



The Dynamics of Islamic Institutions

Annual International Conference on Islamic Studies AICIS 2016

The 16th Annual International Conference
on Islamic Studies

IAIN Raden Intan Lampung, November 1st-4th, 2016

ANNUAL INTERNATIONAL CONFERENCE
ON ISLAMIC STUDIES

AICIS 2016



The Contribution of Indonesian Islam
to The World Civilization



Organized by

Kementerian Agama RI

IAIN Raden Intan Lampung

Supported by

Pemrov Lampung



PROCEEDING OF

THE 16TH ANNUAL INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAMIC STUDIES

Theme

The Contribution of Indonesian Islam To The World Civilization

Sub Theme 2 :

The Dynamics of Islamic Institutions

**IAIN Raden Intan Lampung
November 1-4, 2016**

Organized by



Kementerian Agama RI



IAIN Raden Intan Lampung

Supported by



Pemprov Lampung

Tim Editor:

Kamran As'at Irsyady, Lc, M.A

Amri Syarif Hidayat, M.Si

Kata Pengantar

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Buku ini berisi proceeding *selected paper* yang dipresentasikan pada AICIS ke-16 pada tanggal 1-4 November 2016 di IAIN Raden Intan Lampung. Berdasarkan catatan panitia bahwa jumlah *submitted paper* pada AICIS tahun ini sebanyak 1345, kemudian dilakukan seleksi oleh Tim SC dan diputuskan sebanyak 350 makalah yang dapat dipresentasikan dalam forum ini. Dari tiga ratus lima puluh dibagi menjadi dua kategori, yaitu *pertama*, kategori A (*selected presenter*) terdapat 120 makalah yang wajib dipresentasikan dalam forum paralel AICIS 2016 yang ditanggung oleh panitia. *Kedua*, kategori B terdapat 230 yang diberi kesempatan untuk mempresentasikan papernya pada forum paralel namun atas tanggungan atau biaya pribadi atau lembaga.

Sebagaimana lazimnya dalam sebuah konferensi, biasanya panitia selalu menerbitkan buku proceeding yang berisi kumpulan makalah yang dipresentasikan dalam forum tersebut. Begitu juga pada AICIS ke-16 kali ini, seluruh makalah kategori A sebanyak 120 diterbitkan menjadi buku ini.

Buku ini terdiri dari 4 buku, yaitu Buku 1 yang berisi gabungan makalah sub tema 1 (*The dynamics of Islamic Thought*) dan 5 (*Islam, Science and Tchnology*); Buku 2 berisi kumpulan makalah sub tema 2 (*The Dynamics of Islamic Institution*); Buku 3 berisi gabungan makalah sub tema 3 (*The Heritage of Islamic Traditions*) dan 6 (*Area Studies*); dan Buku 4 berisi kumpulan makalah sub tema 4 (*The Interface between Islam and Globalization*). Selain itu, panitia juga akan menerbitkan pada jurnal ilmiah yang terindek *scopus* setelah melalui penyempurnaan dan perbaikan supaya spektrumnya lebih besar dan dapat dibaca oleh masyarakat dunia.

Untuk itu, kami atas nama panitia mengucapkan terima kasih kepada seluruh presenter yang telah melengkapi tulisannya sesuai yang telah ditentukan oleh panitia dan juga kepada Tim SC yang telah dengan sabar dan teliti membaca satu per satu makalah yang masuk kemudian memilih dan memutuskan berdasarkan kategori A dan B. Terima kasih juga kami sampaikan kepada Bapak Rektor IAIN Raden Intan Lampung yang terus *mensupport* dan *memback-up* panitia untuk bekerja semaksimal mungkin demi suksesnya AICIS ke-16 ini. Tak lupa kepada Bapak Dirjen Pendis, Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA dan Bapak Direktur Diktis, Prof. Dr. H. Amsal Bachtiar, MA yang telah mempercayakan penyelenggaraan AICIS ke-16 di IAIN Raden Intan Lampung.

Saya atas nama seluruh panitia mengucapkan selamat datang di “*Green Campus*” IAIN Raden Intan Lampung dan selamat berkonferensi.
Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Bandar Lampung, Oktober 2016
Ketua Panitia,

Prof. Wan Jamaluddin Z., Ph.D

Sambutan

Kepala Sub Direktorat Akademik dan Kemahasiswaan

Assalamu Alaikum Wr. Wb.

Pelaksanaan AICIS ke-16 tahun 2016 kali ini yang bertempat di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Intan Lampung merupakan momentum dalam menjaga kesinambungan dan komitmen pengelolaan pendidikan Islam di tingkat perguruan tinggi. Sebagai salah satu wahana dalam pengembangan jaringan dan juga penguatan wacana untuk mendukung riset dan publikasi, maka pelaksanaan AICIS merupakan kegiatan yang sangat strategis dalam rangka mewujudkan perguruan tinggi yang berdaya saing.

Pendidikan tinggi saat ini menghadapi tantangan yang berbeda sama sekali dengan di zaman sebelumnya. Untuk menghadapi itu semua, maka hanya dengan kolaborasi dan kerjasama antara semua lembaga yang ada sehingga mampu mewujudkan sebuah capaian akademik yang memungkinkan. Direktorat Pendidikan Tinggi Islam menjadi salah satu pilar untuk mewujudkan amanah yang diemban Kementerian Agama RI. Salah satu usaha yang berkesinambungan adalah pelaksanaan AICIS dari tahun ketahun. Tema tahun ini, Panitia Pengarah (*Steering Committee*) telah merumuskan tentang sumbangsih Islam Indonesia terhadap peradaban dunia.

Pendidikan tinggi Islam walau belum berstatus sebagai universitas riset, tetapi prinsip-prinsip yang dikembangkan dalam pengelolaan perguruan tinggi mulai mengarah kepada pengembangan atmosfer riset. Untuk itu, forum AICIS dimaksudkan juga sebuah wahana untuk menjadi salah satu sarana dalam mengkomunikasikan hasil-hasil riset yang selama ini sudah dilaksanakan oleh setiap dosen di seluruh perguruan tinggi keagamaan Islam.

Terima kasih juga kepada segenap panitia yang sudah bekerja untuk kesuksesan kegiatan ini sehingga bisa menjadi sebuah kegiatan yang berkesinambungan dari waktu ke waktu. Untuk itu, semoga kesempatan ini menjadi salah satu kesempatan terbaik untuk senantiasa menjadi ikhtiar bagi pengembangan pendidikan tinggi Islam.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb

Jakarta, Oktober 2016

Subdit Akademik dan Kemahasiswaan
Kepala,

Dr. Muhammad

Sambutan

Rektor IAIN Raden Intan Lampung

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Pertama-tama saya ingin mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah memberikan kesempatan berharga kepada IAIN Raden Intan Lampung untuk menjadi penyelenggara AICIS ke-16 tahun 2016 ini. Kami dan seluruh civitas akademika IAIN Raden Intan Lampung menyambut baik dan gembira hal itu serta berkomitmen untuk menyukseskannya dengan seluruh kemampuan dan sumber daya yang ada. Untuk mewujudkan komitmen tersebut, kami telah mempersiapkan dengan baik seluruh kebutuhan sarana dan prasarana demi suksesnya acara tersebut.

Pada AICIS tahun ini mungkin akan dirasakan kesan yang berbeda karena penyelenggaraan kegiatan AICIS tidak seluruhnya di hotel melainkan di area kampus IAIN Raden Intan Lampung mulai dari *plenary session* maupun *parallel session* kecuali upacara pembukaan. Oleh karena itu, seluruh peserta AICIS ke-16 mulai dari pagi sampai sore akan beraktivitas di area kampus kami untuk mengikuti setiap kegiatan yang ada sambil menikmati suasana hijau kampus ("*green kampus*") kami.

Dalam kesempatan ini saya ingin mengucapkan terimakasih kepada Bapak Dirjen Pendis, Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA dan Direktur Diktis, Prof. Dr. H. Amsal Bakhtiar, MA yang telah mempercayakan kepada kami sebagai tuan rumah AICIS ke-16 ini. Kepada Gubernur Lampung Bapak Muhammad Ridho Ficardo, S.Pi, M.Si yang telah memberi dukungan penuh demi terselenggaranya AICIS ini.

Penghargaan juga saya sampaikan kepada seluruh panitia baik pusat maupun lokal yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu dimana telah saling bekerjasama dalam menyukseskan acara ini.

Namun saya juga ingin memohon maaf kepada seluruh peserta konferensi, jika selama dalam penyelenggaraan AICIS ada hal-hal yang kurang berkenan baik mulai dari fasilitas, sarana dan prasarana maupun layanan. Mudah-mudahan dengan fasilitas yang ada seluruh peserta dapat menikmati dan memanfaatkannya sekalipun sangat terbatas.

Terakhir, saya sangat menyambut baik terbitnya *proceeding* ini yang tidak hanya sebagai dokumen penting seluruh kumpulan makalah yang dipresentasikan juga bisa menjadi buku referensi bagi perkembangan dan dinamika kajian islam di Indonesia. Selamat membaca..

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Bandar Lampung, Oktober 2016
IAIN Raden Intan
Rektor,

Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag

Sambutan

Direktur Pendidikan Tinggi Islam

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) tanpa disadari telah memasuki tahun yang ke-16. Artinya tanpa disadari pula para peminat kajian Islam telah banyak memberikan kontribusi pemikirannya melalui forum ini. Dalam kurun waktu tersebut telah banyak rumusan-rumusan yang dihasilkan selain juga presentasi paper hasil penelitian maupun pemikiran dari para peminat dan pengkaji kajian Islam. Maka tak salah jika kita harus berbangga hati bahwa AICIS telah menjadi arena akademis PTKI yang mempertemukan berbagai latar belakang disiplin ilmu, pemikiran dan keahlian, selain juga menjadi arena yang representatif dalam mensosialisasikan gagasan, penyebaran ide dan *positioning* PTKI dalam kanchah global.

Mengingat forum semacam AICIS telah menjadi *icon* bagi Kementerian Agama RI terutama Pendidikan Tinggi Islam, maka dalam setiap penyelenggaraan AICIS selalu ada dinamika yang terjadi sesuai dengan keberadaan PTKIN yang menjadi tuan rumah penyelenggaraannya. Dan hal yang patut disyukuri adalah dalam setiap penyelenggaraan AICIS jumlah paper yang masuk selalu melampaui target. Ini menunjukkan gairah para peminat kajian keislaman yang ingin turut serta dalam meramaikan forum ini setiap tahunnya sangat tinggi. Tahun ini saja menurut catatan panitia terdapat 1345 *submitted paper*, namun setelah dilakukan seleksi diputuskan ada 350 makalah yang akan dipresentasikan dalam forum ini.

Sebagai salah satu sarana mempublikasikan makalah-makalah yang terpilih tersebut, maka panitia membuat *proceeding* ini selain sebagai bahan referensi juga menjadi bahan dokumentasi makalah-makalah yang dipresentasikan dalam AICIS.

Saya menyambut baik diterbitkannya buku *proceeding* ini oleh panitia AICIS ke-16 IAIN Raden Intan Lampung. Mudah-mudahan selain membantu para peserta AICIS dalam mediskusikan beragam topik baik plenari maupun paralel juga sebagai media diseminasi ide maupun gagasan para pengkaji kajian keIslaman kepada publik secara luas..

Wassalamua'alaikum Wr. Wb.

Jakarta, Oktober 2016
Direktorat Pendidikan Tinggi Islam
Direktur,

Prof. Dr. H. Amsal Bakhtiar, M.A

Sambutan

Direktur Jenderal Pendidikan Islam

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Sebagai event yang bergengsi di lingkungan Direktorat Pendidikan Islam, AICIS (*Annual International Conference on Islamic Studies*) telah membuktikan bahwa para dosen, peneliti dan pengkaji Islam terutama di lingkungan PTKI mampu menelorkan gagasan, pikiran dan temuan yang brilian dengan topik dan tema yang relevan dengan perkembangan situasi sekarang ini dalam perspektif keislaman. Dalam setiap event AICIS selalu ada hal-hal terbaru yang terungkap dalam kajiannya sehingga selalu menarik untuk diikuti oleh peserta yang hadir dalam setiap sesionnya.

AICIS selain memang merupakan pertemuan tahunan dalam mendialogkan hasil-hasil *research* terbaru untuk bisa dibaca, dikritisi dan diuji oleh sesama pengkaji dan pemerhati kajian keislaman, juga telah menjadi media membangun *intellectual networking* baik lokal maupun internasional. Di sinilah urgensi kenapa AICIS tetap dipertahankan keberadaannya sampai sekarang karena AICIS telah mampu membuktikan sebagai wadah yang representatif bagi diseminasi hasil-hasil kajian Islam kepada publik.

Tren yang selalu menggembirakan dalam setiap AICIS adalah kuantitas *submitted paper* selalu meningkat dari tahun ke tahun. Ini membuktikan bahwa AICIS telah mempunyai tempat tersendiri di kalangan pengkaji kajian Islam di PTKI bahkan tak jarang ada peserta dari perguruan tinggi umum yang ikut ambil bagian dalam forum ini.

Saya selalu mengharapkan kepada panitia penyelenggara supaya paper yang akan dipresentasikan bisa dicetak, diterbitkan dan di-onlinekan supaya dapat dinikmati oleh komunitas akademik yang lebih luas tidak hanya oleh komunitas internal kita saja melainkan komunitas internasional.

Dan syukur alhamdulillah pada AICIS ke-16 ini, IAIN Raden Intan Lampung telah bersedia menerbitkan menjadi *proceeding* ini. Mudah-mudahan dapat memberi kemudahan para peserta AICIS ke-16 dalam menyimak setiap tulisan yang dipresentasikan dalam forum ini.

Tak lupa pada kesempatan ini, ijinilah saya ingin mengucapkan terima kasih kepada Menteri Agama RI yang selalu antusias dan memberikan perhatian serius pada setiap penyelenggaraan AICIS. Juga kepada Gubernur Lampung, Muhammad Ridho Ficardo, S.Pi, M.Si yang telah memberi dukungan atas terselenggaranya AICIS di IAIN Raden Intan Lampung. Dan tak lupa Rektor IAIN Raden Intan Lampung, Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag beserta seluruh jajarannya yang tak kenal lelah dalam menyiapkan perhelatan besar ini dengan baik. Kepada seluruh panitia pusat dan daerah tak lupa saya sampaikan terima kasih atas kerjasamanya baik demi suksesnya acara ini. Terakhir kepada seluruh narasumber baik dalam

maupun luar negeri, partisipan dan peminat kajian keislaman yang hadir untuk menyemarakkan AICIS ke-16 ini, saya ucapkan terima kasih atas keikutsertaannya dalam forum ini.

Selamat berkonferensi..!!

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Jakarta, Oktober 2016

Direktorat Pendidikan Islam
Direktur Jenderal,

Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA

Daftar Isi

| |
|------------------------------|
| Kata Pengantar – ii |
| Sambutan Rektor - iv |
| Sambutan Direktur Diktis - v |
| Sambutan Dirjen Pendis - vi |
| Daftar Isi - viii |

Sub Theme 2: The Dynamics of Islamic Thought

| | | | |
|----|---------------------------------------|---|---------|
| 1. | Siti Nur Asiyah | The Correlation Between Self Esteem and Self Efficacy With Student’s Career Maturity At State Islamic University Sunan Ampel Surabaya In Dealing Mea | 1-21 |
| 2. | Toto Suharto | Kontestasi Ideologi Antara Pendidikan Nasional Dan Pendidikan Islam Transnasional Di Indonesia | 22-37 |
| 3. | Samsul Arifin & Akhmad Zaini | Implementasi Integrasi Konseling Dan Religiusitas: Best Practices Kiai dalam Mengubah Perilaku Komunitas Bekas Bajingan Menjadi Pribadi Berkarakter “Pelopor” | 38-54 |
| 4. | Santi Andriyani | Internalisasi Nilai –Nilai Aswaja; Upaya Menangkal Praktek Radikalisme Melalui Pengajaran Reading Di Perguruan Tinggi | 55-72 |
| 5. | Muhaemin | Pesantren And Modernity: A Case Study | 73-83 |
| 6. | Aris Try Andreas Putra | Philosophy Of Hadhariah: A Philosophical Approach To Cover Dichotomy Problems Of Islamic Education In Indonesia | 84-94 |
| 7. | Fathor Rahman Jm | Genalogi Fiqh Progresif Di Lingkungan Pesantren Salaf | 95-117 |
| 8. | Bambang Budiwiranto | Participatory Development In Indonesian Pesantren: Between Elite Cooptation And Local Culture | 118-142 |

| | | | |
|-----|---------------------------------|---|---------|
| 9. | Chuzaimah Batubara | Struggling To Survive In Complex And Modern Era: Study on the Implementation of Alternative Dispute Resolution in Aceh Customary Courts | 143-157 |
| 10. | Nunung Rodliyah | Arbitrase Syariah Sebagai Alternatif Penyelesaian Sengketa Lembaga Perbankan Syariah Serta Kekuatan Dan Kelemahan Dalam Penerapan Di Indonesia | 158-169 |
| 11. | Khairina Tambunan | Analisis Pengaruh Dpk Syariah, Operasi Moneter Dan Zis Terhadap Pertumbuhan Ekonomi Insonesia | 170-185 |
| 12. | Fitri Kurniawati | Pengendalian Inflasi Dalam Perspektif Ekonomi Islam Studi Kritis Implikasi Penerapan Instrumen Moneter Syari'ah Di Indonesia | 186-191 |
| 13. | Kuat Ismanto | Tingkat Kepercayaan Nasabah Bank Syariah Di Indonesia | 192-209 |
| 14. | Mega Octaviany | Pengembangan BMT pada Komoditi Rumput Dengan Model Klaster Bisnis Di Kabupaten Nunukan | 210-225 |
| 15. | Aldo Ivani Agam | Kinerja Bank Syari'ah Ditinjau Dari Indeks Maqāsid Syari'ah: Studi Pada Bprs Safir Curup | 226-240 |
| 16. | Nur Hidayat | Implementasi Strategi City Branding Dalam Meningkatkan Perekonomian Ummat Daerah Daerah Muslim Di Nusantara (Studi Kasus Di Kabupaten Banyuwangi) | 241-258 |
| 17. | Sunaryati, Garnis Segi RA | Deteksi Bank Runs Contagion Pada Bank Umum Syariah Di Indonesia | 259-282 |
| 18. | Desrir Miftah | Perana Bank Syariah Terhadap Peningkatan Pendapatan Petani Sawit (Studi Pada Nasabah Bank Syariah Mandiri KCP Panam Pekanbaru, Riau) | 283-294 |

- | | | | |
|-----|---------------------|---|---------|
| 19. | Salmah Said | Islamic Financial Literacy In Islamic Higher Education: Empirical Study At Uin Alauddin Makassar | 295-313 |
| 20. | Daharmi Astuti | تفضيل دور مؤسسة عامل الزكاة القومية على إدارة الزكاة لترقية تمكين الإقتصاد القومي | 314-324 |
| 21. | Siti Nur Hidayah | Religion And Empowerment: The Case Of Muhammadiyah's Peasant Empowerment In Banjarnegara, Central Java, Indonesia | 325-340 |
| 22. | Laila Sabrina | Revitalisasi Tokoh Masyarakat Dan Optimalisasi Generasi Muda Dalam Upaya Resolusi Konflik Muhammadiyah dan NU (Studi Kasus Di Desa Petambakan, Madukara, Banjarnegara, Jawa Tengah) | 341-355 |
| 23. | Zumrotul Mukaffa | Sunan Ampel And The Ethical Values Of Nusantara Islam From Tantra-Bhairawa to Non-Violent Religious Practices | 356-370 |
| 24. | Syukron Ma'mun | Changes Of Norms Among The Youths Relationship In A Small Town | 371-384 |

THE CORRELATION BETWEEN SELF ESTEEM AND SELF EFFICACY WITH STUDENT'S CAREER MATURITY AT STATE ISLAMIC UNIVERSITY SUNAN AMPEL SURABAYA IN DEALING MEA

Siti Nur Asiyah
UIN Sunan Ampel Surabaya
Email: nurays72@yahoo.co.id

Abstrak: Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui apakah ada hubungan antara self esteem dan self efficacy dengan kematangan berkarir mahasiswa UIN Sunan Ampel Surabaya. Dan seberapa besar hubungan antara ketiga variabel tersebut. Pendekatan penelitian menggunakan pendekatan penelitian kuantitatif, dengan metode analisis regresi linear berganda. Subyek dalam penelitian ini adalah mahasiswa UIN Sunan Ampel Surabaya, dengan populasi mahasiswa fakultas Dakwah dan Komunikasi, fakultas Adab dan Humaniora, fakultas Ushuludin dan Filsafat, Fakultas Syariah, fakultas Ekonomi dan Bisnis, Fakultas Psikologi dan Kesehatan, fakultas Sains dan Teknologi, fakultas Tarbiyah dan Keguruan, dan fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik yang berjumlah 450 mahasiswa. Teknik sampling yang digunakan adalah Quota Sampling. Hasil penelitian diperoleh signifikansi 0,000 , 0,05. Selain itu terdapat R Square Change sebesar 0,328 hal ini berarti hipotesis yang mengatakan ada hubungan positif antara self esteem dan self efficacy dengan kematangan berkarir, artinya semakin tinggi self esteem dan self efficacy mahasiswa akan diikuti pula tingginya kematangan berkarir mahasiswa begitu pula sebaliknya.

Kata Kunci: hubungan, self esteem, self efficacy, kematangan berkarir

A. Pendahuluan

AEC adalah bentuk integrasi ekonomi ASEAN dalam artian adanya sistem perdagangan bebas antara Negara-negara didalamnya yang akan diberlakukan mulai 15 Desember 2015. Perdagangan bebas ini meliputi barang, jasa, investasi dan tenaga terampil serta aliran modal.¹

Salah satu tantangan yang akan dihadapi oleh Indonesia adalah daya saing SDM. Kemampuan bersaing SDM tenaga kerja Indonesia harus ditingkatkan baik secara formal maupun informal. Indonesia harus dapat meningkatkan kualitas tenaga kerjanya sehingga bisa digunakan baik di dalam negeri maupun intra-ASEAN.

Kematangan karir merupakan satu hal yang harus dimiliki oleh mahasiswa di Indonesia terkait dengan upaya menghadapi AEC. Super, Patton dan Prodeaux, mendefinisikan kematangan karir (*career maturity*) sebagai

¹ Gusmadi Bustami, *Menuju Asean Economic Community 2015*, (t.t. : Departemen Perdagangan Republik Indonesia., t.th), hal. 4

kesiapan dan kapasitas individu dalam menangani tugas-tugas perkembangan terkait dengan keputusan karir.² Maka dengan memiliki kematangan karir, mahasiswa tidak lagi kebingungan mencari pekerjaan ketika telah lulus dari perguruan tinggi, sebab ia telah menyiapkannya sejak jauh-jauh hari.

Melihat realitas yang terjadi di UIN Sunan Ampel Surabaya, masih banyak mahasiswa kebingungan ketika ditanya tentang rencana karirnya setelah lulus. Dari hasil wawancara dengan mahasiswa semester VII yang menyatakan bahwa sering kali ragu dalam menentukan karir yang tepat setelah lulus seperti ingin memiliki karir sesuai dengan yang diminati namun kemampuan yang dimilikinya tidak cocok. Apalagi rata-rata banyak mahasiswa yang terpaksa dalam zona nyaman, seperti kebanyakan mahasiswa psikologi hanya berfokus untuk mempelajari dan mengejar sesuatu yang hanya berhubungan dengan psikologi, padahal pada dunia kerja memiliki berbagai skill adalah modal utama dalam persaingan kerja. Ini menunjukkan bahwa kematangan karir belum dimilikinya.

Sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Woro Pinasti, faktor individu memiliki pengaruh yang kuat pada perkembangan karir seseorang. Hal ini mencakup *self-esteem* (harga diri), *self-expectation* (pengharapan diri), *self-efficacy* (keyakinan kemampuan diri), *locus of contro* (pusat kendali diri), keterampilan, minat, bakat, kepribadian dan usia.³

Bandura mengartikan *self efficacy* sebagai keyakinan seorang individu mengenai kemampuannya dalam mengorganisasi dan menyelesaikan suatu tugas yang diperlukan untuk mencapai hasil tertentu.⁴ Kemudian Baron & Byrne menyatakan bahwa *self esteem* adalah sikap individu yang mengevaluasi diri mereka sendiri, menggunakan rentang penilaian positif maupun negatif.⁵

Dua faktor diatas lah yang ingin peneliti buktikan terkait hubungannya dengan kematangan karir mahasiswa UIN Sunan Ampel Surabaya. Jika terbukti kedua faktor tersebut mempengaruhi, harapannya akan lebih jelas tentang apa yang menjadi garapan kampus untuk meningkatkan kematangan karir mahasiswa.

B. Rumusan Masalah

Atas dasar latar belakang masalah di atas, maka perumusan masalah penelitian ini adalah sebagai berikut: Apakah ada hubungan antara *self esteem* dan *self efficacy* dengan kematangan karir Mahasiswa UIN Sunan Ampel Surabaya?

² Yunia Eka Rachmawati, " Hubungan Antara *Self Efficacy* Dengan Kematangan Pada Mahasiswa Tingkat Awal dan Tingkat Akhir Di Universitas Surabaya", Jurnal, (Surabaya : Calyptra, 2012), vol.1, no.1, h.5, t.d

³ Woro Pinasti, "Pengaruh *Self-Efficacy*, *Locus of Control* dan Faktor Demografis Terhadap Kematangan Karir Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta", Skripsi, (Jakarta : t.p, 2011), h.19-22, t.d

⁴ Bandura. *Self Efficacy : The Exercise of Control*. 1997. Hal 3.

⁵ Robert A. Baron, *Psikologi Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2003) Hal. 173

C. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui hubungan antara *self esteem* dan *self efficacy* dengan kematangan karir pada mahasiswa UIN Sunan Ampel Surabaya.

D. Tinjauan Pustaka

Crites mendefinisikan kematangan karir individu sebagai kemampuan individu untuk membuat pilihan karir, yang meliputi penentuan keputusan karir, pilihan yang realistis dan konsisten. Kematangan karir mengarah pada pengenalan karir secara menyeluruh, diawali dengan pengenalan potensi diri, memahami lapangan kerja yang sebenarnya, merencanakan sampai dengan menentukan pilihan karir yang tepat.⁶ Menurut Super, kematangan karir adalah kemampuan individu dalam menyelesaikan tugas-tugas perkembangan karir pada tahap perkembangan tertentu. Pengertian menunjukkan bahwa kematangan karir berkaitan dengan tugas perkembangan karir pada setiap tahap perkembangan karir.⁷ Savickas lebih jelas lagi menjelaskan bahwa kematangan karir merupakan konsep yang mengacu pada kesiapan individu untuk mendapatkan informasi, membuat keputusan karir yang sesuai dengan usia perkembangannya, dan kemampuan mengatasi tugas-tugas perkembangan karir.⁸

Menurut Super konsep kematangan karir (*career maturity*) memiliki beberapa dimensi, yaitu:

a. *Career planning* (perencanaan karir)

Konsep ini mengukur seberapa sering individu mencari beragam informasi mengenai pekerjaan dan seberapa jauh mereka mengetahui mengenai beragam jenis pekerjaan. Seberapa banyak perencanaan yang dilakukan individu adalah hal penting dalam konsep ini. Beberapa kegiatan yang tercakup dalam konsep ini antara lain ; mempelajari informasi terkait jenis pekerjaan yang diminati, membicarakan perencanaan yang dibuat dengan orang-orang dewasa (orang yang lebih berpengalaman), mengikuti kursus yang dapat membantu membuat keputusan karir, ikut serta dalam kegiatan ekstrakurikuler atau kerja magang/paruh waktu, dan mengikuti pelatihan atau pendidikan yang berkenaan dengan jenis pekerjaan yang diminati. Konsep ini juga berkaitan dengan pengetahuan mengenai kondisi pekerjaan, jenjang pendidikan yang disyaratkan, prospek kerja, pendekatan lain untuk memasuki pekerjaan yang diminati, dan kesempatan untuk peningkatan karir. Perencanaan karir mengacu pada seberapa banyak individu mengetahui mengenai hal-hal yang harus dilakukan, bukan pada seberapa benar mereka tahu mengenai pekerjaan yang diminatinya tersebut.

⁶ Amy Pravitasari, "Hubungan Antara *Self-Esteem* dengan Kematangan Karir Pada Siswa Kelas XI Teknik Gambar Bangunan SMK 2 Negeri Depok Sleman Yogyakarta", Skripsi, (Yogyakarta : t.p, 2014), h.17, t.d

⁷ Ibid. h.3

⁸ Satriyo Wibowo, "Pengaruh Keyakinan Diri dan Pusat Kendali terhadap Kematangan Karir (Kasus Siswa SMK Negeri 6 Jakarta)", Tesis, (Jakarta : t.p, 2010), h.19, t.d

b. *Career exploration* (eksplorasi karir)

Konsep penting dalam dimensi adalah keinginan untuk menjelajahi atau mencari informasi mengenai pilihan karir dari beragam sumber seperti orang tua, kerabat lain, teman-teman, para guru, konselor, buku-buku, dan bahkan film. Konsep eksplorasi karir berhubungan dengan seberapa banyak informasi yang dapat diperoleh individu.

c. *Decision making* (pengambilan keputusan)

Pada dimensi ini, ide mengenai pengambilan keputusan sangat penting. Konsep ini berkenaan dengan kemampuan menggunakan pengetahuan dan membuat perencanaan karir. Dalam hal ini, individu diposisikan dalam situasi dimana orang lain harus membuat keputusan karir yang terbaik. Jika individu mengetahui bagaimana orang lain harus membuat keputusan karir, maka mereka juga dapat membuat keputusan karir yang baik bagi diri mereka.

d. *World-of-work information* (informasi dunia kerja)

Konsep ini memiliki dua komponen dasar; *pertama* berkaitan dengan pengetahuan individu mengenai tugas-tugas perkembangan yang penting, seperti kapan orang lain harus mengeksplorasi minat dan kemampuan mereka, bagaimana orang lain mempelajari pekerjaan mereka, dan mengapa orang berpindah kerja. *Kedua*, mencakup pengetahuan mengenai tugas kerja (*job desk*) pada pekerjaan tertentu. Super menilai bahwa sangat penting bagi individu untuk mengetahui dunia kerja sebelum membuat keputusan pilihan karir.

e. *Knowledge of the preferred occupational group* (pengetahuan mengenai pekerjaan yang diminati)

Dimensi ini berhubungan pengetahuan mengenai tugas kerja (*job desk*) dari pekerjaan yang mereka minati, peralatan kerja, dan persyaratan fisik yang dibutuhkan. Dimensi ini juga terkait kemampuan individu dalam mengidentifikasi orang-orang yang ada pada pekerjaan yang mereka minati. Kategori minat yang dapat mereka pilih mencakup verbal, numerik, *clerical*, mekanis, keilmuan, seni, promosional, sosial, dan luar ruang atau pekerjaan lapangan.⁹

Berdasarkan beberapa hasil penelitian, Seligman menjelaskan beberapa faktor yang dapat mempengaruhi perkembangan karir individu. Faktor-faktor tersebut adalah:

a. Faktor keluarga

Latar belakang keluarga berperan penting dalam kematangan karir seseorang. Pengalaman masa kecil, dimana *role-model* (model peran) yang paling signifikan adalah orang tua, berikut latar belakang orang tua.

Urutan kelahiran juga ikut menyumbangkan peran dalam perkembangan karir. Penick dan Jepsen menemukan bahwa keluarga berperan sangat penting dalam perkembangan karir dan identitas vokasional daripada faktor lain seperti pencapaian (*achievement*), jenis kelamin, dan status sosial-ekonomi.

⁹ Woro Pinasti, "Pengaruh *Self-Efficacy*, *Locus of Control* dan Faktor Demografis Terhadap Kematangan Karir Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta", Skripsi, (Jakarta : t.p, 2011), h.19-22, t.d

b. Faktor internal individu

Faktor individu memiliki pengaruh yang kuat pada perkembangan karir seseorang. Hal ini mencakup *self-esteem* (harga diri), *self-expectation* (pengharapan diri), *self-efficacy* (keyakinan kemampuan diri), *locus of control* (pusat kendali diri), keterampilan, minat, bakat, kepribadian dan usia.

Blustein dalam penelitiannya menemukan *self-efficacy* sebagai prediktor kuat dalam mempengaruhi kematangan karir. Begitu pun dengan penelitian Zulkaida dan kawan-kawan yang menemukan bahwa sumbangan *self-efficacy* terhadap kematangan karir menyebabkan adanya keyakinan akan kemampuan diri individu. Hasil yang sama pun ditemukan pada penelitian Patton dan Creed pada pelajar di Australia.

Tidak kalah penting dengan *self-efficacy*, *locus of control* pun ternyata cukup berpengaruh terhadap kematangan karir individu. Luzzo dalam penelitiannya menemukan *locus of control* berpengaruh positif terhadap kematangan karir. Bagaimana individu menanamkan keyakinan dalam mencapai suatu karir pada dirinya. Orang yang matang dalam karir cenderung memiliki keyakinan bahwa untuk mencapai karir yang diinginkan, hanya bisa dilakukan oleh usahanya sendiri (*locus of control* internal), bukan karena keberuntungan, nasib atau bantuan orang lain. Orang-orang dengan kecenderungan *locus of control* internal, akan lebih konsisten dalam pekerjaan, memiliki tingkat kepuasan dan kinerja baik, serta lebih stabil dalam pekerjaan.

Faktor internal lainnya adalah usia. Menurut Crites tingkat kematangan karir remaja bertambah seiring dengan meningkatnya usia. Kematangan karir berjalan seiring dengan bertambahnya usia dan mengalami dinamika yang penting pada masa sekolah menengah. Sementara itu, King, menjelaskan pada remaja laki-laki usia merupakan faktor utama yang menentukan tingkat kematangan karir, karena pada laki-laki tuntutan terhadap kemandirian karir lebih difokuskan. Sedangkan pada remaja perempuan usia juga berpengaruh, selain karir perempuan juga akan disibukkan pada urusan rumah tangga.

c. Faktor sosial-ekonomi

Faktor sosial-ekonomi mencakup 3 faktor lainnya yang mempengaruhi kematangan karir, yakni:

1. Lingkungan

Lingkungan dapat mempengaruhi karir, setidaknya melalui tiga cara yaitu ; kesempatan individu mendapatkan pekerjaan, hal-hal dimana ia merasa nyaman, dan informasi yang diterima mengenai jalur karir yang cocok. Selama tahun 1960, beberapa peneliti (Anderson dan Apostol, 1971; Sewell dan Orenstein, 1965; Seligman, 1994) mencatat bahwa masyarakat di kota-kota kecil dan pedesaan cenderung mendapat informasi pekerjaan yang terbatas, hal ini membuktikan betapa sempitnya pilihan karir di daerah tersebut. Di sisi lain, cita-cita karir cenderung meningkat sejalan dengan kepadatan penduduk. Masyarakat dari latar belakang perkotaan biasanya memilih jalur karir yang melibatkan persaingan dan tekanan yang cukup untuk mencapai sukses.

Lingkungan juga memberikan pengaruh besar terhadap ketersediaan peluang dan tingkat kerja. Secara umum, daerah perkotaan lebih padat

sementara daerah pedesaan sangat sedikit menawarkan peluang, namun hal ini bervariasi, tergantung pada pekerjaan yang dipilih.

2. Status sosial-ekonomi

Secara umum, masyarakat dari latar belakang status sosial-ekonomi tinggi, memiliki cita-cita karir yang tinggi pula. Beberapa hal yang sering dikaitkan dengan latar belakang ekonomi rendah seperti harga diri yang rendah, kurangnya *role-model* (model peran) yang kuat dari laki-laki, informasi karir yang terbatas, keuangan yang tidak memadai, kurangnya dorongan untuk sukses, dan stereotip yang negatif, bisa saja benar di beberapa kasus, tetapi tidak ada satu penjelasan yang menerangkan bahwa hal-hal tersebut dapat menjadi alasan bahwa individu dari lingkungan sosial-ekonomi rendah menjadi terbatas dalam pencapaian karir.

Seperti pada penelitian Rojewski yang menemukan individu yang berada pada status sosial-ekonomi rendah cenderung tidak matang dalam karirnya di tahap depan, dikarenakan mereka tidak memiliki akses untuk mengetahui informasi tentang perkuliahan atau pekerjaan. Akhirnya, Vondracek, Lerner, dan Schulenberg (dalam Akbulut, 2010) mengindikasikan bahwa status sosial-ekonomi adalah salah satu faktor yang paling relevan terkait dengan kematangan karir individu.

3. Jenis kelamin

Adanya stereotip mengenai jenis pekerjaan laki-laki dan perempuan telah menimbulkan perbedaan dalam kematangan karir laki-laki dan perempuan. Betz dan Hackett membedakan pekerjaan menjadi 2 yaitu, pekerjaan tradisional dan non tradisional. Perempuan biasanya lebih berkembang di pekerjaan tradisional, yang bersifat pekerjaan praktik, namun tetap sesuai dengan minat dan bakatnya seperti mengajar, perawat, dan sekretaris, dimana perempuan lebih dominan. Sementara laki-laki cenderung memiliki *self-efficacy* yang cukup tinggi untuk dapat memilih dan berkembang di kedua jalur karir tersebut. Laki-laki cenderung lebih tertarik pada pekerjaan yang menuntut kompetensi, penguasaan, dan otonomi untuk mendapat kekuasaan (*power*) dan pencapaian yang tinggi di tempat ia bekerja. Luzzo menemukan tingkat kematangan karir yang lebih tinggi pada perempuan, dibandingkan dengan laki-laki. Sementara studi kualitatif Akbalik menjelaskan bahwa perempuan lebih mampu menghadapi hambatan dalam karir, itulah sebab perempuan memiliki kematangan karir yang lebih tinggi. Anak perempuan 2 tahun lebih cepat memasuki masa remaja dibandingkan dengan laki-laki, sehingga pertumbuhan ke masa dewasa pun menjadi lebih cepat. Perempuan juga lebih berorientasi fungsi afiliasi dan sosialisasi dari suatu pekerjaan.

Berbeda dengan penelitian sebelumnya Hasan justru menemukan dalam perkembangan masa kanak-kanak, laki-laki berkeinginan untuk memilih karir yang sesuai di masa depan, sementara bagi perempuan lebih menginginkan pernikahan, sehingga ini menjadi fokusnya. Oleh karena itu perempuan tidak lebih matang dalam karir dibandingkan dengan laki-laki. Dari beberapa penelitian

di atas menunjukkan bahwa jenis kelamin adalah faktor yang cukup relevan berpengaruh terhadap kematangan karir.¹⁰

Salah satu faktor yang mempengaruhi kematangan karir seseorang adalah faktor internal individu. Dalam faktor internal individu memiliki pengaruh yang kuat pada perkembangan karir seseorang. Dalam hal ini diantaranya mencakup *self-esteem* (harga diri) dan *self-efficacy* (keyakinan kemampuan diri).

Baron & Byrne menyatakan bahwa *self esteem* adalah sikap individu yang mengevaluasi diri mereka sendiri, menggunakan rentang penilaian positif maupun negatif.¹¹ Sedangkan Bandura mengartikan efikasi diri adalah keyakinan seorang individu mengenai kemampuannya dalam mengorganisasi dan menyelesaikan suatu tugas yang diperlukan untuk mencapai hasil tertentu.¹²

Terdapat 4 aspek *self esteem* menurut Coopersmith, yaitu¹³:

- a. *Competence* (Kemampuan) adalah kemampuan yang dimiliki individu untuk berhasil sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai.
- b. *Significance* (Keberartian) adalah penerimaan yang diperoleh individu berdasarkan penilaian orang lain.
- c. *Virtue* (Kebajikan) adalah ketaatan terhadap etika atau norma moral pada masyarakat.
- d. *Power* (Kekuatan) adalah kemampuan yang dimiliki untuk mengendalikan atau mempengaruhi orang lain.

Faktor-faktor yang mempengaruhi *self esteem* dapat dibedakan menjadi dua kelompok, yaitu faktor internal dan eksternal. Beberapa faktor tersebut antara lain sebagai berikut:¹⁴

Faktor Internal

1. Jenis Kelamin

Adanya perbedaan dalam mendidik anak perempuan dan anak laki-laki. membuat wanita merasa dirinya lebih rendah daripada pria seperti perasaan kurang mampu atau merasa harus dilindungi.

2. Intelegensi

Menurut Coopersmith individu dengan harga diri yang tinggi memiliki skor intelegensi yang lebih baik, taraf aspirasi yang lebih baik, dan selalu berusaha keras.

3. Kondisi Fisik

Individu dengan kondisi fisik yang menarik cenderung memiliki harga diri yang lebih baik dibandingkan dengan kondisi fisik yang kurang menarik.

¹⁰ Ibid, h.25-28

¹¹ Robert A. Baron, *Psikologi Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2003) Hal. 173

¹² Bandura. *Self Efficacy : The Exercise of Control*. (New York: Wh Freedman and Company 1997). Hal 3.

¹³ Christoper J. "Murk, Self Esteem, Research, Theory, and Practice" (New York: Springer Publishing Company", 2006), Hal. 111

¹⁴ Amy Pravitasari, "Hubungan Antara *Self Esteem* Dengan Kematangan Karir Pada Siswa Kelas XI Teknik Gambar Bangunan SMK Negeri 2 Depok Sleman Yogyakarta", Skripsi Sarjana Pendidikan, (Yogyakarta: Perpustakaan UNY, 2014), h. 36 - 38 t.d.

Faktor Eksternal

1. Lingkungan Keluarga

Dalam keluarga, untuk pertama kalinya seorang anak mendapat pendidikan dasar dari kedua orangtuanya, bersosialisasi, menghargai sesama, dan bekerja membantu pekerjaan rumah.

2. Lingkungan Sosial

Pembentukan harga diri atau *self esteem* dimulai dari seseorang yang menyadari dirinya berharga atau tidak.

Sikap individu yang mampu memiliki penilaian positif dan negatif pada dirinya serta memiliki keyakinan akan kemampuan yang dimilikinya dapat mempengaruhi tingkat kematangan karir pada seseorang.

Seperti yang dipaparkan Blustein dalam penelitiannya menemukan *self-efficacy* sebagai prediktor kuat dalam mempengaruhi kematangan karir. Begitu pun dengan penelitian Zulkaida dan kawan-kawan yang menemukan bahwa sumbangan *self-efficacy* terhadap kematangan karir menyebabkan adanya keyakinan akan kemampuan diri individu. Hasil yang sama pun ditemukan pada penelitian Patton dan Creed pada pelajar di Australia.¹⁵

Beberapa dimensi berikut memiliki implikasi penting terhadap *performa* individu. Dimensi- dimensi tersebut yaitu : Beberapa dimensi berikut memiliki implikasi penting terhadap *performa* individu. Dimensi- dimensi tersebut yaitu:

1. *Level/Magnitude*

Level yaitu persepsi individu mengenai kemampuannya yang menghasilkan tingkah laku yang akan diukur melalui tingkat tugas yang menunjukkan variasi kesulitan tugas. *Level* merujuk pada tingkat kesulitan tugas yang diyakini dapat ditangani oleh individu.

Keyakinan individu berimplikasi pada pemilihan tingkah laku berdasarkan hambatan atau tingkat kesulitan suatu tugas atau aktifitas. Individu terlebih dahulu akan mencoba tingkah laku yang dirasa mampu dilakukannya dan menghindari tingkah laku yang berada di luar batas kemampuannya. Rentang kemampuan individu dapat dilihat dari tingkat hambatan atau kesulitan yang bervariasi dari suatu tugas atau aktifitas tertentu.

2. *Generality*

Individu menilai kemampuan mereka berfungsi di berbagai kegiatan tertentu. Aktivitas yang bervariasi menuntut individu yakin atas kemampuannya dalam melaksanakan tugas atau aktivitas tersebut, apakah individu merasa yakin atau tidak. Individu mungkin yakin akan kemampuannya pada banyak bidang atau hanya pada beberapa bidang tertentu, misalnya seorang mahasiswa yakin akan kemampuannya pada mata kuliah statistik tetapi ia tidak yakin akan kemampuannya pada mata kuliah Bahasa Inggris, atau seseorang yang ingin melakukan diet, yakin akan kemampuannya dapat menjalankan olahraga secara

¹⁵ Woro Pinasti, "Pengaruh *Self-Efficacy*, *Locus of Control* dan Faktor Demografis Terhadap Kematangan Karir Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta", Skripsi, (Jakarta : t.p, 2011), h.19-22, t.d

rutin, namun ia tidak yakin akan kemampuannya mengurangi nafsu makan, itulah mengapa dietnya tidak berhasil.

3. *Strength* atau Kekuatan

Strength artinya kekuatan, yaitu orang yang mempunyai keyakinan yang kuat, mereka akan bertahan dengan usaha mereka meskipun ada banyak kesulitan dan hambatan.

Dimensi ini biasanya berkaitan langsung dengan dimensi *level*, dimana makin tinggi taraf kesulitas tugas, makin lemah keyakinan yang dirasakan untuk menyelesaikannya.

Menurut Bandura faktor-faktor yang mempengaruhi efikasi diri adalah¹⁶:

a. Pencapaian prestasi

Apabila seseorang pernah mengalami keberhasilan dimasa lalu maka dapat meningkatnya efikasi dirinya.

b. Pengalaman orang lain

Individu yang orang lain berhasil dalam melakukan suatu aktivitas dan memiliki kemampuan sebanding dapat meningkatkan efikasi dirinya.

c. Persuasi Verbal

Individu diarahkan dengan saran, nasihat, bimbingan sehingga dapat meningkatkan keyakinan seseorang bahwa kemampuan-kemampuan yang ia dimiliki dapat membantu untuk mencapai apa yang diinginkan.

d. Kondisi emosional

Seseorang akan lebih mungkin mencapai keberhasilan jika tidak terlalu sering mengalami keadaan yang menekan karena dapat menurunkan prestasinya dan menurunkan keyakinan kemampuan dirinya.

E. Metode Penelitian

Rancangan Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian korelasional, yakni yang menghubungkan variable satu dengan yang lainnya. selanjutnya mengujinya secara statistic (uji hipotesis) atau dikenal dengan uji korelasi yang menghasilkan koefisien korelasi¹⁷.

Identifikasi Variabel

Variabel penelitian yang peneliti gunakan sebagai variabel penelitian antara lain:

Variabel Bebas : *Self Esteem* dan *Self Efficacy*

Variabel Terikat : Kematangan Karir

Definisi Operasional

1. *Self Esteem*

Self esteem adalah penilaian atau pandangan individu terhadap dirinya sendiri yang dapat ditunjukkan dalam empat dimensi yaitu, kecakapan (*competence*), keberartian (*significance*), kebaikan (*virtue*), dan kekuatan (*power*).

¹⁶ Alwisol, *Psikologi Kepribadian*, (Malang: UMM Press 2008) Hal 142

¹⁷ I Ketut Swarjana.,”*Metodologi Penelitian Kesehatan : Tuntunan Praktis Pembuatan Proposal Penelitian*” (Yogyakarta : Andi Offset, 2012) hal.54

2. *Self Efficacy*

Self efficacy adalah suatu keyakinan individu bahwa dirinya mampu melakukan sesuatu dalam situasi tertentu yang ditunjukkan dengan mempunyai level atau tingkatan yang lebih tinggi dalam menghadapi kesulitan, menilai kemampuan berfungsi di berbagai aktivitas, dan mempunyai kekuatan untuk bertahan dengan usahanya.

3. Kematangan Karir

Kematangan karir adalah kemampuan dan kesiapan individu untuk merencanakan karir, serta mencari informasi mengenai pilihan karir yang relevan dengan dirinya.

Populasi, Sampel, dan Metode Penentuan Sampel

Dalam penelitian ini yang menjadi populasi adalah seluruh Mahasiswa UIN Sunan Ampel di Surabaya. Sampel dalam penelitian ini adalah 450 mahasiswa yang terbagi dalam 9 Fakultas di UIN Sunan Ampel Surabaya. Sedangkan metode penentuan sampel yang digunakan dalam penelitian ini *Quota Sampling*, yaitu teknik menentukan sampel dari populasi yang mempunyai ciri-ciri tertentu sampai jumlah kuota yang diinginkan.¹⁸ Adapun penentuan jumlah sampel sebagaimana yang dikembangkan oleh Roscoe dalam Sugiyono, yaitu ukuran sampel yang layak dalam penelitian adalah antara 30 sampai dengan 500.¹⁹

Instrumen Penelitian

Instrumen pengumpulan data dalam penelitian ini berupa skala *self esteem*, skala *self efficacy* dan skala kematangan karir.

1. Skala *Self Esteem*

Terdapat 4 aspek *self esteem* yang digunakan sebagai dasar penulisan skala pada penelitian ini, yaitu:

- a. *Competence* (Kemampuan) adalah kemampuan yang dimiliki individu untuk berhasil sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai. *Competence* ini ditandai oleh individu yang berhasil memenuhi tuntutan prestasi, dan Kemampuan individu dalam beradaptasi.
- b. *Significance* (Keberartian) adalah penerimaan yang diperoleh individu berdasarkan penilaian orang lain. Keberartian ini ditandai oleh adanya kepedulian, dan afeksi yang diterima individu dari orang lain.
- c. *Virtue* (Kebajikan) adalah ketaatan terhadap etika atau norma moral pada masyarakat. Hal ini ditandai oleh ketaatan untuk menjauhi tingkah laku yang tidak diperbolehkan, dan individu merasa terbebas dari perasaan yang tidak menyenangkan.
- d. *Power* (Kekuatan) adalah kemampuan yang dimiliki untuk mengendalikan atau mempengaruhi orang lain. Kekuatan ini ditandai oleh adanya pengakuan dan rasa hormat yang diterima individu dari orang lain.

¹⁸ Sugiyono, *Statistika untuk penelitian*, (Bandung: Alfabeta, 2011) Hal. 67

¹⁹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif*. Ibid. Hal. 131

Tabel 1. *Blue Print* Skala *Self Esteem*

| Dimensi | Indikator | Jenis Item | | Jumlah | Bobot % |
|--|------------------------------------|----------------|--------|--------|---------|
| | | F | UF | | |
| Kemampuan (<i>Competence</i>) | Merasa mampu beradaptasi | 1, 4, 9 | | 3 | 6 |
| | Mampu berprestasi | 2, 26, 31 | 10, 15 | 5 | 10 |
| Keberartian (<i>Significance</i>) | Merasa diterima lingkungan | 18, 22, 27, 32 | 5, 11 | 6 | 12 |
| | Merasa orang lain peduli kepadanya | 19, 16 23 | 28 | 4 | 8 |

| Dimensi | Indikator | Jenis Item | | Jumlah | Bobot % |
|-------------------------------|------------------------------------|----------------|--------|--------|---------|
| | | F | UF | | |
| Kebaikan (<i>Virtue</i>) | Mampu taat pada norma yang berlaku | 6, 12 | 24 | 3 | 6 |
| | Merasa hidupnya tenang | 3, 7, | 13, 20 | 5 | 10 |
| Kekuatan (<i>Power</i>) | Mampu mempengaruhi orang lain | 29 | 8 | 3 | 6 |
| | Merasa dihormati orang lain | 14, 17, 21, 25 | 30 | 5 | 10 |
| Jumlah Total | | 22 | 10 | 32 | 100 |

Skala *Self Esteem* di atas diuraikan dalam format skala Likert. Skala ini disajikan dalam bentuk pernyataan yang favorable dan unfavorable dengan enam alternative jawaban yang terdiri dari: Sangat Tidak Setuju (STS), Tidak Setuju (TS), Agak Tidak Setuju (ATS), Agak Setuju (AS), Setuju (S), dan Sangat Setuju (SS).

Bobot nilai untuk setiap pernyataan yang mendukung (favorable) bergerak dari 5 sampai 0 dimana pilihan Sangat setuju (SS) diberi nilai 5. Setuju (S) diberi nilai 4. Agak Setuj (AS) diberi nilai 3. Agak Tidak Setuju (ATS) diberi nilai 2. Tidak Setuju (TS) dan Sangat Tidak Setuju (STS) diberi nilai 0.

Sedangkan bobot nilai untuk setiap pernyataan yang tidak mendukung (unfavorable) bergerak dari 1 sampai dengan 5 dengan pilihan Sangat setuju (SS) diberi nilai 0. Setuju (S) diberi nilai 1. Agak Setuju (AS) diberi nilai 2, Agak Tidak Setuju (ATS) nilai 3. Tidak Setuju (TS) diberi nilai 4 dan Sangat Tidak Setuju (STS) diberi nilai 5.

2. Skala *Self Efficacy*

Dimensi dari *self efficacy* yang digunakan dalam penulisan skala yaitu:

a. *Level/Magnitude*

Level yaitu persepsi individu mengenai kemampuannya yang menghasilkan tingkah laku yang akan diukur melalui tingkat tugas yang menunjukkan variasi kesulitan tugas. *Level* merujuk pada tingkat kesulitan tugas yang diyakini dapat ditangani oleh individu.

b. *Generality*

Individu menilai kemampuan mereka berfungsi di berbagai kegiatan tertentu.

c. *Strength*

Strength artinya kekuatan, yaitu orang yang mempunyai keyakinan yang kuat, mereka akan bertahan dengan usaha mereka meskipun ada banyak kesulitan dan hambatan.

Tabel 2. *Blue Print* Skala *Self Efficacy*

| Dimensi | Indikator | Jenis Item | | Jumlah | Bobot % |
|--------------|------------------------------------|------------|--------|--------|---------|
| | | F | UF | | |
| <i>Level</i> | Berani menghadapi tugas yang sulit | 1, 7, 30 | 4, 11, | 5 | 16,6 % |

| Dimensi | Indikator | Jenis Item | | Jumlah | Bobot % |
|---------------------|---|------------|---------|--------|---------|
| | | F | UF | | |
| <i>Level</i> | Meyakini untuk berhasil menyelesaikan tugas | 5, 19, 14 | 9 | 4 | 13,3 % |
| | Dapat menyelesaikan tugas yang sulit | 17, 20, 26 | 2 | 4 | 13,3 % |
| <i>Generalisasi</i> | Mempunyai keyakinan untuk menyelesaikan permasalahan dalam segala kondisi | 18 | 21 | 2 | 6,6 % |
| | Bisa beradaptasi dalam segala situasi | 22, 29 | 13, 27 | 4 | 13,3 % |
| <i>Strength</i> | Mempunyai kekuatan untuk menyelesaikan tugas hingga selesai | 6, 8 | 15, 23 | 4 | 13,3 % |
| | Dapat menghadapi setiap persoalan dengan ulet | 28 | 12, 16, | 3 | 10 % |

| Dimensi | Indikator | Jenis Item | | Jumlah | Bobot % |
|-----------------|---------------------------------------|------------|----|--------|---------|
| | | F | UF | | |
| <i>Strength</i> | Bisa menekan rasa malas dalam belajar | 10,24, 25 | 3 | 4 | 13,3 % |
| Jumlah | | 18 | 12 | 30 | 100 % |

Skala *Self Efficacy* di atas diuraikan dalam format skala Likert. Skala ini disajikan dalam bentuk pernyataan yang favorable dan unfavorable dengan enam alternative jawaban yang terdiri dari: Sangat Tidak Setuju (STS), Tidak Setuju (TS), Agak Tidak Setuju (ATS), Agak Setuju (AS), Setuju (S), dan Sangat Setuju (SS)

Bobot nilai untuk setiap pernyataan yang mendukung (favorable) bergerak dari 5 sampai 0 dimana pilihan Sangat setuju (SS) diberi nilai 5. Setuju (S) diberi nilai 4. Agak Setuj (AS) diberi nilai 3. Agak Tidak Setuju (ATS) diberi nilai 2. Tidak Setuju (TS) dan Sangat Tidak Setuju (STS) diberi nilai 0.

Sedangkan bobot nilai untuk setiap pernyataan yang tidak mendukung (unfavorable) bergerak dari 1 sampai dengan 5 dengan pilihan Sangat setuju (SS) diberi nilai 0. Setuju (S) diberi nilai 1. Agak Setuju (AS) diberi nilai 2, Agak

Tidak Setuju (ATS) nilai 3. Tidak Setuju (TS) diberi nilai 4 dan Sangat Tidak Setuju (STS) diberi nilai 5.

3. Skala Kematangan Karir

Terdapat 5 dimensi kematangan karir yang diukur dalam penelitian ini yaitu:

a. *Career planning* (perencanaan karir)

Perencanaan karir mengacu pada seberapa banyak individu mengetahui mengenai hal-hal yang harus dilakukan, bukan pada seberapa benar mereka tahu mengenai pekerjaan yang diminatinya tersebut.

b. *Career exploration* (eksplorasi karir)

Konsep penting dalam dimensi adalah keinginan untuk menjelajahi atau mencari informasi mengenai pilihan karir dari beragam sumber seperti orang tua, kerabat lain, teman-teman, para guru, konselor, buku-buku, dan bahkan film.

c. *Decision making* (pengambilan keputusan)

Pada dimensi ini, ide mengenai pengambilan keputusan sangat penting. Konsep ini berkenaan dengan kemampuan menggunakan pengetahuan dan membuat perencanaan karir.

d. *World-of-work information*

Konsep ini memiliki dua komponen dasar; *pertama* berkaitan dengan pengetahuan individu mengenai tugas-tugas perkembangan yang penting. *Kedua*, mencakup pengetahuan mengenai tugas kerja (*job desk*) pada pekerjaan tertentu.

e. *Knowledge of the preferred occupational group* (pengetahuan mengenai pekerjaan yang diminati)

Dimensi ini berhubungan pengetahuan mengenai tugas kerja (*job desk*) dari pekerjaan yang mereka minati, peralatan kerja, dan persyaratan fisik yang dibutuhkan.²⁰

Tabel 3. *Blue Print* Skala Kematangan Karir

| Dimensi | Indikator | Jenis Item | | Jumlah |
|---------------------------|--|------------|--------|--------|
| | | F | UF | |
| <i>Career planning</i> | Seberapa sering individu mencari beragam informasi mengenai pekerjaan | 16, 7 | 11, 26 | 4 |
| | Seberapa jauh individu mengetahui beragam jenis pekerjaan | 10, 14 | 22 | 3 |
| <i>Career exploration</i> | Seberapa besar keinginan individu untuk menjelajahi atau mencari informasi mengenai pilihan karir dari berbagai sumber | 12, 29 | 18, 5 | 4 |

| Dimensi | Indikator | Jenis Item | | Jumlah |
|------------------------|--|------------|------|--------|
| | | F | UF | |
| <i>Decision making</i> | Kemampuan menggunakan pengetahuan dalam membuat keputusan karir yang tepat | 1, 2, 4 | 6, 3 | 5 |

²⁰ Woro Pinasti, "Pengaruh *Self-Efficacy*,....." *ibid*

| | | | | |
|--|---|------------|----|----|
| <i>World-of-work Information</i> | Pengetahuan individu mengenai tugas-tugas perkembangan karir yang penting | 20, 23, 24 | 30 | 5 |
| | Pengetahuan mengenai tugas kerja (<i>job desk</i>) pada pekerjaan tertentu | 15, 8 | 9 | 3 |
| <i>Knowledge of the preferred occupational group</i> | Pengetahuan mengenai tugas kerja (<i>job desk</i>) dari pekerjaan yang diminati, peralatan kerja, dan persyaratan fisik yang dibutuhkan | 19, 25, 28 | 13 | 4 |
| | Mampu mengidentifikasi orang-orang yang ada pada pekerjaan yang diminati | 7, 21 | 27 | 3 |
| Total | | | | 30 |

Skala Kematangan Karir di atas diuraikan dalam format skala Likert. Skala ini disajikan dalam bentuk pernyataan yang favorable dan unfavorable dengan enam alternative jawaban yang terdiri dari: Sangat Tidak Setuju (STS), Tidak Setuju (TS), Agak Tidak Setuju (ATS), Agak Setuju (AS), Setuju (S), dan Sangat Setuju (SS)

Bobot nilai untuk setiap pernyataan yang mendukung (favorable) bergerak dari 5 sampai 0 dimana pilihan Sangat setuju (SS) diberi nilai 5. Setuju (S) diberi nilai 4. Agak Setuj (AS) diberi nilai 3. Agak Tidak Setuju (ATS) diberi nilai 2. Tidak Setuju (TS) dan Sangat Tidak Setuju (STS) diberi nilai 0.

Sedangkan bobot nilai untuk setiap pernyataan yang tidak mendukung (unfavorable) bergerak dari 1 sampai dengan 5 dengan pilihan Sangat setuju (SS) diberi nilai 0. Setuju (S) diberi nilai 1. Agak Setuju (AS) diberi nilai 2, Agak Tidak Setuju (ATS) nilai 3. Tidak Setuju (TS) diberi nilai 4 dan Sangat Tidak Setuju (STS)

Validitas dan Reliabilitas

a. Validitas Skala *Self Esteem*

Dari hasil penghitungan dengan SPSS for Windows dan dari kaidah harga *corrected item-total correlation* di dapatkan aitem yang memenuhi kaidah harga *corrected item-total correlation* yakni 32 aitem nomor 2, 3, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 26, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 48, dan 49.

