dituntut bekerja, berkarier, berorganisasi dan belajar secara formal.

Perubahan dan perkembangan zaman yang juga berimplikasi pada berbagai bentuk interaksi sosial itu sendiri, perlu diakui tidak selalu bernilai positif, dalam arti dapat juga justru mengarah pada nilai-nilai negatif. Terlebih jika salah satu dari pelaku interaksi itu adalah pihak yang dirugikan. Karena itu, untuk mengatur dan menghindari setiap kemungkinan negatif dalam segala bentuk interaksi, diperlukan adanya suatu kontrol.

Dalam pembacaan penulis, pandangan preventif al-Qur'an untuk menghindari ekses negatif bagi setiap interaksi laki-laki dan perempuan di antaranya dapat dijumpai dalam QS. al-Ahẓab (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 yang pada umumnya populer disebut sebagai ayat jilbab, karena secara formal ketiganya membicarakan instruksi untuk menutup tubuh perempuan. Proposisi tentang upaya preventif untuk menghindari ekses negatif interaksi laki-laki dan perempuan dalam ketiga ayat itu terbangun melalui beberapa poin sebagaimana berikut:

1. QS. al-Ahẓab (33): 53 ditujukan bagi setiap laki-laki yang berinteraksi dengan istri-istri Nabi saw, di mana untuk meminta sesuatu kepada mereka, diharuskan melalui partisi tabir atau ḥijab;
2. QS. al-Ahẓab (33): 59 ditujukan kepada istri-istri dan anak-anak perempuan Nabi saw, berikut perempuan secara umum (*nisa' al-'alamin*), untuk menutupi diri dengan sesuatu yang dibahasakan dengan kata jilbab. Ayat itu disertai rasionalitas agar mereka lebih mudah dikenali dan terhindar dari gangguan;

3. QS. an-Nuḥ (24): 31 merujuk pada perintah menutupi diri bagi perempuan. Namun meskipun ditujukan bagi perempuan, ayat itu juga nampak memuat etika berperilaku bagi laki-laki.
4. Selain ketiga ayat itu, terdapat juga beberapa ayat lain, seperti QS. an-Nuḥ (24): 60 yang memberi kelonggaran bagi perempuan lanjut usia untuk menanggalkan sesuatu yang disebut dengan "slyab," namun dengan tetap menjaga nilai moralitas dan etika dalam segala interaksinya. Atau dalam konteks yang lebih luas, dalam QS. al-Isrā (17): 32 terdapat pernyataan yang memberi *warning* atas ambang batas toleransi interaksi laki-laki dan perempuan yang disebut sebagai *zina*.

Terkait dengan QS. an-Nuḥ(24): 31 misalnya, Quraish Shihab berpendapat bahwa kelompok ayat itu berbicara tentang etika pergaulan dan interaksi.<sup>2</sup> Menariknya, ayat ke-31 itu terkait erat dengan ayat sebelumnya (30), di mana kedua ayat itu, meskipun ditujukan pada *khitāb* (objek pembicaraan) yang berlawanan --yaitu laki-laki dan perempuan, namun menggunakan redaksi yang mirip (wa qul lil-mu'minīn yagħduḥ min absāḥim wa yafzū furūjahum vs wa qul lil-mu'minat yagħduḥ min absāḥinn wa yafzū furūjahunna). Perbedaan di antara keduanya adalah uraian lebih panjang yang ditujukan bagi objek perempuan, yaitu untuk tidak menampakkan perhiasan kecuali yang biasa nampak dan menutup beberapa bagian tubuhnya, kecuali di hadapan beberapa person yang disebut. Kesan yang nampak dari ayat 30 itu adalah tidak adanya implikasi sikap atau kewajiban tertentu yang dapat dideduksi secara *real* dan praktis bagi laki-laki dalam interaksinya dengan perempuan, kecuali melalui sikap atau perbuatan "menahan pandangan" dan "menjaga kemaluan" yang abstrak. Hal itu kontras dengan objek perempuan pada ayat sesudahnya (31) yang memiliki rentetan hukum lebih renik.

Lepas dari bagaimana ayat itu dipahami, faktanya dari waktu ke waktu kemudian muncul berbagai produk hukum yang terindikasi diakomodir secara literal, bahkan terkesan mendukung dikotomi dan diskriminasi terhadap perempuan. Misalnya, larangan *ikhtilāṭ* tabarruj, khalwah, keluar rumah tanpa mahjām, menggunakan parfum ketika berada di luar rumah, saling bersentuhan, bahkan hanya untuk berjabat tangan dengan laki-laki, termasuk untuk menggunakan *hjjab* atau *jilbab*.<sup>3</sup> Secara sederhana, hal itu nampak kontradiktif

dengan beberapa penekanan ayat lain, di mana manusia memiliki berbagai jenis keperluan, baik dalam konteks pribadi maupun dalam kehidupan bermasyarakat.<sup>4</sup>

Di sisi lain, ketimpangan interaksi seperti pemerkosaan, perbudakan, penyiksaan dan pelecehan terkadang justru terjadi pada perempuan ber-jilbab. Baik dalam ruang privat --oleh suami atau pacar, maupun dalam ruang publik yang dilakukan oleh guru, dosen, majikan, mandor, pejabat publik dan tokoh agama misalnya. Realitas faktual menunjukkan bahwa perempuan tetap menjadi objek agresi seksual, bahkan tidak aman dan terlindungi dalam bekerja dan beraktifitas. Tidak hanya itu, ketimpangan seksualitas seperti hubungan seks di luar pernikahan, utamanya di kalangan remaja dan pelajar juga terjadi.

Lepas dari perdebatan konstruksi hukum (*fiqh*) terkait dengan wajib atau tidaknya, serta area mana saja yang harus ditutupi dengan sesuatu yang disebut dengan hijab atau jilbab dalam ayat itu, tidak dengan serta merta membebaskan perempuan dari segala bentuk ekses negatif sebagaimana diharapkan. Bahkan simbol Islam dalam penggunaannya yang seharusnya berimplikasi pada jaminan keamanan, dapat dikatakan tidak selalu berlaku. Artinya, peradaban dan budaya bergerak maju dari waktu ke waktu, namun perempuan tetap menjadi korban (objek) bahkan pelaku (subjek) dari aksi dan perilaku negatif itu.

Sebagai media transfer keilmuan yang efektif mempengaruhi dan membangun cara pandang masyarakat luas, pendidikan, utamanya pendidikan Islam seharusnya mampu mendudukan dan menyuarakan pemahaman al-Qur'an dan hadis secara holistik, sesuai dengan kondisi dan realitas yang ada. Hal itu karena nilai-nilai moralitas berbasis pemahaman keagamaan yang komprehensif dan plural mutlak diperlukan bagi peserta didik sebagai fondasi dan cara pandang sekaligus filter terhadap gempuran budaya negatif yang tengah dan akan selalu dihadapi. Dalam pada itu, silabus dan kurikulum berbasis pemahaman keislaman plural yang disusun oleh tenaga pendidik pendidikan agama Islam berikut sistem dan metode pembelajarannya juga mutlak diperlukan. Namun persoalannya kemudian adalah bahwa pemahaman keislaman plural dan menyeluruh yang akan ditularkan oleh tenaga pendidik kepada peserta didiknya itu akan sulit terbentuk dan terbangun tanpa penguasaan dan pemahaman terhadap teks-teks keislaman (al-Qur'an dan hadis), berikut metodologi mutakhirnya.

Dalam pada itu, tulisan ini hendak menelusuri tentang bagaimana menemukan suatu pembacaan yang holistik dan proporsional terhadap QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31? Sebagaimana tergambar dalam latar belakang di atas, tulisan ini bertujuan untuk mengurai indikasi ketidaksesuaian (*mismatch*) ketiga ayat tersebut atas eksistensi perempuan, dalam aras pemahaman atau pengungkapan nilai-nilai objektif, maupun pada wilayah penerapan dalam realitas dan berbagai konteks yang melingkupi. Pengungkapan semacam ini penting dilakukan dalam upaya menegaskan adagium universalitas al-Qur'an (سَلِّحْ لِكُلِّ زَمَانٍ وَ مَكَانٍ) sebagai basis yang melandasi pendidikan Islam.