Sedangkan 16 aitem lainnya dinyatakan tidak memenuhi kaidah harga *corrected item-total correlation*, yakni nomor 1, 4, 5, 7, 9, 19, 21, 24, 25, 27, 30, 33, 37, 42, 47, dan 50.

Sebanyak 32 aitem yang valid tersebut kemudian peneliti susun kembali menjadi sebuah skala berdasarkan blue print di atas.

b. Reliabilitas Skala *Self Esteem*

Hasil uji reliabilitas dari skala *self esteem* dapat dilihat pada tabel berikut:
Tabel 4. Hasil Penghitungan Uji Estimasi Reliabilitas Skala *Self Esteem*

Reliability Statistics

| | | |
|------------------|--|------------|
| Cronbach's Alpha | Cronbach's Alpha Based on Standardized Items | N of Items |
|------------------|--|------------|

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | Cronbach's Alpha Based on Standardized Items | N of Items |
|------------------|--|------------|
| s.887 | .890 | 50 |

Dari hasil yang telah didapatkan di atas, didapatkan nilai *Cronbach's Alpha* senilai 0.887 dimana harga tersebut dapat dinyatakan sangat reliabel sesuai dengan kaidah uji estimasi reliabilitas yang telah ditentukan.

c. Validitas Skala *Self Efficacy*

Dari hasil penghitungan dengan SPSS for Windows dan dari kaidah harga corrected item-total correlation di dapatkan 39 aitem yang memenuhi kaidah haerga corrected itm-total correlation yakni aitem nomer 1, 4, 7, 8, 9, 14, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 59.

Sedangkan 21 aitem lainnya dinyatakan tidak memenuhi kaidah harga corrected item-total correlation, yakni nomor 2, 3, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 15, 19, 21, 25, 35, 43, 46, 48, 52, 53, 54, 58, 60.

30 aitem dari 39 aitem yang valid kemudian disusun kembali menjadi skala menggunakan *blue print* di atas.

d. Reliabilitas Skala *Self Efficacy*

Tabel 5. Hasil Penghitungan Uji Estimasi Reliabilitas Skala *Self Efficacy*

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | Cronbach's Alpha Based on Standardized Items | N of Items |
|------------------|--|------------|
| .882 | .884 | 60 |

Dari hasil yang telah didapatkan di atas, didapatkan nilai *Cronbach's Alpha* senilai 0.882 dimana harga tersebut dapat dinyatakan sangat reliabel sesuai dengan kaidah uji estimasi reliabilitas yang telah ditentukan.

e. Validitas Skala Kematangan Karir

Dari hasil penghitungan dengan SPSS for Windows dan dari kaidah harga corrected item-total correlation di dapatkan 17 aitem yang memenuhi kaidah harga corrected item-total correlation yakni aitem nomor: 2, 3, 4, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 22, 25, 27. Sedangkan 13 aitem lainnya dinyatakan tidak memenuhi kaidah harga corrected item-total correlation.

f. Reliabilitas Skala Kematangan Karir

Hasil uji reliabilitas dari skala kematangan karir dapat dilihat pada table berikut:

Tabel 6. Hasil Penghitungan Uji Estimasi Reliabilitas Skala Kematangan Karir

Reliability Statistics

| Cronbach's Alpha | Cronbach's Alpha Based on Standardized Items | N of Items |
|------------------|--|------------|
| .711 | .716 | 30 |

Dari hasil yang telah didapatkan di atas, didapatkan nilai *Cronbach's Alpha* senilai 0.711 dimana harga tersebut dapat dinyatakan sangat reliabel sesuai dengan kaidah uji estimasi reliabilitas yang telah ditentukan.

F. Hasil Penelitian dan Pembahasan

Pengujian hipotesis ini, untuk mengetahui seberapa besar atau berapa persen varians yang telah dijelaskan di atas. Adapaun hasil penghitungannya adalah sebagai berikut:

Tabel 7. Koefisien Regresi

Coefficients^a

| Model | Unstandardized Coefficients | | Standardized Coefficients | T | Sig. |
|--------------|-----------------------------|------------|---------------------------|-------|------|
| | B | Std. Error | Beta | | |
| 1 (Constant) | 36.238 | 3.653 | | 9.919 | .000 |
| Esteem | .245 | .036 | .321 | 6.845 | .000 |
| Efficacy | .318 | .046 | .326 | 6.953 | .000 |

a. Dependent

Variable: Karir

Dari tabel diatas, dapat diketahui bahwa nilai signifikansi dari masing-masing variable adalah $0.00 < 0.005$ yang berarti ada hubungan yang signifikan antara *Self esteem* dan *Self efficacy* dengan kematangan karir pada mahasiswa UIN Sunan Ampel Surabaya.

Adapun penjelasan dari nilai koefisien regresi yang diperoleh pada masing-masing variabel adalah sebagai berikut:

1. Variabel *self esteem*

Nilai koefisien regresi variabel *self esteem* adalah 0.245, artinya variabel *self esteem* secara positif signifikan mempengaruhi kematangan karir. Semakin tinggi *self esteem* maka semakin tinggi kematangan karir.

2. Variabel *self efficacy*

Nilai koefisien regresi variabel *self efficacy* adalah 0.318, artinya variabel *self efficacy* secara positif mempengaruhi kematangan karir. Semakin tinggi *self efficacy* semakin tinggi kematangan karir.

Hal ini sejalan dengan penelitian Seligman menjelaskan beberapa faktor yang dapat mempengaruhi perkembangan karir individu. Faktor-faktor tersebut adalah : faktor keluarga, faktor internal individu, faktor sosial-ekonomi.²¹

Salah satu faktor yang mempengaruhi kematangan karir seseorang adalah faktor internal individu. Dalam faktor internal individu memiliki pengaruh yang kuat pada perkembangan karir seseorang. Dalam hal ini diantaranya mencakup *self-esteem* (harga diri) dan *self-efficacy* (keyakinan kemampuan diri).

Baron & Byrne menyatakan bahwa *self esteem* adalah sikap individu yang mengevaluasi diri mereka sendiri, menggunakan rentang penilaian positif maupun negatif.²² Sedangkan Bandura mengartikan efikasi diri adalah keyakinan seorang individu mengenai kemampuannya dalam mengorganisasi dan menyelesaikan suatu tugas yang diperlukan untuk mencapai hasil tertentu.²³

Penelitian ini juga sejalan dengan penelitian Amy Pravitasari mahasiswi UNY pada tahun 2014 dengan Judul “Hubungan Antara *Self-Esteem* dengan Kematangan Karir Pada Siswa Kelas XI Teknik Gambar Bangunan SMK 2 Negeri Depok Sleman Yogyakarta. Hasil dari penelitian tersebut menunjukkan ada hubungan positif yang signifikan antara *self esteem* dengan kematangan karir siswa.²⁴

Blustein dalam penelitiannya juga menemukan bahwa *self-efficacy* sebagai prediktor kuat dalam mempengaruhi kematangan karir. Begitu pun dengan penelitian Zulkaida dan kawan-kawan yang menemukan bahwa sumbangan *self-efficacy* terhadap kematangan karir menyebabkan adanya keyakinan akan kemampuan diri individu. Hasil yang sama pun ditemukan pada penelitian Patton dan Creed pada pelajar di Australia.²⁵

Dari analisis statistik deskriptif juga diketahui bahwa tingkat *self esteem* yang paling tinggi pada kategori fakultas adalah Fakultas Psikologi dan Kesehatan yaitu 105,18, pada kategori semester adalah semester 7 yaitu 103,772 , pada kategori gender adalah perempuan yaitu 100,84. *Self efficacy* tertinggi pada kategori fakultas adalah Fakultas Psikologi dan Kesehatan yaitu 93,98, pada kategori semester adalah semester 5 yaitu 91,2574 , pada kategori gender

²¹ Woro Pinasti, “Pengaruh *Self-Efficacy*, *Locus of Control* dan Faktor Demografis Terhadap Kematangan Karir Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta”, Skripsi, (Jakarta : t.p, 2011), h.19-22, t.d

²² Robert A. Baron, *Psikologi Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2003) Hal. 173

²³ Bandura. *Self Efficacy : The Exercise of Control*. (New York: Wh Freedman and Company 1997). Hal 3.

²⁴ Amy Pravitasari, “Hubungan Antara *Self-Esteem* dengan Kematangan Karir Pada Siswa Kelas XI Teknik Gambar Bangunan SMK 2 Negeri Depok Sleman Yogyakarta”, Skripsi, (Yogyakarta : t.p, 2014), h.82, t.d

²⁵ Woro Pinasti, “Pengaruh *Self-Efficacy*, *Locus of Control* dan Faktor Demografis Terhadap Kematangan Karir Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta”, Skripsi, (Jakarta : t.p, 2011), h.19-22, t.d

adalah perempuan yaitu 90,7301. Sedangkan kematangan karir paling tinggi pada kategori fakultas adalah Fakultas Psikologi dan Kesehatan yaitu 93,98 , pada kategori semester adalah semester 5 yaitu 91,3069 , dan pada kategori gender adalah laki-laki yaitu 89,7889.

Hal ini sejalan dengan penelitian Hasan yang menemukan bahwa dalam perkembangan masa kanak-kanak, laki-laki berkeinginan untuk memilih karir yang sesuai di masa depan, sementara bagi perempuan lebih menginginkan pernikahan, sehingga ini menjadi fokusnya. Oleh karena itu perempuan tidak lebih matang dalam karir dibandingkan dengan laki-laki.

Self Esteem dan Self Efficacy dalam Perspektif Islam

Dalam kajian ke-Islaman, baik dalam alqur an maupun Sunnah memang tidak dijelaskan secara eksplisit tentang *self esteem* dan *self efficacy*, namun banyak ayat-ayat alqur an yang memberikan dorongan kepada umat Islam untuk bersikap optimis dan berpikir positif dalam menghadapi permasalahan. Misalnya dalam al qur an surat Al baqarah: 286

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَامًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا ۗ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٨٦﴾

Allah tidak akan membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapatkan pahala dari kebajikan yang diusahakannya dan ia mendapat siksa dari kejahatan yang dilakukannya.

Ayat tersebut menggiring umat manusia untuk senantiasa tenang dan berpikir positif serta memiliki keyakinan bahwa segala permasalahan akan dapat diselesaikan sesuai dengan kemampuannya. Keyakinan ini didasarkan atas janji Allah bahwa Allah tidak akan memberikan ujian atau cobaan diluar kesanggupan manusia untuk menghadapi ujian itu. Dengan memahami ayat di atas, seharusnya umat Islam meyakini bahwa dirinya mampu menghadapi tugas dan permasalahan yang ada, sesuai dengan kemampuannya. Konsep ini sebenarnya mendasari apa yang dimaksud dengan *self efficacy* dalam kajian psikologi barat.

Kesadaran akan harga diri (*Self esteem*) akan tampak dalam sikap menuntut kebaikan dan menjauhi kejahatan, berpegang pada sifat-sifat kesatria dan cita-cita yang tinggi dan luhur, bebas dari pengaruh hawa nafsu dan tidak terbelenggu oleh kenikmatan duniawi, tidak silau oleh kemegahan-kemegahan yang menggiurkan.

Sifat-sifat yang demikian itulah yang mengangkat manusia ke tingkat yang layak sebagai makhluk Tuhan yang termulia, sedang sifat-sifat dan tingkah laku yang bertentangan dengan itu akan menurunkan derajat manusia dari tingkatnya yang termulia itu ke tingkat makhluk-makhluk Tuhan yang rendah.

Kemuliaan dan kewibawaan seseorang hanya dapat dicapai dengan menunjukkan sikap kesatria melakukan perbuatan-perbuatan yang baik dan

menjauhi tindakan-tindakan yang buruk dan tercela. Allah SWT sangat menyukai hamba-Nya agar menjadi orang yang tahu harga diri penuh dengan cita-cita dan angan-angan yang luhur. Di antara tanda-tanda tahu harga diri, ialah semangat membela kebenaran, menolak kezaliman, enggan menerima penghinaan yang dilawannya dengan segala jalan yang patut dan diterima oleh akal.

Al-Qur'an juga menegaskan bahwa Allah telah memberikan berbagai potensi pada manusia dan telah menyempurnakan penciptaannya. Sebagaimana firman Allah dalam surat An Nahl ayat 78.

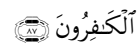
وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ



Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun. Dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati agar kamu bersyukur.

Ayat ini mengingatkan kepada umat manusia bahwa setiap individu terlahir dengan potensi yang telah disiapkan oleh Allah sejak lahir. Atas dasar potensi inilah seharusnya manusia memiliki harga diri untuk menjadi sosok yang eksis. Konsep inilah yang sesungguhnya dibangun oleh psikologi barat dengan istilah *self esteem*. Melalui potensi-potensi inilah manusia harus dapat mengembangkan kualitas hidupnya tanpa harus berputus asa. Putus asa bukanlah sikap seorang mukmin, karena dibalik kesulitan yang dihadapi manusia, Allah akan memberikan kemudahan dan jalan keluar, asal manusia itu mau berusaha mengoptimalkan potensi yang dimilikinya. Sebagaimana firman Allah dalam surat Yusuf ayat 87.

يَبْنَئِي أَدْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْيَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْيَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ



Sesungguhnya tiada berputus asa dari rahmat Allah, melainkan kaum yang kafir.

Dari beberapa ayat al qur an di atas, dapat dipahami bahwa Islam memerintahkan kepada manusia agar memiliki keyakinan akan kemampuan dirinya untuk melakukan berbagai tindakan dalam menghadapi tugas dan permasalahan hidup. Hal itu karena Allah telah menyiapkan berbagai potensi pada setiap individu untuk menghadapi persoalan hidup dan Allah tidak akan melebihi permasalahan hidup di luar kesanggupan manusia itu untuk menyelesaikannya.

Dalam kaitannya dengan kematangan karir, Crites mendefinisikan kematangan karir individu sebagai kemampuan individu untuk membuat pilihan karir, yang meliputi penentuan keputusan karir, pilihan yang realistik dan konsisten. Kematangan karir mengarah pada pengenalan karir secara menyeluruh, diawali dengan pengenalan potensi diri, memahami lapangan kerja

yang sebenarnya, merencanakan sampai dengan menentukan pilihan karir yang tepat.²⁶

Pendefinisian ini sangat relevan dengan konsep Islam yang telah dijelaskan di atas, bahwa kematangan karir seseorang sangat dipengaruhi oleh kemampuan seseorang untuk mengenali potensi dirinya yang telah disiapkan oleh Allah sejak lahir. Artinya bahwa menghadapi kompetisi dalam dunia kerja di era MEA, individu akan mampu mencapai kematangan karir jika ia mampu berpikir positif terhadap dirinya dan memiliki keyakinan untuk dapat menyelesaikan permasalahan yang dihadapi dengan didasarkan pada keyakinan terhadap janji Allah bahwa Allah tidak akan memberikan ujian dan cobaan di luar batas kemampuannya. Jadi, berpikir positif tentang dirinya, serta keyakinan untuk dapat menyelesaikan segala persoalan merupakan modal bagi seseorang dalam mencapai kesuksesan berkarir di era MEA.

G. Kesimpulan dan Saran

Berdasarkan hasil analisis yang dilakukan oleh peneliti dapat disimpulkan bahwa ada hubungan *self esteem* dan *self efficacy* dengan kematangan karir mahasiswa UIN Sunan Ampel.

Dengan mengacu pada hasil penelitian ini, maka disarankan kepada:

1. Mahasiswa agar meningkatkan *self esteem* dan *self efficacy*nya dalam rangka meningkatkan kematangan karir dalam menghadapi MEA.
2. UIN Sunan Ampel sebagai institusi pendidikan tinggi, hendaknya dapat memberikan dukungan, baik dari sisi akademik maupun sarana prasarana dalam rangka meningkatkan *self esteem*, *self efficacy* dan kematangan karir bagi mahasiswanya.
3. Peneliti selanjutnya agar dapat menggali lebih dalam, variable-variabel lain yang dapat mempengaruhi kematangan karir.

Referensi

- Abbot, Tina, *Social and Personality Development*, (New York: Taylor & Francis e-Library, 2015) Hal. 473
- Alwisol, *Psikologi Kepridian*, (Malang: UMM Press 2008) Hal 142
- Amy Pravitasari, "Hubungan Antara *Self-Esteem* dengan Kematangan Karir Pada Siswa Kelas XI Teknik Gambar Bangunan SMK 2 Negeri Depok Sleman Yogyakarta", Skripsi, (Yogyakarta : t.p, 2014), h.17, t.d
- Bandura. *Self Efficacy : The Exercise of Control*. (New York: Wh Freedman and Company 1997). Hal 3.
- Baron, Robert A., *Psikologi Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2003) Hal. 173
- Bustami, Gusmadi, *M menuju Asean Economic Community 2015*, (t.t .: Departemen Perdagangan Republik Indonesia., t.th), hal. 4

²⁶ Amy Pravitasari, "Hubungan Antara *Self-Esteem* dengan Kematangan Karir Pada Siswa Kelas XI Teknik Gambar Bangunan SMK 2 Negeri Depok Sleman Yogyakarta", Skripsi, (Yogyakarta : t.p, 2014), h.17, t.d

- David Matsumoto, *The Cambridge Dictionary of Psychology*, (New York: Cambridge University, 2009)
- Dewi, dkk., “Hubungan antara Harga Diri dan Motivasi Berprestasi dengan Kematangan Karir pada Siswa Kelas XI SMK Negeri 3 Surakarta”, *Jurnal*, (Surakarta : t.p, t.t), h.3, t.d
- Dybwad, Tom-Erik, “Career Maturity-Contributions to its Construct Validity”, Disertasi, (Norway : Trykkeriet SV Fakultetet, 2008), h.7-8, t.d
- Hami, Azhar El, Zahroturrusyida Hinduan, dan Marina Sulastina, “Gambaran Kematangan Karir pada Para Calon Sarjana di Lingkungan Fakultas Psikologi Universitas Padjadjaran”, *Jurnal*, (Bandung : t.p, 2006), h. 35, t.d
- Muhid, dAbdul. *Analisis Statistik*, (Sidoarjo: Zifatama, 2012), halaman 133
- Murk, Christopher J.” *Self Esteem, Research, Theory, and Practice*” (New York: Springer Publishing Company”, 2006), Hal. 111
- Pinasti , Woro, “Pengaruh *Self-Efficacy*, *Locus of Control* dan Faktor Demografis Terhadap Kematangan Karir Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta”, *Skripsi*, (Jakarta : t.p, 2011), h.19-22, t.d
- Rachmawati, Yunia Eka, “ Hubungan Antara *Self Efficacy* Dengan Kematangan Pada Mahasiswa Tingkat Awal dan Tingkat Akhir Di Universitas Surabaya”, *Jurnal*, (Surabaya : Calyptra, 2012), vol.1, no.1, h.5, t.d
- Sugiyono, *Statistika untuk penelitian*, (Bandung: Alfabeta, 2011) Hal. 67
- Suryanti, dkk., “Hubungan antara *Locus Of Control* Internal dan Konsep Diri dengan Kematangan Karir pada Siswa Kelas XI SMK Negeri 2 Surakarta”, *Jurnal*, (Surakarta : t.p, t.t), h.5, t.d
- Swarjana, I Ketut.”*Metodologi Penelitian Kesehatan : Tuntunan Praktis Pembuatan Proposal Penelitian*” (Yogyakarta : Andi Offset, 2012) hal.54
- Tyas, dkk., “ Hubungan Antara Motivasi Belajar dan Keyakinan Diri dengan Kematangan Karir pada Siswa SMK Muhammadiyah 2 Andong Boyolali”, *Jurnal*, (Boyolali : t.p, t.t), h.3, t.d

KONTESTASI IDEOLOGI ANTARA PENDIDIKAN NASIONAL DAN PENDIDIKAN ISLAM TRANSNASIONAL DI INDONESIA

Toto Suharto

IAIN Surakarta

Email: totosuharto2000@yahoo.com

Abstrak: UU Sisdiknas 2003 menyebutkan bahwa pendidikan nasional diselenggarakan berdasarkan pada ideologi Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Namun, ideologi pendidikan Pancasila ini mulai mendapat ancaman, terutama semenjak organisasi Islam transnasional masuk ke Indonesia dengan menyelenggarakan pendidikan sesuai ideologinya. Secara teoritis-konseptual, pendidikan Islam transnasional ini tidak menjadi problem, karena merupakan bagian dari demokratisasi pendidikan dalam bentuk pendidikan berbasis masyarakat organik. Akan tetapi, ia menjadi problem ideologis tatkala diselenggarakan berdasarkan pada ideologi yang berbeda. Dalam konteks ini telah terjadi kontestasi ideologis antara pendidikan nasional dengan pendidikan Islam transnasional. Tulisan ini dengan kerangka ideologi pendidikan menemukan bahwa tujuan, kurikulum dan kurikulum tersembunyi pendidikan Islam transnasional perlu diwaspadai agar ideologi pendidikan Pancasila dapat dipertahankan. Tulisan ini berhasil menunjukkan bahwa tujuan dan kurikulum pendidikan yang ada di SIT dan LIPIA mengandung nuansa-nuansa ideologis, yang perlu menjadi perhatian bagi pemangku kebijakan di Indonesia. Untuk menjaga keberlangsungan pendidikan nasional berdasarkan Pancasila, pemerintah perlu waspada dan berhati-hati terhadap pendidikan model ini. Kajian ini menjadi warning bagi pemerintah untuk serius melakukan analisis ideologi terhadap lembaga pendidikan berbasis masyarakat organik yang berasal dari pendidikan Islam transnasional, terutama dari sisi kurikulum tersembunyi.

Kata Kunci: Ideologi Pendidikan, Pendidikan Nasional, Pendidikan Islam Transnasional, Kontestasi Ideologi

A. Pendahuluan

Undang-Undang No. 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional pasal 2 menyebutkan bahwa “Pendidikan nasional berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945”. Ketentuan umum dari pasal ini adalah bahwa pendidikan nasional adalah pendidikan yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, yaitu yang berakar pada nilai-nilai agama, kebudayaan nasional Indonesia dan tanggap terhadap tuntutan perubahan zaman. Dengan demikian,

sangat jelas bahwa ideologi Pancasila adalah ideologi yang mendasari penyelenggaraan pendidikan di Indonesia, termasuk pendidikan Islam. Ideologi Pancasila ini tentu saja berakar pada nilai-nilai agama, kebudayaan nasional Indonesia dan tanggap terhadap tuntutan perubahan zaman.

Dalam kaitannya dengan Islam di Indonesia, sebagaimana diketahui, bahwa agama ini masuk ke wilayah Nusantara dilakukan dengan damai, yang berbeda dengan Islamisasi di kawasan lain di belahan dunia Islam (Thomas W. Arnold, 1985: 352). Proses Islamisasi dengan damai itu segera berubah ketika Indonesia memasuki era reformasi 1998. Menurut catatan Tim PUSHAM UII (2009: 38), akhir masa Orde Baru merupakan momentum penting bagi kebangkitan Islam di Indonesia, yang menjadi pra-kondisi bagi munculnya berbagai kelompok gerakan Islam “baru”, termasuk gerakan Islam radikal. Dalam atmosfer kebebasan inilah bermunculan aktor gerakan Islam baru, yang berada di luar kerangka *mainstream* Islam Indonesia yang dominan, semisal NU, Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad, Al-Wasliyah, Jamiat Khair dan sebagainya. Organisasi-organisasi semisal Gerakan Tarbiyah (yang kemudian menjadi PKS), HTI, MMI, FPI, Laskar Jihad dan sebagainya merupakan representasi generasi baru gerakan Islam di Indonesia itu.

Oleh Ahmad Syafi'i Mufid (2011: 215-216), beberapa gerakan yang berada di luar *mainstream* Islam Indonesia itu, disebut sebagai gerakan transnasional, yaitu kelompok keagamaan yang memiliki jaringan internasional, yang datang ke suatu negara dengan membawa paham keagamaan (ideologi) baru dari negeri seberang (Timur Tengah), yang dinilai berbeda dari paham keagamaan lokal yang lebih dahulu eksis. Beberapa kelompok keagamaan Islam atau gerakan yang dianggap transnasional adalah Ikhwanul Muslimin (Gerakan Tarbiyah) dari Mesir, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dari Libanon (Timur Tengah), Salafi dari Saudi Arabia, Syiah dari Iran dan Jamaah Tabligh dari India/Banglades. Kelima gerakan atau kelompok keagamaan Islam tersebut, yang saat ini sudah ada di Indonesia, berupaya menancapkan pahamnya melalui lembaga pesantren, perguruan tinggi atau kampus-kampus, majelis-majelis taklim, lembaga-lembaga amal zakat, infaq dan sedekah. Oleh karena mereka membawa paham keagamaan (ideologi) baru, maka dalam perkembangannya, menurut Mufid (2011: ix), acap kali mereka menimbulkan gesekan dengan beberapa kelompok keagamaan Islam yang telah lebih dahulu ada. Disadari atau tidak, para aktivis gerakan tersebut berhasil menakhkodai aktivitas beberapa masjid, terutama di wilayah perkotaan. Akan tetapi, di beberapa tempat muncul kasus berupa letupan reaksi masyarakat terhadap eksistensi mereka, disebabkan cara pandang yang berbeda dalam memahami dakwah.

Organisasi-organisasi transnasional yang memang memiliki watak ideologis, sejak awal reformasi 1998, sudah mulai masuk ke Indonesia dengan menancapkan unsur-unsur ideologisnya melalui lembaga pendidikan sebagai alat penyemainya. Di Indonesia, telah ditemukan banyak lembaga-lembaga pendidikan swasta bercorak ideologis, yang memang mengikuti corak ideologi organisasi induknya. Pendidikan Islam yang diselenggarakan oleh organisasi-organisasi Islam transnasional ini, atau sebut saja “pendidikan Islam

transnasional”, tentu saja dapat menjadi ancaman bagi ideologi nasional, yaitu manakala ideologi lembaga pendidikan tersebut berbeda atau berseberangan dengan ideologi pendidikan nasional. Karena bagaimanapun juga, lembaga-lembaga tersebut sudah pasti secara ideologis hanya menyemaikan perspektif ideologinya kepada peserta didik. Hal ini tentu saja dapat menjadi ancaman bagi ideologi pendidikan nasional yang berdasarkan Pancasila. Dalam konteks itulah penulis memandang perlunya dilakukan kajian mengenai pendidikan Islam transnasional ketika berkontestasi dengan pendidikan nasional yang berdasarkan ideologi Pancasila.

Dengan kerangka dan analisis ideologi pendidikan, tulisan ini mencoba melihat ideologi pendidikan Islam transnasional di Indonesia, dengan kasus SIT (Sekolah Islam Terpadu) dan LIPIA (Lembaga Ilmu Pengatahuan Islam dan Arab). Analisis ideologi ini menjadi penting, agar pendidikan Islam transnasional tetap dapat diselenggarakan di Indonesia, tanpa harus menjadi ancaman dan problem ideologis bagi ideologi pendidikan Pancasila.

Menurut Toto Suharto (2014: 87), pendidikan Islam di Indonesia dewasa ini telah terfragmentasi dalam beragam ideologi. Lembaga pendidikan di bawah naungan pemerintah, baik berupa madrasah negeri ataupun sekolah negeri, memiliki ideologi yang jelas, yaitu ideologi negara berdasarkan Pancasila. Lain halnya dengan lembaga pendidikan swasta yang dikelola oleh suatu organisasi atau yayasan tertentu, maka ideologi pendidikannya mengikuti ideologi organisasi atau yayasan tersebut. Di sini, lembaga pendidikan swasta tak jarang menjadi agen atau penyemai ideologi dari suatu organisasi atau yayasan induknya. Hal ini mengindikasikan bahwa pendidikan Islam yang biasanya dikelola oleh organisasi atau yayasan secara swasta, sangat dimungkinkan memiliki ideologi tersendiri yang berbeda dengan ideologi Pancasila.

B. Perspektif Ideologi dalam Kajian Pendidikan

Tulisan ini dengan menggunakan metode analisis isi terhadap sumber-sumber dokumen yang berbicara mengenai pendidikan Islam transnasional, bermaksud melihat ideologi pendidikan Islam transnasional ketika berkontestasi dengan pendidikan nasional yang berdasarkan Pancasila. Ideologi secara umum dapat dikatakan sebagai seperangkat gagasan atau pemikiran yang berorientasi pada tindakan yang terorganisir menjadi suatu sistem yang teratur (M. Sastrapratedja, 1991: 142), atau Richard Pratte (1977: 26-37) menyebutnya sebagai “a belief system” yang berhubungan dengan “action”. Dengan pengertian ini, ideologi menurut M. Sastrapratedja (1991: 143-144) memiliki tiga unsur. *Pertama*, adanya suatu penafsiran atau pemahaman terhadap kenyataan masa lalu yang diimajinasikan ke masa depan. *Kedua*, setiap ideologi memuat seperangkat nilai-nilai atau suatu preskripsi moral yang menolak sistem lainnya. *Ketiga*, ideologi memuat suatu orientasi pada tindakan, yaitu sebagai suatu pedoman untuk mewujudkan nilai-nilai yang termuat di dalamnya. Melalui ketiga unsur ini ideologi berfungsi sebagai pemersatu di antara *in group* (kita) dan pembeda dengan *out group* (mereka), karenanya ideologi dapat membentuk identitas kelompok atau bangsa. Ideologi juga berfungsi sebagai futuristik

karena memberikan gambaran masa depan yang utopis, di samping juga berfungsi sebagai orientasi pada tindakan.

Begitu pentingnya ideologi, maka perspektif ideologis dalam mengkaji pendidikan juga menjadi sesuatu yang penting dilakukan. Michael W. Apple (2004: vii-viii) pernah menegaskan bahwa studi kritis tentang pendidikan bukan hanya berkaitan dengan isu-isu teknis tentang bagaimana mengajar secara efektif dan efisien. Lebih dari itu, studi kritis tentang pendidikan harus juga menggunakan *critical theoretical tools* dan *cultural and political analysis* dalam memahami fungsi-fungsi pendidikan, yang salah satu pisau analisisnya adalah penggunaan analisis ideologi, yang untuk beberapa lama telah diabaikan dalam studi kependidikan di dunia Barat.

Senada dengan Apple yang memandang pentingnya analisis ideologi dalam pendidikan, Terence J. Lovat dan David R. Smith (2006: 34) juga berpendapat bahwa kurikulum pendidikan sejatinya dirancang oleh suatu agen yang melayani kepentingan suatu kekuasaan di dalam masyarakat atau negara tertentu. Melalui kurikulum, mereka memasukkan suatu ideologi kepada peserta didik tentang apa yang harus dimiliki, dan apa yang tidak harus dimiliki. Oleh karena itu, lembaga pendidikan semacam sekolah dan kurikulumnya merupakan agen-agen ideologi (*ideological agents*). Kondisi ini sama dengan media dan gereja, yang merepresentasikan struktur sosial tertentu dalam suatu masyarakat yang berkuasa. Lebih jauh, H.A.R Tilaar (2009: 175-176) menyatakan bahwa pengaruh ideologi dalam pendidikan, misalnya kurikulum, tidak dapat diremehkan begitu saja. Kurikulum bukan hanya sekadar dimaknai secara teknis, yang tidak ada hubungannya dengan masalah politik. Lebih dari itu, di dalam kurikulum pendidikan sesungguhnya tersembunyi ide serta nilai-nilai yang sebenarnya dipaksakan oleh masyarakat dalam sistem pendidikan. Artinya, di dalam sistem pendidikan sesungguhnya terdapat kepentingan penguasa, yang mana kepentingan berupa ideologi dan nilai-nilai itu diinstallkan secara samar ke dalam sistem pendidikan tersebut. Untuk itu, agar dapat melihat suatu kepentingan dalam sebuah pendidikan, ideologi dapat dijadikan sebagai pisau analisis.

Menurut Toto Suharto (2012a), setiap sistem pendidikan sesungguhnya menyembunyikan ideologi tertentu dalam rangka reproduksi budaya. Oleh karena itu, untuk mengetahui landasan ideologis sebuah kurikulum pendidikan, maka analisis ideologi pendidikan merupakan sesuatu yang penting. Di dalam bidang pendidikan, ideologi merupakan sumber kekuasaan dalam mengarahkan pendidikan. Oleh karena itu, segala sesuatu yang terkait dengan aktivitas pendidikan, mulai dari perencanaan hingga penilaian, pada dasarnya bersumber dari ideologi pendidikan yang dianutnya.

Dalam kaitan itu, menarik pernyataan Gerald L. Gutek dalam *Philosophical and Ideological Perspectives on Education* (1988: 160-162) yang menyebutkan bahwa suatu ideologi pendidikan, apapun bentuknya, dapat diwujudkan dalam tiga hal, yaitu: (1) di dalam menentukan kebijakan dan tujuan pendidikan, (2) di dalam penyampaian nilai-nilai yang tersembunyi dalam *hidden curriculum*, (3) dan di dalam formulasi kurikulum itu sendiri. Ketiga aspek ini senantiasa dipengaruhi

dan ditentukan bentuk dan formatnya oleh ideologi pendidikan yang dianut oleh suatu lembaga pendidikan.

Dari paparan teoritis tentang analisis ideologi dalam pendidikan di atas, penulis setuju untuk melihat pendidikan dari sudut ideologi. Kerangka Gutek tentang analisis ideologi pendidikan ini oleh karenanya dapat digunakan untuk mengungkap kepentingan ideologis dari sebuah lembaga pendidikan. Sebab, ideologi pendidikan, bagaimanapun juga merupakan sistem kepercayaan, nilai, atau pandangan serta pemikiran yang menjadi landasan atau orientasi bagi sebuah lembaga pendidikan untuk menentukan langkah-langkah ke mana pendidikan itu mengarah. Ideologi pendidikan ini akan tercermin secara samar dan sembunyi dalam bentuk tujuan pendidikan, kurikulum pendidikan dan kurikulum tersembunyi dari suatu lembaga pendidikan tertentu.

Ideologi dalam Tujuan Pendidikan

Salah satu kunci untuk memahami tujuan pendidikan adalah bahwa tujuan itu harus baik, yang dapat memberikan perkembangan atau kepentingan bagi peserta didik. Menurut Noeng Muhadjir (2003: 1-2), makna “baik” secara filosofis mencakup etiket, *conduct* (prilaku terpuji), *virtues* (watak terpuji), *practical values*, dan *living values*. Agar peserta didik menjadi pandai, ahli, bertambah cerdas, berkepribadian luhur, toleran, pandai membaca dan banyak lagi, merupakan contoh tujuan baik dalam pendidikan. Sementara itu, menurut John Dewey (1964: 100-105), tujuan pendidikan dapat diklasifikasikan dalam dua kategori, yaitu *means* dan *ends*. *Means* merupakan tujuan yang berfungsi sebagai alat yang dapat mencapai *ends*. *Means* adalah tujuan “antara”, sedangkan *ends* adalah tujuan “akhir”. Dengan kedua kategori ini, tujuan pendidikan harus memiliki tiga kriteria, yaitu: (1) tujuan harus dapat menciptakan perkembangan yang lebih baik daripada kondisi yang sudah ada; (2) tujuan itu harus fleksibel, yang dapat disesuaikan dengan keadaan; dan (3) tujuan itu harus mewakili kebebasan aktivitas. Bagi Dewey (1964: 107), setiap tujuan harus mengandung nilai, yang dirumuskan melalui observasi, pilihan dan perencanaan, yang dilaksanakan dari waktu ke waktu. Apabila tujuan itu tidak mengandung nilai, bahkan dapat menghambat pikiran sehat peserta didik, maka itu dilarang.

Dari pandangan Muhadjir dan Dewey di atas, dapat diketahui bahwa kata kunci yang terpenting dalam merumuskan tujuan pendidikan adalah adanya konsep “baik” dan konsep “nilai” yang hendak diinstallkan kepada peserta didik. Kedua konsep ini tentu saja sangat ideologis, tergantung filsafat dan ideologi yang dianut oleh sebuah lembaga pendidikan. Filsafat dan ideologi tentang konsep nilai dan konsep baik inilah yang untuk kemudian diterjemahkan dalam merumuskan sebuah tujuan pendidikan.

Ideologi dalam Kurikulum Pendidikan

Kemudian kurikulum pendidikan juga bersifat sangat ideologis. Dalam bidang pendidikan, kurikulum merupakan unsur penting dalam setiap bentuk dan model pendidikan manapun. Tanpa adanya kurikulum, sulit rasanya bagi para perencana pendidikan untuk mencapai tujuan pendidikan yang diselenggarakannya. Mengingat pentingnya kurikulum, maka kurikulum perlu

dipahami dengan baik oleh semua pelaksana pendidikan. Paradigma baru pendidikan mengartikan kurikulum secara luas, yaitu sebagai semua yang menyangkut aktivitas yang dilakukan dan dialami pendidik dan peserta didik, baik dalam bentuk formal maupun nonformal, guna mencapai tujuan pendidikan. Kurikulum dalam paradigma baru bukan hanya sebagai program pendidikan, tapi juga sebagai produk pendidikan, sebagai hasil belajar yang diinginkan dan sebagai pengalaman belajar peserta didik (Suyanto dan Djihad Hisyam, 2000: 59-60).

Menurut S. Nasution (1982: 21-24), di dalam menyusun atau merevisi sebuah kurikulum pendidikan, ada empat asas yang perlu diperhatikan, yaitu asas filosofis yang berkaitan dengan filsafat dan tujuan pendidikan, asas psikologis menyangkut psikologi belajar dan psikologi anak, asas sosiologi menyangkut perubahan dalam masyarakat, dan asas organisatoris berkaitan dengan bentuk dan organisasi kurikulum. Asas filosofis kurikulum inilah kiranya yang merupakan ajang penyemaian suatu ideologi pendidikan, karena asas ini menyangkut juga tujuan pendidikan yang hendak dirumuskan.

Ideologi dalam Kurikulum Tersembunyi

Hal yang sama yang sangat ideologis adalah upaya merancang kurikulum tersembunyi. Menurut Michael W. Apple (2004: 78-79), *hidden curriculum* dapat diartikan sebagai norma-norma dan nilai-nilai yang secara implisit, tapi efektif, diajarkan sekolah kepada siswa yang biasanya tidak dicantumkan di dalam tujuan guru mengajar secara formal. Kurikulum semacam ini justru yang sebenarnya memiliki kontribusi yang signifikan bagi upaya melestarikan ideologi secara hegemonik. Oleh karena itu, analisis ideologi dapat menelanjangi fungsi-fungsi kurikulum, di mana melalui *hidden curriculum*, setiap sistem pendidikan sesungguhnya menyembunyikan ideologi tertentu dalam rangka reproduksi budaya.

Kerangka dan analisis ideologi untuk melihat pendidikan sebagaimana Gutek tawarkan, telah penulis lakukan untuk melihat nuansa-nuansa ideologis dalam sebuah lembaga pendidikan. Beberapa kajian penulis terkait dengan analisis ideologi ini tampak dalam lembaga-lembaga pendidikan yang pernah penulis teliti. Untuk kasus Pesantren Persatuan Islam, misalnya mengapa lembaga ini pada masa Orde Baru bersikukuh mempertahankan model pesantren dan membuat kurikulum tersendiri yang berbeda dengan kurikulum pemerintah saat itu (Toto Suharto, 2013a: 184-195).

Demikian juga misalnya mengapa SMA MTA Surakarta menjadi agen penyemaian ideologi bagi ideologi MTA (Majelis Tafsir Al-Qur'an), yang tidak lain karena sekolah ini adalah sekolah kader bagi Yayasan MTA, di mana paham-paham dan ideologi MTA disemaikan secara kuat melalui kegiatan pembelajaran, baik intrakurikuler agama Islam maupun ekstrakurikuler. Hal ini misalnya terlihat dari adanya penggunaan terbitan-terbitan MTA yang menjadi rujukan utama bagi materi pembelajaran agama Islam di SMA MTA. Penggunaan paham dan ideologi MTA oleh SMA MTA Surakarta tidak lain

sebagai bentuk soliditas ideologis antara sekolah dengan yayasannya (Toto Suharto, 2013b: 241-261).

Contoh lain adalah kajian penulis tentang gagasan pendidikan Islam moderat yang diusung Muhammadiyah dan NU. Kedua ormas Islam terbesar di Indonesia ini secara ideologis memiliki kebijakan-kebijakan pendidikan terkait penguatan dan penyemaian Islam moderat bagi lembaga pendidikan keduanya. Muhammadiyah misalnya merupakan organisasi yang berwatak ideologi Islam moderat, maka semua kebijakan dan ide-ide kependidikan Muhammadiyah senantiasa diarahkan pada penguatan ideologi Islam moderat ini. Di sini, ideologi perjuangan Muhammadiyah yang moderat disemaikan melalui kebijakan-kebijakan bagi lembaga pendidikannya, dengan harapan peserta didiknya memiliki karakter Islam moderat, sebagaimana ideologi perjuangan Muhammadiyah itu sendiri. Demikian juga dengan ideologi Aswaja NU yang moderat. Ideologi ini disebarkan melalui pendidikannya, sehingga semua kebijakan kependidikan NU diarahkan untuk memperkuat ideologi NU ini (Toto Suharto, 2014: 81-109).

Pendidikan Islam Transnasional sebagai Pendidikan Berbasis Masyarakat Organik

Pada tahun 2011 penulis telah melakukan penelitian disertasi tentang pendidikan berbasis masyarakat dengan kasus Pesantren Persatuan Islam di masa Orde Baru, khususnya di masa kepemimpinan KH. A. Latief Muchtar, M.A (Toto Suharto, 2011). Kajian teoritis dan survei literatur untuk penelitian disertasi ini telah diterbitkan oleh *LKiS* (Toto Suharto, 2012b), sementara hasil penelitian seluruhnya telah diterbitkan dalam dua bahasa; Indonesia (Toto Suharto, 2013a) dan Inggris (Toto Suharto, 2015). Salah satu temuan penelitian ini adalah adanya kategorisasi pendidikan berbasis masyarakat dalam dua kategori, yaitu pendidikan berbasis masyarakat organik dan pendidikan berbasis masyarakat tradisional.

Pendidikan berbasis masyarakat organik adalah pendidikan yang betul-betul segala kebijakannya dibuat *dari, oleh, dan bersama-sama* untuk memihak masyarakat, sebagaimana keberpihakan intelektual organik terhadap pemberdayaan *civil society*. Pendidikan berbasis masyarakat organik ini menjadi berbeda dengan pendidikan berbasis masyarakat tradisional yang menjadi “deputi” atau penyambung ideologi hegemoni negara. Ketika Kelompok Kerja Pendidikan Berbasis Masyarakat yang diketuai Hafid Abbas dalam rangka reformasi pendidikan nasional mengemukakan laporannya di hadapan Bappenas pada 2 Februari 2000, Pokja ini di dalam laporannya menyebutkan empat bentuk lembaga pendidikan yang dapat dikategorikan sebagai pendidikan berbasis masyarakat yang menjadi garapan utamanya, yaitu Pusat Kegiatan Belajar Masyarakat (PKBM), Kelompok Kerja Sekolah/Madrasah (KKS/M), pesantren untuk pendidikan dasar (Wajar Dikdas), dan sekolah-masjid, maka menurut penulis, lembaga-lembaga ini, kecuali sekolah-masjid, cenderung untuk disebut sebagai pendidikan berbasis masyarakat tradisional. Ketiga lembaga ini pada hakikatnya berdiri dan melaksanakan pendidikannya bukan atas prakarsa

masyarakat, tetapi sebagai sebuah bentuk intervensi pemerintah agar masyarakat melaksanakan pendidikannya. Karena bukan atas prakarsa masyarakat, maka segala biaya operasional pendidikannya tak jarang didukung dari bantuan pemerintah.

Menarik melihat ketiga lembaga itu adalah dengan mengemukakan pandangan Paulo Freire yang menyebutkan bahwa apa yang dilakukan pemerintah ini merupakan salah satu bentuk invasi kultural yang disebut dengan *assistentialism*. Bagi Freire, asistensialisme merupakan kebijakan bantuan finansial atau sosial yang hanya dapat memberantas gejala, bukan sebab-musabab dari penyakit-penyakit masyarakat. Lebih jauh, kebijakan ini justru dapat mengakibatkan ketergantungan masyarakat, dan bahkan menumbuhkan sikap “mengemis”. Karena itu, menurut Freire, sebaiknya pemerintah melaksanakan kebijakan *promotionalism*, yaitu kebijakan yang berupaya mempromosikan agar masyarakat mencapai kemandiriannya, guna memecahkan masalah-masalah yang dihadapinya sendiri, bukan dengan asistensialisme. Oleh karena lembaga-lembaga itu dilaksanakan sebagai sebuah proyek asistensialisme, bukan atas inisiatif masyarakat, maka pendidikan yang dilaksanakannya disebut pendidikan berbasis masyarakat tradisional.

Kondisi di atas berbeda dengan lembaga-lembaga pendidikan yang memang didirikan atas dasar prakarsa masyarakat, yang tidak ada intervensi pemerintah di dalamnya, yang karenanya disebut dengan pendidikan berbasis masyarakat organik. Salah satu contoh yang dikemukakan Pokja terkait pendidikan berbasis masyarakat adalah apa yang disebut dengan “sekolah-masjid” yang menyelenggarakan TKA/TPA. TKA/TPA merupakan fenomena yang muncul di Indonesia semenjak 1980-an, sebagai sebuah pendidikan berbasis masyarakat yang lahir dari kebutuhan masyarakat. Oleh karenanya ia tak perlu dikekang oleh aturan-aturan formal dari pemerintah. Fenomena TKA/TPA kiranya dapat dijadikan model alternasi bagi pengembangan pendidikan berbasis masyarakat organik, terutama dari segi keterlepasannya dari birokrasi pemerintah. Ia senantiasa terwujud sebagai bukti dari akomodasi kehendak masyarakat untuk membelajarkan anak-anaknya.

Contoh lain bagi pendidikan berbasis masyarakat organik adalah lembaga pesantren yang menyelenggarakan pendidikan dengan kurikulum tersendiri, tidak mengikuti kurikulum pendidikan nasional. Adapun pesantren yang menyelenggarakan pendidikan, baik berupa sekolah maupun madrasah, dengan mengikuti kurikulum nasional pemerintah, maka pesantren tipe ini masuk dalam kategori pendidikan berbasis masyarakat tradisional, karena menjadi deputi pemerintah. Jadi, jelas tidak semua pesantren menerapkan sepenuhnya konsep pendidikan berbasis masyarakat organik. Pesantren-pesantren yang kurikulumnya mengikuti pola kurikulum pemerintah secara nasional, masuk dalam kategori pendidikan berbasis masyarakat tradisional.

Ketika UU Sisdiknas 2003 pasal 55 menyebutkan adanya konsep pendidikan berbasis masyarakat, maka seluruh lembaga pendidikan berbasis masyarakat yang mengikuti aturan sebagaimana dalam UU ini, secara otomatis masuk dalam kategori pendidikan berbasis masyarakat tradisional, karena ia

menjadi “deputi” bagi kepentingan pemerintah. Sebaliknya, ketika lembaga pendidikan berbasis masyarakat itu tidak mengikuti standar nasional pendidikan sebagaimana diamanatkan UU Sisdiknas, maka lembaga pendidikan ini, masuk dalam kategori pendidikan berbasis masyarakat organik, karena betul-betul memiliki keberpihakan terhadap masyarakat pendukungnya.

Temuan disertasi penulis tentang pendidikan berbasis masyarakat organik di atas kiranya merupakan bentuk perwujudan dari konsepsi demokratisasi pendidikan, yang meniscayakan adanya segala kebijakan pendidikan ditentukan oleh masyarakat, bukan oleh pemerintah, karena memang masyarakat adalah “tuan” dan “empunya” bagi pendidikan yang diselenggarakannya. Dengan demikian, urgensi pendidikan berbasis masyarakat organik ini terletak pada keberadaan masyarakat agar menjadi pemilik bagi pendidikannya secara utuh, tanpa ada intervensi dan campur tangan pemerintah di dalamnya. Pemerintah cukup menjadi fasilitator, yaitu melaksanakan promosionalisme, bukan asistensialisme. Pendidikan Islam transnasional yang kini menjamur di Indonesia kiranya dapat dikategorikan sebagai pendidikan berbasis masyarakat organik, karena pendidikan model ini dilaksanakan dari, untuk dan dalam rangka memenuhi kebutuhan masyarakat pendukungnya.

C. Sekolah Islam Terpadu dan Lembaga Ilmu Pengatahuan Islam dan Arab

Sekolah Islam Terpadu (SIT)

Sekolah Islam Terpadu (SIT) yang kini mewabah di Indonesia, menurut kajian Suyatno (2013: 356-357), mulai bermunculan pada dekade akhir tahun 1980-an, yang diawali oleh aktivitas dakwah kampus yang tergabung dalam Lembaga Dakwah Kampus (LDK) Institut Teknologi Bandung (ITB), Universitas Indonesia (UI), dan beberapa universitas ternama lainnya, yang sering disebut sebagai Jamaah Tarbiyah. Mereka adalah para aktivis Islam kampus yang berperan penting dalam menyebarkan ideologi Islam kepada para mahasiswa, dalam rangka islamisasi seluruh masyarakat Indonesia. Para aktivis kampus ini memandang bahwa islamisasi ini akan lebih efisien jika dilakukan melalui jalur pendidikan. Oleh karena itu, mereka mendirikan Sekolah Islam Terpadu Nurul Fikri dari tingkat TK hingga SMA. SIT Nurul Fikri inilah yang menginspirasi lahirnya sekolah-sekolah Islam terpadu di seluruh wilayah Indonesia, yang jumlahnya saat ini mencapai sekitar 1000-an SIT, yang tergabung dalam Jaringan Sekolah Islam Terpadu (JSIT). Sementara SIT yang secara struktural tidak tergabung dalam JSIT jumlahnya mencapai 10.000-an SIT.

Kurikulum SIT merupakan perpaduan antara kurikulum SIT sendiri dengan kurikulum pemerintah. Perpaduan ini dilakukan karena pertimbangan pragmatis, yaitu karena berada di wilayah NKRI, sehingga kurikulum pemerintah tetap diadopsi (Suyatno, 2013: 361). Pertimbangan pragmatis ini dilakukan SIT, karena bagi Suyatno, kurikulum SIT yang sesungguhnya merupakan adopsi dari ideologi pendidikan Ikhwanul Muslimin di Mesir. Suyatno (2013: 364) menulis:

“Selain sebagai upaya reintegrasi keilmuan dalam pendidikan Islam, kurikulum Sekolah Islam Terpadu juga merupakan bagian dari ideologi pendidikan yang diadopsi dari Ikhwanul Muslimin. Hal ini tampak dalam sepuluh konsep muwasafat yang menjadi tujuan dalam pendidikan yang diselenggarakan Sekolah Islam Terpadu. Secara spesifik, kurikulum Sekolah Islam Terpadu merupakan kurikulum yang berisi target yang harus dicapai secara berkala dalam beberapa jenjang yang meliputi jenjang muda, madya, dan dewasa”.

Suyatno (2013: 367-368) menilai bahwa konsep *muwasafat* merupakan ciri khas tujuan pendidikan SIT yang diadopsi dari konsep *muwasafat* Ikhwanul Muslimin (Jamaah Tarbiyah). Karena itu, dilihat dari konsep *muwasafat* ini, tujuan pendidikan SIT sesungguhnya adalah segaris dengan tujuan pendidikan sebagaimana yang digariskan oleh Hasan al-Banna, yang kemudian menjadi ideologi pendidikan SIT. Bahkan ketika kurikulum SIT terbagi dalam tiga struktur kurikulum, yaitu program regular, program ke-IT-an, dan program pengembangan diri, maka kurikulum program pengembangan diri, khususnya program kepanduan, menjadi program yang bermuatan sangat ideologis, karena mengandung semboyan sebagaimana semboyan yang digunakan al-Banna dalam membina ideologi pengikut Ikhwanul Muslimin.

Lembaga Ilmu Pengatahuan Islam dan Arab (LIPIA)

Sementara itu, LIPIA (Lembaga Ilmu Pengatahuan Islam dan Arab) didirikan pada 1980 di Jakarta, dengan fokus pada pengajaran Islam di bawah naungan Universitas Islam Muhammad Ibnu Sa’ud, Riyadh Arab Saudi. Menurut catatan Imdadun Rahmat, lembaga ini merupakan perpanjangan dari gerakan Salafi-Wahhabi yang ada di Indonesia. Imdadun Rahmat (2007: 77) menulis:

“Untuk kasus gerakan Salafi, para alumnus LIPIA Jakarta memiliki peran yang sangat menonjol. Lembaga pendidikan yang merupakan cabang dari Universitas Islam Muhammad Ibnu Sa’ud Riyadh Arab Saudi ini memang dimaksudkan untuk menyebarkan pemikiran Salafi (Wahhabi) di Asia Tenggara khususnya Indonesia. Kurikulum pendidikan yang diterapkannya mengadopsi lembaga induknya yang berbasis Wahhabi. Para pengajarnya didatangkan dari Timur Tengah, khususnya Arab Saudi. Maka tak heran jika mayoritas alumninya menjadi para penganut dan penganjur Wahhabiyah-Salafiyah”.

Menurut Imdadun Rahmat (2007: 83-84), keberadaan LIPIA di Indonesia tidak lepas dari peran yang diemban DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia) yang telah membuat jaringan dengan mengirim sejumlah mahasiswa Indonesia ke Timur Tengah. DDII-lah yang untuk kemudian menjadi mediator bagi pendirian LIPIA di Indonesia. LIPIA kini ini telah berhasil meluluskan ribuan alumni, yang mayoritasnya menjadi agen-agen gerakan Salafi.

Sementara itu, menurut Noorhaidi Hasan (2008: 58-76), LIPIA dipandang sebagai lembaga pendidikan yang paling menentukan bagi

perkembangan Salafi di Indonesia. Lembaga ini sengaja didirikan untuk membendung pengaruh Syiah pasca revolusi Iran 1979 masuk ke Indonesia. Awalnya berdiri sebagai Lembaga Pengajaran Bahasa Arab (LPBA) berdasarkan Keputusan Pemerintah Saudi No. 5/N/26710. Berkat dukungan penuh dari Arab Saudi, LIPIA berhasil mengembangkan pemikiran Salafinya di Indonesia. Dari alumni LIPIA tahun 1980-an, tercatat beberapa nama seperti: Yazid Abdul Qadir Jawas, Farid Okbah, Ainul Harits, Abu Bakar M. Altway, Ja'far Umar Thalib, Yusuf Usman, Abu Nida Chamsaha Shafwan, Ahmad Faiz Asifuddin, dan Ainurrafiq Ghufran. Nama-nama inilah yang untuk kemudian banyak mencetak kader-kader Salafi yang tersebar ke berbagai daerah di Indonesia, dengan mendirikan berbagai yayasan, lembaga pendidikan dan lembaga sosial lainnya.

Bagaimana kurikulum yang diajarkan di LIPIA? Menurut situs resminya, visi LIPIA adalah “Pelopor, unggul dan inovasi dalam pembelajaran dan penelitian ilmiah tentang ilmu-ilmu keislaman dan kearaban”. Dengan visi ini, salah satu tujuan penyelenggaraan pendidikan LIPIA adalah menyebarkan ilmu-ilmu kearaban dan keislaman serta pembelajarannya (<http://lipia.org/index.php/ct-menu-item-3/ct-menu-item-7>). Hingga tahun 2014, LIPIA telah melahirkan lulusan sebanyak 11.535 alumni yang tersebar di seluruh wilayah Indonesia.

Menurut Greg Fealy dan Anthony Bubalo, kurikulum LIPIA merefleksikan kombinasi antara kurikulum Salafi dan orientasi khusus dari para pengajarnya, dan sedikit banyak mendapat pengaruh dari kurikulum Ikhwanul Muslimin. Mereka menulis:

“Pengajaran di LIPIA merefleksikan kombinasi antara kurikulum salafi dan orientasi khusus staf fakultasnya...di samping berwatak salafi, dengan tingkat yang beragam, LIPIA sepanjang sejarahnya juga banyak dipengaruhi Ikhwanul Muslimin. Banyak dari pengajarnya berlatar belakang Ikhwan yang kuat” (Greg Fealy dan Anthony Bubalo, 2007: 95).

Dengan itu, Fealy dan Bubalo (2007: 96) menilai bahwa tidak ada satu lembaga pun yang mampu mendakwahkan salafisme kontemporer di Indonesia selain LIPIA. Para alumninya menjadi figur yang berpengaruh dalam gerakan Salafi Indonesia, baik sebagai tokoh yang memiliki usaha penerbitan, sebagai da'i, guru, ataupun ulama. Bahkan banyak pula mereka yang mendirikan pesantren salafi dengan dukungan dana Arab Saudi. Dalam konteks ini, menarik catatan dari International Crisis Group (2008: 10) yang mengungkapkan bahwa salah satu kelompok penerbitan Jamaah Islamiyah (JI) adalah penerbit Kafayeh Cipta Media (KCM) di Klaten, yang para penyunting dan editornya memiliki kaitan yang dekat dengan lembaga pendidikan LIPIA sebagai alumni. Artinya, ada alumni LIPIA yang memiliki hubungan ideologis dengan JI, yang kemudian mempublikasikan paham salafi melalui media penerbitan.

Diakui Amanda Kovacs (2014: 1) bahwa LIPIA merupakan mikrokosmos Saudi Arabia di Indonesia, di mana norma-norma dan tradisi Salafi diberlakukan di lembaga ini. Oleh karena itu, bagi Kovacs, wajar kalau

kurikulum yang diajarkan merefleksikan *worldview* Arab Saudi, yang tidak menerima konsep masyarakat demokratis pluralistik religius. Kovacs (2014: 5) menulis:

“The curricula and teaching materials reflect the Saudi worldview. Although LIPIA does not subscribe to Indonesia’s concept of a religiously pluralistic democratic society, the Indonesian government allows it to operate freely”.

Lebih lanjut Kovacs (2014: 5) mencatat bahwa di LIPIA, *“Arabic classes serve as vehicles for both Islamic and political propaganda”*. Proses pembelajaran di lembaga ini berhasil mentransfer wacana-wacana yang berakar dari Arab Saudi ke Indonesia, dalam rangka mengimplementasikan hukum Islam secara benar.

D. Pendidikan Nasional dan Pendidikan Islam Transnasional:

Kontestasi Ideologi

Kelahiran SIT dan LIPIA di Indonesia memang tidak lepas dari perkembangan gerakan salafisme di Indonesia. Menurut catatan BIN (Badan Intelijen Nasional), gerakan salafi tidak selalu disertai dengan kekerasan, karena gerakan ini terbagi menjadi dua, yaitu salafi jihadi dan salafi dakwah. Salafi Jihadi merupakan kolaborasi Wahhabi dan Ikhwanul Muslimin yang cenderung menggunakan kekerasan dalam penyebaran ideologinya. Mereka didukung oleh pengikut Darul Islam (DI), khususnya jaringan Pesantren Ngruki dan alumni Afganistan dan Maroko. Lembaga mereka yang eksis di Indonesia adalah Jamaah Islamiyah dan Majelis Mujahidin Indonesia. Adapun Salafi Dakwah adalah gerakan Wahhabi internasional yang berkembang melalui jaringan guru-muridnya, terutama melalui alumni LIPIA. Yang menjadi tokoh sentral mereka adalah Bin Baaz, Nashruddin al-Albany, dan Syaikh Muqbil. Gerakan salafi dakwah ini menyebarkan paham-paham ideologi mereka yang tekstual dengan memurnikan akidah, bersifat apolitik, dan tidak disertai kekerasan fisik. Gerakan ini banyak disebarkan di pesantren-pesantren yang pendirinya merupakan alumni LIPIA atau Timur Tengah, khususnya dari daerah Saudi Arabia (Ubaidillah, 2012: 43).

Sementara itu, Irham (2016: 7) lebih suka membagi gerakan salafi Indonesia dalam tiga tipologi, yaitu salafi puris, salafi haraki dan salafi jihadi. Di Indonesia, tipe salafi yang dominan adalah salafi puris, yang ini selalu menyuarakan kembali pada al-Qur’an dan al-Hadis, tidak mentolerir praktik-praktik keagamaan yang berbau syirik, bid’ah, khurafat, dan tahayul. Tipe salafi ini terbagi atas tiga aliran, yakni rejeksionis, kooperatif dan tanzimi. Gerakan salafi puris-rejeksionis lebih eksklusif, menolak untuk berorganisasi maupun berpartai. Kemudian gerakan salafi puris-kooperatif karakternya lebih inklusif, terbuka dengan masyarakat Muslim di luar kelompoknya, dapat bergabung dengan partai, dan menerima kebijakan pemerintah. Sedangkan salafi puris-tanzimi lebih suka mewujudkan dirinya dalam bentuk ormas Islam, seperti Wahdah Islamiyyah di Makassar, Sulawesi Selatan dan Harakah Sunniah untuk Masyarakat Islam (HASMI) di Bogor, Jawa Barat. Adapun salafi haraki hanya bersifat gerakan pemikiran, tidak melakukan penyerangan atau pemberontakan. Tipe ini juga memiliki karakter purifikasi, meski tetap

berpaham ideologi negara berbasis syariat Islam. Selanjutnya tipe ketiga adalah salafi jihadi, yaitu kelompok salafi yang sama dengan tipe haraki, namun mengesahkan segala tindakan pemberontakan atau penyerangan yang dinilainya tidak sesuai syariat Islam, seperti melakukan pemboman (radikalisme) atas nama jihad dalam rangka menegakkan negara berdasarkan syariat, serta memerangi orang kafir dan memandang kafir kelompok di luar dirinya.

Apapun tipologi salafinya, semuanya memiliki tiga strategi pengembangan, yaitu pengembangan jaringan dakwah, pengembangan kelompok jamaah, dan pengembangan institusi pendidikan. Pengembangan jaringan dakwah dilakukan dengan menyuarakan dakwah salafi melalui radio, TV, majalah, publikasi buku, media sosial, surat kabar dan media internet. Kemudian pengembangan kelompok jamaah dilakukan dengan membuat organisasi, partai, atau jamaah pengajian. Sedangkan pengembangan lembaga pendidikan dilakukan dengan mendirikan pesantren-pesantren salafi, sekolah Islam terpadu (SIT), atau perguruan tinggi seperti LIPIA (Irham, 2016: 8).

Telah disebutkan bahwa manakala sebuah lembaga pendidikan berbasis masyarakat dalam praktik penyelenggaraannya mengikuti aturan sebagaimana Pasal 55 UU Sisdiknas No. 20 tahun 2003, dan juga berdasarkan pada 8 standar nasional pendidikan sebagaimana disebutkan dalam Peraturan Pemerintah No. 19 tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan, dan juga Peraturan Pemerintah No. 32 tahun 2013 tentang Perubahan atas Peraturan Pemerintah No. 19 tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan, maka secara otomatis masuk dalam kategori pendidikan berbasis masyarakat tradisional, karena ia menjadi “deputi” bagi kebijakan-kebijakan pemerintah dalam bidang pendidikan. Sebaliknya, ketika lembaga pendidikan berbasis masyarakat itu tidak mengikuti standar nasional pendidikan sebagaimana diamanatkan UU Sisdiknas, dalam artian lembaga ini memiliki otonomi dan kemandirian dalam mengatur dan menentukan segala kebijakan kependidikannya, maka lembaga pendidikan semacam ini, masuk dalam kategori pendidikan berbasis masyarakat organik. Hal ini karena lembaga pendidikan ini betul-betul memiliki keberpihakan terhadap masyarakat pendukungnya, yang dibuktikan dengan kemandirian dan otonomi dalam mengelola pendidikannya sendiri.

Kasus SIT dan LIPIA merupakan di antara bukti adanya pendidikan berbasis masyarakat organik yang berasal dari organisasi transnasional di Indonesia. Secara ideologis, keduanya memiliki ideologi pendidikan tersendiri sesuai organisasi induknya di luar negeri. Oleh karena ideologi induknya secara pasti bukan berbasis pada ideologi Pancasila, maka sangat dimungkinkan lembaga pendidikan yang dinaunginya juga memiliki ideologi yang bukan berdasarkan Pancasila. Kalaupun secara resmi tertulis bahwa kedua lembaga pendidikan itu menyebut Pancasila sebagai dasar pendidikannya, maka hal ini dilakukan hanya berdasar pertimbangan pragmatis, sehubungan keberadaan lembaga ini di wilayah Indonesia. Di sini tentu saja tengah terjadi kontestasi ideologi antara pendidikan nasional dengan pendidikan Islam transnasional, yang ke depannya dapat menjadi gangguan dan ancaman bagi keberadaan ideologi pendidikan Pancasila.

Analisis ideologi pendidikan terhadap SIT dan LIPIA, khususnya dari sisi tujuan dan kurikulumnya telah memperlihatkan ada nuansa ideologis di dalam kedua lembaga tersebut. Sedangkan untuk kurikulum tersembunyi, kedua lembaga tersebut belum memperlihatkan secara pasti. Hal ini karena untuk melihat kurikulum tersembunyi dalam sebuah lembaga pendidikan diperlukan observasi terlibat (*participatory observation*), di mana seorang peneliti hidup dan tinggal bersama untuk waktu yang lama di dalam lembaga tersebut. Penulis belum melakukan itu, karena keterbatasan waktu dan tenaga.

E. Kesimpulan

Keberadaan pendidikan berbasis masyarakat organik secara teoritis merupakan wujud dari demokratisasi pendidikan. Oleh karena itu, keberadaannya tidak dapat dinafikan dalam sebuah negara demokrasi semisal Indonesia. Permasalahan akan muncul manakala ideologi lembaga pendidikan berbasis masyarakat organik itu berbeda, dan bahkan berseberangan dengan ideologi pendidikan nasional yang berdasarkan Pancasila.

Kasus SIT dan LIPIA, dua lembaga pendidikan berbasis masyarakat organik transnasional, menunjukkan bahwa kedua lembaga ini memiliki ideologi sesuai organisasi induknya, yang dapat saja menjadi ancaman dan gangguan bagi ideologi pendidikan nasional. Analisis ideologi pendidikan kiranya merupakan hal penting yang harus dilakukan. Analisis ini mencoba mengungkap dan menelanjangi ideologi yang tersembunyi di balik penyelenggaraan pendidikan oleh lembaga pendidikan berbasis masyarakat organik transnasional. Di sini, tujuan pendidikan, kurikulum pendidikan, dan kurikulum tersembunyi dalam lembaga pendidikan berbasis masyarakat organik transnasional perlu mendapat penekanan serius, karena tiga wilayah pendidikan ini merupakan tempat bersemainya sebuah ideologi dalam ranah pendidikan.

Analisis ideologi pendidikan terhadap SIT dan LIPIA, khususnya dari sisi tujuan dan kurikulumnya, telah memperlihatkan adanya nuansa-nuansa ideologis di dalam kedua lembaga tersebut. Sedangkan untuk kurikulum tersembunyi, kedua lembaga tersebut belum memperlihatkan secara pasti. Hal ini karena untuk melihat kurikulum tersembunyi dalam sebuah lembaga pendidikan diperlukan observasi terlibat, di mana seorang peneliti hidup dan tinggal bersama untuk waktu yang lama di dalam lembaga tersebut.

Namun demikian, tulisan ini telah menunjukkan bahwa tujuan dan kurikulum pendidikan yang ada di SIT dan LIPIA mengandung nuansa-nuansa ideologis, yang perlu menjadi perhatian bagi pemangku kebijakan di Indonesia. Untuk menjaga keberlangsungan pendidikan nasional berdasarkan Pancasila, pemerintah perlu waspada dan berhati-hati terhadap pendidikan model ini. Kajian ini menjadi *warning* bagi pemerintah untuk serius melakukan analisis ideologi, terutama dari sisi kurikulum tersembunyi, terhadap lembaga pendidikan berbasis organik yang berasal dari pendidikan Islam transnasional.

Daftar Pustaka

- “al-Ru’yah wa al-Risalah”. (2016) dalam <http://lipia.org/index.php/ct-menu-item-3/ct-menu-item-7> (diakses pada 28 Juni 2016).
- Apple, Michael W. (2004). *Ideology and Curriculum*, edisi III, New York: Routledge Falmer.
- Arnold, Thomas W. (1985). *Sejarah Da’wah Islam*, alih bahasa A. Nawawi Rambe, cet. III, Jakarta: Widjaya.
- Dewey, John. (1964). *Democracy and Education*, cet. IV, New York: The Macmillan Company.
- Fealy, Greg dan Anthony Bubalo. (2007). *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, alih bahasa Akh. Muzakki, cet. I; Bandung: Lowy Institute-Mizan.
- Gutek, Gerald L. (1988). *Philosophical and Ideological Perspectives on Education*, New Jersey: Pentice-Hal.
- Hasan, Noorhaidi. (2008). *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*, cet. I, Jakarta: LP3ES-KITLV.
- International Crisis Group. (2008). “Indonesia: Industri Penerbitan Jemaah Islamiyah”, *Crisis Group Asia Report*, No. 147, 28 Pebruari 2008.
- Irham. (2016). “Pesantren Manhaj Salafi: Pendidikan Islam Model Baru di Indonesia”, *Ulul Albab*, Volume 17, No.1 Tahun 2016.
- Kovacs, Amanda. (2014). “Saudi Arabia Exporting Salafi Education and Radicalizing Indonesia’s Muslims”, *GIGA Focus*, Number 7, 2014.
- Lovat, Terence J. dan Smith, David R. (2006). *Curriculum: Action on Reflection*, Edisi IV; Victoria: Thomson Social Science Press.
- Mufid, Ahmad Syafi’i (ed.). (2011). *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.
- Muhadjir, Noeng. (2003). *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial: Teori Pendidikan Pelaku Sosial Kreatif*, cet. II, Edisi V, Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Nasution, S. (1982). *Asas-Asas Kurikulum*, Edisi VI, Bandung: Jemmars.
- Pratte, Richard. (1977). *Ideology and Education*. New York: David McKay Company.
- Rahmat, M. Imdadun. (2007). *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, cet. I, Jakarta: Erlangga.
- Sastrapratedja, M. (1991). “Pancasila sebagai Ideologi dalam Kehidupan Budaya”, dalam Oetoyo Oesman dan Alfian (eds.), *Pancasila sebagai Ideologi dalam Berbagai Bidang Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa, dan Bernegara*, Jakarta: BP-7 Pusat.
- Suharto, Toto. (2011). “Pesantren Persatuan Islam 1983-1997 dalam Perspektif Pendidikan Berbasis Masyarakat”, *Disertasi* pada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Suharto, Toto. (2012a). “Sekolah sebagai Pilihan Ideologis”, *Solopos*, Selasa, 19 Juni 2012.

- Suharto, Toto. (2012b). *Pendidikan Berbasis Masyarakat: Relasi Negara dan Masyarakat dalam Pendidikan*, cet. I, Yogyakarta: LKiS.
- Suharto, Toto. (2013a). *Pendidikan Berbasis Masyarakat Organik: Pengalaman Pesantren Persatuan Islam*, cet. I, Surakarta: FATABA Press.
- Suharto, Toto. (2013b). “Epistemologi Pendidikan Islam: Studi Kurikulum SMA MTA Surakarta”, *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. II, No. 2, Desember 2013/1435.
- Suharto, Toto. (2014). “Gagasan Pendidikan Muhammadiyah dan NU sebagai Potret Pendidikan Islam Moderat di Indonesia”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 9, No. 1, September 2014.
- Suharto, Toto. (2015). *Organik Community-Based Education: Pesantren Persatuan Islam 1983-1997*, cet. I, Sukoharjo: FATABA Press.
- Suyanto dan Hisyam, Dihad. (2000). *Refleksi dan Reformasi Pendidikan di Indonesia Memasuki Milenium III*, cet. I, Yogyakarta: Adicita Karya Nusa.
- Suyatno. (2013). “Sekolah Islam Terpadu: Filsafat, Ideologi, dan Tren Baru Pendidikan Islam Indonesia”, *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. II, No. 2, Desember 2013/1435.
- Tilaar, H.A.R. (2009). *Kekuasaan dan Pendidikan: Manajemen Pendidikan Nasional dalam Pusaran Kekuasaan*. cet. I, Jakarta: Rineka Cipta.
- Tim PUSHAM UII. (2009). *Bersama Bergerak: Riset Aktivistis Islam di Dua Kota*, Yogyakarta: PUSHAM UII.
- Ubaidillah. (2012). “Global Salafism dan Pengaruhnya di Indonesia”, *Thaqafiyat*, Vol. 13, No. 1, Juni 2012, hlm, 42-43.

IMPLEMENTASI INTEGRASI KONSELING DAN RELIGIUSITAS: Best Practices Kiai dalam Mengubah Perilaku Komunitas Bekas Bajingan Menjadi Pribadi Berkarakter “Pelopor”

Samsul Arifin & Akhmad Zaini

Pusat Pengembangan Psikologi & Konseling, Bimbingan & Konseling Islam
Fakultas Dakwah, IAI Ibrahimy Situbondo, Sukorejo Situbondo Jawa Timur
Email: *konseling.dakwah.iaii@gmail.com*

Abstrak: *Kiai dan bajingan memiliki relasi positif. Bahkan kiai mampu memanfaatkan potensi mereka untuk kebaikan bersama. Kiai mampu mengubah perilaku bekas bajingan menjadi pribadi “Pelopor”, yang berkarakter sebagai pemimpin dalam berdakwah dan membangun peradaban bersama masyarakat sekitarnya. Fokus tulisan ini: kualitas kepribadian konselor, prosedur dalam konseling, dan perilaku bekas bajingan yang berkarakter “Pelopor”. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif-etnografi. Data berasal dari dokumen dan fieldnotes. Hasil penelitian ini terdapat pada konstruk at-tawazun (keseimbangan), sesuai karakteristik pondok pesantren. Pada kualitas kepribadian konselor adanya keseimbangan antara kualitas shalahiyah (kecakapan keilmuan dan ketrampilan) dengan integritas shalih (kekuatan budi pekerti). Pada penyampaian pesan, adanya keseimbangan antara targhib (reinforcement) dan tarhib (punishment). Pada perubahan perilaku bekas bajingan, adanya keseimbangan antara keshalihan ritual dan keshalihan sosial.*

Kata Kunci: Konseling, Kiai, Bajingan, Pelopor

A. Pendahuluan

Di lembaran-lembaran penelitian, “bajingan” atau “blater” (dalam konteks masyarakat Madura bagian timur) selalu digambarkan dengan potrem “buram” sebagai sosok jagoan, hobi adu ayam dan kerapian sapi, tukang judi, pembunuh, perampok, dan kriminalis lainnya. Mereka juga sebagai penguasa dan memiliki posisi yang kuat dalam strata sosial karena pandai mengelola keamanan masyarakat sekitarnya (Hudaeri, 2002; Pribadi, 2014; Kosim, 2007; Raditya, 2012).

Bajingan dan kiai termasuk strata sosial tertinggi di masyarakat. Relasi antara kiai dan bajingan, kadang-kadang amat kontras tapi kerap pula amat harmonis. Citra simbolik kekerasan bajingan dan religiusitas kiai saling berkelindan dan berdialektika dalam ruang-ruang sosial masyarakat Madura (Rozaki, 2007; Kosim, 2007; Raditya, 2012).

Di dalam konteks masyarakat Karesidenan Besuki (Situbondo, Bondowoso, Jember, dan Banyuwangi), kiai dan bajingan ini juga memiliki relasi. Bahkan kiai memanfaatkan kekuatan para bajingan untuk kepentingan dakwah Islamiyah. Di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo

Situbondo, misalnya. Sejak berdiri, pesantren ini memanfaatkan kekuatan bajingan untuk “kepentingan” pondok pesantren, dakwah Islamiyah, dan perjuangan mempertahankan kemerdekaan Republik Indonesia.

Kiai Pondok Pesantren Sukorejo mengumpulkan bekas bajingan dalam wadah “Pelopor”. Mereka juga berhasil mengubah perilaku bajingan menjadi pribadi berkarakter “Pelopor”. Istilah “Pelopor” berasal dari suku kata “fa” berarti pemimpin, “lam” berarti *lillah*, “fa” berarti pemimpin, “ra” berarti rakyat; yaitu pribadi yang mampu menjadi pemimpin di jalan Allah (berdakwah) dan pemimpin yang berjuang demi rakyat untuk kemakmuran dan kebahagiaan dunia akhirat.). Perubahan perilaku tersebut berkat “konseling” (walaupun para kiai menyebut sebagai aktifitas dakwah) yang dilakukan para kiai.

Konseling termasuk ilmu terapan, karena itu pencarian kearifan lokal (*local wisdom*) sangat penting. Konseling yang selama ini didominasi teori-teori dari Barat, dalam aplikasi di lapangan kerap mengalami hambatan; sebab banyak yang kurang sesuai dengan budaya masyarakat setempat. Beberapa pakar konseling akhirnya memberikan tawaran agar konseling memberikan ruang kepada nilai-nilai budaya lokal dan harus selalu inovatif dalam memasukkan isu-isu keagamaan dan spritualitas ke dalam proses konseling (Henriksen, R. etc: 2015). Salah satu pendekatan konseling yang berbasis budaya Indonesia dan keagamaan, yaitu konseling yang digali dari nilai-nilai tradisi pesantren.

Kerangka teori pada penelitian ini menggunakan perspektif teori konseling *indigenous*. Konseling *indigenous* mempresentasikan sebuah pendekatan dengan konteks (keluarga, sosial, kultur, dan ekologis) isinya (makna, nilai, dan keyakinan) secara eksplisit dimasukkan ke dalam desain penelitian. Kim (2010: 4) mengatakan, *indigenous psychology* merupakan kajian ilmiah tentang perilaku atau pikiran manusia yang alamiah yang tidak ditransportasikan dari wilayah lain dan dirancang untuk masyarakatnya. Dengan demikian, konseling *indigenous* tersebut menganjurkan untuk menelaah pengetahuan, keterampilan, dan kepercayaan yang dimiliki orang tentang dirinya sendiri dan mengkaji aspek-aspek tersebut dalam konteks alamiahnya.

Konseling *indigenous* pada tulisan ini mengacu kepada konseling *at-tawazun*. Konseling *At-Tawazun* merupakan penamaan dari penulis, yang “menemukan” model konseling berbasis pesantren. Istilah *at-tawazun* tersebut berasal dari konstruk nilai-nilai pesantren yang dapat diserap dalam konseling. *At-tawazun* berasal dari *fi’il madzi*, “*tawazana*” kata dasarnya, *wazana*. Di dalam Al-Qur’an pola kata *wazana*, terdapat 23 kali; tiga kata kerja (*fi’il*) dan 20 kata benda (*isim*). Istilah *at-tawazun* berasal dari “al-wazn” (seimbang) atau “al-mizan” (alat penyeimbang). “Al-mizan” di dalam Al-Qur’an dapat berarti “alat penyeimbang”—misalnya, Tuhan menciptakan alam semesta dengan prinsip keseimbangan (QS. Ar-Rahman: 7)—atau bermakna “keadilan”—misalnya, QS. Al-Hadid: 25—karena hasil dari timbangan dapat mendatangkan keadilan.

Tulisan ini penting—terutama bagi para konselor atau pekerja sosial—agar mereka mengetahui peran konseling kiai pesantren pada kalangan komunitas bajingan. Dengan mengetahui tradisi pesantren, para konselor atau pekerja sosial tersebut akan memahami nilai-nilai budaya pesantren yang dapat

diserap dalam konseling sehingga memudahkan dalam proses konseling komunitas.

Penelitian ini berupaya mengulas tentang peran konseling yang dilakukan kalangan pesantren dalam mengubah perilaku komunitas bajingan menjadi pribadi berkarakter “Pelopor”. Fokus tulisan ini pertama, berkaitan dengan profil kualitas kepribadian konselor. Kedua, prosedur dan teknik menyampaikan pesan dalam konseling. Ketiga, perubahan perilaku bekas bajingan sebagai pribadi yang berkarakter “Pelopor”.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif tipe etnografi-hermeneutik. Alasan pemilihan metode ini: Pertama, penelitian ini mengungkap dan mendeskripsikan pola, tipologi, dan kategori budaya komunitas pesantren. Adapun etnografi berhubungan dengan pengungkapan pola, tipologi, dan kategori suatu komunitas atau kelompok. Etnografi berarti belajar dari masyarakat melalui *cultural behavior*, *cultural knowledge (speech messages)*, dan *cultural artifacts* dari perspektif mereka. Tujuan utama penelitian etnografi adalah berusaha mengungkap dan memahami berbagai makna yang oleh pelaku kebudayaan dianggap hal yang biasa, lalu peneliti berusaha menjelaskan pemahaman baru yang didapat di dalam kebudayaan tersebut (Mudjiyanto: 2009: 82; Spradley, 1980: 3-11; Saidi, 2010: 63; Fatchan, 2011; 49-64; Mappiare, 2009: 109).

Kedua, penelitian ini berkaitan dengan pemaknaan terhadap “teks” nilai-nilai tradisi sedang hermeneutik merupakan sebuah konsep interpretatif terhadap simbol, tradisi, tindakan, teks, dan bentuk-bentuk material lainnya. Hermeneutik juga berkembang sebagai studi tentang manusia yang bertujuan mempelajari aktivitas kebudayaan sebagai teks dan berupaya memperoleh pemahaman tentang ekspresi makna agar memperoleh makna yang benar. (Saidi, 2010: 58; Christian, 2009: 4; Rennie, 2007: 6; Arunachalam, 2006: 31).

Sumber data dalam penelitian ini: pertama, dokumen (kitab-kitab yang dikaji kalangan pesantren dan beberapa buku karya tulis kiai dan ustadz Pondok Sukorejo yang terkait dengan konseling dan *historiographic* Pesantren Sukorejo). Dokumen tertulis ini sangat penting, sebab kalau kita ingin mengetahui suatu tradisi lokal kita harus melakukan analisis terhadap adat, ibadah ritual, dan pengetahuan mereka yang juga tertuang dalam tradisi tekstualnya atau kitab-kitab keagamaannya (Kim, 2010: 7; Woodward, 2006:86).

Sumber data yang lain yaitu *fieldnotes* observasi dan wawancara mendalam selama penelitian. Beberapa data tersebut dijangar dengan teknik informan kunci (*key informan*) dan teknik “secara sengaja” (*purposive sampling*) serta peneliti berhenti melakukan pencarian data ketika data telah mencapai titik “jenuh”. Informan dalam penelitian ini sebanyak tujuh orang (dua kiai dan lima bekas bajingan). Lima bekas bajingan tersebut merupakan tokoh Pelopor yang berada di kabupaten Situbondo, Bondowoso, dan Surabaya.

Langkah-langkah analisis data dapat disederhanakan menjadi tiga alur aktivitas yang terjadi secara bersamaan, yaitu reduksi data (*data reduction*), pemaparan data (*data display*), dan penarikan kesimpulan (*conclusion drawing*).

C. Hasil dan Pembahasan

Yang dimaksud konseling pesantren dalam tulisan ini, yaitu Konseling *At-Tawazun* yang peneliti gagas. Istilah *at-tawazun* tersebut berasal dari konstruk—label keilmuan yang lebih abstrak atau luas cakupannya dari konsep atau menaungi beberapa konsep (Mappiare, 2009: 36-37)—“*at-tawazun*” (keseimbangan). Fokus konseling *at-tawazun* adalah pribadi dan masyarakat bukan masalah konseli. Yang dibenahi adalah hati manusianya (pribadi dan masyarakat), bukan masalahnya sehingga hati mereka akan lapang, tenang, damai, dan tentram.

Karena konseling ini berkeyakinan, bila manusia menjadi pribadi berkarakter “Pelopor” maka masalah tersebut dengan sendirinya mampu teratasi. Misalnya, kalau orang tersebut sudah baik, maka dia akan berhenti dengan sendirinya berjudi. Para kiai Pesantren Sukorejo, tidak pernah langsung menyuruh para bajingan berhenti dari “pekerjaan”-nya, karena yang menjadi sasaran konseling adalah karakter kepribadian bajingan, bukan “pekerjaan”-nya.

Titik tolaknya masa sekarang untuk meraih kehidupan di masa depan yang lebih baik, bukan masa lalu konseli. Konselor tidak akan memandang dan mempermasalahakan masa lalu konseli. Masa lalu dalam konseling ini sebagai wahana *muhasabah*, merenungi diri untuk melakukan pertobatan dan sebagai pijakan bagi konseli.

Yang dipentingkan dalam konseling ini adalah niat dan prosesnya bukan sekadar hasil. Sebab konseling ini berkeyakinan tugas konselor dan konseli adalah berusaha sedang yang menentukan hasilnya adalah Tuhan. Hidup merupakan suatu proses, proses perubahan, dan selalu berproses untuk berubah menjadi lebih baik.

“Kita harus berfokus kepada mujahadah, yaitu keseriusan kita dalam berusaha bukan kepada solusi dan hasil. Apabila kita sudah bermujahadah dengan sungguh-sungguh maka dengan sendirinya terbukalah solusi itu. Inilah yang dinamakan fadhal Allah, karunia Tuhan. Karena itu, diakhir setiap kita mengambil keputusan kita serahkan kepada Allah, tawakkalna ‘alallaah laa hawla wala quwwata illa billaahil ‘aliyyil adzim...” (Wawancara KHR. Ach. Azaim Ibrahimy, 25 Juni 2015)

Peran konseling adalah upaya memperbaiki *nafsu amarah*, yang selalu mengajak kepada keburukan (dengan *mujahadah*, *riyadhab*, sikap takwa, dan mengacu kepada kemashlahatan) menjadi pribadi berkarakter “Pelopor”. Jika tasawuf lebih bersifat pembersihan jiwa, konseling lebih bersifat *labiriyah* dan menggunakan pikiran sehat.

Secara khusus, Al-Ghazali mengemukakan metode perbaikan akhlak dengan *mujahadah* (pelatihan yang berorientasi *labiriyah*) dan *riyadhab* (pelatihan yang berorientasi *ruhaniyah*). Sebab akhlak menurut Al-Ghazali kesesuaian sikap

lahiriyah dan *batiniyah*. Akhlak adalah ungkapan jiwa yang menimbulkan perbuatan dengan mudah tanpa direncanakan dan dipaksakan.

Namun pemaksaan diri melalui pelatihan merupakan *metode* untuk menghasilkan akhlak. Pada tahapan awalnya memang terasa “pemaksaan” tapi akhirnya menjadi tabiat dan kebiasaan (Al-Ghazali, 2000: 288-239). Dari uraian Al-Ghazali tersebut, penulis melihat terdapat “celah” bagi konseling untuk masuk ke dalam pintu *mujahadah* pada proses memperbaiki konseli sehingga menjadi pribadi *khairah ummah*.

Tujuan konseling *at-tawazun* adalah membantu individu memperbaiki *nafsu amarah*, yang selalu mengajak kepada keburukan menjadi pribadi *khaira ummah* yaitu pribadi yang selalu mengajak kepada kebaikan, mencegah kepada kemungkarannya, dan beriman kepada Allah untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Kiai As’ad merumuskan pribadi *khaira ummah* dalam istilah “Pelopor” yaitu “fa” berarti pemimpin, “lam” berarti *lillah*, “fa” berarti pemimpin, “ra” berarti rakyat; yaitu pribadi yang mampu menjadi pemimpin di jalan Allah (berdakwah) dan pemimpin yang berjuang demi rakyat untuk kemakmuran dan kebahagiaan dunia akhirat (Hasan, 2003: 84). Dengan demikian tujuan konseling *at-tawazun* ini terkandung keseimbangan (*at-tawazun*) antara mengajak kebaikan dan mencegah keburukan serta keseimbangan kebaikan kehidupan sekarang (*ad-dunya hasanah*) dan kebaikan kehidupan kelak (*al-akhirah hasanah*).

1. Kualitas kepribadian konselor

Dalam pengubahan perilaku, kalangan pesantren sangat menekankan kepada kualitas dan integritas keteladanan konselor. Kalangan pesantren menekankan, sebelum mengubah orang lain, pribadi orang yang mengubah itu harus berubah dulu menjadi baik. Apalalagi tanggung jawab konselor termasuk berat tapi mulia.

Tanggung jawab konselor, yaitu: pertama, *mas’uliyatul ilmi wal ma’rifah*, yaitu tanggung jawab keilmuan dan pengetahuan. Kedua, *mas’uliyatus suluk*, yaitu tanggung jawab mengawal tingkah laku, tingkah laku yang *dhahir*. Ketiga, *mas’uliyatul khuluq*, yaitu tanggung jawab mengawal budi pekerti, yang mengarah kepada tingkah laku yang *batin*. (*Wawancara* KH. Afifuddin Muhajir, 10 Juli 2015). Adapun kualitas kepribadian konselor, antara lain:

1) *Alim*

“Kedudukan orang berilmu terutama ulama di tengah masyarakat, ibarat lampu yang menerangi alam sekitarnya. Atau ibarat pohon rindang yang lebat, dengan kembang dan buahnya dalam sebuah kebun. Manusia yang mendatangi pohon itu dapat berlindung di bawahnya, menikmati bunga yang semerbak baunya, dan merasakan pula buah pohon yang telah masak lezat rasanya” (Ar-Rindy, 2010: 535)

Konselor harus menguasai keilmuan dan mengamalkannya serta mengharap keridhaan Tuhan. Kealiman merupakan syarat mutlak untuk melakukan suatu pekerjaan. Az-Zarnuji (tt, 5), berpendapat setiap muslim diwajibkan mempelajari ilmu sosial-kemasyarakatan (*mu’amalah*) dan teori-teori

dalam melakukan pekerjaan. Kita juga diharuskan mengetahui beberapa kelemahan dan keburukan pekerjaan tersebut; sebab barangsiapa yang tidak mengetahui kepada kejelekan suatu pekerjaan, pada suatu saat ia akan tergelincir kepada kejelekan tersebut (Alawy, tt: 13).

Dalam kitab *Risalah Taubid* (tt: 34), Kiai As'ad menulis demikian: “*Ngamallagi ilmone klaben tekun ben istiqamah netteppe sadeje hakkah ben sedeje larangane Allah ta'ala ejebuni ben ma'ashi si raje ben si kene*’ (mengamalkan ilmu dengan tekun dan terus-menerus melaksanakan seluruh kewajiban dan menjauhi seluruh larangan Allah serta beberapa maksiat baik yang besar maupun yang kecil)”

Bagi kalangan pesantren, mengamalkan ilmu ini menjadi suatu keharusan agar ilmu tersebut bermanfaat sebab ilmu untuk diamalkan. Sehingga kalau hanya mencari ilmu tapi tidak dilaksanakan maka akan sia-sia. Sebaliknya, mengerjakan sesuatu tanpa ilmu maka akan sia-sia. Karena ilmu itu ibarat pohon dan amal seumpama buahnya (Al-Jawi, 2010; Al-Ghazali, 2006). Idealnya, antara ilmu dan amal harus seimbang; sebagaimana yang diisyaratkan oleh Al-Mawardi (tt, 38): “Ilmu lebih utama dari amal bagi orang bodoh dan amal lebih utama daripada ilmu bagi orang yang alim”.

Alhasil, konselor harus *alim*. *Alim* yang dimaksud di sini konselor harus menguasai keilmuan dan mengamalkannya serta mengharap keridhaan Tuhan. Kalau ilmu tersebut diamalkan maka akan selalu berkembang dan berguna bagi umat sekitarnya sehingga memperoleh kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

2) Kasih sayang (*Rahmah*)

Konselor harus menunjukkan kasih sayang kepada murid dalam kehidupan sehari-hari, baik ketika para murid dalam layanannya di pondok pesantren maupun ketika mereka lulus. Kasih sayang tersebut meliputi aspek *lahiriyah* dan *batiniyah*. Sehingga hubungan itu akan “*asambung*”, hatinya menyatu dengan murid.

Di dalam kitab-kitab akhlak yang diajarkan di pesantren selalu menekankan agar guru selalu mencintai dan menyayangi muridnya. Misalnya, di dalam kitab *Adab al-Alim wa al-Muta'allim* karya Kiai Hasyim Asyari dijelaskan, salah satu tatakrama guru adalah mencintai muridnya sebagaimana ia mencintai dirinya. Menurut Kiai Hasyim, salah satu tatakrama orang alim terhadap hak-hak dirinya, di antaranya:

“*Agar (orang alim) bergaul dengan manusia dengan akhlak yang mulia: wajahnya berseri-seri, memulai salam, memberi makanan, menahan marah, tidak menyakiti manusia, bertanggung jawab, menghormati dan tidak meminta penghormatan, respek dan tidak (meminta orang lain) respek kepadanya, berterima kasih kepada keutamaan, membuat senang ... menolong dan lemah lembut kepada orang yang membutuhkan, cinta kepada keluarga dan sanak famili, mencintai santri-santrinya, membantu mereka, dan berbuat baik kepadanya*”. (Asy'ari, tt: 33)

Sikap kasih sayang guru kepada santri ini, akan melahirkan sikap *ta'zhim* santri. Jadi, ada hubungan interpersonal antara guru-santri. Bahkan hubungan interpersonal ini, bukan sekadar hubungan *lahiriyah* tapi juga menyentuh

batiniyah. Misalnya, setiap selesai shalat atau akan belajar santri mendoakan sang guru. Begitu pula, sang guru mendoakan sang murid, agar mendapat ilmu yang barokah. Penulis *Kharisma Kiai As'ad* menuturkan demikian:

“Menurut Kiai As'ad; seorang Kiai harus asambung—batinya harus menyatu—dengan para santri. Begitu pula, seorang santri harus asambung dengan kiaiinya. Dari sinilah nantinya, akan muncul barokah; sehingga pesan-pesan sang kiai akan selalu diingat dan tetap melekat di hati para santri atau masyarakat”. (Hasan, 2003: 46).

Menurut Kiai Azaim, salah satu indikasi kasih sayang adalah senyum yang tulus menawan. Kiai Azaim memaparkan tentang kekuatan senyum kasih sayang demikian:

“Senyum adalah ekspresi dari keceriaan batin seseorang. Dan batin setiap muslim yang telah dialiri keimanan dari ladang amal kebajikannya, akan menumbuhkan kebahagiaan serta kedamaian yang hakiki, atau disebut juga hayâh thayyibah... Senyum tawa yang tampak pada permukaan wajah adalah aktivitas tubuh manusia sebagai wakil perasaan riang atau kasih sayang yang muncul dari lapisan bawah batinnya... Karena itu senyum sebenarnya adalah ‘kekuatan terpendam’ yang sangat hebat, dan aktivitasnya merupakan sedekah berharga yang merawat tubuh agar tetap sehat. Benarlah sabda Baginda Nabi saw. ‘Senyumammu pada wajah saudaramu adalah (bernilai) sedekah bagimu.’...Kekuatan senyum tawa bila dikelola dengan baik akan mengalahkan ketajaman pedang sekalipun.” (Wawancara KH. A. Azaim Ibrahimy, 25 Juli 2015)

Sikap kasih sayang kiai Sukorejo kepada kalangan bajingan sebagai mitra dakwahnya, sama dengan hubungan kasih sayang antara guru-santri. Hubungan tersebut bersifat *labiriyah-batiniyah* dan terjalin sepanjang masa; karena itu mereka dikumpulkan dalam wadah Pelopor.

3) Sabar

Sabar berarti suatu sikap lapang dada dan berani menghadapi kesulitan-kesulitan. Sehingga konselor mempunyai daya tahan terhadap penderitaan tanpa berkeluh kesah dan akan mencapai kematangan. Menurut Al-Haddad (2005: 564), iman sesungguhnya dapat diklasifikasikan menjadi dua; sabar dan syukur. Karena itu, orang mukmin harus sabar ketika tertimpa bencana dengan tetap tenang dan lapang dada. Mereka juga harus sabar dalam menjalani ketaatan dengan tidak malas dan berusaha menyempurnakan ketaatan tersebut. Mereka harus sabar dalam mengendalikan hawa nafsunya. Ibnu Atha'illah memberikan penggambaran agar kita selalu sabar ketika dilanda kesukaran,

“Allah memberi kamu kelapangan, agar kamu tidak selalu berada dalam kesempitan. Allah memberi kesempitan kepadamu, agar kamu tidak hanyut di waktu lapang. Allah melepaskan kamu dari kedua-duanya, agar kamu tidak menggantungkan diri kecuali kepada Allah belaka”. (Ar-Rindy, 2010: 191).

Ketika berjuang di tengah-tengah masyarakat, salah satu kunci keberhasilannya juga bersabar. Penulis biografi Kiai As'ad menulis demikian:

“Dalam pandangan Kiai As'ad, tantangan di masyarakat tersebut termasuk ujian tak tertulis yang harus dihadapi seorang kiai. Ujian terberat dan banyak yang tak

tabah, biasanya kalau diuji dengan telinga atau difitnah. Kalau orang tersebut emosi dan marah, jelas akan ditinggal masyarakatnya. Sedangkan seorang kiai adalah khadim al-ummah, pelayan masyarakat. Karena itu segala ujian dan tantangan harus dihadapi dengan sabar dan tabah. Dan yang terpenting, adalah cara menghadapi masyarakat bukan asal memberi keputusan kepada masyarakat. 'Kalau ingin punya pengikut, bantulah masyarakat walaupun pahit,' imbuhnya." (Hasan, 2003: 66-67).

Pada konteks konseling, konselor hendaknya memiliki sifat sabar. Karena hakikat kesabaran adalah sikap lapang dada dan berani menghadapi kesulitan-kesulitan. Dengan sabar, kita akan mencapai kematangan. Dengan sabar, kita mempunyai daya tahan terhadap penderitaan tanpa berkeluh kesah. Dengan sabar, kita mencapai esensi dari keimanan. Dengan sabar, kita menunjukkan kualitas kemanusiaan yang mampu menjinakkan kemarahan dan nafsu (An-Najar, 2001: 241).

4) *Wara'* dan *Zuhud*

Wara' berarti suatu sikap pengendalian diri dan berhati-hati dengan meninggalkan sesuatu yang meragukan (*syubhat*) dan yang kurang bermanfaat serta berbaik sangka kepada orang lain. *Zuhud* berarti suatu sikap sederhana dan lebih mementingkan kepentingan orang lain (altruistik). Esensi *zuhud* adalah menghilangkan nilai-nilai keduniaan, rasa terpesona terhadapnya, dan membebaskan jiwa dari pemuasan keinginan dan keangkuhan diri. Dengan kata lain, *zuhud* akan melahirkan sifat kejujuran yaitu perbuatannya tanpa pamrih dan perkataannya tanpa keinginan hawa nafsu.

Menurut *pensyarah* kitab Hikam, *wara'* merupakan salah satu sifat mulia untuk tidak terlalu terikat dengan keperluan dunia, menerima dengan ikhlas apa yang berada di tangannya, merasa bersyukur atas semua yang dimilikinya, dan tidak iri terhadap orang lain. *Wara'* sanggup menghancurkan keinginan yang berlebih-lebihan. *Wara'* akan menimbulkan sifat sederhana dan *qana'ah* (merasa cukup). *Wara'* akan menimbulkan ketenangan dalam menghadapi problematika kehidupan (Ar-Rindy, 2010).

Wara' merupakan permulaan *zuhud*. Orang yang *zuhud* tidak akan merasa bangga dengan kenikmatan dunia dan tidak akan pernah mengeluh karena kehilangan dunia. Menurut Yahya bin Mu'adz, hakikat *zuhud* adalah pertama, orang yang perbuatannya tanpa pamrih. Kedua, ucapannya yang terlontar tanpa keinginan hawa nafsu. Ketiga, ia memiliki kemuliaan tanpa kekuasaan. Menurut Al-Muhasibi kehidupan orang yang *zuhud* adalah orang yang meninggalkan syahwat, membersihkan diri dari bahaya syahwat, mengajak jiwa untuk melakukan yang dianjurkan ilmu, tidak suka bersantai-santai, dan meningkatkan etos dalam beramal baik (Al-Muhasibi, 2001: 237-238; Al-Qusyairi, 1998: 156). *Pensyarah* kitab Al-Hikam mengatakan demikian:

"... dalam zuhud manusia akan lebih mampu bercermin tentang dirinya, dan kenikmatan Allah yang ia terima. Orang zuhud adalah orang yang mampu mengendalikan sifat kemanusiaannya dalam pergaulan hidup dan dalam mengatur hidup dunianya. Dalam diri orang zuhud terpaten rasa aman, karena tidak perlu ia

mengejar atau dikejar oleh kerepotan hidup dunia ... ia hidup qana'ah, karena hidup seperti itu adalah bagian dari hidup orang-orang zahid." (Ar-Rindy, 2010: 120)

Wara' dan *zuhud* termasuk *maqam* atau tahapan jalan yang harus dilalui oleh seorang sufi. Nabi berpesan, agar kita mendekati orang zuhud dan berbicara. Karena dia akan mengajarkan ilmu hikmah (Al-Qusyairi, 1998: 146-155). Kiai Hasyim Asy'ari (tt: 29-31) menempatkan sikap *wara'* dan *zuhud* sebagai salah satu tatakrama orang alim.

5) Ikhlas dan *Tawadhu'*

Ikhlas berarti tidak akan merasakan perbedaan ketika menerima pujian dan cacian, tidak memandang amal perbuatannya, dan tidak menuntut pahala. Ikhlas suatu sikap tulus, membersihkan diri, dan memurnikan hati dari selain Tuhan. *Tawadhu'*, suatu sikap yang tidak menganggap orang lain jelek dan menganggap dirinya lebih unggul. Orang yang *tawadhu'* adalah orang yang selalu respek dan menerima kebenaran dari orang lain.

Menurut Al-Ghazali (2000: 297-312) ikhlas mempunyai tiga pilar. Pilar pertama sebagai pondasi ikhlas yaitu niat. Niat merupakan motivasi yang mendorong kemampuan yang timbul dari pengetahuan. Pengetahuan membangkitkan motivasi, motivasi membangkitkan kemampuan, kemudian kemampuan membantu motivasi menggerakkan anggota tubuh untuk mengerjakan sesuatu. Pilar kedua, keikhlasan niat, yaitu satu atau murninya motivasi. Pilar ketiga, kejujuran yang merupakan kesempurnaan ikhlas.

Menurut Atha'illah, amal manusia tergantung dari situasi dan kondisi yang masuk ke dalam hati manusia. Kerangka amal tersebut adalah perbuatan yang jelas, sedang ruhnya adalah ikhlas. Suatu amal ditentukan oleh bagaimana seseorang menempatkan niat ketika beramal ibadah. Ikhlas merupakan ruhnya amal dan amal menunjukkan tegaknya iman (Ar-Rindy, 2010: 33).

Kiai Hasyim Asy'ari (tt: 29) menempatkan sikap senantiasa *tawadhu'* sebagai salah satu tatakrama orang alim. Beliau juga menjelaskan, guru hendaknya juga *tawadhu'* kepada muridnya. Adapun menurut Kiai As'ad, ikhlas termasuk kunci sukses dan *tawadhu'* termasuk jalan yang harus dilewati bagi pendidik (Hasan, 2003: 166-167).

Adapun orang yang *tawadhu'*, menurut Abu Yazid, adalah orang yang tidak memandang diri sendiri mempunyai kedudukan dan tidak memandang orang lain buruk. Menurut Ibnu Atha', *tawadhu'* adalah orang yang menerima kebenaran dari orang lain (Al-Qusyairi, 1998: 202-203). *Tawadhu'* bagi orang awam berarti merasa cukup berpakaian, berkediaman, dan berkendara yang sederhana. Adapun *tawadhu'* bagi orang *kebas*, berarti membiasakan diri untuk menerima kebenaran dari siapa saja (Al-Ghazali, 2006: 98-99).

6) Pandai berkomunikasi

Konselor harus mempunyai basis massa yang kuat di bawah sekaligus mempunyai jaringan yang kuat (*networking*). Sehingga beberapa program bimbingan dan konseling berjalan sesuai harapan; sebagaimana penggambaran

dalam Al-Qur'an Surat Ibrahim ayat 24-25 yaitu tentang kriteria pohon yang baik.

Pada konteks membangun *networking* "tafsiran" ayat tersebut, demikian: Pertama, mempunyai akar yang teguh yaitu mempunyai basis massa yang mengakar kuat. Kedua, mempunyai cabang yang menjulang ke langit; maksudnya mempunyai jaringan yang luas dan pengaruh yang besar di tingkat atas (misalnya kepala sekolah dan organisasi). Ketiga, mempunyai buah yang bisa dipetik setiap musim; maksudnya memberikan manfaat bagi organisasi dan masyarakat (Hasan, 2003: 6).

Salah satu pesan Kiai As'ad kepada santri Sukorejo yang akan berhenti mondok adalah agar ia mengamalkan ilmunya di mushalla sekitar rumahnya. Salah satu makna di balik pesan itu, santri Sukorejo supaya menguasai pusat jaringan dan interaksi kepada masyarakat komunitasnya. Sebab masjid atau mushalla di pedesaan merupakan salah satu pusat komunikasi dan tempat berkumpulnya masyarakat. Masjid atau mushalla termasuk medan budaya (*cultural sphere*) yang mempertemukan berbagai segmen masyarakat, yang dapat menghasilkan budaya yang khas (Nursyam, 2006: 291).

2. Prosedur dan Teknik Penyampaian Pesan dalam Konseling

"Melatih hati merupakan proses menjernihkan akhlak, menghinakan nafsu dan menyematkan pada sifat penghambaan diri. Membiasakan hati merasa rendah dan hina di hadapan Pencipta akan membakar penyakit-penyakit yang selalu menggerogotinya untuk membentuk hati yang bersih dan jernih diperlukan usaha serius dengan menggosok kotoran-kotoran berupa sifat tercela. Apabila tidak bisa dihabisi sekaligus, perlu dilakukan secara bertahap. Mulai dengan membersihkan sifat tercela yang paling ringan dan secara konsisten dilanjutkan dengan yang lebih berat sampai habis seluruhnya. Di samping itu, hati perlu dilatih dengan membiasakan menata akhlak yang mulia. Namun jika dengan berbagai upaya yang ditawarkan di atas masih belum mampu memperbaiki hati, misalnya dengan membaca Al-Qur'an dan memperbanyak zikir masih belum berhasil menyembuhkan hati, maka sangat mungkin kesalahan bukan pada konsep yang ditawarkan, melainkan usaha yang kita coba belum dilakukan secara maksimal (Yasid, 2007: 9-10).

a. *Tarhib: rekes sehidup semati*

Rekes (jaminan) sehidup-semati, termasuk salah satu teknik membangkitkan minat dan semangat (*tarhib*), yang kerap dilakukan kalangan pesantren Sukorejo untuk mengubah perilaku seseorang. Dalam membangkitkan semangat, kalangan pesantren memadukan unsur optimis dan pesimis, antara kecemasan dan pengharapan (*kebauf* dan *raja'*), antara *tarhib* (*reinforcement*) dan *tarhib* (*punishment*).

Menurut Imam Al-Ghazali, *tarhib* ini amat penting untuk membangkitkan keinginan dalam ketaatan. Imam Al-Ghazali menggambarkan demikian:

"Dalam urusan ibadah secara umum berkisar dalam dua hal: pertama, mengerjakan taat, kedua, menjauihi maksiat. Keduanya tidak akan berjalan lancar

selama nafsu yang mendorong kejahatan masih melekat. Dan pemecabannya adalah dengan jalan targhib dan tarhib, yakni penuh harapan dan takut ... bila nafsu dibawa kepada ibadah dan takwa, ia harus diberi harapan surga dan pahala dan takut terhadap neraka dan siksa. Untuk itu wahai penempub jalan ibadah, hendaknya engkau membiasakan diri untuk mengingat nafsunya dengan dua hal tersebut, jika tidak, maka nafsunya tidak akan berkemauan untuk beribadah. Inilah yang menyebabkan mengapa Al-Qur'an demikian banyak menyebut ayat tentang janji dan ancaman. Janji tentang keindahan yang akan diperoleh bagi mereka yang taat dan ancaman mengenai siksa pedih bagi mereka yang durhaka. Jika perasaan khauf dan raja' ini telah dimiliki maka lancarlah mengerjakan ibadah, jauh dari perasaan payah dan menderita dalam menjemput rahmat Ilahi" (Al-Ghazali, 2006: 172-173).

Kiai As'ad juga sering menggunakan teknik *targhib* ini untuk menundukkan hati para bajingan. Kiai As'ad selalu membangkitkan semangat mereka sekaligus menjamin akan sehidup-semati, asal mereka mengikuti dawuh Kiai As'ad.

"Sapa bei bajingan se ngelakone dosa se paling hebat tape norok tang perintah, bung tabung sabbu' pagik neng akhirat, montada' e suarge engkok senyareah (Siapa saja bajingan yang berbuat dosa paling hebat pun, tapi ikut perintah saya, kelak di akhirat akan bergabung dengan saya, kalau tidak ada di surga, saya yang akan mencari!)"

b. Pesan sesuai dengan bahasa mereka

Teknik menyampaikan pesan sesuai dengan bahasa mereka, maksudnya dalam menyampaikan pesan, konselor harus menyampaikan pesan sesuai dengan kadar pemahaman mereka (*worldview*) dan bersikap empatik sehingga pesan-pesannya dapat menyentuh lubuk hati mereka. Konselor menyampaikan pesan-pesan verbal dan nonverbal harus disertai dengan niat yang tulus.

Penulis buku *Kharisma Kiai As'ad di Mata Umat* memaparkan bahwa salah satu resep keberhasilan Kiai As'ad dalam mengelola Pelopor adalah kepiawaiannya dalam berkomunikasi dengan para bajingan.

"Memang, kalau kita ingin menarik simpati para bajingan harus abejing juga. Artinya, kita harus memahami dan menggunakan bahasa mereka juga. Kalau kita berhadapan dengan bajingan, kita harus memahami bahasa bajingan (abejing) juga. Pengertian bahasa di sini, yaitu pengoperan lambang-lambang baik melalui ungkapan lisan maupun tindakan (isyarat). Misalnya bahasa orang Madura-Jawa, bahasa cendikiawan-awam, bahasa santri-abangan, bahasa orang kuat-lemah, dan bahasa orang gelisah-gembira.

Karena itu, amat menarik kalau kita telaah firman Allah, dalam Surat Ibrahim ayat 4, "Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberikan penjelasan dengan terang kepada mereka". Begitu pula pesan Kanjeng Nabi Muhammad SAW, "Kami, para nabi, diperintah menempatkan manusia sesuai dengan kedudukannya dan berbicara dengan mereka sesuai dengan kemampuan akal pikirannya." (Hasan, 2003: 168-169).

3. Perilaku Bekas Bajingan Berkarakter Pelopor

Saya setuju dengan orang yang mengatakan bahwa orang yang shalih secara ritual pasti shalih secara sosial. Ini berangkat dari doktrin bahwa ibadah shalat dan ibadah-ibadah ritual yang lain bila dilakukan dengan ikhlas, khusyu', dan khudhu' di hadapan al-Ma'bud pasti melabirkan kepekaan sosial, kerendahan hati, dan kasih sayang terhadap sesama serta menghilangkan sifat-sifat tercela seperti kikir, egoisme, sombong, dan sebagainya. (Wawancara KH. Afifuddin Muhajir, 10 Juli 2015).

Beberapa kualitas kepribadian konselor tersebut, dapat ditarik ke dalam konstruk *at-tawazun* (keseimbangan) antara "*shalabiyah*" dengan "*shalih*". *Shalabiyah* ini merujuk kepada kecakapan keilmuan dan keterampilan konselor; misalnya *alim* dan pandai komunikasi. *Shalih* merujuk kepada kekuatan integritas akhlak kepribadian konselor; misalnya *zuhud* dan ikhlas.

Bagi kalangan pesantren, kemampuan dalam *shalabiyah* dan perilaku *shalih* bukan sekadar untuk meraih kesuksesan hidup di dunia tapi juga untuk mencapai kebahagiaan di akhirat kelak. Karena itu, *shalabiyah* dan *shalih* tersebut diniatkan untuk mencapai keridhaan Tuhan. Ar-Rindy (2010: 433) mengemukakan, perpaduan antara *shalabiyah* dan *shalih* serta *bidayah* dan *inayah* Allah akan mempermudah masuknya cahaya Allah ke dalam jiwa dan hati sanubari umat.

Konstruk *at-tawazun* pada teknik dalam menyampaikan pesan, adanya keseimbangan antara *targhib* dan *tarhib*, antara *reinforcement* dan *punishment*, antara rasa optimis dan pesimis. Tujuannya, agar para bajingan memiliki semangat yang berimbang antara pengharapan dan rasa kekhawatiran. Konselor menyampaikan pesan sesuai dengan bahasa kaumnya, harus seimbang antara pesan verbal maupun nonverbal dengan sepenuh hati; adanya keseimbangan sikap *lahiriyah* dan *batiniyah*. Sedangkan konstruk *at-tawazun* pada perubahan perilaku bekas bajingan, adanya keseimbangan antara *shalih* ritual dan *shalih* sosial, adanya keseimbangan hubungan vertikal dengan Tuhan dan menjalin interaksi horizontal dengan sesama makhluk Tuhan.

Beberapa riset dalam bidang konseling juga mendukung konstruk *at-tawazun*. Penelitian Yuen (1993: 36) salah satu simpulannya menjelaskan bahwa perubahan positif terjadi pada konseli bila saling berkaitan antara unsur *lahiriyah* dan *batiniyah* yaitu: spritualitas, identitas, kepercayaan, potensi, tingkah laku, dan lingkungan.

Begitu pula penelitian yang dilakukan Ibrahim (2011). Menurut Ibrahim (2011, 393) konselor yang melakukan konseling kepada konseli yang beragama Islam di Amerika Serikat, harus memperhatikan unsur *lahiriyah* dan *batiniyah*. Pertama, identitas budaya konseli (misalnya, jenis kelamin dan ras). Kedua, *worldview* (kepercayaan, nilai-nilai, dan asumsi konseli). Ketiga, tahapan dan tipe akulturasi. Keempat, komitmennya terhadap Islam.

Corey berpendapat senada. Menurut Corey (2006: 117), konseling yang efektif melibatkan unsur tubuh, pikiran, dan jiwa. Pada proses konseling di lapangan, masalah spritualitas dan keagamaan tak boleh diabaikan. Karena,

menurut Corey, agama dan spritualitas sering menjadi problem konseli sekaligus sebagai solusi yang terbaik. Sebab nilai-nilai agama dan spritualitas memegang peranan penting dalam kehidupan. Spritualitas merupakan komponen penting bagi kesehatan mental dan termasuk dapat meningkatkan proses terapi dalam praktik konseling (Corey, 2009: 452).

Konsep *at-tawazun* mirip dengan konsep *congruence* dalam konseling *person-centered*. *Congruence* merupakan ciri yang paling mendasar dan terpenting dalam konsep Rogers. Karena *congruence* sebagai pondasi konselor dalam bersikap empati dan *unconditional positive regard*. *Congruence* termasuk salah satu kondisi yang diperlukan dan memadai bagi perubahan kepribadian; yaitu konselor dalam keadaan selaras atau terintegrasi dalam hubungan konseling.

Congruence berarti konselor terampil nyata, yang berarti hakiki terintegrasi dan otentik selama proses konseling. *Congruence* berarti terdapat keselarasan antara pengalaman batin (*feeling*, emosi, dan impian) dengan ekspresi dalam konseling. *Congruence* dapat membantu kepercayaan konseli dalam hubungan konseling. *Congruence* dapat memfasilitasi aliran energi positif dalam hubungan konseling. Kalau indikasi bicara, intonasi, dan gerak tubuh selaras maka komunikasi akan lebih jelas dan dapat mudah dipahami (Corey, 2009: 100-101; McLeod, 2003: 188-201; Gillon, 2007: 52-55).

Implementasi nilai-nilai budaya pesantren (yang terkonstruksi dalam *at-tawazun*) ke dalam konseling, sarat dengan makna keagamaan. Hal ini sesuai dengan konsep konseling *indigeneous* yang salah satu karakteristiknya menekankan kepada fenomena psikologis dalam konteks agama dan budaya. Bahkan agama merupakan aspek dan obyek kajian yang esensial dalam konseling *indigeneous* (Kim, 2010).

Spiritualitas dan agama adalah inti aspek identitas orang dalam beberapa kebudayaan. Spiritualitas dan agama memainkan peran penting dalam membentuk keyakinan individu dan perilaku (Loewenthal, 2007: 59; Podikunju-Hussain, 2006). Karena bagaimana pun agama selama ribuan tahun telah mengikat orang dalam memelihara cara pandang budaya. Agama menyediakan penjelasan dan menunjukkan nilai-nilai dari fenomena yang tak dapat dijelaskan. Agama dan perilaku tak dapat dipisahkan (Samovar, L.A & Porter, R.E., 2010).

Pentingnya masalah spritualitas dan religiusitas dalam konseling ini didukung oleh beberapa penelitian. Hasil riset Propst (1990) menyimpulkan bahwa mengabaikan keyakinan agama konseli dapat mengurangi efektivitas konseling dan meningkatkan terminasi dini. Ia juga memaparkan bahwa terapis non-religius akan mendapatkan hasil yang terbaik bila menggunakan pendekatan religius.

Beberapa survey terbaru di Amerika juga menunjukkan agar menggabungkan masalah spritualitas dengan agama dalam proses konseling individual maupun kelompok (Post, B & Wade N: 2014; Chou, W. & Bermender, P. A., 2011; Walker, 2012). Agama dan spritualitas juga berfungsi efektif sebagai banteng pertahanan sekaligus penyembuhan dari kejahatan dan narkotika (Giardano dkk, 2015). Apalagi dalam konteks masyarakat Indonesia

yang agamis, tawaran konseling yang syarat nilai-nilai keagamaan sangat diperlukan (Yusuf, 2013; Naqiyah, 2011)

D. Simpulan

Kualitas kepribadian kiai, sebagai konselor, terdapat pada konstruk *at-tawazun*: adanya keselarasan antara kualitas *shalabihyiah* (kecakapan keilmuan dan ketrampilan) dengan integritas *shalib* (kekuatan budi pekerti). Bagi kalangan pesantren, kemampuan *shalabihyiah* dan perilaku *shalib* bukan sekadar untuk meraih kesuksesan hidup di dunia tapi juga untuk mencapai kebahagiaan di akhirat kelak.

Dalam teknik penyampaian pesan, adanya keseimbangan antara *targhib* dan *tarhib*, sehingga bekas bajingan memiliki semangat dan optimis pertaubatannya akan diterima Tuhan sekaligus rasa khawatir tidak diterima sehingga semakin rajin berbuat baik. Begitu pula kiai menyampaikan pesan sesuai dengan bahasa mereka (*the internal frame of reference*), kadar pemahaman mereka (*worldview*), dan bersikap empatik sehingga pesan-pesannya dapat menyentuh lubuk hati mereka; adanya keselarasan antara sikap *lahiriyah* dan *batiniyah*.

Sedangkan konstruk *at-tawazun* pada perubahan perilaku bekas bajingan, adanya keseimbangan antara *shalib* ritual dan *shalib* sosial. Bekas bajingan tidak sekadar beribadah untuk pembersihan dirinya tapi juga mengajak komunitasnya untuk membangun peradaban bersama masyarakat sekitarnya.

Konseling *at-tawazun* termasuk konseling yang komprehensif; yang bersumber kepada nilai-nilai keagamaan dan *best practices* kalangan pesantren. Konseling pesantren ini memadukan unsur *lahiriyah* dan *batiniyah*, *duniawi* dan *ukhrowi*, jiwa dan raga. Konseling ini hendaknya dikembangkan di beberapa lembaga pendidikan atau lembaga sosial kemasyarakatan, terutama psikologi dan konseling.

Daftar Rujukan

- Alawi, A.H. (tt). *Sullam at-Taufiq*. Surabaya: Maktabah al-Hidayah
- Al-Ghazali, A.H. (2000). *Prinsip Dasar Agama Terjemah Kitabul Al-Arba'in fii Ushuliddin*. Terjemah Zaid Husaein Alhamid. Jakarta: Pustaka Al-Amani
- Al-Ghazali. (2006). *Metode Menjernihkan Nurani Terjemah Minhajul 'Abidin*. Terjemahan Taufik Rahman. Bandung: Hikmah.
- Al-Haddad, A.A., (2005). *Sucikan Hati Luruskan Amal: Nasihat-Nasihat Agama Menuju Kesempurnaan Iman (Terjemah an-Nasbaib ad-Diniyyah wa al-Wasaya al-Iman)*. Terjemahan Ommi Amin Ababil. Yogyakarta: Mitrapustaka
- Al-Jawi. (2010). *Terjemah Maroqil 'Ubudiyah Syarah Bidayah al-Hidayah*. Terjemahan Zaid Husein Al-Hamid. Surabaya: Mutiara Ilmu
- Al-Mawardi, A.A. (tt). *Adab ad-Dunya Wa ad-Din*. Situbondo: Percetakan Assyarif.