## B. Kerangka Teoritis

Dalam literatur klasik, QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 pada umumnya dipahami sebagai dasar untuk menutupi tubuh perempuan, termasuk untuk membatasi dan menjauhkan mereka dari kehidupan sosial, politik, ekonomi dan sebagainya. Hal ini yang kemudian dianggap sebagai akar-akar teologis atas kebencian terhadap perempuan (*misoginis*), yang tentunya bertentangan dengan terminologi feminisme modern. Tulisan ini sendiri berangkat dari sebuah hipotesis awal bahwa ketiga ayat itu sebenarnya lebih menekankan upaya preventif al-Qur'an untuk menghindari ekses negatif dalam interaksi bagi laki-laki dan perempuan secara berimbang. Meskipun begitu, tidak berarti bahwa hipotesa itu merupakan suatu interpretasi yang liar dan tidak memiliki basis metodologi yang kuat. Dalam konteks modern, upaya reinterpretasi terhadap ketiga ayat itu masih menjadi objek perdebatan yang melibatkan berbagai paradigma yang dianut, di mana jika mengikuti teori interpretasi modern, dapat dipetakan dalam tiga arus, yaitu kontekstualis (*contextualist*), semi-tekstualis (*semi-textualist*) dan tekstualis (*textualist*).<sup>5</sup>

Mewakili pandangan kontekstualis (*contextualist*), Qasim Amīn (w. 1908) dalam bukunya Tahjīb al-Mar'ah (1993) misalnya, ia mulai mengkritisi produk *fiqh* klasik yang melegitimasi penggunaan niqāb, burqa' atau ḥijāb secara berlebihan, yang cenderung merugikan perempuan dan seolah hanya menempatkan mereka sebagai perabot (أداة من الأدوات) atau sumber kepemilikan (ماتعة المقتنيات) laki-laki. Qasim lebih berpandangan bahwa penggunaan pakaian atau penutup wajah itu tidak bersifat wajib atau *fard*, karena tradisi itu telah ada jauh

sebelum Islam (min al-'adab al-qadimah as-sabiqah 'ala al-islam wa al-baqiyat ba'dah). Selain menempatkan instruksi dalam QS. al-Ahزاب (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31 itu sebagai dasar etika (usūb al-adab), lebih jauh, posisi kritik Qasim itu sebenarnya digunakan sebagai landasan untuk mengajukan “pendidikan perempuan” (tarbiyat an-nisa) sebagai solusi atas ketertinggalan dan lemahnya dunia muslim dari negara-negara Barat, yang menurutnya, disebabkan oleh kurangnya keterlibatan perempuan pada sektor pendidikan, ekonomi, sosial dan sebagainya. Menariknya, hal itu di antaranya justru disebabkan oleh berbagai pandangan yang “dianggap” sebagai konsepsi Islam, termasuk melalui penggunaan hġab bagi perempuan.

Kritik *fiqh* Qasim terhadap legitimasi hġab itu kemudian dikembangkan oleh Sa'id al-Asymawi dalam karyanya *Haqiqat al-Hġab wa Hġjiyat al-Hadis* (1995). Asymawi melihat bahwa *'illat* hukum dalam ayat-ayat itu adalah pengubahan adat yang berlaku pada masa pewahyuan, terkait dengan perilaku perempuan masyarakat Arab, di antaranya dalam berpakaian. Meskipun demikian, menurutnya, bukan berarti bahwa QS. al-Ahزاب (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31 ditujukan untuk menetapkan cara atau model berpakaian secara universal. Lebih lanjut, Khaled M. Abou El Fadl dalam karyanya *And God Knows The Soldiers* (2001) mengajukan kritik terhadap sisi otoritarianisme pemberlakuan regulasi hġab itu, baik dalam *fiqh* klasik maupun modern. Sementara dari sudut pandang feminisme, Salman Ghazim dalam karyanya *Min Haqaiq al-Qur'an* (2000) dan Fatima Mernissi dengan karyanya *Women and Islam* (1991) mengajukan kritik terhadap diskriminasi terhadap perempuan yang justru terjadi dalam institusionalisasi hġab dan jilbab.

Tidak terhenti di situ, upaya rekonstruksi hukum hġab bahkan dikembangkan kembali oleh Syahjū dalam karyanya *al-Kitab wa al-Qur'an* (1990) dan Nahw Usūb Jadidah li al-Fiqh al-Islami (2000). Melalui teori batasnya, Syahjū berupaya menetapkan batas minimal (*had al-adna*) berpakaian bagi perempuan yang diekspektasikan mampu berlaku secara universal. Meskipun pandangan Syahjū ini kemudian banyak dinilai berlebihan, sebagaimana diungkap Nasf Hamid (w. 2010) dalam karyanya *Dawa'ir al-Khauf* (2004), bahkan diklaim juga oleh M. Quraish Shihab dalam karyanya *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah* (2004)

sebagai kekeliruan karena “kedangkalan” pengetahuan Syahjua tentang kaidah penafsiran.<sup>6</sup>

Pada arus semi-tekstualis (*semi-textualist*), Rasyid Ridha (w. 1935) dalam karyanya *Huquq an-Nisa fi al-Islam* (1984) berpandangan bahwa penggunaan hijab yang dideduksi dari QS. al-Ahzab (33): 53, 59 dan an-Nu>r (24): 31 tidak berkedudukan sebagai dasar syari’ah (la min asyub as-syari’ah). Melalui penekanannya pada analisa bahasa dan berbagai riwayat yang merekam bahwa perempuan pada masa Nabi saw, bebas berbaur bahkan mengikuti peperangan bersama laki-laki, Ridha lebih memandang bahwa ayat-ayat itu lebih ditujukan sebagai upaya preventif (sad az-zari’ah) atas segala eksekusi negatif yang dimungkinkan terhadap perempuan dalam setiap interaksinya dengan laki-laki. Upaya preventif ini yang dinilai Ridha berlaku secara universal, termasuk dalam konteks modern. Namun berbeda dengan Qasim yang mengarahkan kritiknya terhadap konstruksi *fiqh*, meskipun memberi penekanan pada dimensi etika, Ridha tetap berpandangan bahwa berbagai produk hukum bagi perempuan, semisal dalam kewajiban bepergian disertai mahjam atau menggunakan hijab itu tetap berlaku, dalam arti tetap relevan secara universal. Pandangan yang kurang lebih senada dengan Ridha ini, meskipun dengan penekanan yang berbeda, dalam perkembangannya diikuti oleh ‘Abbas Mahmud al-‘Aqqad (w. 1964) dalam karyanya *al-Mar’ah fi al-Qur’an* (2003), Muhammad al-Ghazali dalam karyanya *Qadaya al-Mar’ah* (1991) dan ‘Abd al-Halim Abu Syuqqah dalam karyanya *Tahji al-Mar’ah fi ‘Asf ar-Risalah* (1999). Pandangan senada juga diikuti oleh Murtada Mutahhari (w. 1979), mewakili tradisi Syi’ah, dalam karyanya *On the Islamic Hijab* (1987). Melalui berbagai pendekatan, Mutahhari menolak berbagai alasan yang menyatakan bahwa berbagai regulasi bagi perempuan, termasuk dalam penggunaan hijab memiliki tujuan untuk menempatkan perempuan dalam status yang inferior. Menurutnya, ayat-ayat itu justru dimaksudkan sebagai suatu bentuk perlindungan terhadap harkat dan martabat perempuan.<sup>7</sup>

Pandangan yang terakhir adalah arus tekstualis (*textualist*). Arus pemikiran ini memperhatikan konteks historis dan modern, namun jauh lebih restriktif terhadap perempuan, bahkan cenderung diskriminatif. Abu al-A’la Maududi (w. 1979) dengan karyanya *Purdah and the Status of Woman in Islam* (t.t) misalnya. Dalam mengomentari QS. an-Nu>(24): 30-31 ia mengatakan:

Jelas bahwa untuk melindungi moral perempuan, tidak cukup hanya dengan menahan mata dan menjaga kemaluan mereka, tetapi juga harus mematuhi beberapa hukum yang lain.