- Al-Muhasibi, H.A. (2001). *Renungan Suci Bekal Menuju Takwa (Terjemah Al-Washaya)*. Terjemahan Wawan Djunaedi Soffandi, Jakarta Pustaka Azzam
- Al-Qusyairi.(1998). *Qusyairiyah*. Terjemahan Umar Faruq. Jakarta: Pustaka Amani.
- An-Najar. (2001). *Ilmu Jiwa dalam Tasawwuf Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*. Terjemahan Hasan Abrori. Jakarta: Pustaka Azam
- Arifin, A.S. (tt). *Risalah at-Taubid*. Situbondo: Percetakan Assyarif.
- Ar-Rindy, M.I.I. (2010). *Mutu Manikam dari Kitab Al-Hikam (Terjemah Syarah Al-Hikam Atailah)*. Terjemahan Djamaluddin. Surabaya: Mutiara Ilmu
- Arunachalam, M. (2006). *A Philosophical Hermeneutics Approach for Understanding Community Dialogue on Environmental Problems: A Case Study of Lake Taupo*. Makalah disampaikan pada acara The 5th European Conference on Research Methodology tgl 17-18 Juli, (Online), (www.academic-conferences.org), diakses 5 Juni 2015.
- Asy'ari, M.H.,(tt). *Adab al-Alim wa al-Muta'allim*. Yogyakarta. Abdul Azhim
- Az-Zarnuji, S.B. (tt). *Ta'lim al-Muta'allim*. Surabaya: Al-Hidayah
- Chou, W. -M., & Bermender, P. A. (2011). Spiritual Integration in Counseling Training: A Study of Students' Perceptions and Experiences. *Journal Vistas*. 2011. Vol 11. http://counselingoutfitters.com/vistas/vistas11/Article_98.pdf. diakses 5 Juli 2015
- Christian, J. (2009). *Quadri-Hermeneutics Stories in Four Parth*. Makalah disajikan pada the 12th Annual Doctoral Symposium, 25-26 Maret 2009, (Online), (<http://www.ribm.mmu.ac.uk>), diakses 5 Mei 2015
- Corey, G. (2009). *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*, Eighth Edition, Belmont: Thomson Higher Education
- Corey, G.(2006).Integrating Spirituality in Counseling Practice, *Jurnal Vistas* Vol. 06. (Online), <http://www.counseling.org/>.diakses 01 September 2015
- Fatchan. (2011). *Metode Kualitatif Beserta Contoh Proposal Skripsi, Tesis, dan Desertasi*. Surabaya: Jengala Pustaka Utama
- Gillon, E. (2007). *Person-Centred Counselling Psychology: An Introduction*. London: Sage Publications
- Hasan, S.A. (2003). *Kharisma Kiai As'ad di Mata Umat*. Yogyakarta: LkiS
- Hasan, S.A. (2003). *Politik Kiai Pesantren: Intisari Pemikiran Politik KHR. As'ad Syamsul Arifin dan KHR. Ach. Fawaid As'ad*. Situbondo: Biro Penerbitan dan Informasi
- Henriksen, CR. Etc Jr., (2015) Counseling Students' Perceptions of Religious/Spiritual Counseling Training: A Qualitative Study, *Journal of Counseling & Development*. January 2015. Vol.93.P.59-69
- Hudaeri dkk, (2002) *Tasbih dan Golok: Studi tentang Kharisma Kyai dan Jawara di Banten*, hasil penelitian kompetitif Diktis Depag RI tahun 2002.
- Ibrahim, A.F & Dykeman, C.(2011). Counseling Muslim Americans: Cultural and Spiritual Assessments. *Journal of Counseling & Development*. Vol. 89. No. 4: 393

- Kim, U dkk. (2010). *Indigenous and Cultural Psychology*, Terjemahan Helly Prajitno Soetjipto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kosim, M. (2007). Kyai dan Blater (Elite Lokal dalam Masyarakat Madura), *Jurnal Karsa*, Vol. XII No. 2 Oktober 2007, p. 161-166
- Loewenthal, K.M. (2007). Spirituality and Cultural Psychiatry. Dalam Bhugra, D & Bhui, K (ed). *Textbook of Cultural Psychiatry*. New York: Cambridge University Press 2007
- Mappiare. (2009). *Dasar-dasar Metodologi Riset Kualitatif untuk Ilmu Sosial dan Profesi*. Malang: UM-Jenggala Pustaka Utama.
- McLeod, J. (2003). *An Introduction to Counselling Third Edition*. New York: Open University Press
- Mudjiyanto, B. (2009). *Metode Penelitian Etnografi dalam Komunikasi*. *Jurnal Komunikasi Massa*, (5/1): 82
- Naqiyah (2011), Pendidikan Konselor Religius, jurnal *At-Tabrir*, Vol II, No. 2. Nopember 2011, p 371-388
- Nursyam. (2005). *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LkiS
- Podikunju-Hussain (2006), Working With Muslims: Perspectives and Suggestions for Counseling. *Jurnal VISTAS Online*. 2006. Vol 22. P 103-105
- Post, B & Wade N: (2014), Client Perspectives About Religion and Spirituality in Group Counseling. *Journal The Counseling Psychologist* July 2014 Vol. 42. p 601-627,
- Pribadi, (2014). The Historical Roots and Identities of Local Strongmen Groups in Indonesia.: *Journal of Local Culture* Vol 1, No. 2 (July-December), p. 104
- Propst, L. R. (1980). The Comparative Efficacy of Religious and Nonreligious Imagery for The Treatment of Mild Depression in Religious Individuals. *Cognitive Therapy and Research*, Vol. 4: 167-178
- Propst, L.R., Ostrom, R., Watkins, P., Dean, T & Mashburn, D. (1992). Comparative efficacy of Religious and Nonreligious Cognitive-Behavioral Therapy for The Treatment of Clinical Depression in Religious Individual. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 60: 94-103
- Raditya, (2012). Politik Keamanan Jagoan Madura, *Jurnal Studi Pemerintahan*, Vol. 2, No. 1, Februari 2011, p. 98-131
- Rennie, L. (2007). Hermeneutics and Humanistic Psychology. *Jurnal The Humanistic Psychologist*, (1): 5-6
- Rozaki, A. (2004). *Menabur Kharisma Menuai Kuasa, Kiprah Kiai dan Blater sebagai Rezim Kembar di Madura*, Yogyakarta: Pustaka Marwa
- Saidi, A. (2010). *Sekilas Tentang Metode-Metode Kualitatif: Sebuah Pengantar*. Makalah disajikan dalam Diklat Nasional Pengembangan Penelitian, PD Pontren Kemenag RI-Ma'had Aly Situbondo, 6 Maret
- Samovar, L.A & Porter, R.E. (2010). *Komunikasi Lintas Budaya*. Terjemahan Indri Margaretha. Jakarta: Penerbit Salemba Humanika.
- Spradley, P. J. (1980). *Participant Observation*. New York: Holt Rinehart and Winston

- Walker, etc. (2012) The Misunderstood Pastoral Counselor: Knowledge and Religiosity as Factors Affecting a Client's Choice. *Journal Vistas*. Volume 1, p 16
- Woodward, M.R. (2006). *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LkiS.
- Yasid, A. 2007. *Fiqh Today: Fatwa Tradisionalis untuk Orang Modern Buku Keempat: Fikih Tasawuf*. Jakarta: Erlangga.
- Yuen, M.(1993). On Empowering Clients to be Responsible Person: Reflections on my Counseling Approach. *Asian Journal of Counseling*. Vol. II No.2: 36

INTERNALISASI NILAI –NILAI ASWAJA; UPAYA MENANGKAL PRAKTEK RADIKALISME MELALUI PENGAJARAN *READING* DI PERGURUAN TINGGI

Santi Andriyani

Universitas Islam Nahdlatul Ulama' Jepara, Jl-Taman Siswa Pekeng Tahunan
Jepara

santiandriyani6@gmail.com

Abstrak: *Praktek radikalisme dan ekstrimisme terhadap agama di Indonesia sudah menjalar ke seluruh lapisan masyarakat termasuk mahasiswa. Oleh karena itu perlu adanya filterisasi untuk mengatasi masalah tersebut. Salah satunya dengan menginternalisasikan nilai-nilai Ablus Sunnah Wa Al Jama'ah di Perguruan Tinggi. Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan nilai-nilai ASWAJA yang terdapat pada teks islami berbahasa Inggris dalam pengajaran mata kuliah Reading. Pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini adalah analisa 2 teks dari buku yang berjudul Islamic Studies karya Mohi Abdul Aziz dengan menggunakan pisau analisa dari teori Dell Hyme. Jika dikaitkan dengan kondisi di Indonesia, maka isi 2 teks tersebut memberikan kontribusi yang signifikan terhadap internalisasi nilai-nilai ASWAJA yaitu Tawazun, Tasamuh, Tawasuth dan I'tidal. Berdasarkan hasil kajian yang didapat, pengajaran Reading dengan tema Islami yang berlandaskan nilai-nilai ASWAJA memberikan dampak yang baik terhadap para mahasiswa yang pada gilirannya dapat berkontribusi terhadap pencegahan perilaku radikalisme dan ekstrimisme terhadap agama dan bangsa Indonesia.*

Kata kunci: *Ablu Sunnah Wa Al Jama'ah*, Radikalisme, Teks Islami, Teori Dell Hyme.

A. Latar Belakang Masalah

Radikalisme merupakan fenomena yang semakin marak di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir ini. Hal ini ditandai antara lain dengan lahirnya organisasi-organisasi keagamaan yang sering menggunakan cara-cara kekerasan dalam menjalankan misinya. Organisasi Islam radikal memiliki karakteristik, varian dan orientasi yang bermacam-macam. Namun demikian ada kesamaan diantara organisasi-organisasi Islam radikal, yaitu penggunaan jalan kekerasan.

Eksistensi organisasi Islam radikal sesungguhnya merupakan ancaman bagi masa depan Islam Indonesia. Islam Indonesia merupakan Islam yang dikenal dengan karakter ramah, toleran dan humanis.

Dinamika dan pertumbuhan Islam di Indonesia selama ratusan tahun menunjukkan bahwa Islam toleran dan damai dapat hidup menyatu dengan

masyarakat Indonesia. Islam radikal sesungguhnya merupakan karakteristik Islam yang tidak memiliki harapan hidup di masa depan. Hal ini disebabkan oleh –salah satunya– penafian yang dilakukan oleh kelompok Islam radikal terhadap kearifan nilai-nilai kultur Indonesia (Mansyur, 1984:41).

Hasil laporan penelitian Islam Kampus yang dilakukan oleh Abdullah Fadjar dkk (2007: 35) tentang kecenderungan mahasiswa untuk mendukung tindakan radikalisme memiliki hasil yang cukup tinggi. Hal ini terungkap dalam penelitian tentang Islam Kampus yang melibatkan 2466 sampel mahasiswa dari berbagai perguruan tinggi ternama di Indonesia. Ketika para mahasiswa ditanya tentang pelaksanaan amar makruf nahi munkar dalam bentuk sweeping tempat-tempat yang dianggap sumber maksiyat, mereka menjawab sebagai berikut: sekitar 65% (1594 responden) mendukung dilaksanakannya sweeping kemaksiyatan, 18% (446 responden) mendukung sekaligus berpartisipasi aktif dalam kegiatan sweeping.

Selanjutnya, sekitar 11% (268 responden) menyatakan tidak mendukung sweeping, dan sisanya, 6% (158 responden) tidak memberikan jawabannya. Kemudian, mereka yang mendukung sweeping beralasan bahwa kegiatan sweeping tersebut sebagai bagian dari perintah agama (88%), mendukung sweeping karena berpendapat bahwa aparat keamanan tidak mampu menegakkan hukum (4%), dan karena alasan dekadensi moral (8%).

Selain itu, hasil Penelitian yang dilakukan oleh Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP) 2012, menunjukkan bahwa siswa dan mahasiswa menjadi basis pengkaderan paham-paham keagamaan fundamentalis-radikal yang akhirnya menggiring mereka menjadi teroris. Sementara Litbang Agama Makassar pada tahun 2009 dalam penelitian Paham keagamaan Mahasiswa Islam di Makassar menunjukkan pula kecenderungan mencengangkan, paham mereka soal kebangsaan signifikan menunjukkan titik pergeseran; ada 63,5 % Mahasiswa setuju bentuk negara khilafah menggantikan NKRI. (Rijal, 2016:01 dari http://www.kompasiana.com/ijhal/awas-radikalisme-agama-mewabah-dikalangan-mahasiswa-islam_5698bfee6023bd6d06585193)

Ironisnya, kelompok-kelompok baru ini telah melakukan infiltrasi dengan cukup gemilang ke lembaga intra kampus, khususnya LDK dan beberapa BEM serta HMJ. Kelompok ini juga cukup piawai menggelontorkan militansi dan ideologi mahasiswa dengan isu perlawanan terhadap Barat dan Amerika Serikat dengan segenap proyek modernisasi dan kapitalismenya.

Semakin banyaknya generasi muda yang masuk ke dalam organisasi Islam radikal tampaknya menyadarkan banyak pihak untuk segera menguatkan benteng pertahanan. Jika tidak diantisipasi maka benih-benih radikalisme akan tersemai dan berkembang secara luas. Semakin meluasnya Islam radikal berimplikasi pada semakin kecilnya peluang membangun harmoni sosial dalam masyarakat Indonesia yang multikultur. Jalan kekerasan dan intoleransi akan semakin meluas karena karakteristik Islam radikal memang semacam itu. Salah satu media yang cukup efektif untuk membendung arus Islam radikal adalah pendidikan. Menurut Nik Hassan, kemajuan yang bisa dicapai oleh manusia itu

sifatnya tidak parsial, melainkan komprehensif. Titik pijak kemajuan tersebut adalah adanya kepedulian yang tinggi terhadap dunia pendidikan.

Pendidikan menjadi penting untuk mengantarkan seseorang memiliki karakter yang baik. Melalui pendidikan seseorang akan mendapatkan pengetahuan dan keahlian yang tinggi. Semua itu mungkin untuk diperoleh melalui kemampuan intelektual. Pada saat yang sama, pengetahuan dan kemampuan yang dimiliki tersebut juga selaras dengan kebutuhan bangsa. (Nik Mustapha dan Nik Hassan, 1998:184).

Pendidikan ini memiliki lingkup yang luas termasuk di dalamnya adalah Perguruan Tinggi. Untuk mengikis adanya radikalisme agama yang menggerogoti mahasiswa maka idealnya kurikulum yang ada pada perguruan tinggi harus memiliki nilai-nilai multikultural dan nilai-nilai toleransi. Nilai tersebut seharusnya terinternalisasi dalam semua mata kuliah yang ada, tidak hanya mata kuliah yang bersifat agama.

Mata kuliah yang bersifat umum seperti mata kuliah eksak, budaya, sosial termasuk juga bahasa baik bahasa Indonesia, bahasa Arab maupun bahasa Inggris yang memiliki empat keterampilan yaitu reading, writing, listening, speaking juga harus terdapat nilai-nilai toleransi dan multikultural untuk memfilter adanya sikap radikal dan ekstrimisme mahasiswa terhadap agama dan kondisi sekitar.

Dalam hal ini Reading sebagai salah satu keahlian berbahasa Inggris yang terdapat pada mata kuliah di Perguruan Tinggi juga memiliki andil yang cukup besar di dalam perkembangan intelektual dan pengetahuan mahasiswa. Budaya akademik mahasiswa seperti diskusi, seminar, dan juga membaca literatur-literatur ilmiah baik di dalam perkuliahan maupun di luar perkuliahan menunjukkan bahwa membaca merupakan kebutuhan bagi mahasiswa dan hal itulah yang menjadi salah satu indikator masuknya ideologi baik yang positif maupun yang negatif bagi perkembangan intelektual mahasiswa.

Berdasarkan uraian diatas, penulis tertarik untuk mengkaji penanaman nilai-nilai ASWAJA sebagai ruh dari ajaran Islam Nusantara terhadap mata kuliah Reading dengan menganalisa teks berbahasa Inggris Islami dalam buku *Islamic Studies Grade 11* karya Molvi Abdul Aziz. Dengan pengajaran Reading menggunakan teks berbahasa Inggris Islami yang kontennya memiliki nilai-nilai toleransi, maka diharapkan mahasiswa dapat berfikir, bertindak sesuai dengan nilai-nilai ASWAJA dalam melaksanakan kegiatan sehari-hari, baik kegiatan individu maupun kegiatan sosial sehingga dapat tercapai kehidupan yang baik dan harmoni tanpa praktik radikalisme dan ekstrimisme.

Adapun rumusan masalah pada tulisan ini adalah :

1. Bagaimanakah analisis teks berbahasa Inggris dalam buku *Islamic Studies Grade 11* dengan menggunakan teori Dell Hyme?
2. Apa nilai-nilai ASWAJA yang terkandung dalam teks berbahasa Inggris dalam buku *Islamic Studies Grade 11*?

B. Kajian Teori yang Relevan

1. **ASWAJA**

a. **Pengertian ASWAJA**

Ahlussunnah Wal Jamaah atau yang biasa disingkat dengan ASWAJA secara bahasa berasal dari kata *Ablun* yang artinya keluarga, golongan atau pengikut. *Ahlussunnah* berarti orang-orang yang mengikuti sunnah (perkataan, pemikiran atau amal perbuatan Nabi Muhammad SAW.) Sedangkan *al Jama'ah* adalah sekumpulan orang yang memiliki tujuan. Jika dikaitkan dengan madzhab mempunyai arti sekumpulan orang yang berpegang teguh pada salah satu imam madzhab dengan tujuan mendapatkan keselamatan dunia dan akhirat. (Said Aqil Siroj, 2008:5).

Sedangkan secara istilah berarti golongan umat Islam yang dalam bidang Tauhid menganut pemikiran Imam Abu Hasan Al Asy'ari dan Abu Mansur Al Maturidi, sedangkan dalam bidang ilmu fiqh menganut Imam Madzhab 4 (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali) serta dalam bidang tasawuf menganut pada Imam Al Ghazali dan Imam Junaid al Baghdadi. (Ali Haidar, 1995: 69-70). Menurut Imam Asy'ari, *Ahlussunnah Wal Jamaah* adalah golongan yang berpegang teguh kepada Al-Qur'an, Hadits, apa yang diriwayatkan sahabat, tabi'in, imam-imam hadis, dan apa yang disampaikan oleh Abu Abdillah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal.

Menurut KH. M. Hasyim Asy'ari, *Ahlussunnah Wal Jamaah* adalah golongan yang berpegang teguh kepada sunnah Nabi, para sahabat, dan mengikuti warisan para wali dan ulama. Secara spesifik, *Ahlussunnah Wal Jamaah* yang berkembang di Jawa adalah mereka yang dalam fikih mengikuti Imam Syafi'i, dalam akidah mengikuti Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari, dan dalam tasawuf mengikuti Imam al-Ghazali dan Imam Abu al-Hasan al-Syadzili. (Zuhairi Misrawi, 2010: 107).

Definisi di atas meneguhkan kekayaan intelektual dan peradaban yang dimiliki *Ahlussunnah Wal Jamaah*, karena tidak hanya bergantung kepada Al-Qur'an dan Hadits, tapi juga mengapresiasi dan mengakomodasi warisan pemikiran dan peradaban dari para sahabat dan orang-orang salih yang sesuai dengan ajaran-ajaran Nabi. Terpaku dengan Al-Qur'an dan Hadits dengan membiarkan sejarah para sahabat dan orang-orang saleh adalah bentuk kesombongan, karena merekalah generasi yang paling otentik dan orisinal yang lebih mengetahui bagaimana cara memahami, mengamalkan dan menerjemahkan ajaran Rasul dalam perilaku setiap hari, baik secara individu, sosial, maupun kenegaraan. Berpegang kepada Al-Qur'an dan Hadits *an sich*, bisa mengakibatkan hilangnya esensi (*ruh*) agama, karena akan terjebak pada aliran *Dhabiriyah* (tekstualisme) yang mudah menuduh bid'ah kepada komunitas yang dijamin masuk surga, seperti khalifah empat.

b. **Prinsip-prinsip ASWAJA**

Dalam sejarah perkembangannya, *Ahlussunnah Wal Jamaah* selalu dinamis dalam menjawab perkembangan zaman tetapi tetap memegang prinsip dalam mengamalkan ajarannya. Diantaranya :

Bidang Akidah

- 1) Aswaja menekankan bahwa pilar utama ke-Imanan manusia adalah Tauhid, sebuah keyakinan yang teguh dan murni yang ada dalam hati setiap Muslim bahwa Allah-lah yang Menciptakan, Memelihara dan Mematikan kehidupan semesta alam. Ia Esa, tidak terbilang dan tidak memiliki sekutu.
- 2) Pilar yang kedua adalah *Nubummat*, yaitu dengan meyakini bahwa Allah telah menurunkan wahyu kepada para Nabi dan Rosul sebagai utusannya. Sebuah wahyu yang dijadikan sebagai petunjuk dan juga acuan ummat manusia dalam menjalani kehidupan menuju jalan kebahagiaan dunia dan akhirat, serta jalan yang diridhai oleh Allah SWT. Dalam doktrin *Nubummat* ini, ummat manusia harus meyakini dengan sepebuhnya bahwa Muhammad SAW adalah utusan Allah SWT, yang membawa *risalah* (wahyu) untuk umat manusia. Dia adalah Rasul terakhir, yang harus diikuti oleh setiap manusia.
- 3) Pilar yang ketiga adalah *Al-Ma'ad*, sebuah keyakinan bahwa nantinya manusia akan dibangkitkan dari kubur pada hari kiamat dan setiap manusia akan mendapat imbalan sesuai amal dan perbuatannya (*yaumul jaza'*). Dan mereka semua akan dihitung (*hisab*) seluruh amal perbuatan mereka selama hidup di dunia. Mereka yang banyak beramal baik akan masuk surga dan mereka yang banyak beramal buruk akan masuk neraka.

Bidang Istinbath Al-Hukum

1) Al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai sumber utama dalam pengambilan hukum (*istinbath al-hukum*) tidak dibantah oleh semua madzhab fiqh. Sebagai sumber hukum *naqli* posisinya tidak diragukan. Al-Qur'an merupakan sumber hukum tertinggi dalam Islam.

2) As-Sunnah

As-Sunnah meliputi al-Hadist dan segala tindak dan perilaku Rasul SAW, sebagaimana diriwayatkan oleh para Shabat dan Tabi'in. Penempatannya ialah setelah proses *istinbath al-hukum* tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, atau digunakan sebagai komplemen (pelengkap) dari apa yang telah dinyatakan dalam Al-Qur'an.

3) Ijma'

Menurut Abu Hasan Ali Ibn Ali Ibn Muhammad Al-Amidi, *Ijma'* adalah *Kesepakatan kelompok legislatif (ahl al-halli wa al-aqdi) dan ummat Mubammad pada suatu masa terhadap suatu hukum dari suatu kasus. Atau kesepakatan orang-orang mukallaf dari ummat Mubammada pada suatu masa terhadap suatu hukum dari suatu kasus.* Dalam Al-Qur'an dasar *Ijma'* terdapat dalam QS An-Nisa', 4: Dan QS Al-Baqarah, 2: 143.

4) Qiyas

Qiyas, sebagai sumber hukum Islam, merupakan salah satu hasil *ijtihad* para Ulama. *Qiyas* yaitu mempertemukan sesuatu yang tak ada nash

hukumnya dengan hal lain yang ada nash hukumnya karena ada persamaan *'illat* hukum. *Qiyas* sangat dianjurkan untuk digunakan oleh Imam Syafi'i.

Bidang Tasawuf

Imam Abu Hamid Al-Tusi Al-Ghazali menjelaskan "Tasawuf adalah menyucikan hati dari apa saja selain Allah. kaum sufi adalah para pencari di Jalan Allah, dan perilaku mereka adalah perilaku yang terbaik, jalan mereka adalah jalan yang terbaik, dan pola hidup mereka adalah pola hidup yang paling tersucikan. Mereka telah membersihkan hati mereka dari berbagai hal selain Allah dan menjadikannya sebagai saluran tempat mengalirnya sungai-sungai yang membawa ilmu-ilmu dari Allah." kata Imam Al-Ghazali. Seorang sufi adalah mereka yang mampu membersihkan hatinya dari keterikatan selain kepada-Nya.

c. ***Nilai-nilai ASWAJA sebagai landasan bermasyarakat***

1) *Tawassuth*

Tawassuth berarti pertengahan, maksudnya menempatkan diri antara dua kutub dalam berbagai masalah dan keadaan untuk mencapai kebenaran serta menghindari keterlanjuran ke kiri atau ke kanan secara berlebihan.

2) *I'tidal*

I'tidal berarti tegak lurus, tidak condong ke kanan dan tidak condong ke kiri. I'tidal juga berarti berlaku adil, tidak berpihak kecuali pada yang benar dan yang harus dibela.

3) *Tasamuh*

Tasamuh berarti sikap toleran pada pihak lain, lapang dada, mengerti dan menghargai sikap pendirian dan kepentingan pihak lain tanpa mengorbankan pendirian dan harga diri, bersedia berbeda pendapat, baik dalam masalah keagamaan maupun masalah kebangsaan, kemasyarakatan, dan kebudayaan.

4) *Tawazun*

Tawazun berarti keseimbangan, tidak berat sebelah, tidak kelebihan sesuatu unsur atau kekurangan unsur lain.

2. **Radikalisme Agama**

Istilah radikalisme berasal dari bahasa Latin "radix" yang artinya akar, pangkal, bagian bawah, atau bisa juga berarti menyeluruh, habis-habisan dan amat keras untuk menuntut perubahan. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia

(KBBI) radikalisme berarti (1) paham atau aliran yang radikal dalam politik; (2) paham atau aliran yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial dan politik dengan cara kekerasan atau drastis; (3) sikap ekstrem dalam aliran politik. (*Kamus Bahasa Indonesia*, 1151-2)

Setidaknya, radikalisme bisa dibedakan ke dalam dua level, yaitu level pemikiran dan level aksi atau tindakan. Pada level pemikiran, radikalisme masih berupa wacana, konsep dan gagasan yang masih diperbincangkan, yang intinya mendukung penggunaan cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuan. Adapun pada level aksi atau tindakan, radikalisme bisa berada pada ranah sosial-politik dan agama. Pada ranah politik, paham ini tampak tercermin dari adanya tindakan memaksakan pendapatnya dengan cara-cara yang inkonstitusional, bahkan bias berupa tindakan mobilisasi masa untuk kepentingan politik tertentu dan berujung pada konflik sosial.

Dalam bidang keagamaan, fenomena radikalisme agama tercermin dari tindakan-tindakan destruktif-anarkis atas nama agama dari sekelompok orang terhadap kelompok pemeluk agama lain (eksternal) atau kelompok seagama (internal) yang berbeda dan dianggap sesat. Termasuk dalam tindakan radikalisme agama adalah aktifitas untuk memaksakan pendapat, keinginan, dan cita-cita keagamaan dengan jalan kekerasan. Radikalisme agama bisa menjangkiti semua pemeluk agama, tidak terkecuali di kalangan pemeluk Islam.

Lebih detail, Rubaidi (2010:63) menguraikan lima ciri gerakan radikalisme. *Pertama*, menjadikan Islam sebagai ideologi final dalam mengatur kehidupan individual dan juga politik ketata negaraan. *Kedua*, nilai-nilai Islam yang dianut mengadopsi sumbernya di Timur Tengah secara apa adanya tanpa mempertimbangkan perkembangan sosial dan politik ketika Al-Quran dan hadits hadir di muka bumi ini, dengan realitas lokal kekinian. *Ketiga*, karena perhatian lebih terfokus pada teks Al-Qur'an dan hadist, maka purifikasi ini sangat berhati-hati untuk menerima segala budaya non asal Islam (budaya Timur Tengah) termasuk berhati-hati menerima tradisi lokal karena khawatir mencampuri Islam dengan *bid'ah*. *Keempat*, menolak ideologi Non-Timur Tengah termasuk ideologi Barat, seperti demokrasi, sekularisme dan liberalisme. Sekali lagi, segala peraturan yang ditetapkan harus merujuk pada Al-Qur'an dan hadist. *Kelima*, gerakan kelompok ini sering berseberangan dengan masyarakat luas termasuk pemerintah. Oleh karena itu, terkadang terjadi gesekan ideologis bahkan fisik dengan kelompok lain, termasuk pemerintah.

3. ***Pengertian Membaca (Reading)***

Secara singkat dapat dikatakan bahwa "*reading*" adalah "*bringing meaning to and getting meaning from printed or written material*" dengan maksud memetik serta memahami arti atau makna yang terkandung di dalam bahan tertulis (Finochiaro and Bonomo dalam H.G. Tarigan, 1986:8). Kegiatan membaca merupakan penangkapan dan pemahaman ide, aktivitas pembaca yang diiringi curahan jiwa dalam menghayati naskah. Proses membaca diawali dari aktivitas yang bersifat mekanis yakni aktivitas indera mata bagi yang normal, alat peraba bagi yang tuna netra. Setelah proses tersebut berlangsung, maka nalar dan institusi yang bekerja, berupa proses pemahaman dan

penghayatan. Selain itu aktivitas membaca juga mementingkan ketepatan dan kecepatan juga pola kompetensi atau kemampuan bahasa, kecerdasan tertentu dan referen kehidupan yang luas.

1) **Pengertian Membaca Pemahaman (*Reading Comprehension*)**

Kegiatan membaca pemahaman merupakan suatu kegiatan yang bertujuan untuk mendapatkan informasi yang mendalam serta pemahaman tentang apa yang dibaca. Membaca pemahaman adalah pemahaman arti atau maksud dalam suatu bacaan melalui tulisan. Definisi ini sangat menekankan pada dua hal yang pokok dalam membaca, yaitu bahasa itu sendiri dan simbol grafik tulisan yang menyajikan informasi yang berwujud bacaan (Lado dalam Nurhadi, 1987:222). Jadi, seseorang yang melakukan kegiatan membaca pemahaman harus menguasai bahasa atau tulisan yang digunakan dalam bacaan yang dibacanya dan mampu menangkap informasi atau isi bacaan tersebut.

Untuk dapat memahami isi suatu bahan bacaan dengan baik diperlukan adanya kemampuan membaca pemahaman yang baik pula. Pemahaman merupakan salah satu aspek yang penting dalam kegiatan membaca, sebab pada hakikatnya pemahaman suatu bahan bacaan dapat meningkatkan ketrampilan membaca itu sendiri maupun untuk tujuan tertentu yang hendak dicapai. Jadi, kemampuan membaca dapat diartikan sebagai kemampuan dalam memahami bahan bacaan. Tujuan membaca adalah pemahaman bukan kecepatan (H.G. Tarigan, 1986:37).

2) **Aspek-aspek Membaca Pemahaman**

Membaca merupakan suatu keterampilan yang kompleks yang melibatkan serangkaian keterampilan yang lebih kecil lainnya. Agar seseorang mampu mencapai suatu tingkat pemahaman, seharusnya ia mengalami proses yang cukup panjang. Oleh karenanya, kita perlu mengenal dan menguasai beberapa aspek dalam membaca pemahaman. Aspek-aspek dalam membaca pemahaman meliputi: (a) memahami pengertian sederhana (leksikal, gramatikal, retorikal), (b) memahami signifikansi atau makna (a.l. maksud dan tujuan pengarang relevansi/keadaan kebudayaan, reaksi pembaca), (c) evaluasi atau penilaian (isi, bentuk), (d) kecepatan membaca yang fleksibel, yang mudah disesuaikan dengan keadaan (Broughton [et al] dalam H.G. Tarigan, 1986:12).

Di dalam membaca pemahaman, si pembaca tidak hanya dituntut hanya sekedar mengerti dan memahami isi bacaan, tetapi ia juga harus mampu menganalisis atau mengevaluasi dan mengaitkannya dengan pengalaman-pengalaman dan pengetahuan awal yang telah dimilikinya.

3) **Tujuan Membaca Pemahaman**

Apabila kita melakukan sesuatu kegiatan, tentulah kita mempunyai tujuan tertentu yang hendak kita capai. Demikian halnya di dalam membaca pemahaman juga mempunyai tujuan tertentu yang hendak dicapai. Tujuan membaca pemahaman adalah untuk memperoleh sukses dalam pemahaman

penuh terhadap argumen-argumen yang logis, urutan-urutan etoris atau pola-pola teks, pola-pola simbolisnya, nada-nada tambahan yang bersifat emosional dan juga sarana-sarana linguistik yang dipergunakan untuk mencapai tujuan (H.G. Tarigan, 1986:36).

Berdasarkan pendapat di atas, dapat dilihat bahwa tujuan membaca pemahaman mencakup beberapa hal. Jelasnya membaca pemahaman diperlukan bila kita ingin mempelajari dan memahami masalah yang kita baca sampai pada hal-hal yang sangat detail.

4) **Tingkatan Membaca Pemahaman**

Aspek-aspek keterampilan untuk memahami isi bacaan itu ada bermacam-macam. Empat tingkatan atau kategori pemahaman membaca, yaitu literal, inferensial, kritis, dan kreatif (Burns dan Roe; Rubin; dan Syafi'ie dalam Hairuddin, dkk, 2008). Pembahasan mengenai tingkat pemahaman tersebut diuraikan sebagai berikut:

- a) *Pemahaman literal* adalah kemampuan memahami informasi yang dinyatakan secara eksplisit dalam teks. Pemahaman literal merupakan pemahaman tingkat paling rendah. Walaupun tergolong tingkat rendah, pemahaman literal tetap penting, karena dibutuhkan dalam proses pemahaman bacaan secara keseluruhan. Pemahaman literal merupakan prasyarat bagi pemahaman yang lebih tinggi (Burns dan Roe dalam Hairuddin, dkk, 2008).
- b) *Pemahaman inferensial* adalah kemampuan memahami informasi yang dinyatakan secara tidak langsung (tersirat) dalam teks. Memahami teks secara inferensial berarti memahami apa yang diimplikasikan oleh informasi-informasi yang dinyatakan secara eksplisit dalam teks. Dalam hal ini, pembaca menggunakan informasi yang dinyatakan secara eksplisit dalam teks, latar belakang pengetahuan, dan pengalaman pribadi secara terpadu untuk membuat dugaan atau hipotesis.
- c) *Pemahaman kritis* merupakan kemampuan mengevaluasi materi teks. Pemahaman kritis pada dasarnya sama dengan pemahaman evaluatif. Dalam pemahaman ini, pembaca membandingkan informasi yang ditemukan dalam teks dengan norma-norma tertentu, pengetahuan, dan latar belakang pengalaman pembaca untuk menilai teks.
- d) *Pemahaman kreatif* merupakan kemampuan untuk mengungkapkan respon emosional dan estetis terhadap teks yang sesuai dengan standar pribadi dan standar profesional. Pemahaman kreatif melibatkan seluruh dimensi kognitif membaca karena berkaitan dengan dampak psikologi dan estetis teks terhadap pembaca. Dalam pemahaman kreatif, pembaca dituntut menggunakan daya imajinasinya untuk memperoleh gambaran baru yang melebihi apa yang disajikan penulis (Hafni dalam Hairuddin, dkk, 2008).

Berdasarkan uraian di atas, analisis ini menekankan pada membaca pemahaman kritis sehingga pembelajar atau mahasiswa tidak hanya memahami teks secara eksplisit saja, tetapi dapat menelaah secara mendalam dengan dibandingkan dengan pengalaman yang ada.

C. Metode Analisis

Dalam tulisan ini, metode analisis yang dipakai untuk menganalisa teks berbahasa Inggris dalam buku *Islamic Studies* adalah menggunakan salah satu komponen analisis yang di prakarsai oleh pakar sosiolinguistik bernama Dell Hyme. Dell Hyme mengemukakan bahwa peristiwa tutur harus memiliki 8 komponen didalamnya, yang bila huruf-huruf pertamanya di rangkakan menjadi akronim SPEAKING. (Dell Hyme dalam Chaer: 2004). Kedelapan komponen tersebut adalah *setting and scene, participants, ends; goal and purpose, act sequences, key, instrumentalities, norms of interaction and interpretation, dan genres.*

Satu komponen yang digunakan oleh penulis dalam menganalisa lagu-lagu tersebut adalah komponen *ends; goal and purpose analysis.* *Ends* itu merujuk pada maksud dan tujuan pertuturannya. Dalam hal ini, penulis akan mencoba menganalisis isi teks - teks tersebut dengan mendeskripsikan tujuan dan pesan yang terkandung didalam teks tersebut.

D. Pembahasan

1. *Analisa teks*

Analisis teks *Reading* dalam buku *Islamic Studies* edisi 11 dengan menggunakan teori Dell Hyme.

Teks 1 :

Respect for Others: Adab

The Arabic word adab means discipline of the mind or every praiseworthy discipline by which a person is trained in any excellence. Good morals and good manners are the real test of a person's excellence. Goodness to one's parents occupies a very high place in the moral code of Islam, the mother coming first, so much so that Paradise is said to be beneath the mother's feet. Kindness and love for children is inculcated, and suffering on account of them is called a screen from Hellfire. Being kind towards one's relatives is a source of blessings in this life and the next. Wives have their rights over their husbands, and they must be kept in good companionship. The Prophet once remarked that the best of men are those who are kindest to their wives, and it is recommended that they should help them in her work.

Muslims are brothers - members of one body and parts of one structure and thus must help one another and honour being inviolable. They are forbidden to hate and boycott each other. A neighbor, whether or not a Muslim, must be treated kindly. One must be kind and generous to one's servants or employees who must in all other matters be treated on a basis of equality. Looking after widows and orphans is an act of high merit. Even an enemy must be treated generously. Indeed, Allah shows mercy to those who show mercy towards his creatures, even to dumb animals.

A Muslim must cultivate the habit of being truthful, for truth is the basis from which virtue springs, while falsehood leads to vice. Islam emphasizes the fact that Muslim must be fair and forgiving in their dealings with other people and must avoid everything which hurts them. The prophet made no distinction between Muslims and non-Muslims in matters of human and moral obligations relating to matters of life,

honour, property or human rights. (taken from Islamic Studies Book Grade 11 by Mohi Abdul Aziz)

Analisis isi teks 1 berdasarkan teori Dell Hyme:

Dari judul teks *Reading* diatas sudah menunjukkan makna dan pesan yang terkandung didalamnya. Judul dari teks diatas adalah *Respect for Others; Adab* yang artinya adalah menghormati dan menghargai orang lain atau disebut juga adab. Teks ini mendiskripsikan bahwa Islam menjunjung tinggi sopan santun, etika, dan moral terhadap sesama. Seseorang dikatakan manusia yang sempurna adalah manusia yang memiliki moral dan perilaku yang *hasanah*.

Tujuan dari teks ini adalah memberikan gambaran kepada pembaca atau dalam hal ini mahasiswa bahwa menghormati orang lain baik itu bapak, ibu, suami, istri, saudara, ataupun tetangga adalah perbuatan yang baik dan merupakan ajaran Nabi Muhammad SAW. Sesuai dengan penggalan teks berikut:

The Prophet once remarked that the best of men are those who are kindest to their wives, and it is recommended that they should help them in her work.

Teks ini juga menunjukkan pada pembaca bahwa sesama Muslim adalah Saudara. Meski Muslim tersebut secara hubungan darah bukan saudara ataupun kerabat kita, bahkan mungkin orang yang tidak kita kenal maka sebagai seorang Muslim kita harus tetap ramah, sopan dan menghargai satu sama lain.

Bahkan teks ini juga menunjukkan pada kita bahwa meskipun orang tersebut bukan seorang Muslim, kita tetap harus menghargai dan menghormatinya secara baik. Ini salah satu bentuk sikap non-radikalisme dan anti ekstrimisme karena teks ini mengajarkan tentang penerimaan terhadap orang non islam dan menafikan fanatisme buta.

Adapun analisa teks 1 yang berkaitan dengan nilai-nilai ASWAJA digambarkan dalam table berikut:

| Nilai-nilai ASWAJA | Deskripsi | Cuplikan Teks |
|--------------------|---|--|
| <i>Tasamuh</i> | Secara keseluruhan teks ini mengajarkan kita bagaimana seorang manusia harus saling menghargai, saling menghormati satu sama lain. Teks ini berisi tentang pentingnya sikap toleransi terhadap sesama. Sikap toleransi ini harus dimiliki setiap orang baik kepada sesama Muslim maupun non Muslim. Kita dilarang untuk saling membenci satu sama lain apagi sampai melakukan boikot terhadap orang lain. | <i>Muslims are brothers - members of one body and parts of one structure and thus must help one another and honour being inviolable. They are forbidden to hate and boycott each other. A neighbor, whether or not a Muslim, must be treated kindly.</i> |
| | Selain itu, teks ini juga mengajarkan kita sikap saling mencintai dan menghormati kepada seseorang meskipun itu musuh kita. | <i>Even an enemy must be treated generously. Indeed, Allah shows mercy to those who show mercy towards his creatures, even to dumb animals.</i> |

| | | |
|------------------------|--|---|
| <p><i>Tawasuth</i></p> | <p>Nilai ini memiliki makna bahwa dalam bermasyarakat, kita harus memiliki sikap tengah-tengah dan tidak memihak satu golongan. Teks ini menunjukkan bahwa sebagai manusia kita harus memiliki sikap rendah hati dan menghargai kepada siapapun. Dalam konteks beragama, kita dilarang memihak satu golongan saja ataupun komunitas kita saja. Aliran-aliran agama dan kepercayaan yang ada di Indonesia merupakan sebuah <i>Rahmatan Lil 'Alamin</i> yang harus kita sikapi dengan baik dan bijaksana. Teks ini juga mengajarkan kita bagaimana kita bersikap <i>tawasuth</i> tidak hanya dengan sesama Muslim, tetapi juga dengan non muslim. Dengan kata lain teks ini melarang bentuk ekstrimisme dan radikalisme.</p> | <p><i>A Muslim must cultivate the habit of being truthful, for truth is the basis from which virtue springs, while falsehood leads to vice. Islam emphasizes the fact that Muslim must be fair and forgiving in their dealings with other people and must avoid everything which hurts them. The prophet made no distinction between Muslims and non-Muslims in matters of human and moral obligations relating to matters of life, honour, property or human rights.</i></p> |
| <p><i>'Itidal</i></p> | <p>Teks ini mengajarkan kita bagaimana bersikap adil dalam menjalani kehidupan bermasyarakat. Kita dilarang mencela dan menyakiti orang lain baik itu sesama muslim maupun non muslim. Teks ini juga memiliki pesan bahwa kita harus saling tolong menolong dengan orang lain tanpa melihat status ekonominya. Kita dilarang hanya bersikap adil terhadap orang yang memiliki kekuasaan dan kekayaan tanpa memperdulikan orang yang secara ekonomi lemah.</p> | <p><i>One must be kind and generous to one's servants or employees who must in all other matters be treated on a basis of equality. Looking after widows and orphans is an act of high merit</i></p> |
| <p><i>Tawazun</i></p> | <p>Dari judul teks diatas secara implisit memiliki makna bahwa kita harus seimbang dalam segala hal dan harus berperilaku seimbang dengan siapapun. Teks ini memiliki tujuan bagaimana seorang Muslim harus memiliki sifat jujur dan sikap pemaaf kepada siapapun. Sikap <i>Tawazun</i> yang dimaksud dalam teks ini adalah sikap bagaimana seseorang secara seimbang tidak berat sebelah memaafkan segala kesalahan orang lain yang telah menyakiti atau berbuat kesalahan kepadanya.</p> | <p><i>Islam emphasizes the fact that Muslim must be fair and forgiving in their dealings with other people and must avoid everything which hurts them.</i></p> |
| | <p>Dalam teks ini juga disebutkan bagaimana Nabi Muhammad SAW memberlakukan nilai seimbang, tidak ada perbedaan antara muslim dan non muslim yang terkait dengan kewajiban moral dan hak dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.</p> | <p><i>The prophet made no distinction between Muslims and non-Muslims in matters of human and moral obligations relating to matters of life, honour, property or human rights.</i></p> |

Teks 2

Muslim and Interpersonal Relations

The Messenger of Allah said,

'The whole of a Muslim for another Muslim is inviolable: his blood, his property and his honour.' (Reported by Muslim).

'Each of you is a shepherd and each of you is responsible for his flock. The leader is a shepherd and is responsible for his flock; a man is the shepherd of his family and is responsible for his flock; a woman is the shepherd in the house of her husband and is responsible for her flock; a servant is the shepherd of his master's wealth and is

responsible for it. Each of you is a shepherd and is responsible for his flock'. (Reported by al-Bukharae and Muslim on the authority of 'Abdullah ibn 'Umar)
The believers are to one another like parts of a building – each part strenghtening the others.' (Reported by al-Bukharae and Muslim on the authority of Abu Moosa al-Asb'ree).

' You will not enter Paradise until you have faith, and you cannot attain to faith until you love each other.'(Reported by Muslim on the authority of Abu Hurairah)

'Allah will show no mercy to those who have no mercy towards people.(Reported by al-Bukharae and Muslim on the authority f Jareer ibn 'Abdullah)

'He is not a believer who eats his fill while his neighbor by his side remains hungry.' (Reported by al-Bayhaqee on the authority of Abdullah ibn 'Abbas)

It is very important to realize that the Prophet has made no distinction between Muslims and non-Muslims in matters of human and moralobligations relating to matters of life, honour, property and human rights. As 'Ali ibn Abee Taalib beautifully put it,

'If you are dealing with a Muslim, you are dealing with a brother in faith; if you are dealing with a non Muslim, you are dealing with a brother in humanity.' (taken from Islamic Studies Book Grade 11 by Mohvi Abdul Aziz)

Analisa isi teks II berdasarkan teori Dell Hyme:

Teks ini merupakan teks yang sebenarnya selaras dengan teks sebelumnya. Teks ini merupakan teks yang memperkuat isi dari teks sebelumnya. Teks ini mengajarkan kita sikap tanggungjawab terhadap orang lain. Setiap orang pasti memiliki tanggungjawab yang harus dipenuhi. Pemimpin harus bertanggungjawab terhadap rakyatnya. Seorang suami juga harus bertanggungjawab terhadap anak dan istri. Berikut penggalan teksnya:

'Each of you is a shepherd and each of you is responsible for his flock. The leader is a shepherd and is responsible for his flock; a man is the shepherd of his family and is responsible for his flock; a woman is the shepherd in the house of her husband and is responsible for her flock; a servant is the shepherd of his master's wealth and is responsible for it. Each of you is a shepherd and is responsible for his flock'. (Reported by al-Bukharae and Muslim on the authority of 'Abdullah ibn 'Umar)

Secara keseluruhan, teks ini mengajarkan kita bagaimana bersikap dan berhubugan dengan orang lain. teks ini menjelaskan kepada kita bahwa kita harus saling sayang diantara sesama manusia dengan menanggalkan segala atribut baik itu perbedaan sosial, budaya, ekonomi, bahkan agama.

Berikut analisa analisa teks 2 yang berkaitan dengan nilai-nilai ASWAJA digambarkan dalam bentuk tabel:

| Nilai-nilai ASWAJA | Deskripsi | Cuplikan Teks |
|--------------------|--|---|
| <i>Tasamuh</i> | Teks ini mengajarkan kita bagaimana menyikapi perbedaan dalam kehidupan bermasyarakat. Teks ini memiliki tujuan bahwa dalam bermasyarakat kita harus saling menghormati dan menghargai satu sama lain tanpa ada diskriminasi. Toleransi yang di tunjukkan pada teks ini adalah dengan adanya Hadist Nabi yang berisi tentang sikap saling | <i>' You will not enter Paradise until you have faith, and you cannot attain to faith until you love each other.'</i> (Reported by Muslim on the authority of Abu Hurairah) |

| | | |
|-----------------|--|---|
| | <p>sayang terhadap sesama tanpa terkecuali. Teks ini mengajarkan kita bagaimana menyikapi perbedaan dalam kehidupan bermasyarakat. Teks ini memiliki tujuan bahwa dalam bermasyarakat kita harus saling menghormati dan menghargai satu sama lain tanpa ada diskriminasi.</p> <p>Toleransi yang di tunjukkan pada teks ini adalah dengan adanya Hadist Nabi yang berisi tentang sikap saling sayang terhadap sesama tanpa terkecuali.</p> | |
| <i>Tawazun</i> | <p>Sikap seimbang dalam teks ini dideskripsikan bagaimana hubungan manusia baik itu muslim maupun non muslim yang berkehidupan secara seimbang.</p> <p>Teks ini mengajarkan kita bagaimana bersikap dan berperilaku seimbang tidak hanya dengan sesama muslim tetapi juga dengan non muslim.</p> <p>Dalam teks di atas menyebutkan bahwa seorang muslim berhubungan dan bersilatullah dengan sesama muslim sebagai saudara dalam konteks Ukhuwwah Islamiyyah. Kemudian seorang muslim berhubungan dan menjalin persaudaraan dengan non muslim dalam konteks kemanusiaan.</p> | <p><i>'If you are dealing with a Muslim, you are dealing with a brother in faith; if you are dealing with a non Muslim, you are dealing with a brother in humanity.'</i></p> |
| <i>T'idal</i> | <p>Teks ini mengajarkan kepada pembaca bahwa manusia selain memiliki sikap toleransi, sikap <i>tawasuth</i>, juga harus memiliki sikap adil. Adil disini dalam konteks bermasyarakat adalah memperlakukan sesama manusia dengan setara dan adil tanpa membedakan satu sama lain. Dan itu juga di contohkan oleh Nabi Muhammad SAW.</p> <p>Hal ini sesuai dengan firman Allah surat Al-Maidah ayat 8 yang artinya:</p> <p><i>"Wahai orang-orang yang beriman hendaklah kamu sekalian menjadi orang-orang yang tegak membela (kebenaran) karena Allah menjadi saksi (pengukur kebenaran) yang adil. Dan janganlah kebencian kamu pada suatu kaum menjadikan kamu berlaku tidak adil. Berbuat adillah karena keadilan itu lebih mendekatkan pada taqwa. Dan bertaqwalah kepada Allah, karena sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan."</i></p> | <p><i>It is very important to realize that the Prophet has made no distinction between Muslims and non-Muslims in matters of human and moral obligations relating to matters of life, honour, property and human rights.</i></p> |
| <i>Tawasuth</i> | <p>Teks di atas menunjukkan kepada kita bagaimana bersikap tengah-tengah, tidak ekstrim kiri atau ekstrim kanan. Pembaca diajarkan bagaimana berperilaku tidak berat sebelah terhadap kepercayaan dan agama tertentu dan menganggap yang lain salah. Teks tersebut mengajarkan para pembaca untuk saling menyayangi dan tidak menjatuhkan satu sama lain.</p> | <p><i>The believers are to one another like parts of a building – each part strengthening the others.'</i> (Reported by al-Bukharee and Muslim on the authority of Abu Moosa al-Ash'ree).</p> <p><i>'You will not enter Paradise until you have faith, and you cannot attain to faith until you love each other.'</i> (Reported by Muslim on the authority of Abu Hurairah)</p> |

Secara keseluruhan, nilai – nilai ASWAJA yaitu nilai tawasuth, tawazun, tasamuh, dan T'idal sudah terkandung dalam kedua teks tersebut. Teks-teks tersebut apabila kita kaitkan dalam kehidupan beragama, berbangsa dan bernegara memiliki arti dan tujuan yang sarat dengan makna.

Sesuai analisa diatas, maka dalam konteks bermasyarakat atau persaudaraan kemanusiaan (*Ukhuwwah Insaniyah*), maka teks tersebut

menunjukkan kepada kita bahwa Islam sangat menjunjung tinggi hak setiap manusia untuk hidup secara aman, nyaman, damai dan tentram. Untuk mencapai kehidupan yang dimaksud, kita sebagai umat Islam harus memiliki sikap *tasamub* atau toleransi.

Dalam konteks beragama, toleransi dalam beragama bukan berarti sikap kompromistis dalam berkeyakinan karena keyakinan adalah kebenaran penuh yang tidak bisa dicampur dengan keyakinan agama lain, bukan pula membenarkan kebenaran keyakinan agama yang salah dan batil. Toleransi menjadi suatu hukum alam dalam mengelaborasi perbedaan menjadi sebuah rahmat.

Sikap toleransi dan menghormati agama lain akan menghindarkan kita dari ekstrimisme dan radikalisme dalam beragama. Ekstrimisme dan radikalisme akan mengakibatkan kebekuan, prasangka dan kekakuan. Ekstrimisme dan radikalisme akan menimbulkan perpecahan dan menggiring kita pada perselisihan baik internal maupun eksternal. Selain itu ekstrimisme juga mengakibatkan fanatisme buta.

Dari sikap *tasamub* inilah, Ahlussunnah waljamaah merumuskan konsep persaudaraan (*ukhuwwah*) universal. Hal ini meliputi *ukhuwwah islamiyyah* (persaudaraan keislaman), *ukhuwwah wathaniyyah* (persaudaraan kebangsaan) dan *ukhuwwah basyariyyah* atau *insaniyyah* (persaudaraan kemanusiaan). Persaudaraan universal untuk menciptakan keharmonisan kehidupan di muka bumi ini, merupakan implementasi dari firman Allah SWT:

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. (QS. Alhujurat; 13).

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". (QS. Albaqarah: 30)

Selanjutnya, nilai ASWAJA yang bermakna tengah-tengah atau yang biasa di sebut *tawasuth* juga memiliki peran yang penting dalam kehidupan bermasyarakat. Sikap *tawasuth* merupakan sikap yang tidak memihak pada satu golongan baik itu golongan borjuis maupun golongan tingkat bawah.

Kaitannya dengan hubungan beragama, maka sikap ini menunjukkan perilaku tidak condong pada ekstrim kiri maupun ekstrim kanan. Sikap *tawasuth* disini memiliki makna bahwa dalam beragama maka kita tidak boleh memihak pada agama yang satu dan mengesampingkan bahkan mencela agama lain yang memang bukan kepercayaan kita. Dengan sikap *tawasuth* ini, maka kita menjadi manusia yang memiliki cita rasa Nusantara yang memang sarat dengan keberagaman.

Berikutnya adalah nilai ASWAJA yang memiliki arti seimbang. *Tawazun* merupakan sikap seimbang yang harus dimiliki oleh manusia dalam segala hal. Teks –teks diatas mengajarkan kepada kita bahwa dalam konteks persaudaraan baik itu *ukhuwwah Islamiyyah*, *ukhuwwah basyariyyah* maupun *ukhuwwah wathoniyah*, maka sikap *tawazun* harus terinternalisasi ke dalam ukhuwwah-ukhuwwah tersebut.

Dengan memiliki sikap *tawazun*, maka kita akan menghormati hak manusia yang lain seperti hak manusia untuk mendapatkan kenyamanan, keamanan dan perlindungan terhadap kehormatannya. Tanpa sikap *tawazun* maka akan terjadi ketimpangan dalam lingkup masyarakat baik dari sisi hubungan sosial maupun soal agama.

Adapun nilai ASWAJA yang lain adalah *'Itdal* yang berarti adil. Sikap adil disini adalah perilaku bagaimana seseorang bersikap dan memperlakukan orang lain itu dengan azaz keadilan dan kebenaran dengan menanggalkan status sosial dan perbedaan keyakinan. Islam juga menjunjung tinggi mengenai hak manusia untuk mendapatkan keadilan baik dalam ranah domestik maupun publik. Adil disini dapat terwujud apabila setiap manusia baik muslim maupun non muslim saling menghargai dan menghormati hak-hak masing-masing.

2. Implementasi Pengajaran Reading dalam menganalisa teks Islami.

Dengan menganalisa kedua teks di atas, maka penerapan pengajaran *Reading* kepada mahasiswa tidak hanya kegiatan membaca pemahaman literal, tetapi lebih dari itu yaitu menggunakan *critical reading*.

Pada dasarnya, saat seseorang membaca kritis (*critical reading*) dia melakukan kegiatan membaca dengan bijaksana, penuh tenggang hati, mendalam, evaluatif, serta analisis. Membaca kritis adalah kemampuan memahami makna tersirat sebuah bacaan. Untuk itu, diperlukan kemampuan berfikir dan bersikap kritis. (cf.Harris et. Al. 1983; smith, 1986; Albert dalam tarigan, 1988:89).

Dalam pengajaran *Reading* tehnik-tehnik yang harus dilakukan oleh pengajar atau dosen dalam melakukan kegiatan membaca kritis adalah (Nurhadi, 1987:145-181):

| No | Tehnik | Deskripsi |
|----|-----------------------------------|---|
| 01 | Kemampuan mengingat dan mengenali | Kemampuan mahasiswa dalam: 1) Mengenali ide pokok paragraph 2) Mengenali tokoh-tokoh cerita dan sifat-sifatnya 3) Menyatakan kembali ide pokok paragraph 4) Menyatakan kembali fakta-fakta atau detil bacaan 5) Menyatakan kembali fakta-fakta perbandingan, unsur-unsur hubungan sebab-akibat, karakter tokoh dan sebagainya. |
| 02 | Kemampuan memahami makna tersirat | Kemampuan menginterpretasi makna tersirat adalah kemampuan: 1) Menafsirkan ide pokok paragraf 2) Menafsirkan gagasan utama bacaan 3) Membedakan fakta detil bacaan 4) Manafsirkan ide-ide penunjang 5) Membedakan fakta atau detil bacaan memahami secara kritis |
| 03 | Kemampuan menganalisis | Pembaca kritis diharapkan melihat fakta-fakta, detil-detil penunjang, atau unsur pembentuk yang lain yang tidak disebutkan secara eksplisit. |
| 04 | Kemampuan menilai isi bacaan | Kemampuan menilai isi dan penataan bacaan secara kritis dilakukan melalui aktifitas-aktifitas mempertimbangkan, menilai, dan menentukan keputusan. Kemampuan menilai bacaan ini menunjukkan bahwa seorang pembaca |

| | | |
|----|--------------------------------|--|
| | | kritis tidak begitu saja mempercayai apa saja yang dibacanya sebelum dilakukan proses pengkajian terlebih dahulu. |
| 05 | Kemampuan meng-create isi teks | Kemampuan meng-create isi bacaan adalah kemampuan: 1) Menyerap inti bacaan; 2) Membuat rangkuman atau membuat kerangka bacaan yang disusun sebagai tanggapan terhadap bacaan atau membuat kerangka bacaan yang betul-betul baru berdasarkan pengetahuan dari bacaan; 3) Mengembangkan/menulis berdasarkan kerangka bacaan yang telah disusun. |

E. Kesimpulan

Berdasarkan hasil kajian diatas, dapat disimpulkan beberapa hal:

1. Analisis isi 2 teks islami berbahasa Inggris dalam buku *Islamic Studies* menggunakan analisis Dell Hyme adalah:
 - (a) Teks yang pertama berjudul *Respect for Others*.
Tujuan dari teks tersebut adalah mengajarkan kita bagaimana menjadi manusia yang selalu menghargai dan menghormati orang lain baik muslim maupun non muslim dan kita juga dianjurkan untuk selalu memaafkan dan tidak menyakiti orang lain.
 - (b) Teks yang kedua berjudul *Muslims and Interpersonal Relations*.
Tujuan dari teks ini adalah tentang persamaan antara muslim dan non muslim mengenai hak-hak seorang manusia.
2. Nilai-nilai ASWAJA yang terkandung dalam 3 teks dari buku *Islamic Studies* adalah: Tawazun, Tasamuh, Tawasuth, dan 'Tidal.
3. Strategi pengajaran *Reading* dalam menganalisa teks tersebut adalah *critical reading*.

F. Saran

Dari hasil –hasil analisis di atas, perlu adanya kajian atau penelitian lebih lanjut yaitu:

1. Perlu adanya analisis lebih komprehensif dengan menggunakan 7 komponen yang di prakarsai oleh Dell Hyme dalam menganalisis teks-teks berbahasa Islami yang ada dalam buku *Islamic Studies* yang di tulis oleh Molvi Abdul Aziz.
2. Perlu adanya kajian tindak lanjut berbentuk penelitian sehingga hasil dari pengajaran *Reading* dalam menangkal radikalisme dapat terlihat secara signifikan.
3. Untuk mencegah adanya radikalisme dan ekstrimisme dalam institusi perguruan tinggi, maka sebaiknya semua nilai-nilai mengenai pluralisme dan multikulturalisme harus diinternalisasikan dalam semua mata kuliah baik umum maupun agama.

Daftar Pustaka

Chaer, A. & Agustina, L. (2004). *Sosiolinguistik;Perkenalan Awal*. Jakarta: PT Rineka

- Cipta.
- Departemen Agama RI. (1984). *Al-Qur'an dan terjemahnya*. Jakarta: Departemen Agama RI.
- Fadjar, Abdullah dkk,(2007). *Laporan Penelitian Islam Kampus* . Jakarta: Ditjen Dikti Depdiknas.
- Hairudin, dkk. (2008). *Pembelajaran Babasa Indonesia*. Jakarta: Direktorat Jendral Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan Nasional.
- Hassan, Nik Mustapha Hj, Nik. (1998) “*Civil Society for Sustainable Economic Development*”, dalam Syed Othman Alhabshi and Nik Mustapha Nik Hassan (eds.), *Islam Knowledge and Ethics: a Pertinent Culture for Managing Organizations*, Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM).
- Khaidar, Ali. (1995). *Nabdlatul Ulama dan Islam Indonesia; Pendekatan Fiqih dalam Politik*. Jakarta: Gramedia.
- Mansyur, Wasid. (2014). *Mengaskan Islam Indonesia, Belajar dari Tradisi Pesantren dan NU*. Surabaya: Pustaka Idea.
- Misrawi,Zuhairi. (2010). *Hadratussyaiikh Hasyim Asy'ari, Moderasi, Keumatan, Dan Kebangsaan*, Jakarta : Kompas.cet. 1.
- Nurhadi.1987. *Membaca cepat dan Efektif*. Bandung : Sinar Baru Cipta.
- Pusat Bahasa Depdiknas RI. (1996) , *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Rijal, Samsu. (2016). dalam kompasiana yang di unduh dari http://www.kompasiana.com/ijhal/awas-radikalisme-agama-mewabah-di-kalangan-mahasiswa-islam_5698bfee6023bd6d06585193 pada tanggal 16 Agustus 2016.
- Rubaidi, A. (2010) *Radikalisme Islam, Nabdlatul Ulama; Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Logung Pustaka.
- Siradj ,Aqil, Said.(2008) *Ahlussunnah wal Jama'ah; Sebuah Kritik Historis*, Jakarta: Pustaka Cendekia Muda.
- Tarigan, Hendry Guntur.(1986). *Membaca Sebagai Suatu Keterampilan Berbahasa*. Bandung: Angkasa Bandung.
- _____.(1988). *Membaca Sebagai Suatu Keterampilan Berbahasa*. Bandung: Angkasa Bandung

PESANTREN AND MODERNITY: A CASE STUDY

Muhaemin

UIN Alauddin Makassar, Komplek Gerhana Alauddin Blok. K. No. 21

Makassar

Email: muhaeminlatif@gmail.com

Abstract: *This paper entails the way pesantren dealing with modernity or globalization. The intent of this study is to demonstrate a number of strategies applied by kyais (religious leaders) in the pesantren. This study relies on qualitative research through conducting participant observation and interview. The research will focus on pesantren Mangkoso Barru, Indonesia. The data will be collected from the stakeholders from this particular pesantren. It will be analyzed systematically. By examining the life which takes place in a particular pesantren, it is hoped to show different strategies exhibited in this pesantren, as well as the way the leaders (Kiais) negotiate with modernity and globalization. This paper will present how a particular pesantren survives in globalization of education as well as challenging the common idea that pesantren will be crushed by modernity and that the leaders (Kiai) lack the ability to be cultural brokers between Indonesia and modernity.*

Keywords: Pesantren; Modernity; Kyais; Education

A. Introduction

Islamic Boarding Schools or *pesantren* are the oldest form of Islamic education in Indonesia. Historically, the origin of *pesantren* is regarded as a consequence of an integration of As'ariyah and Maturidiyah scholastic theology and *tasawuf* teachings (Islamic mysticism) that has long colored the patterns of Islam in the Indonesia archipelago. Some are of the opinion that *pesantren* itself refers to the Arabic word for tradition which links to local religious practice that was inherited by Indonesia's first generation of Muslim. However, some experts argue that the term *pesantren* indicate a dynamic of Islam towards Hindu culture. They stated that the word *pesantren* derived from the text of Hindu teaching. It is true that the word *pesantren* inherently incorporates the values of tolerance, multiculturalism and pluralism (Yunanto and Hidayat, 2005). Apart from these controversies, it is clear that the history of *pesantren* is strongly associated with the history of Islam in Indonesia and therefore *pesantren* is the oldest form of Islamic education in Indonesia.

Pesantren as the object of research is always intriguing. A number of scholars, whether local or western, come to explore and elaborate *pesantren* as a central issue of their research. For example, Geertz (1960) after spending many years in Java came to have a theoretical assumption that in the global era, *Kiai* (the traditional leader of *pesantren* and community) will not be able to survive in the globalization era and will further be crushed by modernity. Geertz (1960)

was then pessimistic on the role of *kiai*, questioning whether he possesses the competency to be a cultural broker between tradition and modernity in Indonesia. Similarly, Abdullah (1987) also predicted that *pesantren* will not be able to compete with modern education. *Pesantren* pose a number of challenges in the context of globalization of education. For example, *pesantren* curriculum that focuses on religious issues needs to be integrated into the national curriculum which mainly concerns secular knowledge. In this sense, how to mix as well as integrate religious curriculum into national curriculum is strongly dependent on the capability of the *kiai*. The style of leaders (*kiai*) in a particular *pesantren* will then be crucial in maintaining the existence of a *pesantren* facing globalization. Furthermore, *pesantren* tends to ignore modern religious issues, such as gender equality, or western perspectives to holy text, but at the same time, adopts a western system in education, for example, stages system, flexible curriculum, and concern for teaching methods. This is another interesting aspect that can be examined when looking at *pesantren*.

In contrast, some scholars argue that *kiai* has the capability to deal with modernity or globalization. For instance, Lukens Bull (2001) advanced the view that *kiai* not only can be a cultural broker between local tradition and modernity, but also translate “modernity” to Indonesia. *Kiai* are first imagining a modernity that needs to be reworked and then they are (re)inventing an Indonesian Islamic modernity. Lukens Bull examined the *pesantren* al-Hikam in Malang, East Java as the research site. He came to conclude that, in general, *pesantren* in Java have formulated a hybrid system of education mixing religious instruction and scientific and technical training. For this reason, *pesantren* with the leader (*kiai*) is able to encounter and negotiate with modern education.

Apart from the controversy shown above, this paper will explore the way *pesantren* negotiate with globalization and offering a number of strategies to cope with it. It will focus on the *pesantren* DDI Mangkoso which situated in South Sulawesi.

B. Research Methodology

This research relies on qualitative methodology through case study. In relation to the method applied, I conducted participant observation and interview in my research. I also undertake participant observation by attending some religious lessons, involving in the dorm life of *pesantren* and performing some mystical practices. I visited *pesantren* DDI Mangkoso many times during January to August 2016 which ranged from several hours and to several days. I also conducted in-depth interview with three groups of informants. Those are students, teachers, and kyai (including his assistants). Semi-structure and unstructured interviews are used in interviewing those informants. Semi-structured interview is used to obtain some data on how the students perceive modernity. Similarly, I also used semi-structured interview to get some data on how the teacher respond to the modernity. Differently, with kyai (and his assistants) I employed unstructured interview. This method generates great benefits, for example, researcher can get involve in a spontaneous discussion,

conversation and even argument. So, the data collected will be natural and more objective (Berg, 1994)

C. Description of Pesantren DDI Mangkoso

Pesantren DDI Mangkoso is located in the northern part of South Sulawesi. It is about 120 kilometers from the centre of the city of Makassar. This *pesantren* is classified as a traditional *pesantren*. It has around 1,600 *santri* (both male and female) living in its *pondok* (dormitory). Although it is categorized as a traditional *pesantren*, *pesantren* DDI Mangkoso runs both a traditional and modern school system from primary school to university. As contended by Mastuhu (1994,p.55, cited in Suparto, 2000, p.148), the term “traditional” does not mean that this institution always follows the *status quo* and refuses to adapt to the emerging needs of modern life.

Pesantren DDI Mangkoso was established in 1938. This is the formal date acknowledged by the *kiai* who currently leading this *pesantren*. The *pesantren* was established by a charismatic *kiai*, Gurutta Abdurrahman Ambo Dalle (1900-1996), who came from Sengkang, one district within South Sulawesi. Sengkang was believed as the center of Islamic expansion at that time and the *pesantren* MAI Sengkang is considered the first *pesantren* established in South Sulawesi. According to Amal (2003, p.204), Ambo Dalle was the most notable student in *pesantren* MAI Sengkang and was popular because of his deep knowledge of Islam. He also spent several years in Mecca to strengthen his knowledge through attending different disciplines of Islamic knowledge with the *syaiikh* (the term for *kiai* in Mecca). Having returned from Mecca, he became a qualified teacher within *pesantren* Sengkang due to his wide range of Islamic knowledge.

The idea for the establishment of *pesantren* DDI Mangkoso was first proposed by the local king of Soppeng Riaja, H. Andi Muh. Yusuf Andi Dagong, who paid more than usual attention to Islamic development in his jurisdiction. He was upset at the condition of mosques within his territory, which fewer people were utilizing. For this reason, Andi Dagong sent delegations to *pesantren* Sengkang asking for a qualified teacher, who in turn could educate and guide the community on Islamic knowledge. Andi Dagong, for this purpose, particularly proposed Ambo Dalle to become the teacher in Soppeng Riaja. However, this proposal was initially rejected by the head of *pesantren* Sengkang due to the standing of Ambo Dalle as the central figure within the *pesantren* and considering that *pesantren* Sengkang had developed through proliferation of its *santri* which resulted in requiring a capable teacher like Ambo Dalle. Nevertheless, due to repeated proposals towards Ambo Dalle and with the notion of strengthening Islam in the community, the head of *pesantren* Sengkang finally approved sending Ambo Dalle to build a *pesantren* in Soppeng Riaja which was eventually called *pesantren* Mangkoso (Amal, 2003, p.203).

Once Ambo Dalle started teaching Islam (*pengajian*) among the community soon after he arrived in Soppeng Riaja, he conducted an initial

placement test among the people who intended to be *santri*. This test was undertaken in January, 1938. As a result, there were three different levels within the *pesantren*. They are *tabdhiriyah* (kindergarten), *ibtidaiyah* (primary school), *tsanawiyah* (secondary school). The process of teaching first occurred in the mosque due to lack of facilities. This kind of shortage was solved by the local king through providing sufficient facilities, such as the venue, and the salary for Ambo Dalle. In addition, the salary of the *pesantren* teachers was the responsibility of the community and the *santris* were not expected to pay school fees.

According to Asyari (interview, March 12, 2016), in the early period of *pesantren* Mangkoso, the curriculum was merely concerned with strengthening Islamic subjects, such as Quranic exegesis, *hadits* (prophet tradition), *tauhid* (theology), *fiqih* (Islamic jurisprudence), *tarikh tasri'* (Islamic history). These subjects normally were taught after sunset prayer and dawn prayer. They called it a classical system. Moreover, while teaching moral theories which suit Islam, the management of *pesantren* also encourages the *santris* to implement the moral theories into practices as set out in the *pesantren* rules.

In 1941, *al-yah lil baniin* (High School for male *santri*) was built and was complemented by *al-yah lil banaat* (High School for female *santri*) in 1944. It is important to note that *pesantren*, in general, applied sex segregation between male and female in the learning process. That is why, as currently occurs in *pesantren* Mangkoso, there is one camp (*pondok*) for male *santri* as well as another for female *santri*. They were not allowed to live in the same dormitory. Both can see each other only on particular occasions, such as, graduation, language competition, or theater performance (Amal, 2003, p.206).

Asyari (interview, May 15, 2016) stated that during the period of Ambo Dalle, *pesantren* Mangkoso was gaining popularity across the country. Their *santris* came from different places not only from across South Sulawesi but also from other provinces, such as Kalimantan and Sumatera. Most of them understood how important Islamic education is to every Moslem. That's why a number of *pesantren* established at the moment around South Sulawesi are led by the graduates of *pesantren* Mangkoso.

The development of *pesantren* Mangkoso through establishing a number of branches across the country led to Ambo Dalle building a new strategy to attain the objective of expanding Islamic education around the country. In this sense, Ambo Dalle initiated the *musyawarah* (conference) which involved most *keiais* around South Sulawesi. In 1947, the conference was held and finally produced an important organization, DDI (Irsyad Da'wah Movement). The mission of this organization is to encourage the community into correct direction and to guide them in doing good deeds under the banner of Islamic values. Ambo Dalle was believed to be the first head of this organization, with Abduh Pabbajah as the secretary.

Saharuddin (interview, May 25, 2016) stated that since DDI was established, all the branches of *pesantren* Mangkoso which spread across the country were integrated into DDI. *Pesantren* Mangkoso was further named as

pesantren DDI Mangkoso and became the center of DDI (Irsyad Da'wah Movement). Due to this development, *pesantren* DDI Mangkoso was not only considered to focus on expanding Islamic education but also to emphasize community development. From these explanations, it can be assumed that *pesantren* DDI Mangkoso under Ambo Dalle experienced a period of significant development.

In 1950, Ambo Dalle was offered appointment as a judge in Pare-Pare, a district next to Barru. He then moved to this place along with the center of DDI. In other words, Mangkoso was not merely the heart of DDI but the branch of Pare-Pare became its center. This change resulted in decreasing the popularity of Mangkoso. Following Ambo Dalle was *Gurutta* Amberi Said. He was widely known as an expert on Islam. During the leadership of *Gurutta* Amberi Said, *pesantren* DDI Mangkoso did not developed as significantly as in the Ambo Dalle period. He only continued the policy of Ambo Dalle in providing religious teaching to the *santris*.

After Amberi Said died in 1984, the leadership of the *pesantren* passed to his son, Farid Wajedi who spent several years in al-Azhar University, Egypt, studying Islam till awarded MA degree in Islamic Jurisprudence. The impression he gained from the pattern of teaching in the al-Azhar University, an Islamic school in which they took Islamic studies, inspired him to make a breakthrough in regard to the system of education in his own *pesantren*.

In the early period of Wajedis' leadership, *pesantren* started contact with modernity. In this sense, Wajedi initially reformed the system of education within the *pesantren*. In 1985, he introduced a new stage in the schooling level. It was called *I'dadiya* (class preparation) which takes one year study. This is a compulsory level for all new *santris* who intend to study in this *pesantren*. The materials taught at this level were *tawhid* (theology), *tafsir* (Quranic exegesis), *tajwid* (the method of reading al-Quran), and *Nahwu* (the structure of Arabic Language). Despite attending class in the morning, *santris* were also to join *pengajian* (classical teaching) after sunset prayer which was held in the mosque. As far as I am aware, *pesantren* DDI Mangkoso is the only *pesantren* which implemented *I'dadiyah* (class preparation) as one of the school levels. Wajedi, in this regard, was strongly influenced by the al-Azhar University, where he earned his degree in Islamic studies. The introduction of *I'dadiyah* within the *pesantren* seemed to make *pesantren* DDI Mangkoso more popular across the country. As a result, the proliferation of *santris* was undeniable. They were coming from different parts of the country, such as East Java, Papua, Kalimantan, and Sumatera. This situation continues now.

As one of the biggest *pesantrens* across the country, *pesantren* DDI Mangkoso was frequently visited by local government, politicians, even national government, particularly in relation to the general elections 1992 and 1998. They came to give financial aid or present facilities to the *pesantren*, such as computers, televisions, or free books. Regardless of the political interests behind the aid, Wajedi always welcomed the aid as long as it could be beneficial to the future of the *pesantren*.

Due to the increasing number of *santri*, I observed *pesantren* DDI Mangkoso was extended into three campuses. The first is the main campus which is situated in the capital of sub-district Soppeng Riaja and the second (male campus) is located in the village of Kiru-Kiru which is about 4 km from the centre of town. The last campus (female campus) is situated in the mount Lampangen which is around 2 km from the centre of town. Additionally, during *Gurutta* Wajedi's period, STAI DDI (Institute for DDI) was opened to look after two faculties, *syariah* (Islamic law), and *tarbiyah* (Islamic Education). Most students in this university are graduates of the *pesantren*. Additionally, despite being students in the university, they also become teachers within the *pesantren*. The *santri* in this *pesantren* go to school or university during the day and attend the *pengajian* (religious teaching) in the evening.

E. *Pesantren* and the Challenge of Modernity

As discussed earlier, a number of studies conducted in the *pesantren* showed how *kiais* were not able to negotiate between Indonesia and modernity (Abdullah, 1987; Geertz, 1960; Peacock, 1978). In this regard, the following explanation will demonstrate a number of strategies dealing with modernity and globalization. In this sense, the writer will focus on *Gurutta* Farid Wajedi's period due to its strong relationship with modernity. It also shows, to a great extent, how its period affects the sustainability of *pesantren*.

1. *Reconstructing Modernity*

In general, as contended by Lukens-Bull (2001, p.359), the concept of modernity among the people of a *pesantren* is strongly associated with the loss of traditional values. They contend that American film and television are a central component in a dangerous modernity and have resulted in destroying Islam and corrupting the values of an Islamic society such as Indonesia. These concerns show how *pesantren* people imagine a modernity that is threatening and in need of re-invention.

How the leaders in *pesantren* DDI Mangkoso are to tackle this assumption is becoming a major task in the face of modernity. This is such an important step due to the fact that the process of modernity is inevitable. As contended by Suparto (1996, p.145), the phenomenon of modernization is an unavoidable process, taking place in any modern state and nation. This is due to the necessity of modern science, technology and rationality. This notion has become the main concern of *pesantren* DDI Mangkoso in trying to attempt the maintenance of traditional values.

According to Ahmad Rasyid (interview, June 22, 2016), Farid Wajedi's brother, modernity is not merely the physical product of the Western world, but it is rather a "frame of thinking". This is similar to the concept of Robert Bellah (1968 cited in Lukens-Bull, 2001, p.359) on modernity who pointed out that modernity should be seen not "as a form of political or economic system, but as a spiritual phenomena or a kind of mentality". The *pesantren* leaders do not deny the benefits of modernity, but at the same time, they primarily deal

with the mentality of modernism. Hence, it is necessary to redefine the meaning of modernity.

By shifting the definition of modernity to “a frame of thinking”, the *kiais* in *pesantren* DDI Mangkoso have tried to internalize certain values and morals in their conceptualization of modernity. These values include Islamic brotherhood (*ukhuwah Islamiyah*), selflessness (*ikhlas*), simplicity in living (*kesederbanaan*), and self-sufficiency (*kemandirian*). Also included is a concern for social justice and serving the needs of the poor. These have been developed and implemented within the life of *pesantren*.

2. *Developing English and Arabic Language*

The focus on English and Arabic language is one method in which the *kiais* of *pesantren* DDI Mangkoso are dealing with modernity. According to Husain (interview, June 15, 2016), English is regarded as the language of modernity and globalization, while Arabic is viewed as the language of the Islamic community and more importantly it is believed as the language used in paradise. In this sense, it is important to note that *Pesantren* DDI Mangkoso, prior to contact with modernity, made Arabic the only language taught in the teaching process. Other languages, English for example, were not allowed to be taught due to its stigma as a Western language.

Husain (June 15, 2016) said that the *kiais* within the *pesantren* strongly encourage students studying English either in the class or in the *pondok*. A number of activities are held in the *pesantren* to support this program, such as English meeting language, and English speech competition. This program was supplemented by the presence of a fluent speaker, Mr Pram, who came from the Netherlands to study Islam in this *pesantren*. Thereby students are able to practice their English. This program seems to have successfully changed the negative perception of English into a positive outcome. As a result, in 1996, a number of *santris* in this *pesantren* were selected to taking a part in an English competition in East Java which was held by one national TV channel.

Furthermore, English in the life of *pesantren* is further imagined as a key to international diplomacy and commerce. Educating *santris* in both English and Arabic will then create Indonesian diplomats and international businessman who are grounded in traditional *pesantren* morality (Lukens-Bull, 2001). In summary, developing English and Arabic is one of the pilot projects of *kiai* in the *pesantren* DDI Mangkoso. They try to formulate the balance between both languages. From this point of view, it is clearly shown how *kiais* in the *pesantren* have found a way to deal with modernity, at the same time, maintaining Arabic as the character of *pesantren* life which is manifested in the *kitab kuning* (yellow book).

3. *Building Character Development*

According to Mardiyah, (interview, June 16, 2016), one of the missions of *pesantren* DDI Mangkoso is creating alumni who will be pillars of faith and morality in their profession. *Pesantren* alumni are expected to be independent. She said that most *kiais* believe that Indonesia will not be able to succeed if

people cannot stand on their own feet. This principle is taught in the *pesantren* through building *kemandirian* (self-sufficiency) in the simple life. This value is then manifested in the students taking care of their basic needs such as laundry, cleaning the compound, and cooking either for themselves or in small cooperative groups. These practices, along with the simple housing, were patterns of rural life in the colonial period.

Although *santris* are not totally self-sufficient, *kiais* always encourage that the *santris* must undertake some self-care. Hence, as an active curriculum decision, *santris* did their own washing, ironing, and housekeeping in order to learn self-sufficiency. Another way that *kiais* trained their *santris* was by asking them to plant some vegetables surrounding the *pondok*, so *santris* are able to earn their own vegetables without buying them in the market. Additionally, *santris* are given certain skills, such as agriculture and practice of making cakes, for female *santris*. These are intended to give them a skill that they could use to be self-employed or to supplement other incomes once they complete their education. This also becomes a reason why *kiais* maintain the system of *pondok* in the life of *pesantren* where *santri* can individually handle their daily activities. As a result, as stated by Mardiyah (interview, June 16, 2016), the *pesantren* graduates are not only able to become religious teachers or *kiais* but some of them are businessman, politicians, or NGO activists.

Based on the examples above, it is clearly shown how building character development among the *santris* is the way *pesantren* leaders cope with modernity and globalization. It is based on the notion that modernity generates competitiveness. For this reason, *kiais* do realize that teaching *santris* based on competence and skill is strongly necessary.

4. *Adopting madrasah system*

As discussed earlier, the origins of the *pesantren* have reflected the indigenous system of Indonesian culture. Some argue that the standing of *pesantren* is the continuance of previously well established Hindu-Buddhist education institutions, which are called *mandala* (Fadjar, 1999, p.88, cited in Suparto, 2000, p.149). Later, when Islam as a religion spread around the country, *pesantren* further maintained Islamic teaching as their main concern. In the case of *pesantren* DDI Mangkoso, Islamic disciplines, such as *tafsir* (al-Quran exegesis), *fiqhi* (Islamic jurisprudence), and *tauhid* (Islamic theology), were the only subjects taught in the *pesantren*.

Since the phenomenon of modernization is an inevitable process in any country, including Indonesia, *pesantren* as the classical institution may encounter a problem in relation to the education system. The concept of a single discipline of knowledge within the *pesantren* will result in creating graduates who are not able to deal with modernity. For this reason, during the period of *Gurutta* Farid Wajedi, the concept of *madrasah* is further adopted as the new system of education. *Madrasah* can be regarded as a compromise effort in adopting a religious-based school, which implements a modern style of education. In this sense, Raharjo (1985, p.241, cited in Suparto, 2000, p.149), stated that together

with the introduction of the *madrasah* system, a number of general subjects were also adopted such as reading, and writing using Roman characters, Indonesian, Arithmetic, English, and some vocational skills. *Madrasah* are like many public schools. Nevertheless, culturally the *madrasah* provide students with a religious environment. It is an attempt to fulfill *santris*' needs in both general subjects and religious knowledge in a "balanced" proportion.

All in all, these initiatives are intended to counter the problems generated by modernity. *Santris* are expected to have capability and competence in both religious science and general science. This also enables *pesantren* to negotiate with modernity or globalization. From these points of view, it is obvious that leadership styles of *kyai* will be important within the *pesantren* and will determine the future of *santri* as well as *pesantren* in the face of modernity or globalization. Both leadership styles, charismatic and transformational, enable *kiais* to be "cultural brokers" between *pesantren* and modernity or globalization.

5. **Strengthening Leadership styles**

Another thing that might be important to note regarding the sustainability of *Pesantren* in line with globalization or modernity is leadership vision. Although *pesantren*, as stated by Dhofier (1985), are regarded as the "small kingdom" which cannot be interfered with by outsiders, it does not indicate that the concept of leadership is merely based on power and authority. In relation to *pesantren* DDI Mangkoso, Barru, since this *pesantren* was established, there have been three leaders (*kiais*), who have led the *pesantren* and all of them were expert in a range of Islamic knowledge. For this reason, the *pesantren* leaders strongly influenced the *pesantren* and the community because of their specialized knowledge, skill, or abilities. In other words, as contended by Halpert (cited in Dubrin, 2004, p.83), the power which they have is expert power. This power contributes to generating group member trust, unquestioning acceptance, and willing obedience. People admire, respect, and identify with them and want to be like them.

As far as I concerned, there are, at least, two leadership styles that have been implemented in the *pesantren* life. They are transformational and charismatic leadership. A number of charismatic leadership characteristics, such as, idealized vision, anti *status quo*, risk taking, unconventional strategies in running the organization. Most *kiais* who have led the *pesantren* are considered to have those attributes. They tended to experience risk taking in order to develop the *pesantren*. As acknowledged by Asyari (interview, June 18, 2016), the early life of the *pesantren* was extremely close to the colonial era, where not many people could freely access education, especially Islamic education, due to the colonialists' restrictions. It entailed a heavy penalty when someone was found studying Islam at that time. In this sense, Ambo Dalle kept teaching Islam to his *santris* in the mosque even though he was often under threat if an inspection was held by the colonialists. Similarly, the successor of Ambo Dalle, Farid Wajedi also took a risk when he openly supported a particular candidate in the 2004 general election (Gatra, 2004).

Similarly, transformational leadership which deals with the increase of engagement of followers has been applied in the *pesantren*. This implies that transformational leadership unites followers and the leader in pursuit of a higher common goal. This notion has frequently occurred among the *kiais* of *pesantren* DDI Mangkoso, who always encourage the *santris* to get involved in attaining the mission of the organization instead of immediate self-interest. *Da'wah* is the ultimate goal of the *pesantren* where all *santris* are responsible for spreading the true message of God, al-Quran and *sunnah*, among the community. For this reason, every *santri* goes out performing *da'wah* especially during *ramadhan* (holy month) along with their *kiais*, in order to shift people from ignorance to religious commitment. In this sense, as contended by Aaron (2006), the leader is not the only one who is in charge of change, every member is a part of the process of change. In other words, leaders and followers are united as a team. From this point of view, *kiais* always motivate the *santris* to act in the interest of the *pesantren* rather than themselves.

To put simply, all these strategies above are an attempt done by *pesantren* to tackle the wave of globalization. Some of them are successfully to deal with it and others not.

E. Conclusion

The sustainability of *pesantren* in the face of modernity strongly depends on the mode of leadership among the *kiais*. The style of *kiais* leadership is considered crucial to enabling *pesantren* to survive in line with modernity. *Kiais* are believed to be cultural brokers between Indonesia and modernity. We can summarize that both charismatic and transformational leadership styles enable *kiais* to deal with modernity through implementing a strategic approach which is further suited to the life of the *pesantren*. Redefining modernity, building character development, developing English and Arabic language, and adopting *madrasah* system are examples of strategies which determine the sustainability of the *pesantren*. These examples are the creation of *kiais* who accept that *pesantren* values need to be negotiated with the concept of modernity. This action was successfully performed by *pesantren* leaders which led to maintain the sustainability of *pesantren* DDI Mangkoso in the face of modernity. It also can be regarded that charismatic leadership mixed with transformational leadership are the most appropriate style to suit *pesantren* life in order to sustain *pesantren* from generation to generation.

Bibliography

- Abdullah, T., (1987) "the *Pesantren* in Historical Perspective" in *Islam and Society in South-east Asia*, Taufiq Abdullah and Sharon Shiddique (edit.). Singapore: Institute of South-east Asian Studies.
- Amal, T.A. (2003), Gurutta Abdurrahman Ambo Dalle: Ulama Besar dari Tanah Bugis, in Jajat Burhanuddin and Ahmad Baedhowi

- (Ed.), *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam di Indonesia*. Jakarta : Pustaka Utama
- Daft, R.L.(2005). *The Leadership Experience*. 3rd Edn. Mason, Ohio: Thomson South Western
- Dhofier, Z., (1980) *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java*. Australian National University: Ph.D. Dissertation.
- Dubrin, A.J. & Danglish, C.(2003). *Leadership: An Australian Focus*. Australia: John Wiley & Sons Australia
- Dubrin, A.J. (2004). *Leadership: Research Finding, Practice and Skills*. 4th Edn USA: Houghton Millin Company.
- Geertz, C., (1960), The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker *Comparative Studies in Society and History*, 2 (2), pp. 228-249
- Geertz, C., (1960) *Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lukens-Bull, R., A. (2001). Two Sides of the Same Coin: Modernity and Tradition in Islamic Education in Indonesia. *Anthropology and Education Quarterly*, 32 (3), 350-372.
- Lukens-Bull, R, A., (2005). *A Peaceful jihad: negotiating identity and modernity in Muslim Java*. New York: Palgrave Macmillan
- Lussier, R.N., Achua, C.F.(2004). *Leadership: Theory, Application, Skill Development*. Eagan, Minnesota: Thompson, South Western
- Suparto, (2000), *The Pesantren and Their Modernization: The Traditional Institutions for Islamic Studies and Their Cultural Preservation*. School of Education: Flinders University Australia.
- Yunanto, S., et al. (2005) *Islamic Education in South and South East Asia: Diversity, Problem and Strategy*. Jakarta: The Ridep Institute.

PHILOSOPHY OF HADHARIYAH: A PHILOSOPHICAL APPROACH TO COVER DICHOTOMY PROBLEMS OF ISLAMIC EDUCATION IN INDONESIA

Aris Try Andreas Putra

State Islamic institute of Kendari, Lambusa Village, Konda, South Konawe,
Southeast Sulawesi, Indonesia, 93874

Email: aristryandreasputraaritonda@gmail.com

Suhartini Syukri

State Islamic institute of Kendari, Jl. Bunga Duri II, No. 16 B, Kendari,
Southeast Sulawesi, Indonesia, 93127 Sultan Qaimuddin, Kendari, Southeast
Sulawesi, Indonesia 93117

Email: ukbtt3nee@gmail.com

Abstract: *There are some Islamic education problems which generate dichotomy between religious sciences and general sciences. They are 1) weak vision; 2) emphasizing on individual piety causing technological backwardness; 3) scientific dichotomous; and 4) the mindset of normative-deductive. To overcome them, it is necessary to do a review of education reformation philosophically, epistemologically and theologically to realize the Islamic education in accordance with revelation guidance. As one of the efforts to improve Islamic education, this paper presents the philosophy of Hadharyah (civilization philosophy) based on revelation demands. This Islamic study area divided into; the badhara al-nash, badhara al-'ilm, and badhara al-falsafah. Philosophy of Hadharyah emphasises the integrity between divinity (theocentric) dimension and humanitarian (anthropocentric) dimension, which are diametrically different from general philosophy that only grounded in human values. Hadharyah philosophy recognizes something real, supernatural, physical, and metaphysical and it views the importance role of revelation, and moral values in education. Meanwhile, philosophy in general, limited by symptoms seen and captured by the senses empirically. Hence, Hadharyah philosophy considers that acquisition of knowledge indicated to attain Allah SWT pleasure (science for mardhatillah) more than just knowledge for science.*

Keywords: Philosophy Of Hadharyah; Scientific Dichotomous; Islamic Education

Introduction

Islamic philosophical reformation now is very urgent to be done in order to create education quality as it has been directed by the scriptures. It should start from the philosophy of ontological aspect, epistemological aspect and axiological aspect, as efforts to respond the challenges of Islamic education today. Problems of dichotomy between religious sciences and general sciences cause the degradation of science development and scientific methodology crisis.

The crisis in the world of knowledge and Islamic education currently lead the scientific tradition becomes static. Eventually, the presence of Islamic education has not fully shown its role in creating advanced civilizations, such as the heyday of Islam in 8-13th centuries ago. Abdullah (2011, p.3) states that Islamic civilization is a result of accumulation struggle process of Islamic adherents dealing with a dialectical process between the "normativity" doctrine of permanent revelation and "historicity" of human caliphate experience on earth which are always changing day by day.

According to humanist religious paradigm, in order to create education quality, it should consider common sense, individualism toward independence, pluralist education, anti-dichotomy, spirit, functionalism, beating symbolism, as well as rewards and sanctions. In line with this, Mas'ud (2007, p.229) states, "Islamic education as the goal, tool of change and social transformation should be directed to accommodate local cultures and future oriented, which is religious and modern".

However, problems remained and the people of Islamic education today according to Assegaf (2014) originate in the following four things: 1) lack vision; 2) emphasis on individual piety causing technological backwardness; 3) scientific dichotomous; and 4) the mindset of normative-deductive. Those things should be overcome by shortcoming problems so that the people and the Islamic education can experience growth, progress, and return to its prosperity. In this case, triangle *Hadbariyah* concept can be used as alternative problem-solving for Islamic education, and brought the triangle of hadhara; they are *hadhara al-nash*, *hadhara al-'ilm*, and *hadhara al-philosophy*. To overcome the crisis and stagnation in Islamic education, it is necessary to do a review of education reformation of philosophical theological, epistemological, and axiology, to realize the Islamic education in accordance with the revelation guidance.

Therefore, Muslim should implement the Islamic education based on the foundation of the ontological, epistemological and axiological regarding the foundation of *Qur'an* and *Sunnab*. Al-Syaibany (1979, p. 40) says that someone who studied Islam at the source of the Qur'an and Hadith with a profound awareness will release the results of the universal mind about something, whether the philosophy of being, knowledge, and or the philosophy of value. This is what will be required in Islamic education. As one of the efforts to improve Islamic education, then this paper presents the concept of *Hadbariyah* philosophy. It includes of: characteristics philosophy of *Hadbariyah*, Islamic education concept based on philosophy of *Hadbariyah*, the positive impact of Islamic education based on philosophy of *Hadbariyah* and implications of integrative curriculum based on philosophy of *Hadbariyah*.

This paper was prepared and analyzed by critical descriptive qualitative method. Before the writers conducted a study of *Hadbariyah* philosophy, the first writers reviewed literature pertaining to *Hadbariyah* philosophy, the dichotomy of science and the problem of Islamic education. The writers then conducted discussion about the problems of Islamic education in forum

discussions by presenting a philosophical approach of *Hadharyyah* as a solution to the dichotomy of science and the problem of Islamic education.

Discussion

The concept of Hadharyyah Philosophy

In Malaysia, the term of *Hadharyyah* is famously known with "Islam Hadhari" which introduced by Dato 'Seri Abdullah Ahmad Badawi after he was sworn as Prime Minister of Malaysia. Islam Hadhari aims to interpret the real values and materials of Islam and as the need of Islamic approach in Malaysian Muslims' daily life.

Etymologically, *Hadharyyah* philosophy consists of two words, namely: "philosophy" and "hadharyyah". In terms of semantics: the word of philosophy comes from the Arabic word, that is '*falsafah*', which comes from the Greek, 'philosophia', means 'philos' or love, and 'sophia' or knowledge, wisdom. Thus, 'philosophia' means love of wisdom or love for the truth. With a few changes, in Indonesia philosophy is called as '*filosofat*'. Besides, Hadhari word conveys the same meaning with civil urbanized, citified and civilized, or in other words so called civilized. Moreover, in Indonesia, the word 'civilization' means progress in aspects of intelligence and culture. So the philosophy of *Hadharyyah* is a philosophy based of civilization and progress.

Civilization in this case is the triumph of civilization which exemplified the Prophet, the Muslim philosophers and scientists at 7-13th centuries AD. The progress in the Prophet Muhammad era can be categorized in several fields, namely legal, social systems, economics and education, on which *Qur'an* as the basic of all these living systems. In the field of law, for instance, law of the jungle (law of jungle to be politely of people), which says who is strong then he/she will win, becomes the law that guarantees the rights of human life. In the field of social, the Prophet Muhammad succeeded to unify the differences among societies and transformed conflict into interaction and emphasized His lessons on character development. As well as in education, applying the populist nature of education by making religious knowledge and sciences that are useful as part integrated in the educational process were also applied in the Prophet era. In supporting these, the Prophet sent his friends to study the management of the State in Rome and Greece.

Furthermore, civilization in the middle era (golden age), with the birth of philosophy, science and technology, the mosque and the library became the center of civilization. At that time, Caliph Harun Ar-Rashid (786-809 AD) established a center for educational institutions (so called '*Baitul Hikmah*'), then followed by Al Ma'mun, as a place to study religious sciences and general sciences (Chemistry, Astronomy, Medical Sciences, the translation of philosophy books, thus lead to the birth of famous Muslim philosophers and scientists (such as Al-Khwarizmi, Al Kindi, Al Razi, Al Farabi, Ibn Miskawayh, Ibn Sina, Ibn Bajjah, Ibn Rushd and other figures).

Based on the explanation above, the civilization attained by the Prophet and in the medium-good aspects of the legal, social, religious, philosophy and

science should guide the future development of civilization. it is clearly shown that triumph realized because of making knowledge of Islamic and sciences in reconcilable position and non-dichotomy.

Regarding the civilization terms described previously, Assegaf (2014, pp. 28-29) states that Islamic studies field divides knowledge into three parts, as follows;

- a. Hadhara Al Nash, the progress of civilization originating from *nash* (religion).
- b. Hadhara Al-'ilm, namely civilization progress sourced from the natural sciences and society (social science).
- c. Hadhara Al-philosophy, namely the progress of civilization which comes from the ethics and philosophy.

Assegaf (2014, pp. 219-220) adds that *Hadbariyah* focuses on principles of integrity between the dimension of divinity (theocentric) with humanitarian (anthropocentric), something which is diametrically different from the general philosophy that only grounded in human values. *Hadbariyah* philosophy recognizes the real and the supernatural nature, physical and metaphysical, while philosophy in general is limited by symptoms seen and captured by the senses. The philosophy of *Hadbariyah* views the importance of the role of revelation, and moral values in education, while philosophy in general takes a position of secularity and leans everything based on the role of mind, reason, cultural and social values. The philosophy of al-hadhariyah considers that learning knowledge is to attain the pleasure of Allah SWT (science for *Mardhatillah*, *thalab al-'ilm li Mardhatillah*), more than just knowledge for science as it is desired by the general philosophy. Since its principles come from the revelation, then Assegaf (2014) concludes that the philosophy of al-hadhariyah is full of value (value-bond) and not value-free.

In addition, Hussain (2006, p. 5) elaborates 10 principles about Islam Hadhari which conveyed by Abdullah Badawi; they are the faith and devotion to God, the kingdom fair and trustworthy, the free-spirited society, the mastery of science, balanced and comprehensive economic development, the qualified life, the defense of minority and women right, cultural and moral integrity, natural reservation and defensive power. Those principles are in line with Islamic values. Based on the above description, writers concluded that *Hadbariyah* philosophy is the universal view of an object that ontologically relies on the combination of divine, natural and human dimensions, which also recognizes the nature of reality and the realm of ideas (physical and metaphysical).

Epistemologically, *Hadbariyah* philosophy based on truth and inspired revelation of philosophy at the time of the Prophet- and Chaliph rashidun and at the height of the Abbasid Islamic daullah, which makes the revelation region and the region on the dimensions of integrated sense. Meanwhile, the axiology aspect of *Hadbariyah* philosophy in acquiring knowledge should be aimed at getting the mercy and pleasure of Allah and valuable for the social and civilization.

Characteristics of Hadhariyah Philosophy

One of the *Hadhariyah* philosophy characters is to integrate the God’s revelation and human sense. In this case, the use of *naqliyah* and *aqliyah* theorem becomes very important. Efforts to reconcile the ‘sense’ with *naqliyah* and *aqliyah* theorem directed on science and technology as the foundation of Islamic Andalusia philosophic and methodological development of Islamic education philosophy. It is intended to make Islam able or empower to enter into a central economic and political movement, not Islam as object, but it should be cast. Below presents the differences between general philosophy and the philosophy of al-*Hadhariyah* that based on the revelation, (Assegaf, 2014, p.220).

Table 1. The characteristics of *Hadhariyah* philosophy and general philosophy

| No | General Philosophy (Western perspective) | <i>Hadhariyah</i> philosophy (Islamic perspective) |
|----|---|---|
| 1 | Anthropocentric (In concept and theory, there is not connecting with the revelation / religion) | Theo-Anthropocentric (its concept and theory integrates the human sense and God’s revelation) |
| 2 | Positivistic-empiric (It only admits something according to | Real-Transcendental (it admits the presence of real nature and supernatural) |

| No | General Philosophy (Western perspective) | <i>Hadhariyah</i> philosophy (Islamic perspective) |
|----|---|---|
| | the symptoms appear) | |
| 3 | Secularist (it confirms dimension of divinity and concept of hereafter, and that education is based on the ratio, cultural and social values) | Non-Secularist (it confirms dimension of divinity and concept of hereafter, and the important of moral and religion in education) |
| 4 | Rooted in ratio and culture | Rooted in ratio, culture and revelation |
| 5 | Pragmatic-hedonistic ethic (knowledge for science) | Science for <i>Mardhatillah</i> (God) |
| 6 | Considering the social interaction | Using vertical and horizontal interaction (<i>Hablun minallah</i> and <i>Hablun Minannas</i>) |
| 7 | The reward and punishment merely given in the world | Reward and sin accepted in the world and hereafter |
| 8 | Ratio and skeptic are as the based physical thinking | Capital psychic thought uses the belief (faith), heart (conscience) and the ratio |
| 9 | The basic knowledge is <i>value-free</i> | Using <i>value-bond</i> and humanistic basic knowledge |

Based on the description above, it is clearly shown distinction between the two views of reality; they are from the foundation ontological, epistemological, and axiology.

Islamic Education Concept of Hadhariyah Philosophy

Philosophy of Islamic education should be directed to things that are fundamental and lead to the formation of Islamic civilization, not only focus on the educational aspects of normative Islam. In connection with the above characteristics of *Hadhariyah* philosophy, then education *Hadhari* deems that it is necessary to put the ethics of Islam which derived from the values of Qur'an and Al Hadith. In addition, it animates the entire job descriptions of the science. The *Hadhari* characteristics are not a dichotomous without distinguishing class, race, ethnicity, nation and or religion.

Before the writers describes the concept of Islamic education based on the philosophy *Hadhariyah*. The writers repulse the understanding of Islamic education according to figures Islamic education. According to Qardawi in Langgulong (1980), Islamic education is a fully human education, intellect and heart, spiritual and physical, character and skill. He formulates that: Islamic education is as a process of preparing the younger generation to fill the role, transferring knowledge and values of Islam that are aligned with human function for charity in the world and reap the results in the hereafter.

Further, the meaning of Islamic education above contained the basic insights of Islam with regard to human and scientific significance. First, the man in the perspective of Islam is God's noblest creatures. He/she is composed by body and soul that each of them has its own needs. Second, in the view of Islam, Human is rational being, as well as having lust animalia. Third, human has some sort of cognitive organs such as liver (*qalb*), intellect (*aql*) and physical abilities, intellectual, spiritual outlook, experience and awareness.

Hence, it can be formulated the concept of Islamic education that Islamic education in an effort to teach, guide, train, guide and educate people so that human beings have the power of faith, character and depth of Sciences (both religious studies and general science), that human beings get a high place so that there is Hadhari Muslim. Islamic education is the most effective means to train, guide and direct learners to know how to implement the values of Islam.

Based on the above understanding, it can be shown that all educational activities are oriented and directed to the formation of three-dimensional views. Here the writers describe the concept of Islamic education based on the philosophy of *Hadhariyah* as follows:

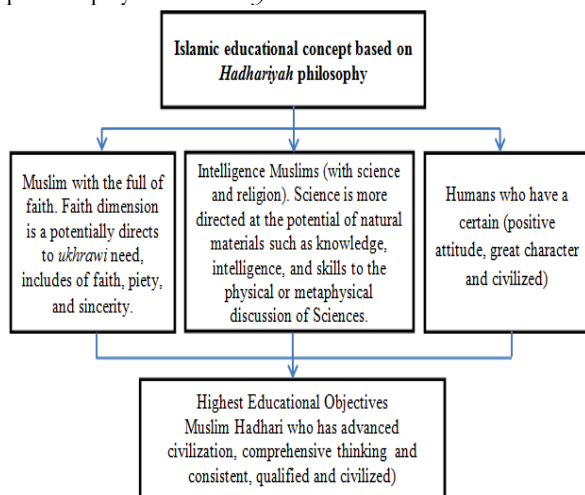


Figure 1. Islamic Education Concept based on *Hadhariyah* Philosophy (Developed by the Writers)

Positive Impact of *Hadhariyah* Philosophy for Islamic Education

Based on the characteristics of the philosophy of *Hadhariyah* and the picture above, it can be explained that the concept of *Hadhariyah* philosophy must load (as shown three (3) arrows at the top, they are Faith, Science, and morals. First is the dimension of the Faith as the power of conviction. Faith is a force that helps humans to lead their confidence in the social reality which ultimately also leads man on the values of kindness. Likewise, faith is as the driving force for doing good deeds, to establish the system value of regular society. Here, the confidence is as a human force to be ready submissive and obedient to the *sunatullah* and the entire provisions of the Creator.

Thus, education becomes an instrument forming and reinforcing the potential of students' confidence. Second is the dimension of the heart that is the development of character. Based on the *Hadhariyah* philosophy, Islamic education directed to form the character of students. As explained by Quthb (1993, p. 410) that a good man is a man who wants to set up an education so

that he looks a harmony in himself in the form of behavior, thoughts and feelings. And the third is dimension of science (both religious studies and general science). Both physical science and the metaphysic are useful for solving the problems of the universe, with due regard to the regularity of the universe. In order to create educational Hadhari (advanced and civilized). The third formation of the above dimensions will achieve the highest educational goals of Islam Hadhari as the human childbirth (advanced, comprehensive and consistent quality and civilized, as designated by the arrows above).

The logical consequence of *Hadhariyah* philosophy is the Islamic education based of *Hadhariyah* philosophy. *Hadhariyah* education as a form of education and civilized which is based on *Qur'an* and *Sunnah*. The substance of education puts Islamic axiology Islam as an overall umbrella of science. It can be simply understood as holistic education by placing the science of religion and general science as the integrated part and non-dichotomy. *Hadhariyah* philosophy provides orientation for the subjects and objects of education, to improve faith and to develop science with sense (reason), *aqliyah* and *naqliyah*. Therefore, since the philosophy is the foundation based on *Qur'an* values, then *Hadhariyah* philosophy contains eight (8) positive impacts as follows:

- a. Implementing education without discrimination that so-called populist education.
- b. Promoting *naqliyah* and *aqliyah* paradigms of reasoning to produce learners who are scholars and scientific. The truth of revelation is as a basis in order to develop the scientific and science.
- c. Promoting Integration between religion and science (Modern Science), by eliminating the dichotomous thinking.
- d. Platform epistemology of Islamic Education requires teachers and students to perform actively with the process of exploration of the sciences of religion and modern science, for the development of learners' potential.
- e. Curriculum is integrative, non-dichotomous. The curriculum is designed with attention to all dimensions of learners both dimensions of faith and Sciences (as explained in the *Qur'an*)
- f. Changing the approach to traditional Islamic education into interactive patterns and inactivity among educators, learners and learning environment.
- g. Improving the orientation of the highest educational goals of Islamic education into human civilization and progress and getting the highest place in the world and hereafter, by faith and science.
- h. Changing environmental and academic culture which is only concerned with science education or only as religious education becomes a religious and scientific environment.

At the time of the Prophet Muhammad and a medieval execution populist education, learning was anywhere and to anyone. Territory ontological study of science and education was centered on nature, divinity and for human

beings, so that its implication became the birth of science and strengthening of religious sciences. Further, its epistemology used as a source of revelation and science. Its axiology science of the educational process is directed to the benefit of mankind and to achieve the pleasure of Allah (God). In addition, the history of Islamic education shows that the Prophet Muhammad was an educator. He did concern with improving the potential human beings. As an educator, the Prophet of course had been equipped by God revelation, not only by *Qur'an* but also with great characters. As an educator, the educational mission of Muhammad was to instill the correct *aqeedah* of monotheism. When the Prophet Muhammad was in Mecca, his main mission was to build *taubeed* communities, and laid the foundations for the establishment of good thinking in interpreting the universe. When the Prophet was in Medina, he undertook the function as the primary educator in the development of socio-political society, mainly politics-religious society Islam Medina. In this regard, the Prophet Muhammad preached the message in identifying himself as educator or teacher (*mu'allim*) (Azra, 2000, pp. 55-56).

In *Hadhariyah* philosophy approach, it is expected to create Islam Hadhari education. Thus, it will produce human Hadhari into civilization, which is always guarded and act based on *Qur'an*, *Sunnah*, rationality and culture (as indicated by the following arrows, respectively). Here, the writers describe the stair to Islam Hadhari.

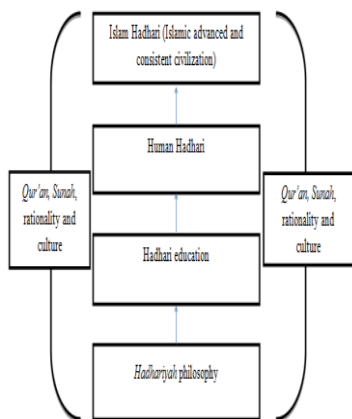


Figure 2. *Hadhariyah* Philosophy Stair to Islam Hadhari (Developed by the Writers)

Integrative – Interconnective of Curriculum Implication based on Hadhariyah Philosophy

Based on the definition and characteristics of *Hadhariyah* philosophy, the writers describe at least 8 (eight) *Hadhariyah* philosophical implications for the Islamic education curriculum which is integrative-interconnected as follows. First, the implementation of Islamic Education is integration of faith, religion

science and general science. Second, material directed at establishing education for learners by excellent faith and morals, which are as the potential leading to the hereafter needs, in the form of piety, sincerity of faith, and morals majesty. Third, the material is directed at establishing education for human knowledgeable (General Science and Religion) Science moreover at the potential of natural materials such as knowledge, intelligence, and skills. Fourth, the educational curriculum aimed at integrating theology and science based on *Qur'an* and *Sunnah*. Fifth, in the learning process, educators should be able to integrate religious values in subjects. Sixth, the ultimate goal of education is the formation of learners who have faith, morals and have particular science (Science of religion and science generally useful). Seventh, to obtain the highest educational purposes learners should be active in developing their potential by using reason *naqliyah*, and *aqliyah*, scientific and attached to self-learners. Eighth, the supreme of Islamic educational objectives are spawned human Hadhari (who is advanced, comprehensive and consistent quality and civilized).

Furthermore, the integration of curriculum development strategy based on the *Hadbariyah* philosophy interconnection can be implemented with two (2) approaches as follows:

1. Internal Approach. Here, educators are capable to look the interconnection between allied subjects. In general, Indonesian subjects taught are Social sciences and Natural Sciences, Social, and Religion Sciences (in Indonesian so called PAI). For Social studies, consists of geography, history, sociology, anthropology, geology etc.; Science subjects consists of Chemistry, Physics, and Biology. Then, Subjects of PAI consists of Qur'an Hadith, Aqeedah, Morals, Fiqh and Islamic history, and Reading and Writing Qur'an subject. The purpose of integration and interconnection is to provide understanding universally (not atomistic) of the subjects. Intact comprehension is also intended to equip learners in doing the complexities of everyday activities.
2. External Approach. In this approach, educators are able to unite among subjects with others, for instance, social science with civics, subjects PAI with Natural science (IPA). Educators as a core curriculum are able to integrate aspects of science and religion aspect. Between those two things, it should be peaceful and greet each other. This can affect the learners gaining experience and comprehending the intact, so that faith, thinking, behavior and charity rub off on students in total.

Conclusion

Philosophy of *Fadbariyah* is the universal view of an object that is ontologically relies on the combination of the divine, natural and human dimensions. It also recognizes the nature of reality and the realm of ideas (physical and metaphysical). *Hadbariyah* philosophy is as an instrument that drove the Islamic Education at the gate of Hadhari (civilization). In terms of education, it focuses on aspects of the development of a comprehensive and consistent potency mind, heart and charity according to the word of God and

language as well as the prophet in the glory of Islam for more than five centuries, so as to create a good quality of life, meaningful and significant.

Furthermore, based on the philosophy, it can be made the concept of Islamic education in an effort to teach, guide, train and educate people so that human beings have the power of faith, character and depth of sciences (both religious studies and general science). Eventually people get a high place so as to create human Hadhari. Islamic education is the most effective means to train, guide and direct learners to know and practice the values of Islam.

Curriculum development strategy based on the philosophy *Hadhariyah* interconnected and integrated can be implemented with two (2) approaches they are; internal and external approach. In internal approach, educators are capable to interconnect allied subjects. The purpose of integration and interconnection is to provide understanding and universal comprehension for the subjects. Meanwhile, in external approach, educators are able to unite among subjects with each other. Also, educators are as core curriculums that are able to integrate aspects of science and religion. Hence, science and religion should be peaceful and greet each other.

References

- Abdullah, A. (2009), *Falsafah kalam di era postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, A. (2011), *Studi agama: normativitas atau historis?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Syaibany. (1979), *Filsafat pendidikan islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Assegaf, A. R. (2014), *Filsafat pendidikan islam: paradigm baru pendidikan Hadhari berbasis integrative-interconnected*, Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada.
- Azra,A. (1999), *Pendidikanislam tradisi islam dan modernisasi menuju millennium baru*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Langgulong,H. (1980), *Beberapa pemikiran tentang pendidikan Islam*. Bandung: Al Ma'arif.
- Hussain, A. A. (2006), *Islam Hadhari: suatu kesinambungan dasar penerapan nilai-nilai Islam selepas era Tun Dr. Mahathir Mohammad*, *Rekayasa*, 2, 1-10.
- Mas'ud, A. (2007), *Menggagas format pendidikan nondikotomik*, Yogyakarta: Gama Media.
- Quthb, M. (1993), *Sistem pendidikan Islam*. Bandung: PT Al-Ma'arif.

GENALOGI FIQH PROGRESIF DI LINGKUNGAN PESANTREN SALAF

Fathor Rahman Jm
Fakultas Syariah IAIN Jember
Email: *f_rahman_jm@yahoo.com*

Abstrak: *Because of the tendency of orthodoxy and orthopraxy, fiqh tradition in pesantren in general move towards the character and conservative paradigms that is constantly maintained. The tradition of fiqh in Ma'had Aly Sukorejo shows a different trend with salaf pesantren in general. History records, Ma'had Aly show faces and progressive paradigm in the field of study of Islamic law. The majority of students and alumni student is able to present fiqh in the midst of society as a liquid, grounded, logical and realistic, so the fiqh discourse previously elitist, became popular and was able to touch and solvs the problems of contemporary society. The study used a 'intertextual' approach. Namely, an approach that looks and conceive of relationality, interconnectivity and interdependence of text and discourse from one generation to another as well synchronic and diachronic based approach.*

The research result is that genealogy progressive fiqh in Ma'had Aly can be traced to the intellectual tradition of Sunni fiqh schoolar. Paradigm characters of Sunni schoolar is humble, far from the a priori truth claims, supple and flexible, wander through Sunni educational institutions and teachings that is traditionally carried out by Sunni theologian. Fiqh paradigm was also taken by the pioneers of Islamization in the Nusantara which is then conveyed to the students in the Islamic boarding schools. In the context of Ma'had Aly, Kiai As'ad as rove students (rahil ilmiyah) were studied to Sunni Schoolar in Makka and Nusantara also influence fiqh paradigm that is developed in Ma'had Aly with curriculum structure development in such a way can build a progressive fiqh paradigm. Intersection with figures of progressive Islam in the Nusantara, such as Abdurrahman Wahid, Masdar F Mas'udi, Noercholis Madjid, Quraish Shihab, and others, and the activism spirit on the transitions of the Orde Baru to Orde Reformasi also gave a pattern on the conclusions of Ma'had Aly Sukorejo progressive fiqh discourse.

Keywords: Genealogy, Progressive Fiqh, Pesantren Salaf

A. Pendahuluan

Ibadah merupakan titik tumpu dan muara dalam tradisi intelektual dan proses pendidikan di pesantren. Karena itu, ilmu tentang ibadah, yaitu fiqh, menjadi materi primadona di lingkungan lembaga pendidikan pesantren. Tidak heran kalau kemudian *fiqh*²⁷ memiliki kedudukan dominan dalam proses

²⁷ Fiqh memiliki akar kata *f-q-h* yang bermakna memahami atau menafsirkan. Secara implisit, dapat diketahui bahwa fiqh merupakan hasil pemahaman dan interpretasi atas teks Al-Qur'an dan

pembentukan tata nilai dan tradisi di lingkungan pesantren. Sebab itu, segala hal yang bertentangan dengan hukum fiqh akan ditolak habis-habisan oleh masyarakat pesantren.

Meskipun berasal dari tradisi intelektual yang terbuka, pengkajian kitab fiqh di pesantren pada umumnya kemudian bukan hanya menghasilkan upaya ortodoksi²⁸ hasil pemikiran para ulama fiqh, melainkan juga menghasilkan ortopraksi²⁹ fiqh sentris di kalangan santri. Kitab kuning kemudian menjadi rujukan utama orang-orang pesantren dalam menetapkan suatu status hukum mengenai masalah sosial keagamaan. Hal ini bisa dilihat dari tradisi intelektual yang berkembang di pesantren berupa *babtsul masa'il*. Kitab-kitab *mu'tabarab* di pesantren nyaris mengalahkan posisi Al-Qur'an dan Hadith. Namun demikian, tradisi ini tetap dilestarikan di pesantren sebagai sikap rendah hati komunitas santri. Di samping, sebagai apresiasi yang tinggi terhadap jejak intelektual para ulama fiqh terdahulu yang telah menorehkan pemikirannya dalam kitab-kitab kuning³⁰ yang banyak dipelajari di pesantren. Karena kecenderungan ortodoksi dan ortopraksi, tradisi fiqh di pesantren pada umumnya bergerak menuju watak dan paradigma yang konservatif yang terus-menerus dipelihara.

Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, khususnya lembaga pendidikan tinggi di dalamnya, yakni Ma'had Aly al-Qism al-Fiqh Sukorejo, Situbondo, menunjukkan kecenderungan yang berbeda dengan pesantren pada umumnya. Sejarah mencatat, Ma'had Aly Sukorejo ini menunjukkan wajah dan paradigma yang progresif dalam bidang kajian hukum Islam. Mayoritas mahasiswa santri dan alumnusnya mampu menghadirkan fiqh di tengah-tengah masyarakat secara cair, bumi, dan logis-realistis, sehingga wacana fiqh yang sebelumnya bersifat elitis, kemudian menjadi populis dan mampu menyentuh serta menyelesaikan persoalan kekinian masyarakat. Kelompok intelektual fiqh seperti ini oleh Abdullah Saeed disebut sebagai *the progressif ijtihadists*, yaitu para

Hadits. Fiqh inilah yang menjadi pedoman utama umat Islam pada umumnya, khususnya orang-orang pesantren, dalam beribadah.

²⁸ Proses ortodoksi dapat dilihat dari pola transmisi keilmuan yang dipelihara secara ketat dalam tradisi pendidikan pesantren. Suatu bidang ilmu yang didalami seorang santri biasanya memiliki jalur transmisi (*sanad*) yang jelas. Sanad ini akan dipertahankan dengan begitu ketat agar ilmu tersebut tidak terputus sanadnya. Mekanisme serupa ini dapat ditemukan dalam pola transmisi yang dipergunakan dalam kodifikasi *corpus hadits* dan penulisan sejarah Islam, serta sastra Arab untuk menjaga otentisitas serta keutamaan ilmu agama. Lihat Abdurrahman Wahid, *Mengerakkan Tradisi; Esai-Esai Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, cet 2, 2007), 28.

²⁹ Sedangkan ortopraksi fiqh sentris di pesantren dapat dilihat dari pola dan cara ibadah *mahdab* dan *muamalah* masyarakat santri yang dilakukan dengan sangat detil, ketat, dan lengkap. Setiap sisi kehidupan mereka coba dilihat dan dilakukan dengan menggunakan "kacamata" fiqh, baik yang berkenaan dengan masalah ritual keagamaan, sosial, kultural, politik, maupun ekonomi.

³⁰ Kitab kuning adalah buku berbahasa Arab yang ditulis di atas kertas yang warnanya kuning. Pada umumnya, tulisan berbahasa Arab di dalamnya tanpa *syakal* atau *harakat* yang pada umumnya merupakan karya para ulama salaf. Pembahasan yang detil mengenai tradisi kitab kuning di pesantren-pesantren di Nusantara dapat dilihat diantaranya Martin Van Brinnesen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat; Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995).

pemikir modern atas agama yang berupaya menafsirkan ulang ajaran agama agar bisa menjawab kebutuhan masyarakat modern.³¹

Namun demikian, paradigma fiqh progresif Ma'had Aly Sukorejo tidak jarang mendapatkan kritikan dan bahkan penolakan dari kalangan komunitas pesantren sendiri. Bahkan ada yang menyatakan bahwa paradigma fiqh yang digunakan Ma'had Aly adalah paradigma liberalisme, dan merupakan pemikiran impor yang bukan hanya berasal dari luar pesantren, melainkan juga dari luar Islam. KH. Tijani Jauhari, pengasuh Pondok Pesantren Al-Amien Preduan Sumenep adalah salah satu kiai berpengaruh yang melancarkan kritik pedas terhadap paradigma fiqh santri Ma'had Aly. Kiai Tijani mengelompokkan santri Ma'had Aly Sukorejo sebagai golongan Islam liberal.³² Alasannya, karya-karya wacana fiqh yang dihasilkan santri Ma'had Aly sering menyentuh hal-hal sensitif dalam diskursus keagamaan yang kesimpulannya banyak yang keluar dari *mainstream* pemikiran komunitas pesantren pada umumnya, seperti artikel-artikel yang dimuat dalam Buletin Tanwirul Afkar³³ dengan judul *Mendamaikan Yesus dan Muhammad, Kawin Antar Agama Tidak Masalah, Umat Harus Didevasakan, dan Boleh Pilih Mazhab Mana Saja*.