Maududi berpandangan bahwa QS. al-Ahزاب (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31 menunjukkan pemaknaan yang jelas (*clear injunction*) di mana setiap perempuan diharuskan menggunakan berbagai varian penutup itu sebagai upaya pengendalian moralitas mereka, tanpa membuka adanya reinterpretasi. Tidak hanya itu, Maududi juga nampak mengajukan kritik terhadap nilai-nilai dan kesalahan konsep (*wrong concept*) yang berkembang dalam tradisi dan peradaban, termasuk segala upaya di dunia muslim yang menurutnya dipengaruhi oleh Barat, dan mengajukan perspektif sistem sosial Islam tentang perempuan yang dianggapnya telah baku.<sup>8</sup>

Lepas dari metode yang digunakan serta produk pemahaman yang dihasilkan ketiga arus di atas, QS. al-Ahزاب (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31, dalam berbagai variasi penekanannya, memang tidak terlihat dipahami secara literalistik. Dalam arti tetap memperhatikan berbagai aspek yang melingkupi ayat-ayat itu, meliputi aspek bahasa, konteks sosio-historis maupun konteks modern. Beberapa pembahasan itu, di antaranya, juga tidak terlihat legalistik, dalam arti tidak hanya terpaku pada orientasi memproduksi atau menghasilkan kesimpulan hukum tentang batas *'aurat*, jenis pakaian yang digunakan, mana yang harus ditutup, mana yang tidak atau boleh terlihat dan sebagainya, sehingga terkesan mengesampingkan kandungan nilai-nilai moralitas di dalamnya, tentang bagaimana interaksi ideal antara laki-laki dan perempuan. Ketiga arus yang berbeda itu memang tidak dapat terelakkan, karena sangat bergantung pada paradigma dan tingkat penggunaan kriteria linguistik serta konteks sosio-historis yang dianut.

### C. Metodologi Penelitian

Penelitian kepustakaan ini dilakukan secara deskriptif, analitis dan interpretatif. Pendekatan etika (filsafat moral) digunakan untuk mengamati realitas moral secara kritis, karena tidak semua persoalan kekinian terkait dengan moral termuat dalam wahyu.<sup>9</sup> Sementara pendekatan feminis digunakan untuk mengidentifikasi sejauh mana terdapat kesesuaian antara pandangan feminis dan

pandangan keagamaan terhadap kedirian terkait dengan ketidakadilan dan praktik-praktik eksklusiver secara sosial yang melegitimasi superioritas laki-laki. Pendekatan ini juga berupaya mengungkap interaksi yang saling menguntungkan antara satu dengan yang lain.<sup>10</sup>

Sebagaimana uraian sebelumnya, tulisan ini menempatkan diri dalam arus yang pertama atau arus kontekstualis, sekaligus berupaya menegaskan hipotesa upaya preventif untuk menghindari eksese negatif interaksi laki-laki dan perempuan secara berimbang dalam QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31, melalui penelusuran linguistik dan konteks sosio-historis secara ketat. Penelusuran kebahasaan dan konteks sosio-historis itu sendiri merupakan representasi dari teoritisasi metode sastra (al-manhaj al-adabi) milik Amīn al-Khulī (w. 1966) tentang dirasat maḥī al-Qurʾān dan maḥūla al-Qurʾān.<sup>11</sup>

Teoritisasi itu diturunkan dalam dua metode sebagaimana berikut: (1) Untuk memperoleh informasi tentang aspek lingistik dan gramatikal, penulis menggunakan beberapa kamus, seperti Lisān alʿArab karya Ibn Manẓūr (w. 1311), Muʿjam Mufradaṭ li-alfaz al-Qurʾān karya Raghīb al-Asfahānī (w. 1108), Muʿjam Maqayis al-Lughah karya Ibn Farīs (w. 1004) dan al-Qamūs al-Muḥīṭ karya Fairuzabadi (w. 1858); (2) Sementara untuk mengungkap informasi kronologi pewahyuan dan setting sosio-historis, penulis menggunakan Lubāb an-Nuquḥ fi-Asbāb an-Nuzul karya as-Suyūṭī (w. 1505) dan beberapa kitab tafsir dan hadis. Eksplorasi konteks sosio-historis lebih lanjut, dalam arti konteks makro juga digunakan untuk melihat bagaimana status dan kondisi perempuan Arab pada masa itu, baik dalam konteks sosial, ekonomi, politik, hukum dan budaya secara luas, sehingga konteks kesejarahan al-Qurʾān dapat dipahami secara komperhensif.

#### D. Hasil dan Pembahasan

Hasil penelitian ini ditampilkan dalam tiga bagian yang saling terkait dan melengkapi antara satu dengan yang lain. Bagian pertama menyuguhkan serpihan hasil analisis kebahasaan terhadap QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31, yang meniscayakan ketidakjelasan dan pemaknaan yang kompleks,<sup>12</sup> terkait dengan bagaimana memahami ketiga ayat itu secara proporsional. Bagian kedua melengkapinya dengan mengungkap bagaimana kondisi sosial masyarakat ketika ketiga ayat itu muncul. Sementara bagian yang ketiga dan yang terakhir



mencoba mensintesakan nilai-nilai fundamental yang muncul dalam dua bagian sebelumnya. Ketiga bagian itu diurai secara singkat sebagaimana berikut:

### Konteks Kebahasaan

*Pertama*, jika semua indikasi linguistik dan gramatikal dalam QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 merujuk pada makna menutupi, maka apa atau bagian mana yang harus ditutup, siapa yang harus menutup dan apa yang digunakan untuk menutupi? Dalam hal ini, selain memiliki makna menutup, kata ḥijāb juga merujuk pada makna melindungi, menyembunyikan dan membatasi. Tidak hanya dalam konteks material, kata ḥijāb dapat juga memiliki makna memisahkan dalam berbagai konteks, termasuk dalam konteks metaforis dan eskatologis.<sup>13</sup> Begitu juga dengan pemaknaan kata jalābīb dan khimaḍ di mana sejak generasi awal telah terjadi pertentangan atau perbedaan pendapat. Ada yang berpendapat bahwa jilbab merupakan pakaian yang digunakan untuk menutupi seluruh tubuh. Dalam hal ini ada yang berupaya memberi pengecualian bahwa jilbab adalah pakaian yang lebar, namun tidak sampai menutupi seluruh tubuh.<sup>14</sup> Ada juga yang berupaya menguraikan gambaran detil, bahwa jilbab merupakan sejenis pakaian yang mirip dengan selimut atau mantel.<sup>15</sup> Berbeda dengan itu, pendapat lain menguraikan bahwa jilbab tidak merujuk pada pakaian, melainkan sejenis ornamen atau perlengkapan tubuh yang digunakan untuk menutupi kepala, sebagaimana definisi khimaḍ sebagai penutup kepala perempuan.<sup>16</sup>

Jika beberapa bagian dari sesuatu yang harus tertutupi adalah perhiasan (ziḥah), beberapa lubang (juyub) dan 'aurat sebagaimana diuraikan dalam QS. an-Nuḥ (24): 31, maka pemaknaan ziḥah, juyub dan 'aurat dalam kalimat itu juga mengindikasikan pemaknaan yang kompleks. Hal ini karena kata juyub pada awalnya hanya merujuk pada makna berbagai lubang pada baju,<sup>17</sup> namun kemudian berkembang pada beberapa bagian tubuh yang memiliki lubang atau celah dan secara alamiah tertutupi.<sup>18</sup>

Selain memiliki makna sesuatu yang indah dalam konteks yang luas,<sup>19</sup> kata ziḥah juga dipetakan dalam berbagai pemetaan secara khusus. Ada yang memetakan perhiasan dalam dua konteks, yaitu konteks biologis alamiah, namun terbatas pada wajah dan dua telapak tangan serta perhiasan dalam konteks buatan seperti kalung, gelang, cincin, pakaian dan *make up*.<sup>20</sup> Dalam

perkembangannya, ada juga yang memetakan kembali makna kata *zina* pada konteks biologis secara konsisten, di mana ada yang secara alamiah terbuka maupun sebaliknya.<sup>21</sup> Makna kata *zina* juga menjadi semakin kompleks karena dalam QS. an-Nuḥ (24): 61 disebut bahwa melepaskan slyab bagi perempuan lanjut usia adalah sesuatu yang diperbolehkan, meskipun bukan berarti tuntutan untuk tidak menampakkan (*mutabarrijaṭ*) *zina* mereka menjadi tidak berlaku. Begitu juga dengan penyebutan kata *zi>nah* terakhir, dari 3 (tiga) kali penyebutannya dalam QS. an-Nuḥ (31), yang justru merujuk pada perhiasan tersembunyi yang terletak pada kaki perempuan.

Selain itu, kata '*aurat*' juga tidak memiliki uraian yang cukup jelas terkait dengan bagian mana dan apa yang digunakan untuk menutupi.<sup>22</sup> Terlebih, dalam QS. al-A'raf (7): 26 disebut bahwa pakaian taqwa (*libas at-taqwa*) merupakan sesuatu yang lebih baik dari pakaian material yang menutupi '*aurat*'.

*Kedua*, jika dilihat dari objek pembicaraan, juga asumsi kronologis,<sup>23</sup> ketiga ayat di atas menunjukkan adanya perluasan atau gradasi objek, dimulai dari aktifitas yang hanya terbatas kepada istri-istri Nabi saw, kemudian juga berkembang pada putri-putri beliau hingga perempuan *mu'min* secara umum. Objek pada QS. al-Aḥzāb (33): 53 sendiri merujuk pada laki-laki *mu'min* secara umum dan justru tidak ditujukan kepada kepada istri-istri Nabi saw,. Begitu juga dalam QS. an-Nuḥ (24): 31, yang meskipun secara khusus ditujukan kepada *mu'min* perempuan, namun hal itu merupakan rangkaian dari kalimat dalam ayat sebelumnya yang juga ditujukan kepada objek laki-laki, sehingga QS. an-Nuḥ(24): 31 ditutup dengan objek laki-laki dan perempuan secara bersamaan.

*Ketiga*, ketiga ayat di atas memiliki beberapa pengecualian, yaitu: (1) pengecualian menampakkan sesuatu yang biasa nampak (*illa>ma>ẓāhara minha*) yang merujuk pada berbagai varian yang kompleks seperti baju, wajah, telapak tangan, dua mata, satu mata, celah leher, setengah tangan, gelang, cincin dan kalung,<sup>24</sup> dan (2) pengecualian menutupi di hadapan mereka yang dipetakan sebagaimana berikut:

1. memiliki relasi seksual [suami (+) & anak kecil (-)],
2. pertalian darah [bapak, anak, saudara kandung, anak saudara kandung],
3. kekerabatan [mertua & anak suami],
4. kerja [budak, majikan, pelayan] dan

5. pengecualian untuk menanggalkan *siyab* bagi perempuan yang telah lanjut usia.

Jika dikaitkan dengan persoalan menutupi dalam poin pertama, maka pertanyaannya adalah bagaimana batasan dan aturan main untuk tidak menutupi di hadapan beberapa person yang ditunjuk secara tegas dalam poin ini. Misalnya, apakah seorang mertua atau majikan diperbolehkan melihat menantu atau budaknya dalam keadaan telanjang? Dalam hal ini, berbagai pengecualian itu dalam hemat penulis juga memiliki pemaknaan yang kompleks.

*Keempat*, uraian ketiga ayat di atas juga selalu disertai dengan rasionalitas, yaitu penjagaan kesucian baik bagi objek laki-laki maupun perempuan secara berimbang (*attharu li qulubikum wa qulubihinn*) dan agar lebih mudah dikenali serta tidak diganggu secara khusus bagi objek perempuan (*adnan yu'rafna fa la-yu'zain*). Perintah menundukkan pandangan dan menjaga kemaluan bagi laki-laki maupun perempuan (*yaghduddu min absarihim & yaghduddu min absarihin* dan *yahfazzu furujahum & yahfazza furujahunn*) juga memiliki rasionalitas agar keduanya beruntung (*la'allakum tuflihun*). Dalam hal ini kemudian muncul pertanyaan, misalnya terkait dengan bagaimana seorang perempuan dapat dikenali jika pengecualian menampakkan yang biasa nampak (*illa-ma-zahara minha*) hanya merujuk pada kedua mata, bahkan satu mata perempuan sebagaimana disebut dalam poin sebelumnya?

### **Kontes Sosio-Hositoris**

Berdasarkan ragam konteks mikro QS. *al-Ahزاب* (33): 53, 59 dan *an-Nuḥ* (24): 31, dengan sedikit mengesampingkan riwayat tentang etika di dalam rumah Nabi saw, atau riwayat yang memperkuat larangan untuk menikahi istri beliau,<sup>25</sup> secara substansial hampir semua riwayat itu membicarakan tema yang berhubungan dengan aktifitas dan interaksi yang melibatkan perempuan, meskipun dengan pelaku dan kasus yang berbeda. Baik dalam interaksinya terhadap lawan jenis (laki-laki) maupun sesama jenis (perempuan) dan baik di dalam maupun di luar rumah. Hampir secara keseluruhan meniscayakan etika dalam berpakaian, berpenampilan atau membatasi dan menutupi diri (tipis, transparan, tidak menutupi rambut atau kepala, telinga, leher dan dada serta gelang kaki yang memunculkan bunyi di hadapan lawan jenis).<sup>26</sup> Namun jika hanya dikaitkan dengan persoalan menutupi tubuh perempuan, makna objektif

QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 belum dapat dipahami dalam konklusi yang jelas, apakah ditujukan dalam konteks berpakaian, gaya berpakaian (kostum), ornamen, perhiasan atau dalam konteks perlengkapan tubuh.

Teori Ibn Khaldūn (w. 1406) mengungkap bahwa berpakaian, merupakan transformasi dari budaya elementer menuju budaya yang lebih progresif.<sup>27</sup> Tentunya hal ini juga berlaku bagi penduduk Arab Makkah dan Madinah pada masa Nabi saw, yang dapat dikategorikan sebagai masyarakat padang pasir dengan segala keterbatasan pola hidup dan skala prioritas terhadap pakaian.

Terkait dengan akar ideologi menutupi tubuh (*veiling*), Nasaruddin Umar dalam penelitiannya menyatakan bahwa menutupi tubuh perempuan (bercadar atau berjilbab) pada awalnya merupakan salah satu bentuk tanda atau simbol (*menstrual creation*) bagi perempuan yang tengah mengalami siklus menstruasi. Menurutnya, hal itu sendiri berakar dari pandangan bahwa perempuan yang tengah mengalami menstruasi harus diasingkan dan dikucilkan karena anggapan pengaruh ketidakseimbangan makrokosmos, semisal terjadinya bencana alam, kemarau panjang dan gagal panen yang disebabkan oleh darah menstruasi mereka (*menstrual taboo*). Secara tidak langsung hal itu berimplikasi pada tradisi patriarkhal yang mengakar secara kuat dan meniscayakan kepatuhan total seorang istri kepada suami atau perempuan kepada laki-laki. Termasuk untuk mengelola rumah tangga, tidak memiliki hak waris dan tidak menampilkan diri mereka dari pandangan publik.<sup>28</sup> Dalam variabel ini, berpakaian berarti upaya penyembunyian, menutupi atau menjadikan tubuh perempuan (istri) tidak menarik, karena mereka adalah harta benda bagi laki-laki (suami).

QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 sendiri turun di Madinah dalam konteks pembangunan masyarakat yang dilakukan Nabi saw, dengan basis keadilan secara berimbang, khususnya bagi perempuan. Di antara masyarakat itu sendiri terdapat golongan yang tunduk pada Islam hanya secara politis, mengingat kedudukannya sebagai agama baru yang berkuasa di Madinah. Mereka disebut sebagai orang-orang munāfiq (munāfiqūn). Hal ini selaras dengan uraian dalam QS. al-Aḥzāb (33): 59-60 yang menunjukkan bahwa menggunakan jilbab atau jalābib bagi perempuan merupakan sebuah upaya preventif atas gangguan orang-orang munāfiq.