Oleh karena itu, sangat penting dan mendesak mengangkat dan mengeksplorasi genealogi pemikiran fiqh pesantren, khususnya di kalangan santri Ma'had Aly Sukorejo. Data-data yang didapatkan dari penelitian ini secara otomatis juga akan menjawab secara pasti mengenai pertanyaan-pertanyaan berikut: benarkah fiqh asli pesantren bersifat konservatif sebagaimana yang umum diasumsikan selama ini? Benarkah pemikiran dan paradigma fiqh progresif hanya berasal dari luar relung tradisi pesantren atau Islam?

Karena pemikiran fiqh di pesantren pada umumnya tidak tunggal, kajian ini dibatasi pada tradisi dan paradigma fiqh progresif santri Ma'had Aly Sukorejo. Dari analisa terhadap tradisi itu kemudian peneliti akan melacak genealogi paradigma fiqh progresif tersebut dengan memperhatikan latar belakang dan cikal-bakal berdirinya lembaga Ma'had Aly al-Qism al-Fiqh Sukorejo. Dari situ akan dapat terkuak asal-usul pemikiran fiqh progresif di lingkungan pesantren salaf³⁴ tersebut. Penelitian-penelitian mengenai Ma'had

³¹ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London: Routledge, 2006), 142.

³² KH. Tijani Jauhari, "Jika Ma'had Aly Diterpa Gosip Liberal; Sebuah Aksi dan Refleksi?", dalam Makalah yang dikirimkan via faximile kepada santri Ma'had Aly. Lihat Asmuki "Sistem Bermazhab Fiqh Santri Ma'had Aly Sukorejo Situbondo" dalam Ahmad Musthofa Harun dkk, *Khazanah Intelektual Pesantren* (Jakarta: Puslitbang Diklat Depag, 2009), 60-177.

³³ Buletin Tanwirul Afkar adalah media santri Ma'had Aly Sukorejo dalam kerangka menuangkan wacana fiqhnya dan mensosialisasikan kepada masyarakat luas. Buletin ini terbit setiap hari Jumat. Belakangan, kumpulan buletin ini diedit dan diterbitkan dalam bentuk buku-buku yang berjudul *Fiqh Rakyat, Fiqh Today, Fiqh Realitas, dan Fiqh Progresif*.

³⁴ Istilah *salaf* ini bagi kalangan pesantren mengacu kepada pengertian "pesantren tradisional" yang justru sarat dengan pandangan dunia dan praktek Islam sebagai warisan sejarah, khususnya dalam bidang syari'ah dan tasawwuf.

Aly Sukorejo yang penulis temui selama ini adalah karya Abdul Muqit,³⁵ Asmuki,³⁶ Musahadi,³⁷ Mufidah,³⁸ dan Abu Yazid.³⁹

Jenis penelitian ini adalah deskriptif kualitatif⁴⁰ dengan pendekatan “intertekstual”. Yaitu, pendekatan yang melihat dan mengonsepsikan relasionalitas, kesalingterkaitan dan interdependensi dari teks dan wacana dari generasi yang satu dengan yang lainnya berbasiskan pendekatan diakronik sekaligus sinkronik. Terkait dengan hal ini, Yudi Latif mencatat pandangan para teoretisi sastra (*literature*) modern seperti M.M. Bakhtin, Julia Kristeva, dan

³⁵ Abdul Muqit Ismail pada tahun 2001 menulis tesis tentang peran Ma’had Aly Sukorejo dalam meningkatkan intelektualitas santri PP Salafiyah Syaifiyyah Sukorejo Situbondo. Penelitian ini memberikan gambaran mengenai upaya-upaya yang dilakukan oleh Ma’had Aly untuk meningkatkan kapasitas intelektualitas peserta didik setiap angkatannya. Lihat Abdul Muqit Ismail, *Peran Ma’had Aly PP Salafiyah Syaifiyyah Situbondo dalam Upaya Meningkatkan Intelektualitas Santri* (Malang: Tesis IAIN Maulana Malik Ibrahim tidak diterbitkan, 2001).

³⁶ Asmuki mengangkat sebuah kajian yang menarik tentang Ma’had Aly pada tahun 2009, yakni membahas rumusan metodologi yang digunakan Ma’had Aly dalam menjawab dan memutuskan setiap persoalan kontemporer yang dihadapi oleh masyarakat. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa formula metode yang digunakan oleh santri Ma’had Aly tidak baru sama sekali. Ia merupakan pengembangan atau semacam elaborasi dari teori-teori ushul fiqh yang telah ada. Lihat Asmuki, *Analisis Kritis Atas Pertanggungjawaban Metodologis Fiqh Santri Ma’had Aly PP Salafiyah Syaifiyyah Situbondo*, *ibid*.

³⁷ Musahadi adalah salah seorang peserta program doktoral di IAIN Walisongo Semarang. Pada tahun 2010 dia menulis disertasi dengan menelisk elemen-elemen liberal dalam kajian fiqh Ma’had Aly Sukorejo. Dalam laporannya, Musahadi menunjukkan bahwa kajian hukum Islam di Ma’had Aly Situbondo sangat kuat diwarnai oleh elemen-elemen liberal, baik pada tingkat epistemologi kajian yang mereka kembangkan maupun produk-produk kajian yang mereka hasilkan. Periksa Musahadi, *Elemen Liberal dalam Kajian Hukum Islam di Pesantren; Telaah Kajian Fiqh di Ma’had Aly Salafiyah Syaifiyyah Sukorejo Situbondo* (Semarang: IAIN Walisongo Press, 2010).

³⁸ Penelitian disertasi Mufidah pada tahun 2010 mengangkat masalah Ma’had Aly dan pengarusutamaan (*mainstreaming*) isu gender. Penelitian ini menggunakan pisau analisa konstruksi sosial. Kesimpulannya adalah bahwa terdapat beberapa kesamaan paradigma santri Ma’had Aly dengan paradigma para aktivis gender moderat. Lihat Mufidah, *Gender di Pesantren Salaf, Why Not?* (Malang: UIN Malang Press, 2010).

³⁹ Abu Yazid menulis sebuah karya reflektif yang berakar kuat pada data-data lapangan mengenai Ma’had Aly Sukorejo. Dalam karyanya yang berjudul *Membangun Islam Tengah* itu, Abu Yazid secara jelas dan percaya diri menyatakan bahwa paradigma keberagaman dan intelektualitas komunitas Ma’had Aly Sukorejo merupakan paradigma moderat. Mereka menengahi dua arus pemikiran yang sama-sama ekstrem: Islam liberal dan Islam fundamental. Abu Yazid, *Membangun Islam Tengah; Refleksi Dua Dekade Ma’had Aly Situbondo* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren LkiS, 2010).

⁴⁰ Penelitian kualitatif dipilih karena yang dikaji adalah paradigma dan pengembaraannya dalam suatu komunitas, yaitu paradigma fiqh progresif, genealoginya, dan proses pembentukannya dalam lembaga Ma’had Aly Sukorejo. Selain itu, dalam menghadapi lingkungan sosial, budaya, politik, ekonomi, dan lain sebagainya, individu atau kelompok berusaha mendapatkan konsep ideal dan strategi bertindak yang tepat bagi dirinya untuk mewujudkan kondisi ideal yang diharapkannya. Motivasi, konsep ideal, strategi, dan tindakan yang dilakukan oleh individu maupun komunitas dimungkinkan dapat dijabarkan dengan baik dan menyeluruh hanya jika menggunakan jenis penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif juga memberikan peluang untuk meneliti fenomena secara holistik. Fenomena yang dikaji merupakan suatu kesatuan yang tak terpisahkan karena tindakan yang terjadi dalam komunitas bukanlah tindakan yang diakibatkan sedikit faktor, akan tetapi melibatkan sekian banyak faktor yang saling terkait. Periksa Sukid dan Mundir, *Metode Penelitian; Membimbing dan Mengantar Kesuksesan Anda dalam Dunia Penelitian* (Surabaya: Insan Cendekia, 2005), 13.

Roland Barthes yang menyatakan, teks-teks, entah itu bersifat sastra atau bukan, sebenarnya tidak memiliki makna yang independen. Selain itu, sebuah teks atau karya sastra tertentu dibangun dari sistem-sistem, kode-kode, dan tradisi-tradisi yang dibangun oleh teks-teks dan karya-karya sastra sebelumnya dan dipengaruhi oleh sistem-sistem kode-kode dan tradisi-tradisi yang berbeda-beda dari teks-teks dan karya-karya sastra kontemporer lainnya. Yudi Latif mengutip Graham Allen (mengikuti pandangan Bakhtin): “Semua ujaran itu bersifat dialogis, sehingga makna dan logikanya bergantung pada apa yang pernah dikatakan di masa lalu dan pada bagaimana makna dan logika itu akan ditangkap oleh pihak lain”,⁴¹ serta bagaimana pihak lain itu mendialogkan dan mengontekstualisasikan dengan lingkungannya di mana dan kapan dia hidup.

B. Konsep Dasar Genealogi

Genealogi diartikan sebagai garis keturunan manusia dalam hubungan keluarga sedarah; atau garis pertumbuhan binatang, tumbuhan, bahasa, dan lain sebagainya dari bentuk-bentuk sebelumnya.⁴² Dalam makna yang lebih spesifik, genealogi dapat diartikan sebagai serentetan konsep yang meneropong mengenai asal-usul, akar, gen atau benih yang kemudian diturunkan atau ditransmisikan pada generasi berikutnya atau lainnya. Dalam konteks ini, Yudi Latif membedakan makna genealogi secara konvensional dan dalam perspektif Foucauldian. Secara konvensional, genealogi didefinisikan sebagai studi mengenai evolusi dan jaringan dari sekelompok orang sepanjang beberapa generasi. Konsep genealogi ini berguna untuk memperhatikan gerak perkembangan diakronik dan rantai intelektual antar-generasi, termasuk *sanad* mengenai perkembangan dan evolusi fiqh progresif di pesantren.⁴³

Menurut Yudi, genealogi model ini merupakan sejarah yang ditulis dalam terang penglihatan dan kepedulian (*concern*) masa kini. Dalam pandangan Foucault, sejarah selalu ditulis dari perspektif masa kini. Sejarah merupakan pemenuhan atas sebuah kebutuhan masa kini. Fakta bahwa masa kini selalu berada dalam sebuah proses transformasi mengandung implikasi bahwa masa lalu haruslah terus-menerus dievaluasi ulang. Dalam artian ini, genealogi tak berpretensi untuk kembali ke masa lalu dengan tujuan untuk memulihkan sebuah kontinuitas yang tak terputus. Justru sebaliknya, pembacaan secara genealogis berusaha mengidentifikasi hal-hal yang menyempal (*accidents*), mengidentifikasi penyimpangan-penyimpangan yang kecil (*the minute deviations*). Pada akhirnya, dalam tataran ini, genealogi memfokuskan diri pada retakan-retakan, pada kondisi-kondisi sinkronik dan pada tumpang tindihnya pengetahuan yang bersifat akademis dengan kenangan-kenangan yang bersifat

⁴¹ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa; Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Jakarta: Abad Demokrasi, 2012), 72.

⁴² Kamus Besar Bahasa Indonesia versi offline yang dikeluarkan oleh Pusat Bahasa Kemendikbud Republik Indonesia.

⁴³ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa*, 6.

lokal.⁴⁴ Genealogi dalam artian ini berguna untuk memperhatikan dinamika, transformasi, kontinuitas, dan diskontinuitas dalam gerak perkembangan paradigma fiqh progresif di pesantren.

C. Diskursus tentang Fiqh Progresif

Istilah progresif dalam hukum sebenarnya adalah istilah hukum nasional yang dipopulerkan seorang ahli hukum pidana di Universitas Undip Semarang, Prof. Dr. Satjipto Rahardjo. Konsep hukum progresif yang diperkenalkan oleh Satjipto menjadi *tren*. Latar belakang lahirnya hukum progresif ini adalah semakin mengguritanya tradisi dan kecenderungan global kebanyakan pelaku hukum yang “memberhalakan” pemikiran *legal-positivism*, elitis, yang pada gilirannya menyebabkan kesenjangan serta ketidakadilan sosial dan ekonomi yang diakibatkan kemacetan demokrasi yang terjadi di bawah tekanan neoliberalisme. Kondisi ini menyebabkan hukum yang dihasilkan dari proses legislasi cenderung berpihak pada kepentingan elit, dan tidak jarang abai terhadap suatu keadilan material hakiki serta kesejahteraan rakyat banyak. Karena itulah hukum progresif oleh beberapa tokoh hukum nasional diangkat ke permukaan sebagai daya pendobrak atas kecenderungan elitisme dan formalisme hukum yang timpang itu.⁴⁵

Menurut Satjipto Rahardjo, hukum seharusnya bertugas melayani manusia, bukan sebaliknya. Mutu hukum ditentukan oleh kemampuannya untuk mengabdikan pada kesejahteraan manusia. Inilah hukum progresif, yang menganut ideologi hukum yang pro-keadilan dan hukum yang pro-rakyat. Dedikasi para pelaku hukum mendapat tempat yang utama untuk melakukan pemulihan. Para pelaku hukum, perlu memiliki empati dan kepedulian pada penderitaan yang dialami rakyat dan bangsa ini. Kepentingan rakyat (kesejahteraan dan kebahagiaan), harus menjadi titik orientasi dan tujuan akhir penyelenggaraan hukum. Proses perubahan tidak lagi berpusat pada peraturan, tapi pada kreativitas pelaku hukum dalam mengaktualisasi hukum dalam ruang dan waktu yang tepat. Peraturan yang buruk, tidak boleh menjadi penghalang bagi para pelaku hukum untuk menghadirkan keadilan bagi rakyat dan pencari keadilan, karena mereka dapat melakukan interpretasi secara baru terhadap suatu peraturan.⁴⁶

Dalam konsep hukum yang progresif, hukum diabdikan pada nilai-nilai kemanusiaan, masyarakat, dan kesejahteraannya. Hukum tidak dipersembahkan pada dirinya sendiri. Dengan demikian, hukum harus bersifat responsif. Regulasi hukum akan selalu dikaitkan dengan tujuan-tujuan sosial yang melampaui narasi tekstual aturan. Hukum progresif, memiliki logika yang mirip

⁴⁴ Ibid., 7. Penjelasan ini Yudi Latif nukil dari Foucault, *Genealogy and Social Criticism in The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, ed S. Seidman (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 39-45.

⁴⁵ Yanto Sufriadi, “Penerapan Hukum Progresif dalam Penegakan Hukum di Tengah Krisis Demokrasi”, dalam *Jurnal Hukum* No. 2 Vol. 17 April 2010: 233-248.

⁴⁶ Ibid. Lihat juga A. Sukris Sarmadi, “Membebaskan Positivisme Hukum ke Ranah Hukum Progresif (Studi Pembacaan Teks Hukum Bagi Penegak Hukum)”, dalam *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 12 No. 2 Mei 2012.

dengan *legal reason* (*illat hukum*), melihat dan menilai hukum dari tujuan-tujuan sosial yang ingin dicapainya (dalam hukum Islam disebut *maqâshid al-syariah*), serta akibat-akibat yang timbul dari bekerjanya hukum tersebut.⁴⁷

D. Ma'had Aly Sukorejo

Ma'had Aly Sukorejo merupakan salah satu lembaga yang ada di lingkungan Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo yang didirikan dalam kerangka untuk menghasilkan para *fuqaha* bagi zamannya. Yakni, *fuqaha* yang mampu mendialogkan antara teks-teks keagamaan dengan konteks di mana dan kapan dia hidup sehingga menghasilkan fiqh atau hukum Islam yang berbasiskan *mashlahah* bagi umat Islam kontemporer. Ma'had Aly merupakan lembaga pendidikan pesantren tinggi. Lembaga ini mulai marak dibicarakan seiring dengan keprihatinan dan kesadaran mengenai urgensi pendirian lembaga pendidikan tinggi pesantren yang bisa menjawab permasalahan umat Islam kontemporer.⁴⁸

Ma'had Aly Sukorejo berdasarkan Islam dan Pancasila. Dengan dasar Islam dimaksudkan bahwa Ma'had Aly didirikan, diselenggarakan dan dikembangkan berangkat dari ajaran Islam, proses pengelolaannya secara islami dan menuju apa yang diidealkan oleh pendidikan yang islami. Dengan dasar Pancasila dimaksudkan bahwa Ma'had Aly diselenggarakan, dikembangkan dan diamalkan dalam wacana Pancasila sebagai landasan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara bagi seluruh warga Indonesia.⁴⁹

E. Konstruksi Epistemologi Pemikiran Fiqh Progresif Santri Ma'had Aly Sukorejo

Aktualisasi fiqh progresif yang dilakukan oleh komunitas santri Ma'had Aly dapat dilihat dari produk-produk pemikirannya dan respons-responsnya terhadap pelbagai macam persoalan yang membutuhkan jawaban yang

⁴⁷ Satjipto Rahardjo, "Konsep dan Karakter Hukum Progresif", Makalah Seminar Nasional Hukum Progresif, Kerjasama Fakultas Hukum Undip, Program Doktor Ilmu Hukum Undip dan Fakultas Hukum Universitas Trisakti, Semarang, Desember, 2007.

⁴⁸ Tholhah Hasan mencatat beberapa latar belakang mulai munculnya Ma'had Aly, yaitu berkurangnya jumlah ulama yang mumpuni dalam masalah keilmuan-keilmuan agama Islam, seperti tafsir, hadits, fiqh, dan tasawuf; maraknya aktivitas dakwah yang dilakukan oleh sementara kelompok yang menamakan diri mereka sebagai kelompok pembaharu Islam yang hanya menyebabkan keresahan-keresahan dan keributan di tengah-tengah masyarakat; banyaknya sarjana-sarjana lulusan IAIN yang meskipun mereka kebanyakan mumpuni dalam ilmu keislaman, namun kebanyakan mereka lebih memilih bekerja sebagai pegawai di lembaga-lembaga pemerintahan dan swasta yang formal, sehingga mereka lebih bersifat elitis dan tidak ada waktu melayani masyarakat untuk membantu masyarakat menjawab persoalan-persoalan agama yang dihadapi oleh masyarakat; semakin banyaknya kiai muda yang lebih tertarik pada kegiatan politik praktis; dan proses globalisasi yang ditandai semakin tingginya intensitas penetrasi informasi dan paradigma dari pelbagai ideologi dunia memiliki pengaruh negative. Lihat Tholhah Hasan, "Ma'had Aly Situbondo: Berangkat dari Kesadaran dan Kebutuhan", dalam Kata Pengantar Buku Abu Yazid, *Membangun Islam Tengah; Refleksi Dua Dekade Ma'had Aly Situbondo* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren LkiS, 2010), xix-xxxii.

⁴⁹ Lihat dalam Tim Akademik, *Statuta Ma'had Aly Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Sukorejo Situbondo*.

berkembang di tengah-tengah masyarakat. Pemikiran-pemikiran itu dapat dengan mudah ditemukan dalam bentuk tulisan-tulisan pada buletin mingguan yang diberi nama Tanwirul Afkar, di hasil-hasil keputusan bahtsul masa'il, dan juga di kolom-kolom media massa seperti di Jawa Pos, Kompas, Surya, Duta Masyarakat,⁵⁰ serta makalah-makalah yang disampaikan dalam orasi ilmiah.⁵¹ Hasil dari upaya *instinbath* hukum itu beberapa kemudian dikompilasi menjadi beberapa buku, seperti buku *Fiqh Rakyat (Pertautan Fiqh dengan kekuasaan)*,⁵² *Fiqh Realitas (Respons Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer)*,⁵³ dan *Fiqh Today (Respons Fiqh Tradisional Terhadap Persoalan Modern)*.⁵⁴

Paradigma pemikiran hukum Islam komunitas santri Ma'had Aly Sukorejo tidak terpaku dan terbelenggu dalam kungkungan teks. Dalam bermazhab, mereka menggunakan mazhab *qauliy* sekaligus *manhajiy*. Santri Ma'had Aly selalu optimis dengan perkembangan zaman serta selalu bijak dalam menghadapi segala persoalan. Mereka sering terlihat sengaja memberikan pemikiran yang berbeda bahwa di samping yang *mainstream* itu masih ada alternatif, sehingga wacana fiqh tidak memandang apatis terhadap persoalan yang dihadapi masyarakat, dan sebaliknya masyarakat tidak merasa masa bodoh dengan fiqh.⁵⁵ Selain itu, santri Ma'had Aly juga memiliki karakter yang lentur dan fleksibel dalam menentukan status-status hukum suatu kasus hukum, sehingga tidak sinis dalam memandang setiap persoalan yang terjadi dalam masyarakat Islam yang seakan-akan menyimpang dari ketentuan *nash*.⁵⁶

⁵⁰ Wawancara dengan Imam Nakha'I, santri Ma'had Aly angkatan pertama, saat ini menjadi salah satu pengajar di Ma'had Aly. Wawancara dilakukan di kediamannya di lingkungan Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Sukorejo, pada 28 Agustus 2015.

⁵¹ Wawancara dengan Abd. Aziz, pengurus Litbang dan Penerbitan Ma'had Aly, pada 28 Agustus 2013.

⁵² Tim Penulis, *Fiqh Rakyat; Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan* (Yogyakarta: LkiS, 2000), xxvii.

⁵³ Abu Yasid, LL.M (editor), *Fiqh Realitas: Respons Ma'had Aly terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar).

⁵⁴ Abu Yazid (editor), *Fiqh Today; Respons Fiqh Tradisional Terhadap Persoalan Modern* (Jakarta: Erlangga, 2007).

⁵⁵ Dalam menghadapi persoalan yang demikian, santri Ma'had Aly memikirkan, apakah memang haram hukumnya banci melihat atau menyentuh rambut perempuan. Untuk menetapkan haram-tidaknya, santri Ma'had Aly kemudian mencari definisi banci dalam terminologi fiqh pendapat-pendapat ulama, dalam hadits-hadits Nabi, dan dalam al-Qur'an. Kemudian ditemukanlah suatu riwayat bahwa Rasulullah membiarkan orang yang tidak punya hasrat kepada perempuan untuk berkumpul bersama perempuan. Ini kemudian dijadikan celah. Kalau sudah ada celah seperti itu, maka itu harus dirunut ke akar-akarnya dan ditambah lagi dengan konsep-konsep yang lain. Misalnya, dalam konteks hubungan antara laki-laki dan perempuan, aturan yang sesungguhnya membuat tidak boleh itu adalah *khauf al-fitnah* (khawatir ada hasrat). Ketika banci tidak berhasrat lagi pada perempuan, maka gugurlah hukum atau peraturan yang berlaku itu, karena *illat*-nya adalah adanya hasrat itu. Ketika *illat*-nya hilang, maka hilanglah pula ketentuan itu. Wawancara dengan Abd. Aziz, Situbondo, 25 Agustus 2015.

⁵⁶ Hal ini misalnya terjadi dalam tradisi akad *mura'at*, di mana seseorang menyerahkan sapi atau kambing untuk dibesarkan atau digemukkan itu kemudian akhirnya dibagi dengan kespekatan. Yang demikian menurut kitab yang dianggap *mu'tabarab* di kalangan orang pesantren tidak ada yang mengesahkan. Tapi Ma'had Aly memilih pandangan yang membolehkan, misalnya di kitab *I'lam al-Muwaqfi'in*-nya Ibn Qoyim al-Jauzi yang sering digunakan oleh kelompok-kelompok yang agak moderat. Hal ini di sana dianggap akad musyarakah. Pekerja dianggap memiliki modal kerja

Pendapat dan metodologi yang diambil pun tidak hanya terbatas pada pendapat Imam yang empat. Jadi, kitab referensi (*maraji'*) yang mereka gunakan pun lebih variatif dari pelbagai mazhab. Mereka tidak mengklasifikasikan *mu'tabarab* berdasarkan kitab. Yang mereka klasifikasikan adalah pendapat atau *qaul mu'tabarab* dan *qaul qhairu mu'tabarab*.⁵⁷ Ushul fiqh yang digunakan santri Ma'had Aly pun adalah perpaduan antara *hanafiyah* dan *mutakallimin*.⁵⁸ Dalam menggunakan ushul fiqh, santri Ma'had Aly kemudian melihat *illat* dan *asbabun nuzul* suatu teks keagamaan. Dalam hal ini ada *asbabun nuzul khas* dan *asbabun nuzul 'aam*.⁵⁹ Orientasi utamanya adalah mencapai kemasalahatan.⁶⁰

'*Alá kulli hal*, metode dan upaya memproduksi fiqh yang bisa mengantarkan pada kemasalahatan umat yang dijalankan santri Ma'had Aly sebagaimana yang dinyatakan dalam pengantar buku *Fiqh Rakyat*, dirumuskan dengan tiga kata kunci, yaitu revitalisasi ushul fiqh, diversifikasi teks, dan ekstensifikasi wilayah ta'wil. Revitalisasi ushul fiqh yang dimaksudkan adalah optimalisasi penggunaan kaidah-kaidah ilmu ushul fiqh dalam merumuskan hukum-hukum fiqh yang sedang dihadapi. Lebih dari itu, revitalisasi ushul fiqh yang mereka maksud bukan hanya menggunakan bangunan ushul fiqh yang telah ada, melainkan juga menggunakan ushul fiqh yang telah diperbaharui. Maka, dapat diterka, selain mengoptimalkan penggunaan ushul fiqh, mereka juga berupaya melakukan pembaharuan-pembaharuan terhadap ushul fiqh yang ada.

Dengan upaya ini, diharapkan dapat menyeimbangkan dan mempertemukan antara kehendak Tuhan yang bersifat samawi atau *ilahiyun* dan kehendak manusia yang bersifat *ardhiy* dan *wadh'i*. Sebab itu, dalam kajian ushul

atau tenaga, sedangkan pemilik sapi itu dianggap sebagai pemodal harta. Dua macam modal ini dijadikan satu sehingga kemudian disebut dengan *musarakah*. Kalau menurut Mazhab Syafi'i yang sah hanya *syirkah 'inan*. Tidak boleh ada syirkah yang lain-lain. Wawancara dengan Abd. Aziz, *Ibid*.

⁵⁷ Landasan sikap yang dipilih oleh santri Ma'had Aly ini merupakan sebetuk kesadaran penuh tentang kenyataan yang sulit dibantah bahwa tidak semua pendapat seorang ulama dalam satu kitabnya bisa dianggap *shalih li kulli zaman* atau sebaliknya salah semuanya. Jadi, dalam satu kitab perlu ada pengklasifikasian, mana pendapat yang bisa menjawab persoalan yang sedang dihadapi sekarang, dan mana pendapat yang tidak bisa dipaksakan pada saat ini. Misalnya, Ibnu Taimiyah dalam satu pendapat dia tidak bisa diikuti, tapi dalam pendapatnya yang lain bukan tidak mungkin dia bisa dirujuk karena pendapatnya dapat menjawab persoalan yang dihadapi masyarakat sekarang dan di sini. Jadi, santri Ma'had Aly lebih terbuka, inklusif, dan eklektif. Wawancara dengan Abd. Aziz, *Ibid*.

⁵⁸ Corak pemikiran hukum hanafiyah lebih menggunakan metode *istiqrā'y* atau cara berpikir induktif dalam menetapkan hukum. Sedangkan kelompok mutakallimin lebih menggunakan metode deduktif atau *istidlaly*.

⁵⁹ *Asbabun nuzul khas* adalah sebab-sebab spesifik yang secara langsung menjadi penyebab turunnya atau munculnya suatu sabda atau ayat. Sedangkan *asbabun nuzul aam* adalah konteks *setting* sosial, budaya, ekonomi, politik, dan lain sebagainya, yang turut menjadi semangat dilahirkannya sebuah teks.

⁶⁰ Metode dan konsep yang digunakan ialah metode paling tepat sebagai alat analisa dan mendatangkan masalah. Tentu saja, sebagaimana yang diakui oleh Imam Nakha'i, subyektifitas sulit sekali dihilangkan ketika menggunakan metodologi-metodologi itu. Namun demikian, menurutnya, penggunaan *ushul fiqh* dirasa cukup mampu untuk menjawab segala persoalan yang ada. Wawancara dengan Imam Nakha'i, *Ibid*

fiqh, santri Ma'had Aly selalu memberikan perhatian yang besar terhadap kajian teks dan *maqâshid al-syarî'ah*. Analisis teks diarahkan untuk memahami Al-Qur'an dan juga al-Hadîts secara benar. Sedangkan analisis *maqâshid al-syarî'ah* diproyeksikan untuk mempersambungkan makna teks terhadap realitas empiris dan kebutuhan masyarakat. Kedua analisis ini harus dijalankan secara padu ketika seseorang hendak melakukan ijtihad mengenai problem kemanusiaan. Ijtihad yang hanya bertumpu pada teks akan melahirkan corak fiqh yang kering dari nilai-nilai kemanusiaan. Sebaliknya, ijtihad yang semata-mata bertumpu pada *maqâshid al-syarî'ah* akan mengakibatkan tampilan wajah fiqh yang liar dan sulit diterima nalar logika masyarakat, khususnya masyarakat yang masih memercayai teks. Untuk memenuhi kebutuhan analisis teks, ushul fiqh menghadirkan kaidah-kaidah kebahasaan yang luar biasa detil sekaligus menarik.⁶¹

Teori-teori kebahasaan dapat digunakan untuk menelusuri sekian banyak makna teks yang masih tersembunyi. Terkait dengan keyakinan makna *nash* itu cukup banyak, Imam Nakha'i mengutip Ali RA yang menyatakan bahwa Al-Qur'an mengandung makna yang sangat banyak. Makna-makna yang masih belum diketahui itu masih sangat dimungkinkan untuk diungkap lagi dengan menggunakan teori-teori yang disediakan oleh ushul fiqh.⁶² Analisis teks kemudian dilanjutkan dengan analisis *maqâshid al-syarî'ah* sebagai sebuah cara untuk bisa menggapai tujuan substantif kehadiran aturan hukum.⁶³

Kendatipun santri Ma'had Aly Sukorejo sangat menganjurkan penggunaan metodologi ushul fiqh, namun mereka memberikan *warning* kepada diri mereka sendiri agar tidak terperangkap dalam jebakan metodologis. Menurut mereka, eksklusifitas fiqh juga disebabkan oleh ketidakberanian para jurus hukum fiqh untuk keluar dan jebakan metodologis *ushûliyyah* yang ada. Para praktisi hukum fiqh banyak terjebak dengan konsep *qath'îy-dhannîy*, *mubkam-mutasyâbih*, dan sebagainya, yang dirumuskan para pakar hukum fiqh terdahulu.⁶⁴

⁶¹ Misalnya dimulai dari kategori *lafazh* (kata) *al-'amm*, *al-kebash*, *al-mutblaq*, *al-muqayyad*, *al-amr*, *al-nahy*, *al-musyarakah*, *al-muammal*, *al-b qiqah*, *al-majâz*, *al-kinâyah*, *al-zhâbîr*, *al-nash*, *al-mufassar*, *al-mubkam*, *al-kehafiy*, *al-musykil*, *al-mujmal*, dan *al-mutasyâbih*, sampai pada teori kalimat yang terdiri dari *al-manthâq*, *al-majhûm*, *ibârah al-nash*, *isyârah al-nash*, *dalâlah al-nash* dan *iqtudlâ' al-nash*. Lihat Asmuki, *Sistem Bermazhab Fiqh Perspektif Santri Ma'had Aly*, 143.

⁶² Wawancara dengan Imam Nakha'i, Situbondo, 6 Juni 2016.

⁶³ Ulama terkemuka seperti al-Ghazâlî (w. 504 H), al-Thûfîy (w. 716 H), dan juga al-Syâthibîy (w. 780 H) telah memulai untuk membangun landasan hukum yang bersinggungan dengan *maqâshid al-syarî'ah*. Meski dalam konsep mashlahah mereka masih terkesan teosentris, namun hal itu merupakan awal yang baik untuk dapat digunakan sebagai lentera dalam membangun mashlahah yang lebih manusiawi dan memberikan jaminan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia.

⁶⁴ Konsep-konsep itu tidak jarang menjadi "pagar" yang membatasi kemampuan akal budi seorang jurus untuk dapat menghasilkan hukum yang betul-betul mendatangkan kemaslahatan bagi manusia. Konsep *qath'î-dhannîy* misalnya, menurut mereka, telah banyak menjebak para jurus sehingga fiqh yang dihasilkannya menjadi kering dan eksklusif. Contohnya adalah sifat satu yang dimiliki Allah dalam surat *Al-Ikhlâsh*. Ayat ini biasanya dinyatakan qath'î, namun perselisihan tetap saja terjadi, karena masih ada pertanyaan, apanya yang satu? Dan seterusnya. Lihat Tim Redaksi TA, *Fiqh Rakyat*, xix.; dan Asmuki, *Sistem Bermazhab*, 155.

Mereka berprinsip bahwa jika memang suatu teks secara makna hakiki (makna yang spontan terpahami) tidak berpihak pada *mashlahah*, maka teks tersebut dapat dimaknai lain dengan menempuh jalan *ta'wil*, karena—pada prinsipnya— *ta'wil* adalah mengambil makna yang lebih jauh, tetapi masih dalam koridor kata itu, dengan menyisihkan makna yang dekat karena ada alasan yang mendukung. Menurut Asmuki, cara kerja *ta'wil* ini, hampir sama dengan yang dilakukan Imam Hanafi dengan teori *istihṣān*-nya, sebab *istihṣān* adalah meninggalkan *qiyās jalīy* (makna yang lebih dekat) dengan mengambil *qiyās khabīy* (makna yang lebih jauh) karena pertimbangan maslahat.⁶⁵

Mengenai cara kerja *nāsikh-mansūkh*, pemaham santri Ma'had Aly tidaklah sama dengan pemahaman pada umumnya. Bagi mereka, manakala dua teks yang paradoks tidak mungkin dikompromikan (*al-jam'u wa al-taufīq*), maka kedua teks tersebut harus dicarikan makna lain (di-*ta'wil*), sehingga makna kedua teks tersebut tidak lagi bertentangan. Kaitannya dengan hal ini, mereka mendasarkan pendapatnya pada kaidah: menggunakan dua dalil sekaligus lebih baik daripada membuang salah satunya.⁶⁶ Inilah kemudian yang disebut dengan metode perluasan (ekstensifikasi) wilayah *ta'wil*. Produk-produk wacana fiqh Ma'had Aly secara umum, baik di Buletin Tanwirul Afkar maupun hasil *baḥṣul masa'il*-nya, dapat ditemukan landasan metodologinya dalam salah satu, salah dua, atau keseluruhan dari tiga hal di atas: revitalisasi ushul fiqh, diversifikasi teks, dan ekstensifikasi wilayah *ta'wil*.

F. Genealogi Fiqh Progresif Di Ma'had Aly Sukorejo Dari Imam Mazhab Fiqh ke Kiai As'ad

Kelenturan tradisi fiqh Sunni yang diwarisi dari para Imam Mazhab atau ulama Sunni awal⁶⁷ serta pengaruh pemikiran pembaharuan yang rasional,⁶⁸

⁶⁵ *Ibid.* Dalam hal ini Asmuki mengambil pendapat AI-Qâdi Abd al-Jabbâr, *Syarh Ushûl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), 600.

⁶⁶ Lihat dalam Tim Redaksi TA, *Fiqh Rakyat*, xx. Bandingkan dengan Asmuki, *Sistem Bermaḥab*, 158.

⁶⁷ Imam mujtahid sangat menjunjung tinggi prinsip bahwa perbedaan adalah rahmat, sesuai dengan hadits Nabi Muhammad SAW yang berbunyi “*Iktilâfi ummatiy rahmatun*”. Perbedaan pendapat menjadi stimulan keluarnya gagasan-gagasan brilian yang terpendam. Akibat dari perbedaan itu umat Islam saat ini mewarisi berbagai macam khazanah tradisi banyak disiplin ilmu, terutama fiqh yang sedemikian kaya dan lengkap berisi berbagai macam petunjuk sebagai jejak perjalanan intelektual, moral, sekaligus spritual yang sangat berharga.⁶⁷ Perbedaan pendapat bukan menjadi alasan untuk pecah, melainkan menjadi “api pijar” yang membakar semangat yang mendorong kreatifitas. Dalam posisi yang berbeda pendapat, para intelektual Islam tetap menjunjung tinggi sikap saling menghormati. Ini dibuktikan dengan saling mengunjungi dan menghadiri majelis *ta'lim* mereka satu sama lain. Mereka mungkin berbeda dalam suatu hal, namun mereka tetap bersahabat dan saling hormat. Imam Abu Hanifah, misalnya, yang lebih tua 13 tahun dari Imam Malik, duduk dalam suatu forum intelektual yang pembicaraannya adalah Imam Malik. Abu Hanifah mendengarkan dan menerima pernyataan-pernyataan Imam Malik dengan penuh hormat dan hidmat. Demikian juga sebaliknya. Muhammad bin al-Hasan, Murid Imam Abu Hanifah yang terkenal itu, pergi ke Madinah dan mempelajari *Al-Muwaththa'* langsung ke Imam Malik selama tiga tahun setelah Abu Hanifah, gurunya, wafat. Sedangkan Imam Malik dan Abu Hanifah, bersama-sama belajar hadis dari Imam Muhammad bin Syihab Al-Zuhri, dan Zuhri sendiri, sang guru, tidak merasa malu untuk belajar kepada Imam Malik. Imam Syafi'i yang

serta dinamika politik Nusantara pada sekitar Abad ke-19 dan 20⁶⁹ telah memberikan paradigma yang kosmopolitan terhadap tradisi fiqh pesantren pada sejak masa itu. Kepada para ulama yang sudah memiliki paradigma kosmopolit itulah Kiai As'ad berguru, terutama kepada Kiai Khalil Bangkalan dan Kiai Hasyim Asy'ari.

Dua ulama yang disebut terakhir ini adalah ulama pesantren yang membidani lahirnya organisasi kemasyarakatan (ormas) Nahdlatul Ulama sebagai respons terhadap kondisi sosial budaya dan ekonomi masyarakat Nusantara awal abad ke-20, di mana dalam keputusan dan kebijakan dalam

terkenal cerdas juga belajar hadis di bawah bimbingan Imam Malik. Komentar Imam Syafi'i tentang Imam Malik, "*Seandainya Imam Malik dan Sufyan Uyainah tidak ada di sana, maka tentu ilmu hadis tidak akan berkembang di Hijaz!*". Periksa dalam Abdur Rahman I. Doi, *Shari'a The Islamic Law*, 132. Penghormatan yang tercermin dalam interaksi itu didasarkan pada jiwa yang tulus, tidak memandang perbedaan pendapat, bangsa, usia, dan lain sebagainya. Jika di antara mereka tidak menemukan titik temu dalam suatu persoalan, maka mereka bersepakat untuk tidak sepakat. Mereka tidak saling menafikan satu sama lain. Mereka sama-sama memegang teguh kaidah fiqh: "*Al-ijtihadu la yunqadu bi al-Ijtihad*," suatu ijtihad tidak bisa menafikan hasil ijtihad yang lain. Lihat Sayyid Abi Bakar, *Al-Faraid Al-Bahiyah; Fi Qaw'idu al-Fiqhiyyah* (Surabaya: Al-Hidayah, tt), 81-86. ⁶⁸ Munculnya ide-ide pembaharuan pada Abad ke-18—dengan lahirnya para pemikir seperti Muhammad Ali Pasya, Al-Tahtawi, Jamaluddin al-Afgani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan lain-lain—tidak begitu berpengaruh terhadap tradisi keilmuan internal pesantren. Hal ini dikarenakan kendatipun para elite ulama pesantren membaca karya-karya itu mereka tidak melanjutkan lagi dengan mengajarkan kitab-kitab ulama-ulama modernis itu di lembaga pendidikannya. Kenyataan ini bisa dilihat dari apa yang dilakukan oleh Kiai Hasyim Asy'ari yang sebenarnya rajin membaca karya Muhammad Abduh, namun Kiai Hasyim tidak suka santri-santrinya membaca karya itu. Menurut Martin van Bruinessen, hal itu bukan dikarenakan Kiai Hasyim tidak setuju dengan tawaran-tawaran pembaharuan dan rasionalisme Abduh, melainkan lebih didasarkan pada rasa risihnya terhadap ungkapan-ungkapan Abduh yang dianggap "agak mengejek" para ulama tradisional. Lihat Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, 86.

⁶⁹ Pada Abad ke-19 di Nusantara muncul sekelompok masyarakat santri yang mampu mengakumulasi dana hingga mampu mengirimkan putera-puteri mereka untuk menuntut ilmu ke Timur Tengah. Transportasi dari Hindia melalui Eropa ke Timur Tengah semakin lancar seiring dengan dibukanya Terusan Suez pada awal abad ke-19.

Fenomena ini kemudian menghasilkan *korps* ulama tangguh yang mendalami ilmu-ilmu agama di Semenanjung Arabia, khususnya di Makkah. Maka, lahirlah ulama-ulama besar di Nusantara yang tidak terputus-putus hingga saat ini. Mereka memberikan corak baru dalam tradisi keilmuan di pesantren, yakni pendalaman ilmu fiqh yang lebih sempurna dan komplit. Diskusi mengenai fiqh kemudian tidak hanya berhenti di fiqh semata, melainkan juga dilengkapi dengan perangkat keilmuan lain yang menunjang, seperti ilmu-ilmu bahasa Arab yang lebih tuntas, *ushul al-fiqh*, *qaw'id al-fiqh*, *'ulum al-tafsir*, *'ulum al-hadits*, dan ilmu-ilmu akhlak. Maka, lahirlah ulama-ulama besar Nusantara seperti Kiai Nawawi Banten, Kiai Mahfudz Tremas, Kiai Abdul Ghani Bima, Kiai Arsyad Banjar, Kiai Abdus Shomad Palembang, Kiai Hasyim Asy'ari Jombang, Kiai Khalil Bangkalan, dan deretan ulama-ulama lain yang tidak terputus-putus hingga saat ini. Mereka memberikan corak baru dalam tradisi keilmuan di pesantren, yakni pendalaman ilmu fiqh yang lebih sempurna dan komplit. Diskusi mengenai fiqh kemudian tidak hanya berhenti di fiqh semata, melainkan juga dilengkapi dengan perangkat keilmuan lain yang menunjang, seperti ilmu-ilmu Bahasa Arab yang lebih tuntas, *ushul al-fiqh*, *qaw'id al-fiqh*, *'ulum al-tafsir*, *'ulum al-hadits*, dan ilmu-ilmu akhlak, serta lebih jauh lagi dilengkapi dengan ilmu-ilmu humaniora, seperti sastra, sosial kemasyarakatan, dan lain sebagainya. Periksa dalam Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, 221.

ormas itu banyak menggunakan terminologi fiqh, seperti yang terlihat dalam Resolusi Jihad, penerimaan akan Demokrasi Terpimpin-nya Soekarno dan lain sebagainya.

Kosmopolitnya tradisi ulama Nusantara itu dapat dilihat, misalnya, Kiai Hasyim Asy'ari pernah mengeluh terhadap sikap beberapa ulama yang masih mengharamkan penggunaan alat musik, baik tradisional maupun modern. Dalam forum Mukhtamar NU, Hasyim Asy'ari berjuang keras untuk membela gagasannya yang mengatakan bahwa penggunaan sarana musik untuk pengembangan Islam sangat penting sebagai salah satu strategi pengembangan Islam. Setelah mengutarakan *hujjah*-nya yang berdasarkan hukum fiqh, tradisi, serta kemashlahatan sosial dengan sangat meyakinkan, Hasyim Asy'ari akhirnya mampu mengalahkan *hujjah* para ulama yang menentangnya. Pendapat Kiai Hasyim Asy'ari pun diterima oleh *muktamirîn*.⁷⁰

Namun tidak hanya cukup di situ saja, di sisi lain, Kiai Hasyim Asy'ari tetap mengharamkan pemakaian celana dan dasi, yang dianggapnya sebagai imitasi terhadap kebudayaan Belanda. Kenyataan ini didasarkan bahwa pada saat itu para ulama sedang gigih melawan pengaruh penjajah. Dalam perkembangannya, pengharaman itu dicabut ketika suasana penjajahan mulai surut. Kiai Hasyim bahkan terkenal sebagai salah satu ideolog dan arsitek perjuangan kemerdekaan Indonesia. Tidak banyak orang yang tahu, bahwa ketika Tan Malaka menulis buku *Madilog*-nya, Tan sangat berutang budi pada Kiai Hasyim. Demikian juga Soekarno.⁷¹

Ini menunjukkan bahwa wacana fiqh bagi Kiai Hasyim adalah tradisi yang bukan hanya seonggok teks mati, melainkan tradisi agung (*great tradition*) yang selalu hidup dan perlu didayagunakan untuk menjawab segala persoalan yang dihadapi oleh masyarakat Muslim sepanjang zaman. Di samping itu, Kiai Hasyim merasa prihatin, ternyata masih banyak ulama Nusantara yang masih konservatif dalam memahami fiqh sehingga fiqh tidak bisa didayagunakan semaksimal mungkin.

Tidak mengherankan kemudian ketika Kiai Hasyim misalnya menyampaikan kerisauannya kepada Kiai As'ad, santrinya, mengenai semakin langkanya ahli fiqh yang bisa menjawab tantangan zamannya (*fâqih fî zamânihî*). Bagi Kiai As'ad, Kiai Hasyim Asy'ari adalah guru yang paling mengesankan. Perasaan ini sering diungkapkan Kiai As'ad dalam banyak kesempatan. Kiai As'ad selalu terngiang pesan Kiai Hasyim, "*Kamu As'ad, supaya banyak mencetak kader-kader fuqaha' di akhir zaman*".

Dalam pendirian Ma'had Aly Sukorejo, Kiai As'ad adalah pusat. Gagasan dan cita-cita tersebut tidak bisa dilepaskan dari kepribadian dan corak intelektualitasnya yang memang dibentuk oleh para ulama tradisional Sunni, baik di Nusantara maupun di Makkah. Sejak berusia 16 tahun, Kiai As'ad oleh Kiai Syamsul Arifin dikirim ke Makkah untuk memperdalam ilmu agama. Di

⁷⁰ Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang dari Pesantren*, (Bandung: Al-Maarif, 1974), 94. Bandingkan dengan KH. Aziz Masyhuri, *Hasil Keputusan Mukhtamar dan Munas Nabdhatul Ulama*, 1977.

⁷¹ Wawancara dengan Ahmad Baso, 5 September 2015.

sana, Kiai As'ad diterima sebagai murid Madrasah Shaulatiyyah. Madrasah ini menurut Martin adalah lembaga pendidikan dengan karakter reformis yang didirikan pada tahun 1874 oleh seorang perempuan bernama Shaulah al-Nisa yang juga berperan sebagai donatur dan mewakafkan tanah di Mekkah untuk menjamin keberlangsungan lembaga pendidikan tersebut.⁷² Madrasah Shaulatiyyah adalah bagian dari gerakan reformasi pendidikan di India yang telah membangkitkan lembaga pendidikan madrasah termasyur Darul Ulum di Doeband pada tahun 1867, dan juga banyak lembaga pendidikan dengan karakter serupa yang berafiliasi dengan lembaga pendidikan itu. Kurikulum di Shaulatiyyah sama dengan kurikulum di Darul Ulum Doeband yang bercorak tradisional, namun lebih menekankan pada pembelajaran hadits.⁷³

Namun demikian, Shaulatiyyah dianggap lebih modern karena adanya kelas, mata pelajaran yang tetap, dan ujian. Guru-guru di Shaulatiyyah banyak diambil dari ulama-ulama yang mengajar di Masjid Al-Haram. Pada kisaran abad ke-19 dan 20, banyak pelajar Nusantara yang menuntut ilmu di Shaulatiyyah. Mungkin itulah sebabnya mengapa model dan karakteristik pendidikan *a la* Shaulatiyyah yang tradisional-reformis sangat berpengaruh pada lembaga pendidikan pesantren pada masa itu. Banyak pelajar dari Nusantara yang dari Shaulatiyyah kemudian mendirikan pesantren setelah mereka kembali ke tanah air.⁷⁴

Di madrasah inilah Kiai As'ad belajar. Di samping belajar di madrasah itu, ia juga berguru kepada para *masyayikh* Masjid al-Haram, yaitu Sayyid Abbas al-Maliki, Syeikh Muhammad Amin al-Quthby, Syeikh Hasan al-Yamani, Syeikh Hasan al-Massad, Syeikh Bakir, dan Syeikh Syarif as-Syinqithi.⁷⁵ Pada tahun 1924 (kala itu Kiai As'ad berusia sekitar 25 tahun) kembali ke tanah air. Tidak cukup dengan pengembaraan ilmiahnya (*riblah ilmiyah*) di Tanah Suci, Kiai As'ad kembali berpetualang dalam belantara ilmu. Ia belajar dari satu pesantren ke pesantren yang lain. Adapun beberapa pondok yang pernah disinggahinya adalah: Pondok Pesantren Banyuwanyar, Pamekasan. Baik ketika diasuh oleh KH Abdul Majid ataupun ketika diasuh KH Abdul Hamid; Pondok Pesantren Sidogiri, Pasuruan, di bawah bimbingan KH Nawawi, Pondok Pesantren Al-Khazziini, Buduran, Sidoarjo. Asuhan KH. Khozin; Pondok Bangkalan, Madura, Asuhan K.R.H Muhammad Kholil; Pondok Tebuireng, Jombang, Asuhan KH Hasyim Asy'ari. Di Pondok Pesantren Tebuireng itulah Kiai As'ad memperoleh suatu pengalaman spiritual yang cukup berkesan sebagai seorang santri. Menurutnya, Tebuireng merupakan pondok yang paling berpengaruh dalam pembentukan kepribadiannya. Bahkan setiap menyinggung pesantren

⁷² Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 104-105.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, 105.

⁷⁵ Hasan Bashri dkk., *KHR. As'ad Syamsul Arifin; Riwayat Hidup dan Perjuangannya* (Surabaya: CV. Sahabat Ilmu, 1994), 25.

Tebuireng, dia tak putus-putusnya menyebut Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari sebagai guru yang paling banyak membentuk wataknya.⁷⁶

Namun demikian, bukan berarti guru-guru yang lain terabaikan begitu saja, bahkan menurut salah satu putra Kiai As'ad seperti yang ditulis Syamsul A Hasan bahwa "Kiai As'ad kalau tidak sampai memperoleh intisari ilmunya, dia tidak akan pulang atau pindah pondok. Misalnya, Kiai Khalil Bangkalan yang menjadi inspirasinya dalam masalah *hâl* (akhlaq), dalam hal dzikir Kiai As'ad mengikuti Kiai Jazuli, dalam masalah perjuangan gurunya adalah KH Hasyim Asy'ari, sedangkan masalah keilmuan Kiai As'ad berguru kepada Kiai Khozin Sidoarjo dan Syaikh Umar Hamdan Makkah".⁷⁷

Dari Kiai As'ad ke Kader Fuqaha' Kontemporer

Sebagai guru yang paling berkesan bagi Kiai As'ad, pesan Kiai Hasyim selalu terngiang dan mengendap selama berpuluh tahun dalam pikiran Kiai As'ad. Pesan itu semakin kuat untuk diwujudkan sejak dekade 80-an di mana, sebagaimana yang diungkap oleh Tholhah Hasan, banyak muncul kesadaran sekaligus keprihatinan di kalangan ulama dan pemikir Islam, khususnya di lingkungan NU, terhadap perkembangan sosial-masyarakat, dan keilmuan Islam. Hal tersebut sangat terasa sekali di lingkungan komunitas pondok-pondok pesantren, khususnya pesantren tradisional yang tersebar di seluruh pelosok negeri ini. Seperti, mulai terasa menipisnya jumlah ulama atau kiai yang benar-benar menguasai ilmu-ilmu agama, seperti tafsir, hadits, fiqh, dan tasawuf. Ini mengakibatkan minimnya pengasuh pesantren yang mampu memberikan pengajian/pengajaran kitab-kitab besar, seperti kitab *Tafsir Ibnu Katsir*, *Tafsir Khaẓin*, *Shahih al-Bukhari*, *Shahih Muslim*, *Sunan Abi Dawud*, *Sunan at-Turmudzi*, *Sunan an-Nasa'i*, *Sunan Ibn Majah*, *al-Muwattha'*, Kitab-Kitab Fiqh semisal *Panah ath- Thalibin*, *Mubaddzab*, *al-Bajuri*, *Tuhfab*, *Ihya' Ulumiddin*, *Risalah al-Qusyairiyah*, dan lain sebagainya.⁷⁸ Hal itu membuat para pemikir Islam dan ulama terhenyak bergerak dan melangkah mencari upaya-upaya yang bisa dilakukan untuk memperbaiki kondisi itu.

Ketika mantan Menteri Agama RI Munawir Syadzali melakukan kunjungan ke pesantren-pesantren, dia selalu mengampanyekan perlunya mencetak kader-kader ulama.⁷⁹ Gayung bersambut, hal ini *klop* dengan apa yang dirasakan oleh Kiai As'ad. Untuk itu, pada sekitar tahun 1982 hingga Mukhtamar NU yang ke-27 di Pondok Pesantren Salafiyah Salafiyah yang diasuhnya, Kiai As'ad selalu mewacanakan mengenai pentingnya mendirikan lembaga pendidikan baru yang secara khusus untuk mencetak kader-kader ahli fiqh. Gagasan itu oleh Kiai As'ad sampaikan dalam pelbagai kesempatan dan forum, baik di level kabupaten, provinsi, karesidenan, maupun tingkat nasional.

⁷⁶ *Ibid.*, 26.

⁷⁷ A. Syamsul Hasan, *Kharisma Kiai As'ad di Mata Umat* (Yogyakarta: LKIS, 2003), 183.

⁷⁸ Abu Yazid, *Membangun Islam Tengah*, xix-xx.

⁷⁹ Munawir Syadzili dan Kiai As'ad berbeda pendapat mengenai hal ini. Bagi kiai As'ad, ulama tidak bisa dicetak karena bersifat alamiah. Yang bisa dicetak, lanjut Kiai As'ad, adalah fuqaha'. Sebab itu, Kiai As'ad lebih suka memakai kalimat "Mencetak kader-kader fuqaha'". Wawancara dengan Abu Yazid, 28 Agustus 2015.

Bahkan, ketika mendapati tamu-tamu penting baik dari kalangan ulama maupun pejabat negara, Kiai As'ad selalu antusias menyampaikan gagasan dan keinginannya itu.⁸⁰

Menjelang akhir dekade 90-an, Kiai As'ad berkoordinasi dengan banyak pihak, termasuk dengan lembaga *Rabithah al-Ma'abid al-Islamiyah* (RMI) NU, untuk bisa mewujudkan pendirian lembaga pendidikan yang dimaksud. Pada tahun 1989, tepatnya sesaat setelah acara Haul Akbar para *masyayikh* pendiri Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Kiai As'ad mengumpulkan beberapa pengasuh pesantren di Jawa Timur yang cukup berpengaruh, untuk membicarakan hal-hal konkret dan teknis untuk mendirikan lembaga pendidikan tinggi pesantren, yang kemudian mereka sebut Ma'had Aly. Mereka adalah KH. Moh. Hasan Bashri Lc. (Situbondo) (Ketua), Alm KH. Wahid Zaini (Probolinggo), Alm. KH. Yusuf Muhammad (Jember), KH. Nadhir Muhammad (Jember), KH. Khatib Habibullah (Banyuwangi), dan KH. Afifuddin Muhadjir (Situbondo).⁸¹

Dalam pertemuan itu, dihasilkanlah konsep yang menjadi peta langkah-langkah teknis dan hal-hal atau segala sesuatu yang harus dipersiapkan. Pertemuan kemudian dilanjutkan di kediaman Kiai Khatib Habibullah Banyuwangi. Di sana para kiai tersebut membahas masalah rancangan komponen kurikulum, silabus, tenaga pengajar, dan perangkat dasar lain yang dibutuhkan. Dalam pertemuan itu, para peserta musyawarah sepakat untuk menamakan lembaga yang akan didirikan itu dengan *Ma'had Aly li al-'Ulum al-Islamiyyah Qism al-Fiqh*. Draf konsep itu kemudian dipresentasikan dalam sebuah seminar nasional yang melibatkan kiai-kiai se-Indonesia yang dianggap representatif dalam bidang kajian fiqh dan ushul fiqh. Mereka adalah KH. Ali Yafie (Jakarta), KH. Sahal Mahfudz (Pati Jawa Tengah), KH. Rodi Sholeh (Jepara Jawa Tengah), KH. M. Tholhah Hasan (Malang Jawa Timur), KH. A. Aziz Masyhuri (Jombang Jawa Timur), KH. Ali Hasan Ad-Dariy An-Nadhdi (Sumatera Utara), dan lain sebagainya.⁸²

Mereka adalah para ulama Nusantara yang mewarisi tradisi intelektual Sunni tradisional. Dalam seminar tersebut, masing-masing mereka memberikan sumbangsih pemikiran atas rencana pendirian Ma'had Aly. Secara umum, mereka apresiatif dan menyambut gembira atas rencana pendirian Ma'had Aly tersebut. Selain itu, mereka merekomendasikan agar pendirian Ma'had Aly ini didirikan di lingkungan pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo, Situbondo, dengan pertimbangan bahwa selain gagasan ini berasal dari Kiai As'ad, di Pesantren Sukorejo dianggap sudah mampu melaksanakan lembaga pendidikan ini, mengingat sarana dan prasarananya sudah lumayan lengkap.⁸³

Setelah segala sesuatunya dianggap memadai, Kiai As'ad tidak langsung memulai kegiatan pendidikan di Ma'had Aly. Dia masih meminta pendapat atau

⁸⁰ Abu Yazid, *Membangun Islam Tengah*, 17.

⁸¹ *Ibid.*, 19.

⁸² *Ibid.*, 20.

⁸³ *Ibid.*, 21.

tashbih kurikulum dari ulama sepuh Indonesia, yaitu ke KH. Ali Maksum Krapyak Yogyakarta yang mana Kiai Maksum tidak bisa hadir ke acara seminar nasional yang diadakan sebelumnya, dan juga ke ulama Sunni terkemuka di tanah suci. Untuk itu, Kiai As'ad mengutus Kiai Nadhir Muhammad dan Kiai Yusuf Muhammad untuk menemui tiga Ulama Sunni di Tanah Suci, yaitu Syaikh Yasin Isa al-Padany (Alm), Syaikh Isma'il bin Utsman al-Yamani (Alm), dan Sayyid Muhammad bin Alwi bin Maliki al-Hasany (Alm), pengajar Madrasah Dar al-'Ulum yang amat dihormati oleh kalangan pesantren. Draf kurikulum Ma'had Aly yang dibawa Kiai Nadhir itu kemudian disahkan dan disetujui oleh ketiga ulama terkemuka itu. Selain mengapresiasi kurikulum itu, para ulama tanah suci itu juga menaruh harapan besar terhadap lembaga pendidikan Ma'had Aly. Bahkan, Syaikh Yasin Isa al-Padany menyatakan: "*Kok Cuma merekrut 50 peserta? Kenapa tidak 500 peserta? Kenapa merekrut setiap tiga tahun? Kenapa tidak setiap tahun? Gagasan ini sungguh luar biasa*".⁸⁴ Usulan ini hingga saat ini masih belum terpenuhi lantaran keterbatasan sarana dan prasarana, serta tenaga pengajar.⁸⁵

Atas restu para ulama Sunni di tanah suci itu, Kiai As'ad berkomentar dengan menggunakan Bahasa Madura yang khas, "*Mon lah eyedini ulama Mekka, makah tade' burungah, Cong! (Kalau sudah direstui oleh ulama Mekkah, maka tidak ada gagalnya, Nak!)*".⁸⁶ Setelah mendapat restu dari para ulama barulah secara resmi Kiai As'ad mendirikan Sebuah Lembaga Pasca Pesantren pertama di Indonesia pada tanggal 21 Pebruari 1990, yang kemudian dikenal dengan *Al-Ma'had Al-Aly Lil Ulum al-Islamiyah Qism al-Fiqh*.

Dari Kurikulum ke Paradigma Fiqh Progresif

Kurikulum konvensional yang telah disetujui oleh para ulama Nusantara dan Mekah itu adalah kurikulum yang memusatkan kajiannya kepada fiqh dan ushul fiqh. Ditambahkan pula kajian tasawuf dan pengenalan terhadap tradisi akademik.⁸⁷ Jadi, Ma'had Aly ini tampaknya akan memadukan antara tradisi pesantren dengan tradisi akademik di perguruan tinggi.⁸⁸

Dalam kurikulum yang sifatnya menganut sistem tradisi perguruan tinggi, materi fiqh dan ushul fiqh diklasifikasi menjadi satuan-satuan lebih kecil dan fokus pada pokok bahasan tertentu yang lebih simpelnya disebut dengan studi tematik. Jika dalam studi naskah klasik muatan pendapat-pendapat ahli hukum Islam terdahulu, maka dalam studi tematik ini pembahasannya adalah menyangkut materi fiqh kontemporer. Mata kuliah fiqh kontemporer dibelah menjadi fiqh perundang-undangan, fiqh hubungan internasional, ekonomi

⁸⁴ Wawancara dengan Imam Nakha'i, 28 Agustus 2013. Lihat juga dalam Abu Yazid, *Membangun Islam Tengah*, 22.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Wawancara dengan Imam Nakha'i, *Ibid.*

⁸⁷ Tim Akademik, *Statuta Ma'had Aly Pondok Pesantren Salafiyah Syafiyah, Sukorejo Situbondo*, 8.