Baik pra maupun pasca datangnya Islam, beberapa bukti menunjukkan bahwa dalam aktifitas publiknya, perempuan Arab terlihat tidak mendapat perlakuan eksklusiver meskipun juga tidak berarti bahwa kedudukan perempuan pada waktu itu di atas atau setidaknya setara dengan laki-laki. Hal ini terlihat melalui berbagai laporan, misalnya ketika 'A'isyah (w. 678) dan para istri Nabi saw, yang lain serta perempuan muslim pada umumnya mengikuti berbagai perang,<sup>29</sup> bekerja, menunaikan ibadah haji, menghadiri shalat, mendengarkan ceramah dan khutbah Nabi saw, bersama para laki-laki di Masjid. Sebuah laporan juga menunjukkan bahwa ketika QS. an-Nuḥ (24): 31 turun, sebagian perempuan Anṣāb membuat kain terbuat dari bulu yang digunakan untuk menutupi kepala, leher dan dada. Namun hal itu tidak dilakukan oleh perempuan muslim secara keseluruhan, karena ditemukan juga berbagai informasi yang menyatakan bahwa perempuan masa itu bebas berbaur dengan laki-laki dalam berbagai forum tanpa menggunakan penutup kepala.<sup>30</sup>

Di sisi lain, H}usain Haikal (w. 1956) (2001: 353) menulis bahwa interaksi laki-laki dan perempuan yang berlaku pada kebudayaan Arab masa itu lebih mirip sebagai hubungan "jantan-betina" dalam masyarakat primitif, tanpa adanya ketentuan yang jelas. Meskipun dikenal hubungan suami-istri, namun pemerkosaan dan pelacuran merupakan persoalan yang lazim dilakukan, khususnya di kalangan para budak. Hal itu juga dikonfirmasi oleh riwayat 'A'isyah, yang menyebut bahwa dalam kebudayaan Arab pra-Islam setidaknya terdapat empat model "perkawinan," yaitu: (1) perkawinan sebagaimana perkawinan secara umum yang ada pada masa sekarang, di mana seorang laki-laki melamar pada orang tua atau wali sang perempuan; (2) perkawinan dengan bertukar pasangan secara bebas; (3) perkawinan seorang perempuan dengan sekelompok laki-laki (3 s/d 10 orang); dan (4) perkawinan seorang perempuan yang bebas dilakukan dengan dengan siapapun, kapanpun dan di manapun. Dalam akhir uraiannya, 'A'isyah mengatakan bahwa Nabi saw, menentang dan menghapus 3 poin terakhir dari 4 model perkawinan itu.<sup>31</sup>

### **Pembebasan Perempuan**

Lepas dari apakah QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 diturunkan dengan mengadopsi atau mengakomodir pergeseran peradaban sebelumnya dalam konteks menutupi tubuh perempuan, beberapa ayat al-Qur'an

sendiri memberi uraian yang cukup berbeda dari paradigma atau cara memandang status dan kedudukan perempuan yang negatif. Dalam QS. an-Nisa>(4): 1 misalnya, diuraikan bahwa manusia diciptakan dari jiwa yang satu (*nafs waḥidah*) sehingga kemudian berkembang biak menjadi laki-laki dan perempuan yang banyak. Dalam QS. al-Hujurat (49): 13 disebut bahwa manusia diciptakan dari laki-laki dan perempuan yang kemudian berafiliasi pada berbagai bangsa (*syu'uban*) dan komunitas (*qaba'il*) agar dapat saling mengenal, berikut tingkat kemuliaan di antara keduanya yang hanya ditentukan oleh ke-taqwa-an. Dalam QS. at-Taubah (9): 71 disebut bahwa laki-laki dan perempuan *mu'min* memiliki hak dan kewajiban yang sama untuk saling menjadi penolong (*auliyah*) bagi lawan jenisnya. Mereka yang berupaya melakukan suatu dalam konteks positif (*ya'muruḥa bil-ma'ruf*) dan mencegah atau menghindari potensi negatif (*yanhauna 'anil-munkar*), mendirikan shalat, memberikan zakat serta ta'at kepada Allah dan rasul-Nya memiliki potensi yang sama untuk mendapat rahmat Allah. QS. al-Aḥzab (33): 35 menyebut secara berurutan bahwa laki-laki dan perempuan yang muslim, beriman, taqwa, benar, sabar, khusyu', bersedekah, berpuasa, memelihara kemaluan (kehormatan) dan menyebut nama Allah, keduanya dijanjikan ampunan dan pahala yang besar. Dalam QS. Al- 'Imraḥ (3): 195 juga disebut bahwa Allah mengabulkan dan tidak akan menyianyikan amal perbuatan laki-laki dan perempuan tanpa terkecuali. Begitu juga dalam QS. an-Nisa>(4): 124 disebut bahwa laki-laki maupun perempuan yang melakukan amal saleh akan masuk surga.

Meskipun beberapa uraian al-Qur'an itu tidak mengatur relasi sosial antara laki-laki dan perempuan secara gamblang, namun al-Qur'an juga tidak nampak membedakan bahwa hakikat, status dan kedudukan perempuan lebih rendah dari laki-laki.<sup>32</sup> Sebagaimana uraian itu, maka menjadi aneh jika QS. al-Aḥzab (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 itu justru dipahami sebagai legitimasi atas seklusi, perlakuan ekslusiner dan subordinatif terhadap perempuan sebagaimana terjadi dalam berbagai tradisi dan peradaban sebelum datangnya Islam.

Uraian yang disebut secara langsung dalam QS. al-Aḥzab (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 sebagaimana dalam analisa kebahasaan dan konteks sosio historisnya sendiri, lepas dari perdebatan apakah ditujukan pada konteks berpakaian sebagai alat perlindungan tubuh, simbol, estetika atau status sosial

dan lain sebagainya, ayat-ayat itu hanya memberi uraian untuk menjaga kesucian hati (*atḥar li qulubikum wa qulubihinn*) dan agar beruntung (*la'allakum tuflihun*) bagi objek laki-laki dan perempuan secara bersamaan, serta agar dikenali (*adnan yu'rafna*) dan tidak diganggu (*fa la-yu'zain*) secara khusus bagi objek perempuan. Dari sana, beberapa alasan seperti mengurung dari aktifitas sosial, penyembunyian atau menjadikan perempuan tidak menarik bagi laki-laki, bahkan menempatkan mereka dalam kategori gender karena kecemburuan merupakan argumen yang kurang sesuai.

Dalam pada itu, alasan agar dikenali bagi perempuan itu sendiri terkait dengan simbol yang menunjukkan identitas (visual non-verbal) sekaligus nilai kehormatan yang berimplikasi pada keamanan dari perlakuan atau eksese negatif yang mungkin ditimbulkan dalam segala bentuk interaksi, meskipun status sosial mereka tidak tinggi. Begitu juga dengan alasan kesucian, di mana hal itu terkait dengan batasan perilaku sosial yang jelas berimplikasi pada pengendalian seksualitas, mengingat fenomena seksualitas masyarakat Arab masa Nabi saw, yang tidak memiliki kontrol sebagaimana diurai di atas. Dari sana, bagi laki-laki, seharusnya instruksi dalam QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31 juga memberi dampak kontrol dalam setiap interaksi sosial (*sa'altumuhunna min waraḥihijab, yaghuḍḍu min absāḥihunna*) yang seharusnya juga berimplikasi pada seksualitas mereka (*wa yahfazu furujahum*). Sebagai nilai ideal yang diharapkan adalah lahirnya perasaan aktif dan tatanan yang saling menghargai (keamanan dan kenyamanan) bagi keduanya dalam segala bentuk interaksi (*atḥar li qulubikum wa qulubihinn, azkaḥahum, la'allakum tuflihun*). Karena itu, uraian dalam QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31 di atas nampak tidak merujuk pada uraian yang menjelaskan jenis pakaian atau gaya berpakaian (*fashion*), melainkan lebih pada suatu platform atau landasan moral bagi interaksi sosial yang berimbang antara laki-laki dan perempuan.

## E. Kesimpulan

Tulisan ini mengungkap bahwa platform etika atau moralitas serta perlindungan bagi laki-laki dan perempuan secara berimbang dalam segala bentuk interaksinya adalah nilai fundamental QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31 yang dapat diterapkan atau diimplementasikan sesuai dengan norma, budaya dan tradisi masyarakat yang ada, termasuk di Indonesia. Berpakaian

sendiri, yang juga berarti berpenampilan dan berperilaku adalah kebutuhan manusia sesuai dengan tradisi, budaya dan kebiasaan suatu masyarakat yang meniscayakan platform etika dan moralitas itu. Selain tidak lahir dari tradisi Arab dan tidak nampak ditujukan untuk mengabadikan suatu jenis atau gaya pakaian tertentu, *hijab*, *jilbab* dan *khimar* pada masa itu adalah simbolisasi Islam sebagai kekuatan politik, sehingga melalui penggunaannya, perempuan terbebas dari ketimpangan, kekerasan dan pelecehan, utamanya terhadap seksualitas.

Ketimpangan, kekerasan dan pelecehan seksual itu adalah momok yang masih dihadapi perempuan hingga saat ini, meskipun sebenarnya banyak hukum dan regulasi negara, dalam arti kebijakan pemerintah yang tidak dideduksi secara langsung dari prinsip-prinsip al-Qur'an namun secara implementasional telah memiliki semangat yang kurang lebih juga telah memenuhi nilai-nilai perlindungan terhadap perempuan. Fakta menunjukkan bahwa ketimpangan, kekerasan dan pelecehan seksual masih terjadi karena kompleksitas kondisi yang tidak hanya terkait dengan pelaku dan korbannya, melainkan melibatkan keluarga, lingkungan, masyarakat, pendidikan dan kondisi sosial-ekonomi yang melingkupi.

Dalam konteks pendidikan, utamanya pendidikan agama Islam, hal itu jelas menunjukkan bahwa bagaimanapun hukum itu dibangun akan tetap selalu meniscayakan kesadaran moral tentang nilai-nilai seksualitas, kesetaraan gender, tanggungjawab dan penghormatan yang berimbang antara laki-laki dan perempuan, di mana hal itu secara tegas diurai dalam al-Qur'an. Dari sana, lebih dari yang masih menjadi perdebatan dalam tradisi *fiqh* tentang batas '*aurat*' perempuan, yang harus dipahami adalah peranannya dalam konteks perlindungan, bukan seklusi atau subordinasi. Seharusnya perempuan dapat lebih memiliki hak kebebasan dan perlindungan untuk mengaktualisasikan dirinya dalam berbagai aspek kehidupan, karena jika dipahami secara holistik, QS. al-Ahzab (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 itu justru menegaskan upaya pembebasan terhadap segala bentuk belenggu terhadap perempuan.

*Wallahu A'lam...*

## **DAFTAR PUSTAKA**





- 'Adawi> Mustafa> ibn al-. (1990). al-Hijab; Adillat al-Mujibin wa Syibh al-Mukhalifin. Jeddah: Maktabah at-Tarfain.
- 'Aqqad, 'Abbas> Mahmud al-. (2003). al-Mar'ah fi al-Qur'an. Kairo: Nahdetmisr.
- Ahmed, Leila. (1992). Women and Gender in Islam; Historical Roots of Modern Debate. USA: Yale University Press.
- Amal, Taufik Adnan. (2001). Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an. Yogyakarta: FkBA.
- Amin, Qasim. (1993). Tahqiq al-Mar'ah. Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab.
- Asfahani> Raghib al-. (t.t). Mu'jam Mufradat li-Alfaz al-Qur'an. Damaskus: Da> al-Qalam.
- Asymawi> M. Sa'id al-. (1995). Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadis. Kairo: Madbuli> as-Saghi>
- Bukhari> Abu> 'Abdullah ibn Isma'ib> al-. (1982). al-Jami' as-Sahih> tahq. M.F.'A. al-Baqi> Kairo: Matba'ah as-Salafiyyah wa Maktabatuha>
- Dawud, Abu> (1997). Sunan Abi> Dawud tahq. 'Izzah 'Ubaid ad-Da'as. Beirut: Da> Ibn H&azm,.
- Darwazah, M. 'Izzah. (1963). at-Tafsir> wa al-Hadis> al-Murattab H&asb Tartib> an-Nuzul> Kairo: Da> al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Faris, Abu> Husain Ahmad ibn. (1979). Mu'jam Maqayis al-Lughah tahq. 'Abdusalam M. Harun. Beirut: Da> al-Fikr.
- Fadl, Khaled M. Abou El. (2001). And God Knows The Soldiers; The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse. Lanham: University Press of America.
- Fairuzabadi> M. Ibn Ya'qub. (2005). al-Qamus al-Muhit> tahq. M. Na'im. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah.
- Ghanim, M. Salman. (2000). Kritik Ortodoksi; Tafsir Ayat Ibadah, Politik dan Feminisme terj. Kamran Arsyad Irsyadi. Yogyakarta: LKiS.
- Ghazali> Muhammad al-. (1991). Qadaya> al-Mar'ah; baina at-Taqa'id ar-Rakidah wa al-Wafidah. Kairo: Da> as-Syuruq.
- Haikal, M. Husain. (2001). Hayatu Muhammad. Aleksandria: Da> al-Ma'arif.

- Jabiri>M. 'Abid al-. (2008 & 2009). Fahm al-Qur'an al-Hakim; Tafsir al-Wadhj Hasb Tartib an-Nuzul al-Qism al-Awwal, as-Sani>& as-Salis. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- Khalid>, 'Abdurrahman ibn. (2001). Diwan al-Mubtada' wa al-Khabar fi>Tarikh al-'Arab wa al-Barbar wa man 'Asrahum min>awi>as-Sya'n al-Akbar (Muqaddimah ibn Khalid>) tahq. Khalid>Syuhadah. Beirut: Da>al-Fikr.
- Khalid>Amir al-. (1961). Manahij Tajdid fi>an-Nahwi wa al-Balaghah wa at-Tafsir wa al-Adab. Kairo: Da>al-Ma'rifah.
- Manzili>, Ibn. (t.t). Lisah al-'Arab tahq. 'A. 'Ali al-Kabi> Kairo: Da>al-Ma'arif.
- Maududi>Abu>al-A'la>(t.t). Purdah and the Status of Woman in Islam trans. al-Ash'ari. Lahore: Islamic Publication.
- Mernissi, Fatima. (1991). Women and Islam; An Historical and Theological Enquiry trans. Mary Jo Lakeland. Oxford: Basil Blackwell.
- Morgan, Sue. (1999). "Feminist Approaches" dalam Peter Connolly (ed.), Approaches to the Study of Religion. London: Continuum International Publishing.
- Muqaddam, M. Ibn Isma'il>al-. (2004). Adillah al-Hijab; Bahs>Jami' li-Fadl al-Hijab wa Adillatu Wujubih wa ar-Raddu 'ala>Man Abah> as-Sufu> Aleksandria: Da> al-Ayman.
- \_\_\_\_\_. (2004). ar-Radd al-'Ilmi>'ala Kitab Tazki> al-Ash> bi Tahjim an-Niqab. Aleksandria: Da>al-Ayman.
- Mutahhari, Murtada>(1987). On the Islamic Hijab trans. Laleh Bakhtiar. Karachi: Islamic Propagation Organization.
- Qurtubi>Abu>Bakr al-. (2006). al-Jami' li Ahkam al-Qur'an tahq. 'Abdul Hasan at-Tarki> Beirut: ar-Risalah Publisher.
- Rida> M. Rasyid. (1984). Huquq an-Nisa> fi>al-Islam wa Hijz>hunn min al-As> al-Muhammadiyy tahq. M. Nasiruddin al-Albani>Beirut: Maktabah al-Islami>
- Saeed, Abdullah. (2006). Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach. New York: Routledge.
- Shihab, M. Quraish. (2004). Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah; Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer. Jakarta: Lentera Hati.

- \_\_\_\_\_ . (2007). Tafsir al-Mibah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an. Jakarta: Lentera Hati.
- Suseno, Franz Magnis. (1987). Etika Dasar; Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral. Yogyakarta: Kanisius.
- Suyuti, Jalaluddin as-. (2002). Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul Beirut: Mu'assasah al-Kutub as-Saqqafiyyah.
- Syahjuri, M. (1990). al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah. Damaskus: al-Ahli>
- \_\_\_\_\_ . (2000). Nahw Usul> Jadidah li al-Fiqh al-Islami> Fiqh al-Mar'ah. Damaskus: al-Ahli>
- Syuqqah, 'Abd al-Halim Abu>(1999). Tahji> al-Mar'ah fi> As> ar-Risalah; Dirasah Jami'ah li Nusus> al-Qur'an al-Karim wa Sah> al-Bukhari> wa Muslim. Kuwait: Da> al-Qalam.
- Umar, Nasaruddin. (1995). "Teologi Menstruasi; Antara Mitologi dan Kitab Suci" dalam Ulumul Qur'an, No. 2, Vol. VI.
- Wadud, Amina. (1999). Qur'an and Woman; Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York: Oxford University Press.
- Zaid, Nasir Hamid Abu>(2004). Dawa'ir al-Khauf; Qira'ah fi> Khitab al-Mar'ah. Beirut: al-Markaz as-Saqqafi al-'Arabi>
- \_\_\_\_\_ . (1994). Naqd al-Khitab ad-Dini> Kairo: Sina'in-Nasyr.