⁸⁸ Hal ini sebagaimana tercermin dalam perwajahan kurikulum Ma'had Aly yang menempatkan sejumlah materi pembelajaran kitab kuning, baik fiqh, usul fiqh, maupun juga tasawuf. Dalam struktur kurikulum fiqh, misalnya, terlihat kitab *Fath al-Wahhab* dan *Bidayah al-Mujtabid*, sedangkan dalam ilmu ushul fiqh terdapat kitab *Jam'u al-Jawami*, kitab tasawwuf *Ihya' Ulum al-Din*.

Islam, dan lain-lain. Sedangkan dalam studi tematik ushul fiqh, materinya adalah metodologi *istinbath* (ushul fiqh), kaidah-kaidah kebahasaan, teori-teori hukum, dan materi *maqashid al-syari'ah*.⁸⁹

Pembelajaran yang seimbang antara fiqh dan ushul fiqh dimaksudkan menyeimbangkan antara sistem bermazhab *qauliy* dan *manhajiy*. Sedangkan upaya penyeimbangan antara fiqh klasik dan kontemporer serta dilengkapi dengan metodologi dilakukan dalam kerangka untuk memberikan suatu pandangan yang membangun paradigma santri agar bisa menjembatani antara kaum tekstual dan kontekstual, *abl al-hadits* dan *abl al-ra'y*, atau kelompok fundamental dan liberal. Dengan demikian, Ma'had Aly dapat memosisikan diri sebagai golongan Islam moderat (*Islam wasathan*) yang selalu progresif.

Persinggungan dengan Tokoh-Tokoh Progresif

Progresifitas santri Ma'had Aly banyak dipengaruhi oleh persinggungan mereka dengan tokoh-tokoh Islam progresif kontemporer (khususnya di Indonesia), kegiatan *halaqah* antar santri, dan kegiatan-kegiatan dalam kelompok-kelompok belajar santri. Inilah kemudian yang oleh beberapa kalangan disebut sebagai kurikulum tersembunyi. Persinggungan itu terjadi ketika para pemikir dan ulama Islam progresif itu berkunjung ke Ma'had Aly Sukorejo. Mereka datang ke Ma'had Aly umumnya sebagai dosen tamu (*Al-Mubadiriin*) yang datang secara berkala, setiap bulan, ada yang setiap semester, ada yang setiap tahun.

Mereka antara lain Abdurrahman Wahid, Masdar F Mas'udi, Nurcholish Madjid, Tolhah Hasan, Ulil Abshar Abdalla, Moqsith Ghazali, Alwi Sihab, Quraisy Sihab, dan lain-lain. Selain itu, ada juga *al-mubadiriin* yang berasal dari luar negeri, namun kehadiran mereka tidak berkala. Perlu dicatat di sini bahwa santri Ma'had Aly tidak serta merta “menelan” begitu saja pemikiran atau apa yang disampaikan oleh para tokoh itu. Mereka selalu menciptakan suasana dialog yang seimbang, mereka berdialektika secara horizontal.⁹⁰

Selain orang-orang di atas, yang sering hadir ke Ma'had Aly untuk berdiskusi secara nonformal adalah Moqsith Ghazali dengan mengajak Ulil

⁸⁹ Secara lebih rinci, struktur kurikulum Ma'had Aly adalah sebagai berikut: ushul fiqh klasik (kitab *Jam'u al-Jawami'*) dan kajian ushul fiqh tematik yang dibelah menjadi 3 mata kuliah, yaitu Ushul Fiqh 1 dengan *content* kaidah-kaidah ushul fiqh kebahasaan, Ushul Fiqh 2 tentang kajian kritis pemikiran ushul fiqh perbandingan, dan 3 berkaitan dengan seluk beluk *maqashid ayyiyari'ah*. Materi fiqh juga diberikan dalam dua kelompok, yakni (1) *fiqh at-turats* (fiqh klasik) yang terdiri dan kitab *Fath al-Wabhab* (Fiqh Syafi'iyah) dan kitab *Bidayah al-Mujtahid* (fiqh perbandingan empat mazhab), dan (2) *fiqh al-mu'asharah* (fiqh kontemporer) yang dibelah menjadi beberapa pecahan mata kuliah, yakni *Nidham al-Iqtishad al-Islami al-Hadis, al-'Aaqat ad-Dauliyiyah, al-Fiqh al-Dusturi, al-Fiqh al-Mashrafi, dan Fiqh at-Ta'min*. Sebagai jenis mata kuliah konsentrasi, fiqh dan ushul fiqh diberikan dalam porsi lebih banyak ketimbang jenis mata kuliah lain. Bahkan, dalam mata kuliah konsentrasi ini sama-sama diberikan secara sebangun antara kajian klasik dan kontemporer. Lihat Abu Yazid, *Membangun Islam Tengah*, 50-54.

⁹⁰ Bahkan, sebagaimana yang dituturkan oleh salah satu santri Ma'had Aly angkatan ke-3 MN Harisudin, ketika tokoh-tokoh seperti Nurcholish Madjid, Quraisy Shihab, Alwi Shihab, Ulil Abshar Abdalla, dan lain-lain, mau datang ke Ma'had Aly, para santri mempersiapkan banyak materi dan argumen untuk “membantahi” pemikiran para tokoh itu. Wawancara dengan MN Harisudin, 23 Agustus 2015.

Abshar Abdalla. Sebagai salah satu alumni Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, bagi Muqsith, kedatangannya ke Ma'had Aly merupakan acara pulang kampung dan bernostalgia dengan teman-temannya dulu di pesantren. Sebagai aktivis, Jaringan Islam Liberal (JIL), kedatangan Muqsith merupakan salah satu upaya mengampanyekan gagasan liberalisme dalam Islam. Pemikiran-pemikiran Muqsith di Ma'had Aly banyak ditentang, kendati tidak sedikit yang diterima. Dari Muqsith, dan juga Masdar F Mas'udi, inilah Ma'had Aly berjejaring dengan P3M, Lakpesdam NU, LP3ES, LKiS, dan lain sebagainya. Lembaga-lembaga ini dalam tingkat-tingkat tertentu juga memberi warna pada paradigma nalar fiqh santri Ma'had Aly, khususnya angkatan pertama hingga angkatan keenam.

G. Penutup

Model pembaharuan metodologi fiqh yang digunakan oleh santri Ma'had Aly ada tiga hal: pertama, revitalisasi ushul fiqh. Dalam hal ini ada dua upaya yang dilakukan oleh mereka, yaitu pendayagunaan ushul fiqh secara maksimal dalam kerja-kerja intelektual *istinbath* hukum Islam, dan pembaharuan teori-teori ushul fiqh klasik manakala teori-teori itu menjadi “pagar penghalang” bagi santri untuk memproduksi hukum yang membawa pada kemaslahatan umat.

Kedua, diversifikasi teks. Artinya, ketika teks yang menjadi rujukan tidak bisa menjawab kebutuhan dan hajat masyarakat, maka dicarikanlah teks tandingan yang mampu menjawab segala persoalan masyarakat Islam kontemporer. Sehingga, dalam konteks ini tidak ada lagi istilah kitab *mu'tabar* dan *ghairu mu'tabar*, yang ada adalah *qaul mu'tabar* dan *qaul ghairu mu'tabar*, dengan anggapan bahwa tidak mungkin pendapat seorang ulama dalam suatu kitabnya tidak relevan semua, atau sebaliknya relevan semua.

Ketiga, perluasan wilayah ta'wil. Metode ini dilakukan jika memang suatu teks secara makna hakiki (makna yang spontan terpahami) tidak berpihak pada masalah, maka teks tersebut dapat dimaknai lain dengan menempuh jalan *ta'wil*, karena—pada prinsipnya—ta'wil adalah mengambil makna yang lebih jauh, tetapi masih dalam koridor kata itu, dengan menyisihkan makna yang dekat karena ada alasan yang mendukung. Cara kerja *ta'wil* ini, hampir sama dengan yang dilakukan Imam Hanafi dengan teori istihsân-nya, sebab istihsân adalah meninggalkan *qiyâs jalîy* (makna yang lebih dekat) dengan mengambil *qiyâs khafîy* (makna yang lebih jauh) karena pertimbangan maslahat. Mengenai cara kerja *nâsikh-mansûkh*, pemaham santri Ma'had Aly tidaklah sama dengan pemahaman pada umumnya. Bagi mereka, manakala dua teks yang paradoks tidak dan mungkin dikompromikan (*al-jam'u wa al-taufîq*), maka kedua teks tersebut harus dicarikan makna lain (*di-ta'wil*), sehingga makna kedua teks tersebut tidak lagi bertentangan. Kaitannya dengan hal ini, mereka mendasarkan pendapatnya pada kaidah: menggunakan dua dalil sekaligus lebih baik daripada membuang salah satunya. Inilah kemudian yang disebut dengan metode perluasan (ekstensifikasi) wilayah *ta'wil*.

Sementara itu, genealogi fiqh progresif di Ma'had Aly dapat ditelusuri hingga tradisi intelektual Imam mazhab fiqh Sunni. Karakter paradigma Imam Mazhab Sunni yang rendah hati, jauh dari klaim kebenaran

a priori, luwes, dan fleksibel, mengembara melalui lembaga-lembaga pendidikan Sunni dan pengajaran-pengajaran tradisional yang dilakukan oleh para ulama Sunni. Selain itu, paradigma fiqh itu juga dibawa oleh para pelopor islamisasi Islam di Nusantara yang kemudian di sampaikan kepada pelajar di dalam pesantren. Dalam konteks Ma'had Aly, pribadi Kiai As'ad sebagai santri kelana (*rabul ilmiyah*) yang berguru ke ulama Sunni di tanah suci dan tanah air juga turut mewarnai paradigma fiqh yang berkembang di Ma'had Aly dengan pembangunan struktur kurikulum yang sedemikian rupa mampu membangun sebuah paradigma fiqh yang moderat. Paradigma itu semakin berkembang lantaran pesinggungan-pesinggungan dengan tokoh-tokoh Islam progresif di Nusantara, seperti Abdurrahman Wahid, Masdar F Mas'udi, Noercholis Madjid, Quraisy Shihab, dan lain sebagainya. Semangat aktivisme pada masa-masa peralihan rezim Orde Baru ke Reformasi turut memberikan corak pada produk-produk wacana fiqh progresif Ma'had Aly.

Penelitian genealogis mengenai paradigma fiqh Ma'had Aly ini masih sangat terbatas. Idealnya penelitian ini dilanjutkan dengan penelitian mengenai aspek-aspek transformasi fiqh yang dilakukan oleh para alumnus Ma'had Aly Sukorejo. Di samping itu, penelitian-penelitian genealogis paradigma fiqh di pesantren-pesantren lain rupanya juga mendesak dilakukan. Sebab, dengan melihat aspek genealogi dari suatu pemikiran, siapapun akan dapat memahami, misalnya, mengapa kelompok A memiliki paradigma yang cenderung konservatif, atau mengapa kelompok B cenderung progresif, dan seterusnya.

References

Al-Qur'anul Karim

- A. Sukris Sarmadi, "Membebaskan Positivisme Hukum ke Ranah Hukum Progresif (Studi Pembacaan Teks Hukum Bagi Penegak Hukum)", dalam *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 12 No. 2 Mei 2012.
- A. Syamsul Hasan, *Kharisma Kiai As'ad di Mata Umat* (Yogyakarta: LKIS, 2003).
- Abdul Muqit Ismail, *Peran Ma'had Aly PP Salafiyah Syafi'iyah Sutubondo dalam Upaya Meningkatkan Intelektualitas Santri* (Malang: Tesis IAIN Maulana Malik Ibrahim tidak diterbitkan, 2001).
- Abdullah Saeed, *Islamic Thought; An Introduction* (London: Routledge, 2006).
- Abdur Rahman I. Doi, *Shari'a The Islamic Law*, alih bahasa: Basri Iba Asghari dan Wadi Masturi (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1993).
- Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perbelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

- Abdurrahman Wahid, "Komplementer Ataukah Alternatif" dalam A. Muhaimin Iskandar, Gus Dur, Islam dan Kebangkitan Bangsa (Yogyakarta: Klik R, 2007).
- _____, *Menggerakkan Tradisi; Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LkiS, cet 2, 2007).
- Abû Hâmid Muhammad al-Gazâli, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushûl*, tahqîq wa ta'liq Muhammad Sulaimân al-Asyqar (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1417 H/1997 M), Juz ke-1.
- Abu Ishaq ibn Ibrahim ibn Yusuf al-Syirazi, *Al-Luma' fî Ushûlu al-Fiqh* (Semarang: Maktabah wa Mathba'a Usaha Keluarga, tt).
- Abu Yazid (editor), *Fiqh Today; Respons Fiqh Tradisional Terhadap Persoalan Modern* (Jakarta: Erlangga, 2007).
- _____, LL.M (editor), *Fiqh Realitas: Respons Ma'had Aly terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar).
- _____, *Membangun Islam Tengah; Refleksi Dua Dekade Ma'had Aly Situbondo* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren LkiS, 2010).
- AI-Qâdî Abd al-Jabbâr, *Syarh Ushûl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965).
- Asmuki "Sistem Bermazhab Fiqh Santri Ma'had Aly Sukorejo Situbondo" dalam Ahmad Musthofa Harun dkk, *Khazanah Intelektual Pesantren* (Jakarta: Puslitbang Diklat Depag, 2009).
- Aziz Masyhuri, *Hasil Keputusan Mukhtar dan Munas Nahdhatul Ulama*, 1977.
- Azyumardi Azra, *Esei-Esei Intelektual Muslim & Pendidikan Islam* (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999).
- _____, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1998).
- Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama; Sejarah NU 1952-1967* (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- Hasan Bashri dkk., KHR. *As'ad Syamsul Arifin; Riwayat Hidup dan Perjuangannya* (Surabaya: CV. Sahabat Ilmu, 1994).
- Hasan Langgulang, *Beberapa Pemikiran tentang Pendidikan Islam* (Bandung: Al-Ma'arif, 1980).
- Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologi dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1998).
- Hourani, G.F, *Arab Seafaring in The Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, (Beirut: Khayats, 1963).
- Ismail SM dkk (ed), *Dinamika Pesantren dan Madrasah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Kamus Besar Bahasa Indonesia versi offline yang dikeluarkan oleh Pusat Bahasa Kemendikbud Republik Indonesia.
- Martin Van Brinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat; Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995).

- Michael Foucault, *Genealogy and Social Criticism in The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, ed S. Seidman (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- MN Harisuddin, *Peran Domestik Perempuan Menurut KH. Abd. Muchid Muḥadi* (Surabaya: Disertasi IAIN Sunan Ampel tidak diterbitkan, 2012).
- Mufidah, *Gender di Pesantren Salaf, Why Not?* (Malang: UIN Malang Press, 2010).
- Muhammad ibn Muhammad al-Husainîy al-Zâbidî, *Ithâf al-Sâdât al-Muttaqîn*, juz I (Beirut: Dâr Al-Fikr, tt.).
- Muhammad Qodari, “Nasib Kaum Muda Progresif di NU” dalam *Kompas*, 02 Desember 2004.
- Muhammad Shamsu, *Ulama’ Pembawa Islam ke Indonesia dan Sekitarnya* (Jakarta: Lentera, 1999).
- Musahadi, *Elemen Liberal dalam Kajian Hukum Islam di Pesantren; Telaah Kajian Fiqih di Ma’had Aly Salafiyah Syafi’iyah Sukorejo Situbondo* (Semarang: IAIN Walisongo Press, 2010).
- Profil Ma’had Aly PP. Salafiyah Syafi’iyah Sukorejo Situbondo.
- Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang dari Pesantren*, (Bandung: Al-Maarif, 1974).
- , *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: Al-Ma’arif, 1979).
- Satjipto Rahardjo, “Konsep dan Karakter Hukum Progresif”, Makalah Seminar Nasional Hukum Progresif, Kerjasama Fakultas Hukum Undip, Program Doktor Ilmu Hukum Undip dan Fakultas Hukum Universitas Trisakti, Semarang, Desember, 2007.
- , *Hukum dan Perubahan Sosial: Suatu Tinjauan Teoritis Serta Pengalaman-Pengalaman di Indonesia* (Bandung: Alumni, 1983).
- Sayyid Abi Bakar, *Al-Farâid Al-Bahiyah; Fi Qawâ’idu al-Fiqhiyyah* (Surabaya: Al-Hidayah, tt).
- Sukidin dan Mundir, *Metode Penelitian; Membimbing dan Mengantar Kesuksesan Anda dalam Dunia Penelitian* (Surabaya: Insan Cendekia, 2005).
- Tempo Interaktif, 23 November 2004.
- Tijani Jauhari, “Jika Ma’had Aly Diterpa Gosip Liberal; Sebuah Aksi dan Refleksi”, dalam Makalah yang dikirimkan via faximile kepada santri Ma’had Aly.
- Tim Akademik, *Statuta Ma’had Aly Pondok Pesantren Salafiyah Syafi’iyah, Sukorejo Situbondo*.
- Tim Penulis, *Fiqh Rakyat; Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan* (Yogyakarta: LkiS, 2000).
- Yanto Sufriadi, “Penerapan Hukum Progresif dalam Penegakan Hukum di Tengah Krisis Demokrasi”, dalam *Jurnal Hukum* No. 2 Vol. 17 April 2010.
- Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa; Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Jakarta: Abad Demokrasi, 2012).
- Yusdani, “Agama dan Isu-Isu Kontemporer Perspektif Fiqh Progresif” dalam Makalah Pengantar Diskusi disampaikan dalam Forum Diskusi Dosen FIAI UII, Selasa, 17 Januari 2012.

- Zaini Ahsin dkk., *Profil Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo* (Situbondo: Lembaga Penerbitan Pesantren, 2002).
- Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1984).

Daftar Informan

- Wawancara dengan Abd. Aziz, pengurus Litbang dan Penerbitan Ma'had Aly.
- Wawancara dengan Abu Yazid, Rektor IAI Ibrahimy Situbondo.
- Wawancara dengan Ahmad Baso.
- Wawancara dengan alumnus Ma'had Aly angkatan ke-3 Zakaria.
- Wawancara dengan Imam Nakha'I, santri Ma'had Aly angkatan pertama, saat ini menjadi salah satu pengajar di Ma'had Aly.
- Wawancara dengan MN. Harisudin, santri Ma'had Aly angkatan yang saat ini menjadi salah satu dosen Fakultas Syariah IAIN Jember.
- Wawancara dengan salah satu peserta didik Ma'had Aly angkatan ke-7 Fauzan Adhim.
- Wawancara dengan Sekretaris Jenderal Pengurus Pesantren Ach. Fadlail.

PARTICIPATORY DEVELOPMENT IN INDONESIAN PESANTREN: BETWEEN ELITE COOPTATION AND LOCAL CULTURE

Bambang Budiwiranto

IAIN Raden Intan Lampung, Jl. P. Bacan (Mekarsari) Gang Mukti 31,
Kedamaian, Bandar Lampung

Email: budi.wiranto1973@gmail.com

Abstract: *This paper examines the practice of participatory development in Indonesian pesantren (Islamic boarding school) to redress the failure of the New Order government modernization to bring about equity. This article demonstrates that the role of the kyai (the pesantren leader) is very dominant in stimulating people's participation that leads to the success of development programs in addressing local problems. Such practice creates the people's indebtedness to the pesantren and bolsters the pesantren standing over its society. This article suggests that in the society in which the relationship between the pesantren and the local people is characterized by patron-client relationship and collectivism, the practice of participatory development cannot follow its formulaic procedure. It has to adjust to local cultural context. Otherwise, the claim that participatory development is a new tyranny will ring true.*

Keywords: Participatory Development, Pesantren, Patron-Client Relationship, Local Culture

Introduction

This paper examines the implementation of participatory development in the *Pesantren*⁹¹ Annuqayah of Madura during its cooperation with *Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial*, the Indonesian Institute for Social and Economic Research, Education and Information (LP3ES) from 1978 to 1985. This non government organization promoted participatory development to redress the failure of top-down modernization of the New Order government as a strategy to bring about equality in economic prosperity.

⁹¹ *Pesantren* is an Islamic boarding school focused on religious knowledge transfer in Indonesia in general, and in Java and Madura in particular (Dhofier 1980; Mansurnoor 1990). However, as will be shown in this article, the *pesantren* is not merely as an educational institution, but more importantly a social institution. The *Pesantren* Annuqayah is situated in the village and sub-district of Guluk-Guluk, Sumenep District, Madura Island, East Java and is one of the largest *pesantren* on the island. This *pesantren* was established in 1887 by KH Muhammad Syarqawi, an *ulama* (Muslim scholar) from Kudus, Central Java, after completing his study in Mecca. In later development, KH Muhammad Syarqawi's descendants enlarged the *Pesantren* Annuqayah by establishing branches within Guluk-Guluk village; therefore, it thus became a kind of federation of the *Pesantren* Annuqayah. This enlargement was intended to effectively manage and supervise the increasing number of *santri* (student).

Although Indonesia's economy grew at 8.0 percent annually in the period of 1965-1980 (World Bank 1991: 180), and at 5.1 percent during 1980-1988 (Budiman 1988: 127), this development denied equality by failing to share the process and the product of development.⁹² Spatial inequality between Java and outside Java also became an economic development problem. Despite the fact that most of the economic activities are concentrated in Java, this region has had the highest proportion of the population living below the poverty line. In West Java, Central Java, Yogyakarta and East Java, the percentage of people living below the poverty line was 32.7%, 57.9%, 59.9%, 54.9% respectively (Hill and Weidemann 1989: 42). Furthermore, although the People's Consultative Assembly of Indonesia has officially legitimised participation as essential to national development, the state excluded politically meaningful participation. The development efforts are virtually out of the people's control and accordingly they are vulnerable to the abuse of the state power (Santoso 1992: 121-134).

LP3ES used the *pesantren* as an entry point to promote a participatory approach to social and economic development, and recognised that the significant role of the *pesantren* within rural society extended beyond provision of religious and social services. The *pesantren* delivers religious sermons (Rahardjo 1975), gathers and redistributes *zakat* (compulsory alms tax) (Fakih 1985), and provides security for society in times of crisis by organizing people in *thariqah* (*Sufi* orders) (Jones 1996; Rahardjo 1975). It was under the *thariqah* that the *pesantren* mobilized a peasant protest movement to attack the Dutch colonists in Banten in 1883 (Bruinessen 1995; Kartodirdjo 1973). The *pesantren's* capacity to stimulate social mobilization in pursuit of other purposes was seen as an important asset to the implementation of participatory development.

The paradigm of participatory development, however, is incompatible with *pesantren* characteristics. Participatory development advocates self-reliance, self-determination and democratization (Fakih 1985), and requires the *pesantren* to relinquish to society the right to make decisions that affect people's lives (Hasan 1985). In contrast, the *pesantren* life is characterized by hierarchical and patron-client relationships. The *kyai* (the *pesantren* leader) is a charismatic leader who is highly respected by *santri* (*pesantren* students) and the surrounding society. This charismatic leadership encourages the people to obey the *kyai's* order, and to avoid disappointing and opposing him, as these actions may impede *baraka* (blessing) and may even attract *kuwalat* (a curse). Furthermore, despite the *pesantren's* significant social role within society, the services it conducts are intended to preserve its domination over society and enhance the *pesantren* leader's (*kyai*) social position (Horikoshi 1976; Mansurnoor 1990).

⁹² Budiman (1988: 125) noted that the Gini Coefficient of income distribution has been increasing since the New Order came to power. It was 0.22 in 1964 and increased to 0.46 in 1980. The increasing concentration of income distribution also indicates the decline in share of the lower 40% income-group of the national income. It took 25.5 percent of the national income in 1964. After the share slightly increased to 1.3 in 1971, it declined dramatically to 12.7 in 1976. The lower 40% income group received only 10.4 percent of national income in 1980.

In this context, as the *pesantren* seeks to preserve its hierarchical solidarity and influence within its society, the adoption of participatory development could become counter-productive. Such a contradiction raises the questions of the capacity of the *pesantren* to conduct effective participatory development: to what extent is the *pesantren* an effective vehicle to implement participatory development in rural society? Does participatory development change the *pesantren* social domination in its surrounding society?

This paper argues first, despite the fact that participatory development in the *pesantren* creates people's participation; it is instrumental participation which does not change the *pesantren's* social domination over its surrounding society. Secondly, the effectiveness of the *pesantren* to stimulate people participation in development cannot be explained solely by formulaic participatory development procedures. Rather it should be considered in the specific cultural contexts where the *pesantren* exists.

Before further elaborating such issues, however, this paper will, first, briefly discuss theoretical perspective on participatory development. Secondly, implementation of participatory development in the *pesantren* Annuqayah and its impact on it will be explored. Finally, this paper will discuss the importance of cultural context in implementing participatory development.

Participatory Approaches to Development

By the mid-1970s, the concept of participation in development was emerging, promoting bottom-up planning to ensure the success and sustainability of development projects.⁹³ This concept was a result of dissatisfaction with the conventional top-down approach to development in bringing about economic prosperity. It was evident that from the late 1960s onward, economic development had not resulted in the promised 'trickle down' of growth to the poor. The development planners recognised that this conventional growth-centred model was insufficient to address the sweeping poverty in developing countries (Craig and Mayo 1995).

Participatory development aims at making people central to development by increasing the involvement of socially and economically marginalized people in decision making affecting their lives (Guijt and Shah 1998: 1). In the 1970s, Paulo Freire advocated the 'pedagogy of the oppressed', allowing people to create new learning environments to define their needs and achieve their own development. He argues that the oppressed need to unite to find a way to improve their destinies (Freire 1970). Likewise, the World Bank (1994: 6) perceives participation as a process through which stake-holders influence and

⁹³ Development in this context is about social transformation, and as Julius Nyerere emphasized "the political mobilization of a people for attaining their own objectives" (quoted in Esteva 1992: 7). The result of this development is emancipation, "a process whereby social actors try to liberate themselves from structurally defined hierarchical relations which are discriminating and as such give unequal access to material and immaterial resources" (Schuurman 1993: 31). With these values underlying development, participatory and sustainable development is talking about a specific component of development for social transformation: that it includes participation that is sustainable.

share control over development initiatives, decisions and resources that affect their lives. This recognition and support for greater involvement of 'local people' perspectives, knowledge, priorities and skills presented an alternative to donor driven and outsider-led development that put local people as the object of top-down development (Mohan 2002: 50).

Participation, however, can mean different things to different people. The term is used to describe anything from cost recovery in service provision to political empowerment. In terms of cost recovery, Seers (1993: 8) argues that "with the realization that the scale of the problem is too great for government to handle by conventional means, participation has become an economic necessity". This has given impetus for many development actors, such as governments in developing countries and international agencies, to include participation in all their programs at the grassroots level. They consider participation simply as *a means* to accomplish physical tasks more cost-effectively and with a greater likelihood of sustainability. In this context, participation is promoted and related to overall goals of cost-sharing (Craig and Mayo 1995: 4-5). As a result, power relations between those at the grassroots, or the target community, and the aid/government agencies, will be left largely untouched. Project design and management will be still in the hands of traditional authorities, while the role of those who are mobilized to participate will simply be to rally around to work for the predetermined goals of the project. Therefore, power relations between aid donors and recipients remain the same as in traditional top-down models of development (Parfitt 2004: 539).

At the other extreme of participation is transformation. Hickey and Mohan, echoing Participatory Action Research (PAR) theorists such as Rahman, Fals-Borda, and Freire, argue that the proper objective of participation is to ensure the 'transformation' of existing development practice and, more radically, of social relations, institutional practices and capacity gaps which cause social exclusion. In this context, participatory development is directly intended to challenge existing power relations, rather than simply working around the power with more technically efficient service delivery (Hickey and Mohan 2004: 168-169). What is important here is that there is an explicit articulation of a radical project that focuses primarily on issues of power and politics: participation for empowerment.

These two streams of participatory development are included by White (1996: 7-9) in her typology of interests in participation. Such a typology is useful in understanding the dynamic and the meaning of participation for different stakeholders (from service delivery to transformation/empowerment).

Table 1. Interests in Participation (White 1996: 7)

| Form | Top-Down | Bottom-Up | Function |
|----------------|-----------------|-----------|----------|
| Nominal | Legitimat-ion | Inclusion | Display |
| Instrumental | Efficiency | Cost | Means |
| Representative | Sustain-ability | Leverage | Voice |
| Transformative | Empower-ment | Empower- | Means/ |

| | | | |
|--|--|------|-----|
| | | ment | End |
|--|--|------|-----|

This table distinguishes four major forms of participation where the first three are considered as non-political participation, and the last form is political participation. The second column shows the interest in participation from the ‘top down’: that is, the interest that those who design and implement development programs have in the participation of others. The third column shows how the participants themselves see their participation, and what they expect to get out of it. The final column characterises the overall function of each type of participation.

Participatory Development in the *Pesantren Annuqayah* of Madura

Participatory Development as Dakwah Bil Hal

The *Pesantren Annuqayah* considered that their conventional *dakwah* (*dakwah bil maqal*) was to strengthen Muslims’ belief by giving them religious advice, and performing prayers. However, this was restricted to the spiritual sphere, and was not considered to be an effective solution to villagers’ problems derived from ill-fated social and economic situations.⁹⁴ The *pesantren* sought an effective solution to such problems by concentrating its efforts on social activities within religious framework. In this context, participatory development was strategically ideal. Participatory development has become an important conduit for provision of organized social services to the constituents of the *Pesantren Annuqayah*.

Unlike other local organizations, which conduct participatory development programs without modification, the *Pesantren Annuqayah* has to

⁹⁴ When the *Pesantren Annuqayah* started its involvement in participatory development in 1980s, Guluk-Guluk society was not economically prosperous. Guluk-Guluk is situated in hilly terrain in an unfertile limestone landscape. Agriculture was challenging in this environment, and farmers relied on rainy season deluges to water their crops. Nonetheless, the agricultural sector (tobacco cultivation and *polonijo*, short term plants such as peanut and corn) provided the main livelihood of 63% of villagers. Cultivating tobacco was financially hazardous for farmers—they were attracted by the chance to become rich when prices were high, but they risk ruined if tobacco prices dropped drastically. The price of tobacco responded to market prices, fluctuating between Rp.40,000 and 150,000 per quintal (US\$ 1 = Rp1,115). The farmers were not able to sell their tobacco directly to the market; rather they sold it to *tengkulak* (brokers) reselling it to the cigarette factories in Java. The *tengkulak* tended to seek substantial gains from these transactions at the expense of farmers’ profit margins. Despite such fluctuations in profitability, villagers persisted in cultivating tobacco because it generated the main source of income for many families. This activity required significant injection of cash capital at the start of the cultivation season for buying seeds and fertilizers. Given the financially vulnerable position of tobacco farmers, it is not surprising that in Guluk-Guluk there were money-lenders providing loans at exorbitant interest rates—sometimes more than 30% monthly. The practice of *gadai tanah* (agricultural land pawning) was also attested, resulting in social conditions allowing the economically strong, such as landholders, to dominate and exploit the weak and the poor. According to the 1985 village census, most people living in Guluk-Guluk were surviving under the poverty line with annual incomes between Rp.75,000 and Rp.105,000. Their agricultural land holdings amounted to an average 0.2 hectare per family (*Pesantren Annuqayah* 1997).

translate it into Islamic terms, namely, *dakwah bil hal* and *fakku raqabah* or *'itqu raqabah*. The *dakwah bil hal* refers to the transformation of Islamic teachings from religious sermons into social activities, whereas *fakku raqabah* or *'itqu raqabah* refers to freedom of Muslims from slavery. It is mentioned in one verse of the *Qur'an*⁹⁵ that the greatest social activity a Muslim can undertake is to free someone from slavery, as the Prophet Muhammad did many times throughout his life. The *pesantren* equated the notion of 'freeing people from slavery' with 'freeing people from the poverty trap', thus contextualizing the social issues within Islamic religious teachings. In short, participatory development was employed by the *Pesantren Annuqayah* to translate Islamic teachings into social activities that assisted villagers to solve their own problems (Basyuni 1985: 234). Accordingly, implementing participatory development becomes a part of the *ibadat* (worship) that can attract rewards in the hereafter.

The integration of a new idea like participatory development into *pesantren* life enhanced the *pesantren's* role in society without deviating from their traditional values. This religious justification represents a survival mechanism. It allows the *pesantren* to evolve through social change by ensuring such change is deeply rooted in *pesantren* tradition, which is based on the Islamic jurisprudence principle '*al-muhafazah 'ala al-qadimi al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadidi al-aslah*' (maintaining good old values and adopting better new values) (Wahid 2001).

Pengajian and the Kyai's Authority in Participatory Development

The inclusion of the *pesantren* into the LP3ES program signalled the starting point for *pesantren* involvement in institutionalized participatory development. This was signified by the installation of a new organization in the *pesantren* known as *Biro Pengabdian Masyarakat Pondok Pesantren Annuqayah*, Society Service Bureau (BPM PPA) in April 1979. This innovation did not mean that the *pesantren* had never been involved in providing social services for villagers. Rather, the establishment of BPM only changed the nature of the *pesantren* activity from sporadic to continuing and organized. BPPM was intended to serve as a local NGO which had the ability to organize and mobilize society to solve their local problems. It was also intended to ensure the continuation of development programs in the *pesantren* ⁹⁶ (Maryono, 1988:

⁹⁵*Sura* (chapter) *Al-Balad* (90: 11-18) "Yet he has not attempted the steep path. What will explain to you what the steep path is? It is to free a slave, to feed at a time of hunger an orphaned relative or a poor in distress, and to be one of those who believe and urge one another to steadfastness and compassion" (Haleem 2005: 422).

⁹⁶ There are five functions of BPPM: (i) as a special class for senior *santri* to understand the actual social problems outside their campus, and to provide a training place to organize and plan useful social development activities; (ii) as an instrument for the *kyai* to actualize his teachings about *da'wah bilhal*; (iii) as an instrument for the *pesantren* to respond to recent social development; (iv) as a 'modern' mediating institution between the *pesantren* and outside organizations such as NGOs and funding agencies that are concerned with development programs and; (v) as an information centre for development programs for the surrounding community (Billah 1988: 15).

34-41). BPM was managed by young the *kyai*, *ustadz* (teachers) and senior *santri* (student). Development programs had to be approved by the senior *kyai*; therefore, they had authority to manage participatory development including the establishment of cooperative relationships with external NGOs (funding agencies).

Rather than building a new institution to organize the villagers, the BPM Annuqayah viewed the *kelompok pengajian*⁹⁷ (religious congregations) as an appropriate forum to stimulate people participation in development. This *pengajian* were existing social groups with deep roots in the village dated back in the 1920s. To support the promotion of participatory development, the *Pesantren* Annuqayah also capitalized on the authority and influence of non-formal leaders of every *dukub* (hamlet) and some senior *santri* by establishing the *pengajian kader* (cadre *pengajian*). These individuals were motivated to promote participatory development in their *dukub*.

To motivate villagers to participate in development, and to increase their work ethic, the *kyai* employed Islamic teachings in the *pengajian*. Through *ceramah* (one-way religious sermons, rather than dialogue) the *kyai* raised local people's awareness of their socio-economic situation. Factors besetting their life, such as low income, lack of education, and lack of motivation to increase social prosperity, were highlighted through religious doctrines. The *kyai* also motivated people to participate in development programs by renewing the concept of *takdir* (destiny, fate) understood by the villagers as fatalism, the fixed and unchangeable stipulation of God about their fate in this life and in the hereafter. This fatalistic understanding of *takdir* led to a weak work ethic in this life. A Madurese proverb articulates this resignation to fate: "*Mon Pangeran aberri' sagentang, ta' kerab alle du gentang*" (If God gives us one thing, it will not change to two things) (Hasan, 1994: 235). The *pesantren* attempted to remedy this situation by introducing the 'positive' *takdir*. The *kyai* emphasized that *takdir* is determined by people's efforts; if the people work hard, employing good methods, technologies and prayers, they may achieve favourable results (Hasan, 1994: 237).

The *kyai* also promoted learning *kitab kuning*⁹⁸ in the *pengajian* to encourage participation by linking its contents to principles of development programs. For example, when the *pengajian* were studying the types of pure water used for pre-prayer ablutions in the *kitab kuning*, the *kyai* related this to

⁹⁷ *Pengajian* are informally organized religious courses that are usually held on a regular basis (weekly) in mosques, or in private houses after evening prayers in *dukub* (sub-village). Such *pengajian* provided participants with religious knowledge, spiritual satisfaction, meaning, hope and security (*keselamatan*). As *pengajian* are primarily religious forums, the villagers always participate in chants (Qur'anic verses) that are performed under the leadership of the *kyai*

⁹⁸ The term *kitab kuning* (*kitab*, Arabic language meaning book), the most popular and standardised term among the *santri*, are the materials offered in the *pesantren* and generally referred to as the "yellow books". The term "yellow" denotes the condition of the books that are very old, and were usually poorly preserved. Nowadays, many new similar books are reprinted deliberately on yellow paper (Abdurrahman 1997: 2). Example of *kitab kuning* includes *Kifayahul Akhyar* and *Adzkiya'* (Islamic Jurisprudence books).

the importance of providing villagers with a good water supply⁹⁹. He then explained that the Prophet tradition outlines six activities that attract rewards for their doers in both this life and in the life after death. These are: (i) imparting useful knowledge to humanity; (ii) providing clean water for the public interest; (iii) digging a well for the public interest; (iv) planting trees for the benefit of other people; (v) giving charity in the form of Al-Qur'an for readers; and (vi) offering of pious prayers by children for their deceased parents. If this religious precept was read by the *kyai* to the villagers, there was no answer from them but *sami'na wa attha'na* (we listen, and we obey).

The BPM also used the *pengajian* to educate the villagers about 'modern' agricultural technologies. The *kyai* invited an extension officer to explain 'modern' techniques for improving farmers' crops.¹⁰⁰ Local farmers were encouraged to attend at the *kyai's* invitation, and came willingly to listen, and learned how to implement agricultural guidance from the officer. The same farmers were usually reluctant to accept invitations to agricultural forums organized by the officer outside the *pengajian*. The officer stated that "before the establishment of BPM Annuqayah, the agricultural guidance we gave to the farmers was absurd, because people were in despair about the condition of the land in this region. They believed more strongly in traditional methods, inherited from past experiences, than what the officials said" (quoted in Hasan 1994: 240).

Bhek-rembhek as Deliberative Forum

Having raised the people's awareness, the BPM Annuqayah intensified *bhek-rembhek* --deliberative discussions held after the religious sermon sessions in the *pengajian* to solve social problems. Members of this *bhek-rembhek* participated in identifying problems and planning development programs; therefore, the *pengajian* group provided opportunities for people participation above its religious function. Before the adoption of participatory development, the *bhek-rembhek* was incidental activity which was held by the villagers to respond to specific problems. Since the *pesantren* Annuqayah conducted participatory development, the *bhek-rembhek* has become a regular activity after every religious sermon. The BPM staff and the *dukub* figures had previously discussed such problems in the cadre *pengajian* held in the *pesantren*. Here, the *dukub* figures presented problems they have identified, and discussed alternative solutions with the BPM staff. The *bhek-rembhek* in the *pengajian dukub* was intended to socialize the programs to the villagers, and encourage their suggestions and criticism. If the villagers agree with the proposed programs, the session is continued to plan implementation activities.

⁹⁹ At that time, water supply was one of development programs conducted by the *Pesantren* Annuqayah.

¹⁰⁰For example, the farmers were advised to vary the plants they grow according to three patterns: pattern 1 (corn-nuts-tobacco), pattern 2 (corn-nuts-nuts), and pattern 3 (*gogo* paddy-cassava). They were also advised to use chemical fertilizer. This was very different from their established custom of planting tobacco in one season and corn in the next.

As a social institution, the *bhek-rembhek*, in principle, accommodates all village members' aspirations; it gives all villagers an equal opportunity to express their willingness, ideas, thoughts, criticism and suggestions. However, the *bhek-rembhek* tended to be dominated by a small group of people comprising important figures in the village, such as *pengajian* leaders, and educated and wealthy people. The involvement of ordinary people (*wong cilik*) who do not have a good education, social position or economic prosperity can be characterized as passive participation. In forums in which the *kyai* attended, they were reluctant to express what they wanted, to give ideas, advice or expression, and they tended to obey and help implement decisions made at those times. They were regarded as 'little people' unable to speak in public forums such as the *pengajian*. They did not have the bravery to look directly at the face of the *kyai*, let alone to criticise him. This is an expression of the hierarchical social structure of the Madurese people. In social interactions with respected people such as the *kyai*, *ustadz*, and officials, ordinary people (*wong cilik*, *oring keneke*) must show great respect. This custom extends into the *pengajian* and the *bhek-rembhek* forum; accordingly, the villagers tend to say "yes" to what the *kyai* says (Effendy 1990: 104).

From the above explanation, it is clear that the *kyai* and BPM staff dominated the process of facilitation, from problem identification to program planning based on the village data they had. In accordance with the idea of participatory development, however, the *kyai* of Madura discussed such village problems with the informal leaders of every *dukuh* to cross check the accuracy of data, and discuss alternative solutions with them. This was to ensure that the proposed programs correctly addressed society's real problems. This proposal was also disseminated to local people through existing social institutions (*pengajian*/*bhek-rembhek*) to let the people provide input, to finalize plans and to arrange the implementation of development programs.

Some Development Programs in the Pesantren Annuqayah

During its cooperation with LP3ES, the *pesantren* implemented a number of development programs in the village and its surrounding villages.

1. Fertilizer supply (1978-1984): In 1984 most of groups were self-reliant in fertilizer supply
2. Mat crafting (1978-1979): Failed due to inability to repay loans given by the *pesantren*, and the absence of women facilitators
3. Palm sugar home industry (1982): Difficulties in gaining raw materials
4. Roof making crafting (1983-1988): Succeeded in increasing the income of the craftsmen.
5. Reforestation (1979-1980): Succeeded in reforesting the barren hilly areas and local people's yards, leading to the *pesantren* being recognized with the *Kalpataru* Award.

6. Water supply (1979-1983): Expanding this program to three sub-districts outside Guluk-Guluk village and supported by LP3ES, CIDA, IDEX, and UNICEF.
7. Appropriate technology: water pump, rope pump, hydrant pump, ferro cement, energy saving stove (1980): LP3ES initiatives and water pumps were utilized to support water supply programs.
8. Skill trainings for *santri* :library, printing, photography, typing, entrepreneurship (1980-1986): Attended by *santri* from the *Pesantren* Annuqayah and from the surrounding *pesantren*. These activities were supported by LP3ES, the Asia Foundation, JIEC of Japan.
9. Community health program: public well and toilet construction (1978-1980): The *pesantren* succeeded in changing defecation customs in the fields of the local people and encouraged them to utilize public toilets, and build their own at home.
10. Redemption of pawned agricultural land (1982-1985): Failed. The farmers repawned their land to meet daily needs without the *pesantren* consent.
11. Literacy training for local people (1979-1981): Assisting the villagers to achieve a basic level of literacy
12. Agricultural training in cooperation with Department of Agriculture (1985): Introduction of agricultural technology to enhance crops (Source: BPM Annuqayah Document 1990)

Three development programs, namely, *simpan pinjam* (saving and loan), water supply and the eradication of *tanah gadai* (agricultural land pawning) will be explored in this section to show how the programs were planned and implemented by BPM Annuqayah and the villagers. The first program was *simpan pinjam* developed to fulfill farmers' needs for fertilizer. However, the concerns of the BPM Annuqayah quickly extended beyond this to the tradition of borrowing money with high interest rate from the moneylenders, and did this without sparking a conflict of interest between the moneylenders, the *pesantren* and society. However, although the savings and loans largely succeeded in eradicating the practice of money lending in Guluk-Guluk, the people participation was limited in the program implementation. The program initiation, planning and evaluation were still in the hand of the BPM and non-formal figures.

In Guluk-Guluk society, the practice of borrowing sums of money from money-lenders was very common. This money was often borrowed to cover the costs of mortuary rituals (*selamatan*) for family members, or of daughters' wedding ceremonies. Money was also used to meet costs of tobacco cultivation, such as buying seeds and fertilizers annually. These costs were incurred by Guluk-Guluk farmers, who each have on average only 0.2 hectare of agricultural land. Although the government provided Permanent Small Capital Credit (KMKP) with a 1.5 % interest rate monthly to the farmers, the complex application procedure meant it was rarely utilized. As noted by Mansurnoor (1990: 166), to receive this financial assistance, the farmers were required to

submit a proposal to the village head, who then handed it to the sub-district head.

This process took a long time, and the farmers were required to pay administration fees to the village head. The loan was often granted to farmers after the cultivation had begun. Moreover, the farmers had difficulty in repaying the loan according to the determined schedule due to their high dependency on rainfall. Therefore, the farmers preferred loans from local moneylenders, who were mostly village figures in Guluk-Guluk. These provided loans at short notice and without complex application procedures, but with exorbitant monthly interest rates of 20-30%. The money-lenders also monopolized supplies of fertilizer when they knew it was required for tobacco cultivation. Many farmers were forced to pawn their gold and cows to get cash and fertilizers, which would be paid for at massively inflated rates after the crop was harvested. For example, if the farmers took fertilizer on credit at Rp15,000/quintal from the money lenders, they had to repay Rp.60,000 /quintal within 4 months.

In an effort to eradicate such practices, the BPM Annuqayah proposed the savings and loans program to six *pengajian* groups in the village. To avoid undesirable confrontations with the money-lenders, the BPM recruited them as members of the *pengajian* in their *dukub*, and gave them important roles. This effectively increased the prestige of moneylenders: to those who were wealthy people and figures within the *dukub*, recruitment to the *pengajian*, with potential to become its leader, was an honour bestowed by the *kyai* and the *pesantren*. The BPM educated these non-formal leaders about the *dana kematian* saving program; however, the BPM never informed them that eventually the program would provide for farmers' fertilizer needs leading up to the tobacco season. Therefore, the money-lenders in the *pengajian* did not realise that such a program would eventually reduce their financial gains from fertilizer credits and money lending. The savings and loans program was then socialised to the members of the *pengajian* through the *bek-rembek* to get approval, and seek suggestions from the members on issues such as the amount of money the members should lend and borrow. The BPM also explained that such a program would ease the people's burden in getting financial support to fund the death ceremony. Having understood the benefit of the program as it was proposed by the BPM, and in light of its support from the *kyai*, members of the *pengajian* easily accepted it, and agreed to gather a specific sum of money every month.

In the program initiated in 1978, each member of the *pengajian* was required to pay a Rp100 registration fee, and an additional voluntary donation depending on their financial capacity. The members who did not have a great deal of money usually contributed around Rp10 and Rp30. In contrast, the wealthy villagers' monthly voluntary donations could reach Rp200.

Towards tobacco cultivation season of 1978, the *pengajian* had accumulated a huge sum of money, but nobody had drawn on it as a death fund, because at that time there had been no deaths in the village. The BPM

discussed with the *pengajian* leaders the use of the money to buy fertilizer to fulfil farmers' needs. Because the size of the *pengajian* death fund was still insufficient to buy fertilizer for all members, the BPM lent some money to the *pengajian* groups—totalling approximately half of the required money. At that time, there were 1.2 tonnes of available fertilizer which were given to six *pengajian* groups whose members were tobacco farmers. Unlike the charitable death fund, the fertilizer credit had to be repaid after the crop at a rate of Rp8,500/quintal–Rp.2500/quintal higher than market price. However, this premium was much lower than that demanded by money-lenders, who charged more than 50% above market price for fertilizer credit.

In accordance with the agreement among the *pengajian* members, the margin of fertilizer profit was shared between three parties: 5% for the supplier, 45% for the *pengajian* to fund fertilizer purchase for the next season, and 50% for the death fund. In 1979, the amount of fertilizer lent to the farmers increased to 8.5 tonnes, which was distributed to the same *pengajian* groups. In this year, the *pengajian* groups' contribution was Rp.105,000 and the BPM Annuqayah was Rp.245,000 (Effendy 1990: 78). The increase in demand for fertilizer from other *pengajian* groups caused BPM to increase the availability of fertilizer to 10 tonnes in the cultivation season of 1980. From mid-1981, the BPM Annuqayah appointed some *pengajian* groups to be co-operatives, offering fertilizer credits for their members. This was because some *pengajian* had enough savings to get fertilizer credit without financial assistance from the *pesantren*. In 1984 many *pengajian* groups achieved self-reliance in fulfilling their members' fertilizers needs.

The BPM launched a successful program to overcome a persistent water problem in Guluk-Guluk and its surrounding villages. In 1979, the BPM drilled a well in its complex to fulfil its own water needs, and the needs of its society. Due to a surplus of water from this well, and demand for water elsewhere, the BPM distributed the excess to its nearest *dukuh* with financial support from United Nations Children's Fund (UNICEF) in 1983. The water supply project was also extended to villages outside Guluk-Guluk sub-district. To get clean water, the villagers had to walk to a spring in a small hill two km away. They were also required to allocate time early in the morning to get the water. It is not surprising that this process resulted in frequent conflict among the villagers. An effort to find a closer source of clean water was made by the villagers, who dug their own well, around 17 m deep. However, this well failed to yield a single drop of water, creating a sense of hopelessness among the villagers. Knowing that the BPM had successfully implemented a water supply project, village non-formal leaders, who were also *pesantren* graduates and leaders of the *pengajian* groups, asked the BPM to assist them in developing a water supply project. Based on the calculations of BPM and non-formal figures, the spring located in the hill could be tanked and distributed to villagers' houses. However, this project could not be implemented without the villagers' support—an issue that was discussed in the *bbek-rembhek* forum held within the *pengajian*.

With the cooperation of LP3ES and the Canadian Embassy in Jakarta, the BPM could source funding to buy water pipes, but this was insufficient to finance construction, and BPM had to bear the additional costs. To meet this shortfall, every household agreed to contribute between Rp.20,000 and Rp.50,000 (repayable within six months), and to provide manpower and equipment. In the construction phase the BPM utilized technological skills acquired from LP3ES training, such as the ability to make water tanks from *ferro* cement. Together with the villagers, the BPM built pipes to transport clean water to the village. Once this supply network was established, the villagers set up Association for Water Users (HIPAM) to ensure good distribution of water was maintained. The water supply program was also implemented in other villages with the same problems (Pesantren Annuqayah 1997).

Another development program initiated by the BPM Annuqayah was the eradication of *tanah gadai* (agricultural land pawning). In Guluk-Guluk, the practice of *gadai* was very common among poor tobacco farmers. Like the money lending scheme, the *gadai* was also intended to cover the cost of death ceremonies (*selamatan*), wedding ceremonies and tobacco cultivation. The *gadai* tradition was initiated by agreement between the landowner (the farmer) and the moneylender. In this agreement the landowners were given around Rp800,000 to Rp1,000,000 per hectare in return for pawning their land to the moneylender until the landowners were in a position to redeem their land. There was no interest on this transaction; however, the right of land use and crop yields belonged to the moneylender during the pawning period. As there was no fixed timetable for the end of the *gadai*, the farmers were free to redeem their land whenever they were able to repay the money. Small farmers whose sole source of income was the pawned land were unlikely to possess the means to repay their debt and redeem their land. To make matters worse, they were often forced to ask for additional money from the same moneylender to fulfil their daily needs. This significantly increased the amount of money needed to redeem their land. According to the BPM Annuqayah, until mid-July 1985, there were at least 60 lots of pawned agricultural land in Guluk-Guluk (Pesantren Annuqayah, 1997).

To eradicate the *gadai* tradition, in 1982 the BPM Annuqayah redeemed four pieces of agricultural land from the money-lenders and gave them back to two farmers. However, this type of program was a kind of charity intended to lighten the people's burden. With financial assistance from LP3ES, the BPM redeemed the agricultural lands of eight farmers in 1984. Unlike the moneylenders, who took the right of land and its crop, the BPM gave the right of land cultivation and its crop back to the farmers in a sharing system. The crop yield of land was shared: 50% for the farmers, and 50% for BPM as repayment for the land. It was hoped that after a couple of years, agricultural land ownership would be in the hands of farmers. However, the program failed and only one farmer successfully repaid the money and re-owned his land. The rest of the farmers were unable to repay 50% of the crop, and some exacerbated their problems by re-pawning their land to money-lenders outside

Guluk-Guluk village. They pawned their land secretly to avoid the attention of the BPM Annuqayah. The failure of this program was due to incurrence of unpredictable expenses such as school fees for their children.

Participatory Development Impact on the *Pesantren* Annuqayah

Instrumental Participation

Participatory development has enhanced the reputation of the *Pesantren* Annuqayah: in 1981 the *pesantren* won the *Kalapataru* Award for its reforestation program conducted in the village. This activity was carried out by the *pesantren* through employing its *santri* and other youth *pengajian* groups to plant one thousand trees in hilly areas. This effort was then extended by the local people through planting trees in their yards. The *Kalapataru* Award was granted by the Indonesian government to individuals or groups who contributed to saving the environment within national development programs.

Moreover, the numerous development programs conducted by this *pesantren* have increased the rank of Guluk-Guluk village from *Desa Swadaya* in 1978, to *Desa Swakarsa* in 1979 and to *Desa Swasembada* in 1982 (Basyuni, 1985: 235, 239).

The *desa* classification system was created in 1972 by the Indonesian government to stimulate successful national development. At the first level is *Desa Swadaya* (traditional village), referring to a village in which people are strongly tied to local customs (traditionalism), economic conditions are only adequate to fulfil basic needs, productivity is low and its per capita income is below Rp12,000. At this level, less than 30% of villagers have graduated from primary school. Furthermore, village infrastructure is very limited, impeding external communication. The second level is *Desa Swakarsa* (transitional village), in which traditional customs are in transition because of outside influences affecting the way villagers think. The village is introduced to technology and the average per capita income is Rp12,000. At this level, villagers have graduated from primary school are between 30% and 60%. The highest level is *Desa Swasembada* (developed village), and refers to village where the traditional customs have little influence, the relationship among the people is rational and new agricultural technology is utilized to increase productivity. The per capita income of the villagers is Rp.17,000 and the percentage of people graduating from primary school exceeds 60%. In addition, improvements to village infrastructures increase the ease of external communication (Widodo 2000: 103).

The implementation of development programs in the village such savings and loans, water supply, and abolition of the *gadai* system have made the villagers indebted to the *pesantren*. The villagers recognized that the *pesantren* had assisted them by relieving their burdens and solving their problems. In return, the villagers were willing and ready to support and help relieve the *pesantren* of its own burdens. This was demonstrated in the construction of the *pesantren* facilities. The *pesantren* called upon *pengajian* leaders and wealthy villagers to assist in construction and enlargement of *pesantren* facilities, such as

madrasah (schools), dormitories, and offices. *Pengajian* leaders asked the members to help the construction process by making certain contributions. Voluntary participation in constructing *pesantren* facilities was regarded as the manifestation of the great gratitude of the villagers towards the *pesantren*. From 1980, the *pesantren* had had one building annually erected by village volunteers; the *pesantren* simply received the key upon completion and started to use the building facilities. In 1979, the *pesantren* only had 2 hectares of land to accommodate around 982 *santri*. After the *pesantren*'s initial involvement in development programs, its facilities increased gradually. In 1989, the *pesantren* comprised around 2,501 *santri*, and had an area of 5 hectares. Its facilities included 461 rooms for the *santri* dormitories, 45 school rooms, 2 mosques, 6 *mushalla* (small mosques), 1 hall, several offices and sport facility (Effendy, 1990).

From one perspective, it is obvious that the *pesantren* had utilized the villagers' resources for its own benefit, in return for initiating and conducting development programs. However, in the perspective of both wealthy and ordinary local villagers, assisting the *pesantren* was considered to increase the chance of receiving spiritual rewards, that is, *shadaqah jariyah* (never ending rewards) in the hereafter. Helping the *pesantren* will also attract the *kyai*'s blessing (*baraka*), which is very important in a villager's lifetime. In this context, the villagers also have their own leverage, not only in terms of material gains but also spiritual ones.

Apart from getting the *baraka*, the wealthy people who became the main supporters of the project had other motives in aligning themselves with the *kyai*; namely, to lower their materialistic profile among the villagers and to protect themselves from their neighbours' 'attacks'. In the village, the wealthy sometimes were considered as being less concerned with poor people needs and some of them were involved in the practice of money-lending to local people. These were vulnerable to hatred and criticism of their fellow villagers. To shield against such attacks, wealthy villagers offered gifts, such as cash and material project contributions, to the *kyai* and shared the benefits with him in preference to donating the funds to the poor. In this way they try to obfuscate their blatant pursuit of material rewards and self-enrichment. This process additionally offered a second layer of protection: any overtly negative attitude towards the *kyai*'s wealthy followers could indirectly be understood to challenge the *kyai*'s interests (Mansurnoor 1990: 225-332).

In this context, while participatory development gives space for the *pesantren* and the local people to develop participation in development programs, at the same time, both the *pesantren* and the people utilized participatory development to further their own interest. It shows that participation is instrumental as White (1996) argues.

Continued Pesantren Social Domination over Society

Participatory development was used by the *pesantren* to facilitate more organized delivery of social services to its local communities. In addition to

religious services, the *pesantren* was morally obliged to offer social services to its surrounding society. Without this, it could not maintain its position in society as a patron. Integration of participatory development into the *pesantren*'s activities constituted one aspect of their obligations towards their constituents. The *pesantren* continued to augment its efforts to assist local people with religious advice, by conducting social activities within a religious framework. As demonstrated in the section 4.1., participatory development bolsters the standing of *pesantren* over their societies. The people believed the *pesantren* had assisted them in solving social and economic problems they encountered. This inevitably led to people's indebtedness to the *pesantren*.

The inclination of the *pesantren* and the *kyai* to sustain domination over society is built on past experiences. Horikoshi (1976), who conducted research on the *kyai* and *ulama* of West Java, suggests that in dealing with social change they attempt to maintain the local socio-cultural system within which they gained their privilege positions. As traditional leaders, their position is institutionalised and imbedded in community structure and their leadership is contingent upon social recognition. Therefore, the *kyai* must demonstrate their ability to meet the religious, economic and social expectations of their society. To achieve this, traditional leaders introduced modern educational systems and new agricultural technologies to the society, and assisted the villagers in financial matters and business operation.

In this context Horikoshi sees the *kyai* as a cultural broker who introduces system elements from outside and generates changes in the community—as long as such changes benefit the *kyai*'s position as leader. However, Horikoshi notes that the *kyai* also blocks channels of communication and withholds information in order to protect their position, especially at times of leadership crisis. In one case a leadership crisis resulted from government efforts to depoliticise peasantry leadership in the village and improve security after eradication of the threat from the Indonesian communist revolts of 1965, and the Darul Islam movement. Such circumstances result in the *kyai*'s inability to lead collective social action.

Horikoshi (1976) goes on to note that to overcome such a crisis, a charismatic *kyai* who has gained a good understanding of his followers' minds and needs through lengthy interaction could manipulate meaningful cultural symbols and the spiritual needs of his followers. The *kyai* might speak to the local people of dangerous situations, such as the possibility of World War III, floods and natural disasters, even though he has no source of information on these matters outside media reports. By raising the possibility of unstable situations and creating a mood of crisis among his followers, the *kyai* can capture the attention of the villagers and lay the groundwork for performance of charismatic acts. The *kyai* also utilises the people's feeling of oppression that stems from economic shortages, and alleviates it by linking such earthly hardship to happiness in the hereafter.

In the *pengajian* in which the *kyai* perform their services, people gather to increase religious merit, to stabilise unstable situations, to understand religious

inscriptions and seek knowledge about *tasawwuf* (Islamic mysticism), and to receive reassurance from the *kyai* to help them manage their lives, fears and anxieties. The *kyai* also provides spiritual services such as formulas from the Qur'anic verses. When such predictions do not happen, the *kyai*'s authority does not decrease, because it is attributed to the capacity of his followers' prayers to gain God's mercy. Hirokoshi's explanation shows how the traditional leader is always interested in maintaining their dominant position in the society, even through manipulation at times of crisis.

In Madura, the desire of the *kyai* to sustain his domination over its society is inseparable from New Order government penetration in the region (Mansurnoor 1990). From post-independence, the government failed to accelerate development programs; therefore, the *kyai* emerged as an important, genuine local leader who was obliged to fulfil popular expectations, not only in the spiritual sphere but also in worldly matters. The latter became important when the *kyai* took over government roles (doing development programs). However, when the government penetrated Madura by introducing development projects, providing subsidies and promoting non-religious education, the positive results for the people resulted in the government's positioning as a serious competitor to the *kyai*'s activities, influence and patronage.