## ENDNOTE

<sup>1</sup> Leila Ahmed, Women and Gender in Islam; Historical Roots of Modern Debate (USA: Yale University Press, 1992), hlm. 11-13.

<sup>2</sup> M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mibah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 2007), jilid 15, hlm 318-339.

<sup>3</sup> Lihat misalnya M. Ibn Isma'ib al-Muqaddam, Adillah al-Hijab; Bah> Jami' li-Fad> al-Hijab wa Adillatu Wujubih wa ar-Raddu 'ala>Man Abah> as-Sufus & ar-Radd al-'Ilmi> ala Kitab Tazki> al-Ash> bi Tahji> an-Niqab (Aleksandria: Da> al-Ayman> 2004), 1990). Lihat juga Mustafa> ibn al-'Adawi> al-Hijab; Adillat al-Mujibin wa Syibh al-Mukhalifin (Jeddah: Maktabah at> T>rfain, 1990).

<sup>4</sup> QS. al-H>urat(49): 13

<sup>5</sup> Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach (New York: Routledge, 2006), hlm. 3-6.

<sup>6</sup> Lihat Qasim Amin>, Tahji> al-Mar'ah (Kairo: al-Hai'ah al-Mis>iyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), M. Sa'id al-Asymawi> Ha>iqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadis> (Kairo: Madbul>as-Sa>hi>, 1995), Khaled M. Abou El Fadl, And God Knows The Soldiers; The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse (Lanham: University Press of America, 2001), M. Salman Ghannim, Kritik Ortodoksi; Tafsir Ayat Ibadah,

Politik dan Feminisme terj. Kamran Arsyad Irsyadi (Yogyakarta: LKiS, 2000), Fatima Mernissi, Women and Islam; An Historical and Theological Enquiry trans. Mary Jo Lakeland (Oxford: Basil Blackwell, 1991), M. Syahjuri, al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah (Damaskus: al-Ahali>1990), Nahy Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami>Fiqh al-Mar'ah (Damaskus: al-Ahali>2000), N.H} Abu-Zaid, Dawa'ir al-Khauf; Qira'ah fi-Khitab al-Mar'ah (Beirut: al-Markaz as-Sa'qafi>al-'Arabi>2004), M. Quraish Shihab, Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah; Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer (Jakarta: Lentera Hati, 2004).

<sup>7</sup> M. Rasyid Ridha>Hüquq an-Nisa>fi>al-Islam wa Hifzühunn min al-Aslah>al-Muhammadiyy tahq. M. Nasruddin al-Albani>(Beirut: Maktabah al-Islami>1984), 'Abbas Mahmud al-'Aqqad, al-Mar'ah fi>al-Qur'an (Kairo: Nahdetmisr, 2003), Muhammad al-Ghazali>Qadaya>al-Mar'ah; baina at-Taqa'id ar-Rakidah wa al-Wafidah (Kairo: Da> as-Syuruq, 1991), 'Abd al-Halim Abu-Syuuqah, Tahji> al-Mar'ah fi>As> ar-Risalah; Dirasah Jami'ah li Nusus>al-Qur'an al-Karim wa Sahib>al-Bukhari>wa Muslim (Kuwait: Da>al-Qalam, 1999), Murtada>Mutahhari, On the Islamic Hijab trans. Laleh Bakhtiar (Karachi: Islamic Propagation Organization, 1987).

<sup>8</sup> Abu>al-A'la>Maududi>Purdah and the Status of Woman in Islam trans. al-Ash'ari (Lahore: Islamic Publication, t.t).

<sup>9</sup> Franz Magnis Suseno, Etika Dasar; Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral (Yogyakarta: Kanisius, 1987) hlm. 16-17.

<sup>10</sup> Sue Morgan, "Feminist Approaches" dalam Peter Connolly (ed.), Approaches to the Study of Religion (London: Continuum International Publishing, 1999) hlm. 42-43.

<sup>11</sup> Amin al-Khuli, Manabij Tajdid fi>an-Nahvi wa al-Balaghah wa at-Tafsir>wa al-Adab (Kairo: Da>al-Ma'rifah, 1961), hlm. 233.

<sup>12</sup> Terkait dengan hal ini penulis lebih mengikuti pendapat Abdullah Saeed, di mana "makna" tidak statis, dalam arti selalu berubah berdasarkan perkembangan linguistik dan lingkungan budaya masyarakat. Perubahan ini terjadi bahkan pada level makna inti (core meaning), di mana makna ini ditentukan oleh pengalaman dan transfer definisi. Karena itu, teks memiliki makna yang tidak stabil (fluid), tidak pasti (indeterminant) dan kompleks (complex). Abdullah Saeed, Interpreting..., hlm 106. Berbeda dengan Saeed, Nasir Hamid berpendapat bahwa makna memiliki aksentuasi yang relatif stabil atau konstan yang dapat diperluas melalui signifikansi (maghza) yang diperoleh melalui konteks kultur-sosial (as-siyaq as-sa'qafi>al-ijtima'i>at>tarikhi>) di mana teks-teks itu bergerak dan memproduksi makna. N.H} Abu-Zaid, Naqd al-Khitab ad-Dini>(Kairo: Sina'in-Nasyr, 1994), hlm. 210.

<sup>13</sup> M. Ibn Ya'qub Fairuzabadi, al-Qamus al-Muhit> tahq. M. Na'im (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2005), hlm. 72, Ibn Manzuri, Lisan al-'Arab tahq. 'A. 'Ali al-Kabi>(Kairo: Da>al-Ma'arif t.t), hlm. 777 & Raghīb al-Asfahani>Mu'jam Mufradab>li>Alfaz>al-Qur'an (Damaskus: Da>al-Qalam, t.t), hlm. 106.

<sup>14</sup> Fairuzabadi, al-Qamus al-Muhit>..., hlm. 68.

<sup>15</sup> Ibn Manzuri, Lisan al-'Arab ..., hlm. 649

<sup>16</sup> Abu>Husain Ahmad Ibn Faris, Mu'jam Maqayis al-Lughah tahq. 'Abdusalam M. Harun (Beirut: Da> al-Fikr, 1979), jilid. 2, hlm. 215 & Fairuzabadi, al-Qamus al-Muhit>..., 387.

<sup>17</sup> Ibn Faris, Mu'jam Maqayis..., jilid. 1, hlm. 497.

<sup>18</sup> Syahjuri, al-Kitab wa al-Qur'an..., hlm. 606-607.

<sup>19</sup> Ibn Faris, Mu'jam Maqayis..., jilid. 3, hlm. 41.

<sup>20</sup> Abu>Bakr al-Qurtubi>al-Jami' li Ahkam al-Qur'an tahq. 'Abdul Hasan at-Tarki>(Beirut: ar-Risalah Publisher, 2006), jilid. 15, hlm. 202-2015.

<sup>21</sup> Syahjuri, al-Kitab wa al-Qur'an..., hlm. 605.

<sup>22</sup> Ibn Faris, Mu'jam Maqayis..., jilid. 4, hlm. 184-185, Fairuzabadi, al-Qamus al-Muhit>..., hlm. 446 & Ibn Manzuri, Lisan al-'Arab ..., hlm. 3167.

<sup>23</sup> Taufik Adnan Amal, Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an (Yogyakarta: FkBA, 2001), hlm. 86-103, M. 'Izzah Darwazah, at-Tafsir>wa al-Hadis>al-Murattab Hasb Tartib an-Nuzul>(Kairo: Da>al-Kutub al-'Arabiyyah 1963), jilid. 1, hlm. 15-16 & M. 'Abid al-Jabiri>Fahm al-Qur'an al-Hakim; Tafsir>al-Wad'>Hasb Tartib an-Nuzul>(Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2008-9), jilid. 1-3.

<sup>24</sup> Syahjuri, al-Kitab wa al-Qur'an..., hlm. 606.

<sup>25</sup> al-Qurtubi>al-Jami' li Ahkam al-Qur'an..., jilid. 17, hlm. 203-209.

<sup>26</sup> al-Qurtubi>al-Jami' li Ahkam al-Qur'an..., jilid. 15, hlm 211-215 & Jalaluddin as-Suyuti>Lubab an-Nuqul>fi>Asbab an-Nuzul>(Beirut: Mu'assasah al-Kutub as-Sa'qafiyyah, 2002), hlm. 187 & 214.

<sup>27</sup> 'Abdurrahman ibn Khaldun, Diwan al-Mubtada' wa al-Khabar fi>Tarikh al-'Arab wa al-Barbar wa man 'Asrahum min zawi>as-Sya'n al-Akbar tahq. Khalib>Syuhadah (Beirut: Da>al-Fikr, 2001), jilid. 1, hlm. 149.

<sup>28</sup> Nasaruddin Umar, "Teologi Menstruasi; Antara Mitologi dan Kitab Suci" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. 6, Tahun 1995, hlm. 30.

<sup>29</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender...*, hlm. 70.

<sup>30</sup> Abu Dawud, Sunan Abi Dawud tahq. 'Izzah 'Ubaid ad-Da'as (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997), jilid. 4, hlm. 230, No. Hadis 4102.

<sup>31</sup> Abu Abdullah ibn Isma'il al-Bukhari al-Jami' as-Sahih tahq. M. Fu'ad 'Abd al-Baqi (Kairo: Matba'ah as-Salafiyah wa Maktabatuha 1982), jilid. 3, hlm. 369-370, No. Hadis 5127.

<sup>32</sup> Beberapa uraian al-Qur'an semisal dalam QS. al-Baqarah (2): 228 atau QS. an-Nisa (4): 34 memang nampak menunjukkan kelebihan laki-laki dari perempuan. Namun jika dikaitkan dengan uraian al-Qur'an yang lebih luas, menurut Amina Wadud misalnya, hal itu hanya ditujukan dalam beberapa konteks dan tidak berarti bahwa kedudukan laki-laki lebih tinggi dari perempuan secara absolut. Amina Wadud, *Qur'an and Woman; Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 63-78.



**UCAPAN TERIMA KASIH  
KEPADA MITRA BEBESTARI  
JURNAL TARBAWI VOL. II, NO. I JANUARI-JUNI 2014**

Redaksi mengucapkan banyak terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya kepada para mitra bebestari (*peer reviewer*) dibawah ini atas bantuannya dalam mereview *paper* pada Jurnal Tarbawi Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan UNISNU Jeparu Volume 11, Nomor 1, Januari-Juni 2014

1. Prof. H. Anis Malik Thoha, MA.,Ph.D.  
Universitas Islam Sultan Agung Semarang  
Jawa Tengah
2. Prof. Dr. Sugiyono, M.Pd.  
Universitas Negeri Yogyakarta
3. Prof. Dr. H. Ibnu Hadjar, M.Ed.  
IAIN Walisongo Semarang  
Jawa Tengah
4. Prof. Dr. Abdurrahman Assegaf.  
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga  
Yogyakarta

# **PANDUAN PENULISAN ARTIKEL ILMIAH JURNAL TARBAWI**

Jurnal Tarbawi merupakan jurnal yang dipublikasikan oleh Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan UNISNU Jepara dengan ISSN 2088-3102. Maksud dan tujuan publikasi jurnal ini adalah untuk mendiseminasikan informasi hasil kajian dan atau penelitian dalam bidang pendidikan kepada para akademisi, cendekiawan, peneliti, tenaga pendidik atau praktisi pendidikan (dosen/guru) dan masyarakat umum.

Setiap penulis yang mengirimkan hasil kajian atau penelitian kepada Jurnal Tarbawi harus menyertakan *curriculum vitae* penulis (*apabila ditulis secara mandiri*) dan tim penulis (*apabila artikel ditulis oleh tim*).

Setiap artikel harus sesuai dengan panduan penulisan artikel ilmiah dan akan melalui proses *review* yang dilakukan oleh dewan redaksi Jurnal Tarbawi.

Format Penulisan sebagai berikut :

## 1. Sistematika Penulisan Artikel Ilmiah

### a. Judul

Tidak terlalu panjang (5-14 kata untuk judul artikel berbahasa Indonesia dan 5-12 kata untuk judul artikel berbahasa Inggris), dicetak dengan huruf kapital, *Times New Roman* 14 pt.

### b. Nama Penulis

Nama Penulis ditulis tanpa gelar akademik disertai dengan universitas/lembaga asal peneliti dan alamat e-mail.

### c. Abstrak dan Kata Kunci

Abstrak dalam 2 (dua) bahasa, yakni: bahasa Indonesia dan bahasa Inggris. Abstrak tidak boleh lebih dari 150 kata ditulis dalam satu paragraf saja. Abstrak berisi latar belakang, tujuan penulisan, metode penelitian, hasil penelitian dan kesimpulan. *Keywords* (kata kunci) terdiri 3-5 kata.

### d. Pendahuluan

Bagian ini menjelaskan latar belakang kajian atau penelitian, rumusan masalah, pernyataan maksud dan tujuan penelitian.

### e. Kerangka Teoritis dan Pengembangan Hipotesis

Memaparkan kerangka teoritis berdasarkan *survey* atau telaah literatur yang menjadi landasan logis dalam mengembangkan hipotesis atau proposisi penelitian dan model penelitian.

### f. Metodologi Penelitian

Menguraikan metode seleksi dan pengumpulan data, pengukuran dan definisi operasional variabel dan metode analisis data. Panjang bagian metodologi adalah 10-15 % dari total/jumlah keseluruhan artikel ilmiah. Metodologi penelitian memiliki kriteria sebagai berikut : rancangan penelitian, data dan sumber data, teknik pengumpulan data dan teknik analisis data.

### g. Hasil dan Pembahasan

Menjelaskan analisis data kajian atau penelitian dan deskripsi statistik yang diperlukan. Pembahasan berisi paparan hasil analisis data, dan pembahasan analisis.

### h. Kesimpulan



Memuat kesimpulan hasil kajian atau penelitian, temuan penelitian yang berupa jawaban atas pertanyaan penelitian dan atau berupa inisiasi hasil pembahasan.

i. Implikasi dan Keterbatasan Penelitian

Menjelaskan implikasi temuan dan keterbatasan kajian atau penelitian, serta jika diperlukan, masukan dan saran yang dikemukakan oleh peneliti untuk kajian atau penelitian pada masa yang akan datang.

j. Daftar Pustaka

Memuat sumber-sumber kajian atau penelitian yang dikutip dalam penulisan artikel ilmiah. Hanya sumber yang diaculah yang dimuat didalam daftar referensi ini.

k. Lampiran

Memuat tabel, gambar dan instrumen kajian atau penelitian yang dipergunakan.

l. Tabel dan Gambar

Setiap tabel atau gambar diberi nomor urut, judul sesuai dengan isi tabel atau gambar dan sumber kutipan (*jika relevan*).

m. Kutipan

Kutipan ditulis dalam catatan akhir (*endnote*), dengan susunan: nama pengarang, tahun penerbitan dan halaman yang dirujuk.

2. Artikel diketik dengan jarak baris 2 spasi pada kertas berukuran A4 (kuarto). Panjang artikel ilmiah antara 15 s/d 30 halaman (dengan jenis huruf *Times New Roman* 12 pt). Margin atas, bawah, kanan dan kiri 3 cm. Semua halaman (termasuk Tabel, Lampiran dan Referensi) harus diberi nomor urut halaman.
3. Artikel ilmiah diserahkan dalam bentuk *hardcopy* (1eks.) dan *softcopy* (berupa CD/flashdisc dan atau melalui e-mail : [jurnaltarbawi@yahoo.com](mailto:jurnaltarbawi@yahoo.com) atau [ftk@unisnu.ac.id](mailto:ftk@unisnu.ac.id)). Artikel ilmiah dikirim ke alamat Redaksi Jurnal Tarbawi sebagai berikut : Sekertariat Jurnal Tarbawi, Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan Universitas Islam Nahdlatul Ulama Jepara Kampus Hijau lantai 1, Jl. Taman Siswa, No.9, Tahunan, Jepara. Telp : (0291)-593132.



# TARBAWI

*Jurnal Pendidikan Islam*

FAKULTAS TARBIYAH DAN ILMU KEGURUAN  
UNIVERSITAS ISLAM NAHDLATUL ULAMA (UNISNU) JEPARA



Diterbitkan Oleh:

**lembaga penerbitan tarbawi**

FAKULTAS TARBIYAH DAN ILMU KEGURUAN



9 772088 310111