The *kyai* manages the appropriateness of religious symbols and moral views for the villagers and religious sanctions remain important in the justification or rejection of certain changes. In some cases the *kyai* use their position and collective representation to ask their followers not to endorse certain development programs. Therefore, the *kyai*'s good will and support is essential to the success of development programs. Moreover, due to the top-down government approach in such development, the *kyai*'s personal knowledge of the local situation and his hold on the people is indispensable in project and program implementation. Participatory development, with its strength in bottom-up strategy, is therefore an effective tool to bolster the positions of the *kyai* and the *pesantren*, both in society and *vis a vis* the government.

Considering Local Culture in the Practice of Participatory Development

Regarding the *pesantren*'s dominant role in applying participatory development, it is interesting to present Hailey's intriguing questions. He notes:

It appears that key individuals mediate an informal consultation process and facilitate a shared decision making process with local communities. This not only enables them to maintain their networks and contacts, but also enhances their profile in the community and reinforces their power and authority...Does such informal mediation reflect genuine belief in the value of collaboration and participation, or is it merely a way to reinforce their power base? Does such personalised interaction mean that NGOs manipulate and hijack decision making process? Do local people have any real power to shape decision making and to prioritise activities? (Hailey 2001: 96-97)

In Madura, the practice of participatory development is characterized foremost by the dominant involvement of the *kyai*. This, however, is considered necessary, and is justified by Madurese culture, in which the relationship between the *kyai* and society can be strongly characterized as patron-client or paternalistic. The role of the *kyai* in implementing participatory development extends beyond facilitation (as advocated by participatory development); more importantly, they are leaders with important decision-making responsibilities. In Madura the *kyai* is the most respected member of the social elite in the village, and his influence and authority surpasses that of the local government and the king (*ratoh*) (Mansurnoor 1990). The *kyai* is a charismatic leader and is regarded as being close to God; therefore, he can achieve *karama* and bestow *baraka* (blessing) on the people who need it. *Baraka* is obtained through the *kyai*'s prayers, and building good relationships with the *kyai*. Accordingly, the people always obey the *kyai*'s orders, and seek to avoid disappointing and opposing him; these actions may impede the *baraka* and even attract *kuwalat* (a curse) (Turmudi 2006). Such is the prominence of the *kyai*'s position that Madurese people are encouraged always to consult him when they face both religious and non-religious problems. People will accept new inventions or programs only if the *kyai* has given *fatwa* or religious justification for it. Accordingly, the *kyai*'s involvement or approval is essential to the sustainability of development programs.

Dominant Role of the Kyai in Development Programs

The evidence from Madura suggests that government programs encountered difficulties when implementation was attempted without the *kyai*'s support. As noted in section 3.2., agricultural guidance offered by the extension officer was often neglected. The officials could not convince the people of the importance of meetings and new agricultural methods for crop improvement. However, such advice was accepted and implemented after the *kyai* invited the officer to outline agricultural techniques in the *pengajian/bhek-rembhek* forum.

The importance of the *kyai* in this matter is also suggested by Niehof (1987: 117-136), who studied the family planning program of Madura. Due to the sensitivity of the issue, the government uses the *kyai* to provide moral and religious justification for the program, thus ensuring its smooth implementation. Madurese customs increase the difficulty of implementing such a program: women are the targets of family planning, but it is considered inappropriate for them to act in the public domain. The public domain is dominated by men, who set the religious and moral standards for action. Madurese men are expected to decide on the moral acceptability of innovations, with guidance from the *kyai*. Moreover, approaching women directly to accept family planning is not considered appropriate. Women will become receptive to information about family planning only once it has been made acceptable through religious justification. To overcome such barriers, the family planning fieldworkers have to build contacts with the important *kyai* in the village (Niehof 1987: 130-131). This situation shows that the people's involvement in

certain development programs cannot be separated from the *kyai*'s intervention.

Accordingly, the government officials always embrace the *kyai* to ensure success of their development programs in Madura. It is unlikely that participatory development programs such as water supply, fertilizer credits and toilet building and usage will induce people's participation, or be sustainable, if they are introduced directly by the government or NGOs without the involvement of the *kyai*.

Although the *Pesantren* Annuqayah did not collect village data according to formulaic participatory research, the accuracy of data was not compromised. Indeed, the research conducted by the *pesantren* may be more accurate than that undertaken by PRA. In order to understand the social and economic problems of the village, the *pesantren* was required by LP3ES to conduct research. However, the *kyai* did not need to follow this research procedure. As informal leader of the village, the *kyai* is akin to a village data bank; of all the villagers, he has the most detailed picture of the local character and personality, and the problems villagers face. This is because the *kyai* receives people from all levels of society in his counselling role. The local people consult the *kyai* about their personal issues, ranging from religious questions to the most private problems. The *kyai* assists through offering solutions in the form of suggestions and treatments.

The *kyai* can also easily obtain news and information from beyond the village, as outsiders coming from other parts of Madura Island also seek consultations with him to talk about their problems. Moreover, the *kyai* is familiar with political and social development at national and regional levels through the *pesantren* network and *Nabdhatul Ulama* (NU). Therefore, it is not surprising that Horikoshi (1976: 8) labels the *kyai* as a better anthropologist than those that surround him. In such circumstances, the *kyai* in Madura did not need to conduct formal research, or hold what Cornwall labels 'invited space' (2004: 75-76), such as PRA, to gather data from the people. The *kyai* can therefore accurately map the problems the villagers face, and propose possible solutions.

Collectivism and the Practice of Participatory Development

It is clear that the charismatic leader in the *Pesantren* Annuqayah of Madura has an important role in development. The character of his leadership is similar to that of South Asian NGOs, as suggested by Hailey, who notes:

...key decision makers interact and operate on a very personal level. They invest considerable time in building personal contacts and developing relationships of trust. They work alongside farmers, care for families, walk and talk with villagers, listen and learn. They place great emphasis on informal contacts, unstructured dialogue and mutual learning. Their relationships, although highly personalised and even paternalistic are rooted in a genuine commitment to helping the poor and disadvantaged. But above all their success depends on their

understanding of, and responsiveness to, the needs of the local communities with which they work (2001: 95)

Collectivism is the most striking characteristic of South Asian culture. This entails the integration of people from birth into strong and cohesive social groups in which hereditary social differentials are easily accepted. South Asian culture values the importance of ascription, whereby position and power are ascribed by virtue of birth, kinship ties, personal relationships and connections (Smillie and Hailey 2001: 137). In terms of leadership, South Asian society has high 'power distance' scores in which "the less powerful members of institutions and organizations within a country accept that power is distributed unequally" (Hofstede 1997: 28). In this cultural context, in which cohesive group relations are palpable, "to achieve success and survival it is essential to put the importance of strong personal relationships between the leadership and the communities with whom they work" (Smillie and Hailey 2001: 137), and "the ideal boss is a benevolent autocrat or good father" (Hofstede 1997: 37). Such characteristics are regarded as alien to Western European and North American cultures, which are highly individualistic, low 'power distance' achievement-oriented meritocracies. Accordingly, many successful NGOs in South Asia were distinguished by working closely with local communities in a highly collaborative, but personal, way. Their interaction was based not on formulaic, structured processes, but more on common sense, shared beliefs, and mutual dialogue. Likewise, informal and highly personal relationships are important in the decision making and planning processes (Smillie and Hailey 2001: 96).

This process is vulnerable to criticism that such practice constitutes paternalism and is easily manipulated by elites. Bardhan (2000), for example, argues that elite domination can discourage local people involvement in participation. The elites are regarded as the only people who can communicate with external agencies, propose certain development projects and effectively oversee project implementation. This domination is in contradiction with broad-based democratic participation as required by participatory development principles. In a similar vein, Mosse also criticizes elite domination of the participatory process. He argues that because participatory activity is often a public event in which authorities and outsiders are present, it becomes politicized, and local knowledge produced from it is "strongly shaped by local relations of power, authority and gender and conceals differences in terms of who produces and of ways of knowing" (2001: 19). Moreover, project facilitators direct participatory activity; therefore, identification of villager needs is often shaped by perceptions of what the project can deliver, and does not represent local knowledge.

Such criticisms are based on analysis of the way organizations should operate or make decisions; however, these are founded on Western perceptions of good practices, and fail to account for the dynamics of the local cultural context (Hailey 2001: 96). In this regard, Hofstede (1997: 26-27, 37) suggests that the collectivist, 'high power distance' cultures, commonly associated with

the developing world, have a very different perspective of participation to the individualistic, 'low power distance' cultures of the West. As a result, the process of participation is not universally the same but is dependent on different cultural norms or assumptions.

Such characteristics of South Asian leadership are also found in Madurese society.¹⁰¹ Therefore, the dominant role of the charismatic leader of the *Pesantren* Annuqayah of Madura, who has produced commitment and ability to mobilize people to participate in rural development, should not be judged according to Western conceptions of what constitutes a good decision making process. Such conceptions are based on individualistic and 'low power distance' culture. Rather, the role should be viewed in the cultural context of collectivism and high power distance that is appropriate to Madurese society. In this regards, Cooke and Kothari note that "participatory approaches are presented as flexible and continuously evolving in the light of problems of application and adapting to specific context. This, it is claimed, has led to significant methodological adjustments being made to the approach, encouraged by the continual need for introspection" (Cooke and Kothari 2001: 6).

3. Conclusion

Although the *Pesantren* Annuqayah did not follow formal procedures of participatory development, it succeeded in stimulating people's participation. It made some adjustments reflecting the Madurese cultural context. Firstly, in this *pesantren*, participatory development was considered as *dakwah bilhal* and *ibadat* that enabled the *pesantren* to pave its way towards delivery of social services to villagers in more organized way. Secondly, the role of the *kyai*, BPM staff and informal leaders of *dukuh* (hamlet) in program planning and problems identification was dominant. In contrast, local people's involvement was mainly at the implementation level of development programs. Thirdly, the use of *pengajian* as deliberative forums was not conducive to building people participation. These forums put the elites such as the *kyai*, in unchallenged positions of prestige. Therefore, the people never rejected the *kyai*'s proposed development programs. The passiveness of the local people was also strengthened by the concept of *baraka* (blessing), achieved by obeying the *kyai*'s orders, and not opposing his commands. Nevertheless, most development programs in the *pesantren* addressed local needs, gained *Kalapataru* Award and enhanced the village rank to *Desa Swasembada*.

The success of the *pesantren* in running development programs bolstered its standing over its society and led to the local people's indebtedness to it. The people's indebtedness to the *pesantren* as a result of these successes is exploited by the *pesantren* by asking them to make contributions (materials, cash and

¹⁰¹Hofstede (1997: 26) outlines power distance index (PDI) values for 50 countries and 3 regions. Indonesia, India and Pakistan score 78, 77 and 32 respectively. It means that Indonesia is higher than the last two countries in terms of power distance, and Madura is an example of such a high power distance society.

manpower) towards the construction of the *pesantren* facilities. For the villagers, such contributions are not considered a burden; rather, they represent a valuable opportunity to get the *kyai*'s *baraka*, and to attract eternal rewards in the hereafter (*al-shadaqah al-jariyah*). In this context, while participatory development gives the *pesantren* and local people an opportunity to develop their own participation process and to achieve sustainability, both the *pesantren* and the people also utilise it to further their own interests. This circumstance also shows that social domination of the *pesantren* over its society continued and expanded. In the past, the villagers were dependent on the *pesantren* to get religious knowledge. Today, although this status has not diminished, the *kyai* and the *pesantren* are recognised as economic and social elites in solving the villagers' problems.

The concept of participation cannot universally applied in all circumstances, *one sizes for all*. Rather, participatory development has to consider local norms and cultures. It is the Madurese leadership characterized by high power distance culture that contributed to mobilization of the villagers in development programs. This culture is different from individualistic and low power distance one of the West underlying participatory development. Without taking account of such local culture, the application of participatory approaches in development will lead to a new 'tyranny'.

Bibliography

- Abdurrahman. 2002. *The pesantren architects and their socio-religious teaching (1850-1950)*. [PhD Dissertation, UMI Dissertation Services, Ann Arbour
- Bardhan, Pranab. 2000. 'Irrigation and cooperation: An empirical analysis of 48 irrigation communities in South India', *Economic Development and Cultural Change* 48(4): 847-865.
- Basyuni, Ison. 1985. 'Da'wah bil hal gaya pesantren', in: M Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan dunia pesantren: Membangun dari bawah*, pp. 219-244. Jakarta: P3M.
- Billah, MM. 1988. 'Dari paradigma instrumentalist ke paradigma alternative', *Pesantren* 4(4): 10-29.
- Bruinessen, Martin van. 1995 *Kitab kuning, pesantren dan tarikat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan
- Budiman, Arief. 1988. 'The emergence of the bureaucratic capitalist state in Indonesia', in: Tech Ghee Lim (ed.), *Reflections on development in Southeast Asia*, pp. 110-129. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Cooke, Bill and Umma Kothari. 2001. 'The case for participation as tyranny', in: Bill Cooke and Uma Kothari (eds.), *Participation: The new tyranny*, pp. 1-15. London: Zed Books.
- Cornwall, Andrea. 2004. 'Spaces for transformation? Reflections on issues of power and difference in participation in development', in: Samuel Hickey and Giles Mohan (eds.), *Participation: From tyranny to*

- transformation? Exploring new approaches to participation in development*, pp. 75-91. London: Zed Books.
- Craig, Gary and Marjorie Mayo (eds.). 1995. *Community empowerment: A reader in participation and development*. London: Zed Books.
- Dudley, Seers. 1993. *The critical villager: Beyond community participation*. London: Cornell University Press.
- Effendy, Bisri. 1990. *An-nuqayah: Gerakan transformasi sosial di Madura*. Jakarta: P3M.
- Eldridge, Philip J. 1988. 'Non-governmental organization and the role of state in Indonesia', Paper presented to conference on *The state and civil society in contemporary Indonesia* [November 1988]
- Esteva, Gustavo. 1992. 'Development', in: Wolfgang Sachs (ed.), *The development dictionary: A guide to knowledge and power*, pp. 6-25. London: Zed Books.
- Fakih, Mansour. 1985. 'Pengembangan masyarakat di pesantren: Hambatan dan permasalahan', in: Manfred Oepen and Wolfgang Karcher (eds.), *The impact of pesantren in education and community development in Indonesia*, pp. 148-160. Jakarta: P3M.
- Freire, Paulo. 1970. *The pedagogy of the oppressed*. New York: The Seabury Press.
- Geertz, Clifford. 1960. 'The Javanese kijaji: The changing role of a cultural broker', *Comparative Studies in Society and History* 2 (2): 228-249.
- Guijt, I and M Shah. 1998. *The myth of community: Gender issues in participatory development*. London: IT Publication.
- Hailey, John. 2001. 'Beyond the formulaic: Process and practice in South Asian NGOs', in: Bill Cooke and Uma Kothari (eds.), *Participation: The new tyranny*, pp. 88-101. London: Zed Books.
- Hasan, M Nashihin. 1995. 'Karakter dan fungsi pesantren', in: Manfred Oepen and Wolfgang Karcher (eds.), *The impact of pesantren in education and community development in Indonesia*, pp. 108-109. Jakarta: P3M.
- Hickey, Samuel and Giles Mohan. 2004. 'Towards participation as transformation: Critical themes and challenges', in: Samuel Hickey and Giles Mohan (eds.), *Participation: From tyranny to transformation? Exploring new approaches to participation in development*, pp. 3-24. London: Zed Books.
- Hill, Hal and Anna Weidemann. 1989. 'Regional development in Indonesia: Pattern and issues', in: Hal Hill (ed.), *Unity and diversity: Regional economic development in Indonesia since 1970*, pp. 3-54. Oxford: Oxford University Press.
- Hofstede, Geert. 1997. *Cultures and organizations: Software of the mind*. New York: McGraw-Hill.
- Horikoshi, Hiroko. 1976. *A traditional leader in a time of change*. [Ph.D Thesis, University of Illinois at Urbana-Champaign, Urbana]
- Jones, Sydney. 1996. 'The Javanese pesantren: Between elite and peasantry', in: Charles F Keyes, *Reshaping local worlds: Formal education and cultural change in rural South East Asia*, pp. 19-41. New Haven, Conn: Yale Centre for International and Area Studies.

- Kartodirdjo, Sartono. 1973. *Protest movement in Rural Java: A study of agrarian unrest in the nineteenth and early twentieth centuries*. Singapore: Oxford University Press.
- Korten, David. 1990. *Getting to the 21st century: Voluntary action and the global agenda*. Connecticut: Kumarian Press.
- Mansurnoor, Iik Arifin. 1990. *Islam in an Indonesian world: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Maryono, Erfan. 1988. 'Aktualisasi peran kemasyarakatan pesantren: Refleksi pengalaman LPSM', *Pesantren* 4(4): 30-42.
- Mohan, Giles. 2002. 'Participatory development', in: Vandana Desai and Robert B Potter (eds.), *The companion to development studies*, pp. 49-53. London: Hodder Arnold.
- Mosse, David. 2001. 'People's knowledge, participation and patronage: Operations and representations in rural development', in: Bill Cooke and Uma Kothari, *Participation: The new tyranny*, pp. 16-35. London: Zed Books.
- Niehof, Anke. 1987. 'Madurese women as brides and wives', in: Elsbeth Locher-Scholten and Anke Niehof (eds.), *Indonesian women in focus: Past and present*, pp. 166-180. Dordrecht, Holland: KITLV.
- Pesantren Annuqayah. 1997. *Satu abad pesantren annuqayah*. Sumenep: PPAN Press.
- Rahardjo, M. Dawam. 1975. 'The kyai, the pesantren and the village: A preliminary sketch', *Prisma: The Indonesian indicator* 1(1): 32-43.
- Santoso, Purwo. 1992. *Political challenges to sustainable development in Indonesia*. [MA Thesis, UMI Dissertation Services, Ann Arbour]
- Schuurman, Frans J (ed.). 1993. *Beyond the impasse: New directions in development theory*. London: Zed Books.
- Smillie, Ian and John Hailey. 2001. *Managing for change: Leadership, strategy and management in South Asian NGOs*. New York: Oxford University Press.
- Turmudi, Endang. 2006. *Struggling for the umma: Changing leadership roles of kiai in Jombang, East Java*. Canberra: ANU E-Press.
- Wahid, Abdurrahman. 2001. *Menggerakkan tradisi: Esai-esai pesantren*. Yogyakarta: LKiS.
- White, Sarah. 1996. 'Depoliticising development: The uses and abuses of participation', *Development in Practice* 6(1): 6-15.
- Widodo, Saleh. 2000. 'Kembali ke desa', in: Taufiq Ismail, *Membangun kemandirian umat di pedesaan: Ikhtiar dan peran pesantren darul fallah 1960-2000*, pp. 101-106. Bogor: PP Darul Fallah.
- World Bank. 1991. *World development report 1991: Poverty*. Oxford: Oxford University Press.

STRUGGLING TO SURVIVE IN COMPLEX AND MODERN ERA: Study on the Implementation of Alternative Dispute Resolution in Aceh Customary Courts

Dr. Chuzaimah Batubara, MA

Lecturers at the Faculty of Islamic Economics and Business
State Islamic University of North Sumatera, Jl. William Iskandar Pasar V
Medan Estate 20371
chuzaimahbatubara@uinsu.ac.id

Fatimah, MA

Lecturers at the Faculty of Shariah and Law, State Islamic University of North
Sumatera
fatimah20maret@gmail.com

Abstract: *The holistic implementation of Islamic law in the life of Acehnese community has brought “big changes,” one which is force the majority Acehnese involved in conflicts or disputes bringing their cases solved to Mahkamah Syari’ah as a formal legal instituon which mostly leads disputants to expensive costs, long consumed and waste time as well as exhausting, even unjust feeling. However, the implementation has revitalized the existence of customary court which almost gave up in New Order regimes. The paper argues that the Acehnese legal culture embodied in Peradilan Gampông as customary Law is living law that would resolve destructive conflict and reduce the intention and huge suggestion of some people to resolve their cases through formal legal solution in State Courts (Mahkamah Syariah). With a socio-legal approach the research is focused on case studies on resolving dispute in Aceh customary courts (Peradilan Adat Gampông) at several Gampông in Aceh. The study found that peace, equilibrium, societal hood and justice as dominant principles in the life of Acehnese people at gampôngs and cities have brought customary law revived and as societies’ primary choices in resolving their legal cases.*

Keywords: Alternative Dispute Resolution; Islamic Law; Customary Courts

Introduction

The introduction of sharia as a source of law in Aceh as codified in Indonesian Law Number 18 Year 2001 (an extension of Law Number 44 Year 1999 on the Special Status of Aceh Province) had caused a radical change in this region (Hadi, 2010), forcing its government and society to run their life according to the sharia (Syahrizal, 2006). Changes occur at least in four respects: *First*, the implementation of sharia in all aspects of religious life; *Second*, the inclusion of sharia in educational curriculum; *Third*, the recognition of ulama’s role in local policy making; and *Fourth*, the inclusion of customary elements into village administrations (Santoso, 2003). The third and fourth points above, which can be found in Law Number 44 Year 1999, have made

conflict resolution through the customary court (*pengadilan adat*) in Aceh traditional society (*masyarakat adat*) significant. Juridically, the position of the customary institution (*lembaga adat*), which has existed for a long time, was strengthened with Local Government Regulation (*Peraturan Daerah* - abbreviated as Perda and called Qanun in Aceh language), specifically: 1) Perda Number 3 Year 2000 on the Organization Establishment and Working Procedures of Council for the Deliberation of Ulama (*Majelis Permusyawaratan Ulama* - MPU); (2) Perda Number 5 Year 2000 on Sharia Implementation in Aceh; (4) Perda Number 6 Year 2000 on Education Management; and (4) Perda Number 7 Year 2000 on Adat Management. The last Perda reestablished the privilege of *gampông* (village) as an authority to resolve legal cases through 'Gampông Customary Court' (*Peradilan Adat Gampông*) (Fanani, 2008).

The term 'Customary Court' (*Peradilan Adat* or *Pengadilan Adat*) is not commonly used by traditional or local societies. A more oft used terms are 'Customary Assembly' (*Sidang Adat*) or 'Customary Meeting' (*Rapat Adat*) in each society's language. A point of note is custom (*adat*) does not recognize the word justice (*adil*), which originates from Arabic. As such, Customary Court proceedings usually do not intend to uphold justice, but to recover familial balance and harmony (Anonimos, 2003). Thus, '*Peradilan Adat*' can be considered as a unique method of conflict resolution in Aceh society's legal system due to its vision of realizing peace and harmony. Its uniqueness, however, does not preclude it from having many problems, just like other legal systems. The temporary abolition of the institution between 1979 and 2001 due to 'Aceh-Indonesia' conflict has caused the slow destruction of *adat* institutions, the loss of *adat* rights, and the shallowing of *adat* understanding. The change of the *gampông* system was also caused by the collapse of *adat* values and norms, except in rituals such as wedding and mourning ceremonies, as well as Prophetic celebration (*maulid*) (Cahyono, 2008). Recent Indonesian state policies may seem to have provided the *gampông* institution with a new lease of life, however reality has proved otherwise (Gayatri, 2008), as it stills maintain New Order (*Orde Baru*) like practices (Cahyono, 2008).

In addition to the above problems, attempts of legal cases resolution through '*Peradilan Adat*' have encountered other problems. Many members of Aceh society have not understood how to resolve conflicts through *adat* (UNDP, 2012). The nature of *adat*, loose, oral-based, and unstructured (*uncodified*) is somewhat out of sync with legal development in Aceh, such as the introduction of formal legal institutions, the State and Islamic Court (*Pengadilan Negeri* and *Mahkamah Syariah*). Various interpretations caused by the aforementioned *adat*'s nature, in addition of the death of authoritative *adat* leaders due to either conflict or tsunami, have marginalized *adat*. The latter reason has limited conflict resolution through *adat* institutions and resulted in unfair treatment of marginalized groups such as conflict widows, the disabled, the elderly, the orphans, and children. In addition, the two *qanuns* (laws) which function as operational foundation for sharia implementation in Aceh, *Qanun* Number 10 Year 2002 on Islamic Court and *Qanun* Number 11 Year 2002 on

Sharia Implementation in Creed (*Aqidah*), Worship (*Ibadah*), and Propagation (*Syiar*), have triggered the issue of how to locate or position civil law (*bukum perdata*) and criminal law (*bukum pidana*) in Aceh with Indonesian national legal framework which was based on *Pancasila* (Five Principles) and the 1945 Indonesian Foundational Law (*Undang-undang Dasar 1945*). The implementation of Islamic law is assumed to be ineffective under the Indonesian national legal system (Basri, 2010).

In addition to administrative issues, sharia implementation in Aceh also affects social life in Aceh, including legal cases resolution. For example, between 1999 to 2000 – with the stipulation of Law Number 44 Year 1999 on Aceh Province Special Status – many cases were resolved outside of State Court, such as: (1) The parading of unmarried couple found in close proximity by North Kluet residents in South Aceh; (2) The raid of unmarried couple in a house and their trial in a community religious centre (*meunasah*), in which they were forced to shower, in Ujong Batee village, Aceh Besar (Muhammad, 2003). The resolution of these legal cases can be considered as a form of reaction by groups who tends to prioritize sharia – in other words the sharia-minded groups – even though in actually the punishments they inflict were in opposition to sharia especially *fiqh jinayah* (‘Audah, 1993). As these mass trials (*peradilan rakyat*) occurred before the implementation of sharia, juridically they can be considered illegal or categorized as ‘trials without court’. Sociologically, they occurred because of societal impatience and dissatisfaction with existing legal condition (Basri, 2003). They were also overzealous response and reaction towards the implementation of sharia in Indonesia, an effort to effect sharia outside the fold of national law (Muhyar, 2008).

As mentioned briefly previously, in addition to complications that arose due to the sharia and national legal systems, the tsunami which struck many parts of Aceh in 2004 also disrupted the recovery of the *adat* institution. Not only were infrastructures such as roads, bridges, houses, factories, offices, were destroyed and had to be rebuilt, *adat* institutions including its buildings and leaders also crumbled and died. External intervention, such as by the Indonesian or foreign government, also intensified the internal desire to formalize the sharia in Aceh, which can be seen as a means to perform social engineering to Aceh society (Feener, 2013). With this consideration in mind, as well as points mentioned in the previous paragraphs, this paper, a product of an extensive field study, analyzed the mechanisms of Alternative Dispute Resolution (ADR) among parties involved in legal cases outside of court in Aceh, focusing on case types and characteristics, as well as ADR implementation purposes. Related laws and stipulations were also discussed to find out whether a satisfactory ADR can be achieved, one that provides justice to a case perpetrator, victim, their families, and society.

Research Methodology

The study is based on field research in Banda Aceh, Biruen and Jantho, Aceh Besar, the three districts of Aceh province which could be justified and

classified among rural and urban areas. Using qualitative approach, the data was collected through observation and in-depth interview with the parties involved in private and public cases, local community experts living in the villages and cities, NGO's practitioners, legal and religious experts, as well as the local government. Consideration of the use of qualitative research approach is more complete data detained, more in-depth, credible and meaningful so that the goal of this research can be achieved. The strength of a qualitative research lies in its ability to provide a textual description of the complex, in particular information that is the human side, such as behaviors, beliefs, opinions, emotions, and interaction between individuals. Qualitative methods are also effective in identifying intangible factors, such as social norms, socioeconomic status, gender rules, ethnicity, religion and the whole issues that are not legible appearance (Bernard, 1995; Taylor, 1975).

General Review of Alternative Dispute Resolution (ADR)

The term "alternative dispute resolution" or "ADR" is often used to describe a wide variety of dispute resolution mechanism that are short of, or alternative to, full-scale court process. The term can refer to everything from facilitated settlement negotiation in which disputants are encouraged to negotiate directly with each other prior to some other legal process, to arbitration system and minitrials that look and feel very much like courtroom process (Brown, 2012). So, the form ADR can cover a broad spectrum of process, from formal proceedings involving a judge and closely resembling judicial proceedings taking place in a court, to purely private proceedings facilitated by a neutral third party and taking place, for instance, of the village public offices and company's headquarters.

Historically Alternative Dispute Resolution referred to an alternative to the courts. This original view of ADR as an "alternative" dispute resolution mechanism to litigation in the court system is no longer appropriate. Current practice of mediation internationally demonstrates that ADR and litigation "are not homogenous, separate and opposed entities (White, et. all., 2008). Similarly, Black Law Dictionary stated that the term of Alternative Dispute Resolution refers to procedures setting dispute by means other than litigation; e.g. by arbitration, mediation, minitrial. Such procedures; which are usually less costly and more expeditious, are increasingly being used in commercial and labor dispute, divorce action, in resolving motor, vehicle and medical malpractice, tort claims, and in other disputes that would likely otherwise involve court litigation (Black, 1990). Beymen argued that the word "alternative" on the concept emphasizes the meaning "looking outside the courtroom setting to resolve disputes" (Bymen, et. all., 2010), while Abdurasyid considered it as a indicative sign for cooperative or non-confrontation procedures setting disputes (Abdurasyid, 2002), obviously are different from litigious ones. Therefore, most lawyers demand that ADR implementation consists of a set of rules that govern the parties' dealings (or proceedings) in resolving their dispute (The World Bank Group, 2011), and are

fundamental to any modern civil justice system in providing greater access to individualized justice for all citizens. ADR should not be seen as a separate entity from the court-based arrangements for civil justice but rather should be seen as an integral part of the entire system (White, et. all., 2008).

ADR initially emerged in the United States as a respond to the “litigation explosion”, or crowded courts and litigious citizens. It is declared by American legal experts and lawyers, who warned that adversarial processes were tearing the country apart and should yield to mediation and arbitration by lawyers (McManus and Silverstein, 2011; Grace, 2010). In the following years, various ADR procedures in the country gained attention because they allowed courts to clear their dockets while engaging in less adversarial proceedings (Grace, 2010). In Indonesia, ADR has developed earlier in a traditional public form known by “Musyawarah”, (consultation) which is derived from *Pancasila* (Five Principles) as Indonesian’s philosophical foundation of life and the 1945 Constitution (*Undang-undang Dasar* 1945) (Koesnoe, 1979). Formally, the government issued Law Number 5 Year 1968, the Presidential Rule Number 34 Year 1981, Law Number 30 Year 1999 on Arbitration and Alternative Dispute Resolution, and Law Number 4 Year 2004 on Yudicial Otorities, which legalizes dispute settlement outside formal court / state court (Emirzon, 2001).

In its rapid growth, ADR aims (1) to settle disputes outside court room for parties’ advantages; (2) to reduce direct costs of litigation such as court fees and legal fees for employing legal representatives as direct legal costs, and the time involved, loss of income, even bribes as an indirect costs; (3) to prevent the disputants proposing their disputes to the courts or litigation procedures (Bostwick, 1995; The World Bank Group, 2011).

In the context fulfilling justice for criminal context especially for victims and actors, ADR, however, has sparked a series of subsequent critiques by judges and lawyers concerned with the privatization and informalization of dispute resolution. Some opponents such as Owen Fiss, as quoted by Grace, argued that ADR advocates naively painted settlement as a “perfect substitute for judgment” by trivializing the remedial role of lawsuits and privatizing disputes at the cost of public justice. Favoring the courts’ role in affirming public values through adjudication, Fiss criticized ADR as highly individualistic and inadequate to public purposes because it removed the “passive umpire” judge from the resolution process and reduced or eliminated the role of important public norms and individual rights in favor of purely private dispute resolution. The “Imbalance of Power,” “Absence of Authoritative Consent,” lack of “Continuing Judicial Involvement,” and resulting “Justice Rather than Peace” were downfalls of the ADR process that Fiss thought were better handled by adjudication. At the heart of his criticism, Fiss claimed that ADR eliminated the social function of lawsuits because, while peace between the parties might be achieved, society was left without a remedy. Adjudication, he posited, positively exploited its very foundations—using public resources, public officials (chosen by the public), public power, and a public forum—to legitimize, expand, and reinforce core public values captured by the

Constitution and democratically produced in statutes. Settlement, by removing disputes from public forums, deprived courts, as reactive institutions, of the chance to create justice and educate society, as well as to fulfill the government's social duty" (Fiss, 1984). Furthermore, critical opponents affirmed that the establishment of dispute resolution processes weakens the position of less powerful members of society. For example, when private companies (Sternlight, 2007).

In contrarily, Grace opposed apparently the arguments above. She argued that ADR through a restorative justice in criminal cases reveals how it can address realities of social foundations of crime while respecting deeply-held commitments to personal responsibility and public norms. ADR focused on restitution and reconciliation through face-to-face meetings between victims and offenders before trained mediators. The goal was to provide a fair process in which discussion would facilitate an understanding of the crime and allow for negotiation of restitution (Grace, 2010).

Both contrast opinions might be retained and accepted based on the cases. Many criminal cases involved children or woman as an actor or victim as vulnerable or less powerful members of society. Since ADR offers private space for the women and child victims, who mostly intend to close their cases from public intervention. Hence, crimes indentified as small cases (*kasus-kasus tipiring*) can be resolved by ADR types such as mediation, while for a big crime sacrificed human life and property in large amount, litigation or court trial is an appropriate solution. In spite of recognizing that ADR cannot be a substitute for a formal judicial system, I agree that ADR can decrease the cost and length of dispute resolution, and increase access to justice for disempowered groups as well as raise disputants' satisfaction with outcomes.

Alternative dispute resolution encompasses a variety of methods for the resolution of disputes between the parties. The availability or deployment of any particular method of ADR depends on the agreement between the disputants or parties, the support provided by the regulation and societies. The common and popular alternative methods of dispute resolution legalized by Indonesian regulations are:

1. Arbitration;
2. Mediation;
3. Conciliation;
4. Reconciliation;
5. Expert assessment;
6. Dispute review board such as BANI (Badan Arbitrase Nasional Indonesia) and BASYARNAS (Badan Arbitrase Syari'ah Nasional); and
7. Customary court such as *Peradilan Gampông* in Aceh, *harungguan* in Batak Toba community (Vergouwen, 1964), *rungguan* in Karo society (Slaats and Portier, 1992), *begundem* at Sasak community in Lombok (Koesnoe, 1979), and *Mufakat* amongs *ninik mamak* in Minang, West Sumatra (Benda-Beckmann, 1984).

Various other forms of criminal ADR have developed, including victim-offender panels, victim assistance programs, community crime prevention programs, sentencing circles, ex-offender assistance, community service, school programs, and specialist courts (Grace, 2010).

Conflict Resolution Practice through *Adat*

Members of Aceh society are accustomed to resolve issues and conflicts, be they small such as children's fight or large such as inheritance division, through consultation at the level of *gampông*. After the 2004 tsunami, the main issues to be resolved included guardian appointment, and land conflict. At *gampông's* level, *adat* implementation was usually the responsibility of *keuchik* (*gampông* head), *imuem meunasah* (*gampông* religious leader), local ulama and *tuba peut* (*gampông* elders). These *gampông* leaders will resolve any conflict occurring in society through consultation and consensus. They help the parties involved in the conflict to reach mutually agreed settlement, in which all sides are mediated until peace and harmony is achieved. In Aceh, settlement of issues through the state court is usually perceived as a lose-lose situation. Instead, *adat* mediation is usually preferred, due to its voluntary nature, precise procedure, non-judicial decision, confidential environment, flexible approach, timeliness, and affordable cost. *Adat* procedures also usually preserve the relationship of all parties, increase the chance of settlement, make outcome determination easier, and ensure lasting decision. Furthermore, execution of *adat* punishment is clear and certain when it concerns the public interest, as well as modified based on regions, to prevent the disruption of existing social system.

Conflict resolution through *adat* institution in Aceh is adapted from Islamic law (Abbas, 2009). The four essential terms, *suloh* (peaceful conflict resolution of private matters), *di'iet* (compensation due to loss of life), *sayam* (compensation in the form of animal, money, and cloth) dan *peumat jaroe* (handshake), have their roots in Islamic teaching (Hurgronje, 1906), with the first three (*diat* (*di'iet*, *diyat*), *sayam*, and *suloh*) having similar function, meaning, and purpose. These terms are often mentioned in the process of peace keeping after any bloody conflict that may occur in *gampôngs*. The term *diat* is interchangeable with *qishash*, as the guilty party needs to be forgiven by the victim's family, and there is a need to provide compensation. *Sayam* and *suloh* functions more to reestablish equilibrium between the families or parties involved, as the harmony between them is disrupted by the bloody conflict. When peace has been ascertained, the parties involved can no longer exercise revenge, instead they may have even become very close to each other. Compensation is given to the victim's family in the form of animals (usually goat) according to the perpetrator's family ability and the decision of the *gampông* elders and the *adat* leaders. In a forgiveness ceremony, *peusijuek* (flour sprinkling) is performed, and all the parties have a common meal, after which they listen to an ulama's advice. The ceremony ends with them forgiving each other and prayers being recited to close the event.

Cases Resolved through ADR

A variety of civil and criminal cases have been resolved through ADR in Aceh. Historical records show that *adat* court had started since the times of Aceh sultanates and had grown since then. In present days, Qanun Aceh Number 9 Year 2008 on the Development of *Adat* Life and *Adat Istiadat* stipulated in Chapter VI: Resolution of Conflict/Argument, article 13 elaborates that (1) Conflict/Argument involving *adat* and *adat istiadat* covers: a) Marital dispute; b) Inheritance division; c) Community dispute; d) Illicit encounter (*kebahwat meusum*); e) Ownership dispute; f) Family theft (light theft); g) Inheritance (*sebareukat*) conflict; h) Simple theft; i) Livestock theft; j) Customary violation on livestock, farming, and forest; k) Marine conflict; l) Market conflict; m) Light abuse; n) Forest burning (in a small scale which harm the *adat* community); o) Harassment, slander, provocation, defamation; p) Environmental pollution (small scale); q) Intimidation (depends on type); and r) Other *adat* related conflicts. Further in articles 2 and 3, it is mentioned that conflicts or arguments need to be resolved in stages, and opportunities are provided by law enforcers for the disputes to be resolved by *adat* at the level of *gampông*.

In terms of location, there are not many differences between cases resolved by *adat* institution or court in villages or cities. It is common knowledge that civil cases resolution falls under the purview of *adat* institutions. Criminal cases under the same purview generally cover theft or violence which does not cause great physical or psychological damage. Also, *gampông* *adat* court's responsibility is limited for cases occurring between *gampôngs* under *mukim* jurisdiction, or appealed cases which have been dealt with at *gampông* level, in which one of the parties involved is not satisfied with the case outcome.

In resolving *adat* related cases through consultation, the *gampông* or *kemukiman* leaders apply the principle “*but rayeuk, beu ubit; But ubit, beu ek tapeu gadob*”, which means, “large-scale conflict should be reduced to small-scale conflict, and small-scale conflict should be reduced to no conflict”. Any punishment should follow the principle “*uleu beu matee ranteeng beek patah Ta tarek panyang, ta lingka paneuk*”, which means, the snake must die, but the branches must not, when pulled things should lengthen, when rounded things should shorten). There must also be coordination between *petua seneuboek* and *panglima uteun* or *pawang glee* with *imeum mukim* whenever there are attempts to cut down forest trees for plantation or related stuff.

In general, village or city dwellers in Aceh have an active *adat* institution to maintain peace and harmony in society. This study found that the *adat* institution – with its court and apparatus – play a large role in resolving cases that can potentially wreck havoc in society. These cases are resolved with the involvement of *Keuchik*, *Tuba Penet*, and other *adat* leaders. Examples of cases include family dispute especially related to inheritance, paddy field or plantation border conflict, domestic violence, traffic violation or hit-and-run, youth brawl, neighbourly feud, and children's quarrel.

Adat Consultation in Conflict Resolution

Consultation (*musyawarah*) at the *gampông* level is the main and most effective way for *gampông* leaders to mediate between parties involved in conflict. In terms of ADR, conflict resolution in Aceh takes several terms. One term is ‘*Gampông Adat Meeting*’ (*Rapat Adat Gampông* – at *gampông*’s level) and ‘*Mukim Adat Meeting*’ (*Rapat Adat Mukim* - at *mukim*’s level) (Abubakar & Halim, 2006), and another is ‘*Gampông Adat Court*’ (*Peradilan Adat Gampông* – *gampông* level) and ‘*Mukim Adat Court*’ (*Peradilan Adat Mukim* – *mukim* level) (Abbas, interview, 2012). However, the word ‘*peradilan*’, which implies litigation, may not fulfill the definition of *alternative dispute resolution* (ADR), which implies litigation non-litigation (Lubis, interview, 2014). In this study, the terms “*Peradilan Adat Gampông*” and “*Musyawarah Adat Gampông*” is used as field reports and legal documents show that they are used to describe ADR implementation by *gampông* adat institution in Aceh villages and cities.

Several formal and non-formal ADR models for conflict resolution have been found to be implemented in Aceh:

1. Personal resolution, in which conflict is resolved personally by respected public figure (*tokoh masyarakat*) based on trust without other involvement. This is akin to asking a fatwa to a figure whom the parties trust to be able to resolve their conflict. It can also be in the form of personal mediation.
2. Family resolution, involving parents from conflicting parties, usually done among relatives. Generally, this model is used when family-related conflict is involved, such as inheritance or marital disputes. It is akin to *tahkim* in Islamic law.
3. Consultation among the public figures and adat leaders as well as legal practitioners in Legal Aid Institute Lembaga Bantuan Hukum (LBH) to resolve cases based on conflicting parties’ reports. This model is also akin to *tahkim* in Islamic law.
4. Conflict resolution through *keujreun blang* for agricultural cases or *panglima laot* for marine cases. Cases can be resolved with or without reports from conflicting parties.
5. Conflict resolution through law enforcers or the police at the level of local or regional police (*Polsek - Kepolisian Sektor* or *Polda - Kepolisian Daerah*), especially for road accidents or police reports. The police will first call *keuchik* from each conflicting parties’ villages for consultation.
6. Conflict resolution through *Peradilan Gampông*, an adat court with *gampông* officers, in which cases are resolved at *meunasah* or *masjid* (mosque).
7. Conflict resolution through *Peradilan Mukim*, an adat court with *mukim* officers to resolve cases in which the parties involved are not satisfied with *gampông* level decision.

Sanction and Compliance of ADR Decision

Adat court decision as a form of ADR in Aceh is viewed as a result of consultation to achieve peace among conflicting parties. The court makes decisions after considering opinions from all sides with the aim of returning harmony to *gampông* life. As can be seen in Article 14 clause 2 of *Perda (Qanun)* No. 7 Year 2000 on *Adat* Life Organization: “Anyone who do not comply with adat court decision at the level of *Keuchik* or *Imum Mukim* will be punished in greater degree and accused of breaking agreement and disrupting societal harmony.” Article 16 of *Qanun* Aceh No. 9 Year 2008 on the Development of *Adat* Life and *Adat Istiadat* emphasize that adat sanctions can take the following forms: a) Advice; b) Warning; c) Apology; d) *Sayam*; e) *Dhiet*; f) Fine; g) Compensation; h) Exile from *gampông*; i) Expelled from *gampông*; j) Annulment of adat title; and k) Other forms of sanction according to local *adat*.

Adat sanctions will be quickly implemented after the *adat* decision has been conveyed by the *keuchik*, especially those that take the form of advice, warning, and apology. For the sanction of compensation, the implementation can take a longer time frame, depending on the economic ability of the perpetrators. Similarly, for the sanction of exile, the implementation is not immediate, the perpetrator is given time to prepare for exile. The adat court committee has recommended that their decision should be conveyed in writing to increase its effect, even though much of *adat* law sources are in essence unwritten (Koesno, 1993). Social sanction can befall those who do not obey adat court decision.

Due to the strength of adat decision, repeat cases seldom occur. Usually, those who have gone through the *gampông* court process and followed the *peusijek* process, with God as witness, along with prayers to the Prophet, seen by the public and adat, religious, and community leaders, will comply fully with the decision. Any violation of the decision implies violation of the community's right as a whole, which responsibility should be borne not only by the conflicting parties, but also their families. They will be isolated from society and treated like outcast, a terrible sanction for people in Aceh. The community as a whole may even refuse to attend any celebration the adat violators hold, causing the food to rot. Daughters of the violators may suffer most, as their marriage proposals may be postponed or even withdrawn (Kurdi, 2012). However, it must be noted that adat resolution may not provide justice for all parties involved. An example is inheritance dispute which involve female heir, who does not possess any negotiating power. Based on consultation and agreement, most of them usually accept adat court decision. Hence, women may experience injustice in legal cases involving adat institution. Adat leaders still consider women not capable and not worthy of resolving their own cases (Dewi, 2008).

Challenges and Opportunities Conflict Resolution through ADR

Conflict resolution in modern Aceh prioritises cultural values, emphasizing familial relationship with the characteristics of tolerance, solidarity, and conflict avoidance. Process is deemed more important than outcome. In

this context, the emphasis is not on upholding of certain rules, but elimination of conflict which may disrupt social stability and harmony. This practice can also be found in Indonesian regions, in which cultural values permeate all social activities (Rahardjo, 1998). What makes Aceh distinct is the self-awareness of its people of equating being Acehnese as also being Muslim. Adat law for them must be compatible with Islamic law, with corresponding similarity in recommendation and sanction (Hadikusuma, 2006). However, reality is a little bit more complicated. Aceh society is composed of ‘natives’, people who have lived for many generations in Aceh, and ‘immigrants’, people who come to Aceh as recently as a few generations ago. Thus, in the villages, when conflict involve native and immigrant Acehnese, who usually come from different ethnic background, local government officials such as the police is usually involved in the conflict resolution. In the cities, when such conflict occurs, the conflicting parties will involve their local leader instead. Hence, the city dwellers adopt a more territorial-based conflict resolution approach instead of the adat-based one, in which local leader is assisted by religious or other informal leader living in the same area as mediator (Ihromi, 1988).

ADR implementation may not be sufficiently supported by culture only. It must also be supported by development of related laws through the formation of related institutions such as adat organization and professional association (Margono, 2004). In Aceh, this has happened through local government support of Adat Court and Adat Institution in a number of local rules (*perda*). There is a saying among the Acehnese: *Seubakai-bakai ureueng Aceh, wate geuthèe nan Allah dan nan Nabi iem atawa seungap*, which means no matter how stupid is an Acehnese, he or she will be quiet when the name of Allah and His Prophet are mentioned. This saying is visible in Aceh *gampông* society in villages or cities, manifesting itself in societal interaction that is peaceful, calm, and harmonious. Some evidence can be found in the number of cases resolved by the Sharia Court from 2011 to 2012, in which the number of cases dropped to 5643 from 6143 cases (BPS of Aceh Province, 2013).

Conclusion

Adat institution in Aceh is strengthened by the implementation of Law No. 11 Year 2006 on Aceh Government and a number of other local rules such as *Qanun* Number 9 Year 2008 on Development of Adat Life and *Adat Istiadat*. Conflicts are resolved through ADR among *gampông* society by consultation among the conflicting parties and adat, religious and local government leaders. Most Acehnese choose ADR as it has long been their culture (bottom-up), as well as because of *Perda* Number 7 Year 2000 on Adat Implementation, as well as Joint Decision Letter between Aceh Governor, Aceh Regional Police Head, and Aceh Adat Council Head on the Implementaqtion of *Gampông* and *Mukim* Adat Court (top-down). This study found that adat and Islamic law were sources and guides to conflict resolution through ADR in Aceh. Hence, ADR implementation certainly supports the application of the sharia outside of

formal legal institution and confirms the principle of *al-'Adab al-Muhakkamah* (Adat can function as law).

References

- Abbas, S. (2009). *Mediasi dalam Perspektif Hukum Syariah, Hukum Adat, dan Hukum Nasional*. Jakarta: Kencana.
- Abdurrasyid, P. (2002). *Arbitrase & Alternatif Penyelesaian Sengketa*. Jakarta: Fikahati Aneska Bekerja sama dengan Badan Arbitrase Nasional Indonesia.
- Abubakar, A. & Halim, M. (2006). *Hukum Pidana Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi NAD.
- Abubakar, A. (2006). *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan*. Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.
- Amriani, N. (2011). *Mediasi, Alternatif Penyelesaian Sengketa Perdata di Pengadilan*. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada.
- Ananta, A., Onn, L. P. (Eds) (2007). *Aceh: A New Dawn*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Anonimos. (2003). *Sistem Peradilan Adat dan Lokal di Indonesia; Peluang dan Tantangan*. t.tp.: Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) dengan Dukungan dari Patnership for Governance Reform.
- Avonius, L., Shadiqin, S. I. (Eds.) (2010). *Adat dalam Dinamika Politik Aceh* (Banda Aceh: International Centre for Aceh and Indian Ocean Studies (ICAIOS) bekerjasama dengan Aceh Research Training Institute (ARTI).
- Badan Rehabilitasi dan Rekonstruksi NAD (2005). *Aceh and Nias 1 Year After the Tsunami*.
- Basri, H. (2010). Applying Islamic Law (Syari'at) in Aceh: A Perspective from Within. In A. Graf, et.al (Ed.), *Aceh: History, Politics and Culture*. Singapore: ISEAS (Institute of Southeast Asian Studies).
- Basri, H. (2003). Mencari Format Aplikasi Syari'at Islam di Aceh: Dari Wacana ke Realita," In R. A. Muhammad. *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Basri, H. (2014, November). *The Implementation of Caning Sentence According to Islamic Law in Aceh: Between Equality and Discrimination (A Perspective From Within)*. Paper presented at the 14th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS), Balikpapan, Kalimantan Timur, Indonesia.
- Batubara, C. (2010). Qishash Hukuman Mati dalam Perspektif al-Qur'an. *Sosio-Religia: Jurnal Ilmu Agama dan Ilmu Sosial*, 9, 535-563.
- BBC Indonesia. (2013, September). Syariah di Aceh Berlaku Bagi Non-Muslim. In [Http://Www.Bbc.Co.Uk/Indonesia/Berita_Indonesia/2014/09/1409_23_Qanun_Jinayat_Nonmuslim_Diskriminatif](http://www.Bbc.Co.Uk/Indonesia/Berita_Indonesia/2014/09/1409_23_Qanun_Jinayat_Nonmuslim_Diskriminatif).

- Benda-Beckmann, K. V. (1984). *The Broken Stairways to Consensus: Village Justice and State Courts in Minangkabau*. Dordrecht-Holland/Cinnaminson-U.S.A.
- Black, H. C. (1990). *Black's Law Dictionary*, Six Edition. St. Paul, Minn, West Publishing Co.
- Bostwick, P. D. (1995). Going Private With the System: Making Creative Use of ADR Procedures to Resolve Commercial Space Disputes. *Journal of Space Law*, 23, 1, 19-42.
- BPS Provinsi Aceh bekerja sama dengan BAPPEDA Aceh. (2014), *Aceb Dalam Angka* 2013.
- BPS Provinsi Aceh bekerja sama dengan BAPPEDA Aceh (2013), *Aceb Dalam Angka* 2012.
- Brown, S. et.all., Conflict Management Group (CMG). (2012, June). Alternative Dispute Resolution Practitioners Guide. In www.usaid.gov/sites/default/files/documents/1868/200sbe.pdf.
- Bymen, R. et. all. (2010). *Report Alternative Dispute Resolution: Mediation and Conciliation*. Dublin 4: Law Reform Commission.
- Cahyono, H. (2008). Potret Kelembagaan Gampong yang Lumpuh di Meuria, Kecamatan Matangkuli, Kabupaten Aceh Utara. In Gayatri, I. Hiraswati Gayatri (Ed.). *Runtuhnya Gampong di Aceh: Studi Masyarakat Desa yang Bergejolak*. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Clarke, M., Fanany, I., Kenny, S. (Ed.) (2010). *Post-Disaster Reconstruction: Lesson from Aceh*. London: Earthscan Ltd.
- Daily, P. R., Feener, M., Reid, A. (Ed.) (2012). *From the Ground Up: Perspectives on Post-Tsunami and Post-Conflict Aceh*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Dewi, E. (2008). *Peran Perempuan Dalam Sistem Adat di Aceh*. Nanggroe Aceh Darussalam: International Development Law Organization.
- Emirzon, D. (2001). *Alternatif Penyelesaian Sengketa di Luar Pengadilan (Negosiasi, Mediasi, Konsolidasi, dan Arbitrase)*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Fanani, M. (2008). *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam, Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Feener, R. M. (2013). *Sbari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*. United Kingdom: The Oxford University Press.
- Gayatri, I. H. (2008). Pendahuluan. In Gayatri, I. Hiraswati Gayatri (Ed.). *Runtuhnya Gampong di Aceh: Studi Masyarakat Desa yang Bergejolak*. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Grace, M. T. (2010). Criminal Alternative Dispute Resolution: Restoring Justice, Respecting Responsibility, and Renewing Public Norms. *Vermont Law Review*, 34, 563-595.
- Hadi, A. (2010). *Aceb: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Hadikusuma, H. (2006). *Antropologi Hukum Indonesia*. Bandung: PT. Alumni.

- Harahap, M. Y. (1997). *Beberapa Tinjauan Mengenai Sistem Peradilan dan Penyelesaian Sengketa*. Bandung : PT. Citra Aditya Bakti.
- Harkrisnowo, H. (2008). *Victims: the forgotten stakeholders of the Indonesians Criminal Justice System*. In Chan, W. (Ed.). *Support for Victims of Crime in Asia*. New York: Routledge.
- Hurgonje. C. S. (1906). *The Achehnese*, trans. By A. W. S. O'Sullivan, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1906.
- Ithromi, T. O. (1988). Informal Methods of Dispute Settlement. in Cecilio PE (Ed), *Trans-Cultural Mediation in the Asia Pacific*. Manila: Asia-Pacific Organization for Mediation (APOM).
- International Development Law Organization. (2010, November). Peran Mediator dalam Penyelesaian Sengketa (Tinjauan dalam Adat Aceh). In <http://www.idlo.int/English/External/IPacehnews.asp>.
- Koesno, M. (1993). *Tiga Model Pendekatan Studi Hukum Adat*. Slaats, H., Trouwboost, A.A. (Ed.). Banda Aceh: Syiah Kuala University Press & Pusat Studi Hukum Adat dan Islam Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala Darusslam.
- Kurdi, M. (2012). *Falsafah Pensjuek Masyarakat Aceh*. Banda Aceh: LKAS: Insitute for Religious and Social Studies.
- Majelis Adat Aceh (MAA) dan UNDP (*United Nations Development Program*). (2008). Monograp Pedoman Peradilan Adat di Aceh: Untuk Peradilan Adat yang Adil dan Akuntabel. Banda Aceh.
- Margonon, S. (2004). *ADR (Alternative Dispute Resolution) & Arbitrase: Proses Pelembagaan dan Aspek Hukum*. Bogor Selatan: Ghasila Indonesia.
- McManus, M., Silverstein, B. (2011) Brief History of Alternative Dispute Resolution in the United States, *Cadmus*, Volume 1, Issue 3: 100-105.
- Muhammad, R. A. (2003) *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Pemerintah Provinsi Aceh. (2014, November). Gubernur Jamin Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh tidak Bertentangan dengan Hukum. In <http://Acehprov.Go.Id/News/Read/2014/10/23/1566/Gubernur-Jamin-Pelaksanaan-Syariat-Islam-Di-Aceh-Tidak-Akan-Bertentangan-Dengan-Hukum-Internasional.Html>.
- Rahardjo, S. (1980). *Hukum dan Masyarakat*. Bandung: Angkasa.
- Santoso, T. (2003). *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syari'at dalam Wacana dan Agenda*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Slaats, H., Portier, K. (1992) *Traditional Decision-Making and Law: Institutions and Process in an Indonesian Context*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Sternlight, J. R. (2007). Is Alternative Dispute Resolution Consistens With The Rule of Law? Lesson From Abroad. *De Paul Law Review*, 56: 569-592.
- Syahrizal. (2006). Reposisi Syariat Islam di Aceh. In B. Bujono (Ed.). *Aceh Serambi Martabat*. Jakarta: KotaKita Press.

- Törnquist, O. Stanle, Prasetyo, A., Birks, T. (Ed.). (2011). *Aceh: The Role of Democracy for Peace and Reconstruction* (2nd edition). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- UNDP. (2008). Access to Justice in Aceh – Making the Transition to Sustainable Peace and Development in Aceh. In www.undp.or.id/pubs/docs/Access%20to%20Justice.pdf
- Vergouwen, J.C. (1964). *The Social Organisation and Customary Law of the Toba-Batak of Northern Sumatra*. KTLV Translation Series, The Hague, Martinus.
- White, N. et. all. (2008). *Consultation Paper: Alternative Dispute Resolution*. Dublin 4: Law Reform Commission.

ARBITRASE SYARIAH SEBAGAI ALTERNATIF PENYELESAIAN SENGKETA LEMBAGA PERBANKAN SYARIAH SERTA KEKUATAN DAN KELEMAHAN DALAM PENERAPAN DI INDONESIA

Dr. Nunung Rodliyah, M.A.

Fakultas Hukum Universitas Lampung, Jl. H. Nasir No 2 Kota Baru Tanjung
Karang Timur Bandar Lampung
nunungradliyah@yahoo.co.id

Abstrak: *Lembaga keuangan nonbank pun sekarang ini sudah cukup banyak yang menggunakan sistem syariah antara lain asuransi, pegadaian, obligasi, pasar modal dan reksadana syariah. Untuk itu, maka perlu adanya suatu penyelesaian perselisihan dalam hal ini terutama penyelesaian alternatif yakni melalui arbitrase syariah dalam menyelesaikan sengketa lembaga perbankan syariah yang akan memberikan penyelesaian secara adil dan cepat yang timbul dalam berbagai bidang seperti bidang keuangan, jasa, perdagangan, industri maupun bidang lainnya yang didasarkan pada ajaran Al-Qur'an, Sunnah Rasul (Hadis), dan akal fikiran (Ijtihad).*

Metode pendekatan masalah yuridis-normatif, jenis penelitian normative, dan tipe penelitian deskriptif analitis, dengan analisis secara kualitatif.

Hasil temuan dari penelitian ini menjelaskan bahwa 1) Bentuk Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah di Indonesia salah satunya adalah melalui Mediasi Perbankan sebagaimana diatur dalam Pasal 1 angka 5 PBI No.8/5/PBI/2006 tentang Mediasi Perbankan yang kemudian diubah dengan Peraturan Bank Indonesia No. 10/1/PBI/2008. 2) Prosedur dan proses penyelesaian sengketa lembaga keuangan syariah melalui bayarnas harus didasarkan pada UU No. 30 Tahun 1999 tentang Arbitrase dan Peraturan Prosedur Bayarnas. 3) Kekuatan dan kelemahan penyelesaian sengketa perbankan syariah melalui arbitrase syariah di Indonesia yaitu arbitrase syariah menarik bagi para pedagang dan investor

Kata Kunci: Arbitrase, Perbankan Syariah, Penyelesaian Alternative

A. Pendahuluan

Sejak langkah pertama pendiriannya, bank-bank syariah telah menunjukkan trend perkembangan yang positif sehingga dapat memainkan peranan pentingnya dalam memobilisasi, mengalokasi, dan memanfaatkan sumber daya dengan lebih baik.¹⁰² Salah satu faktor pendukung yang menunjang trend positif ini adalah pembagian hasil usaha dalam pembiayaan yang menggunakan konsep profit sharing dan revenue sharing dengan akad

¹⁰² Ahmad, N dan Haron, S, *Perception of Malaysian Corporate Customer Toward Islamic Banking Product & Services*, International Journal Of Islamic Financial Service, Vol 3 No. 4, 2001.

mudharabah, meski pada awalnya, konsep ini tidak begitu luas dimengerti oleh masyarakat.¹⁰³

Profit sharing dan revenue sharing merupakan pembagian hasil usaha dengan ketentuan nisbah pihak penyalur dana dan penerima dana usaha. Sehingga besarnya pembagian dipengaruhi oleh hasil usaha yang dijalani. Bank Syariah di Indonesia yang dimulai pada tahun 1992, yang kemudian pemerintah membuat suatu peraturan perundang-undangan yang berkaitan dengan perbankan syariah. Saat ini perbankan syariah diatur dalam UU No. 10 Tahun 1998 tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1992 tentang perbankan. Didalam undang-undang tersebut terlihat bahwa di Indonesia terdapat dua sistem perbankan. Sistem itu antara lain adalah sistem konvensional yang menggunakan sistem bunga dan sistem syariah yang didasarkan pada ketentuan Hukum Islam.

Kemudian Kegiatan usaha yang dapat dilakukan oleh Bank Syariah diatur dalam Pasal 36 Peraturan Bank Indonesia Nomor 6/24/PBI/2004. Dalam undang-undang itu diatur secara rinci landasan hukum serta jenis-jenis usaha yang dapat dioperasikan dan diimplementasikan oleh Bank Syariah. Undang-undang itu juga memberi arahan bagi bank-bank konvensional atau bahkan mengkonversi diri secara total menjadi bank syariah.¹⁰⁴

Lembaga keuangan nonbank pun sekarang ini sudah cukup banyak yang menggunakan sistem syariah antara lain asuransi, pegadaian, obligasi, pasar modal dan reksadana syariah.¹⁰⁵ Oleh karenanya, dengan berkembangnya lembaga keuangan syariah yang ada di Indonesia maka, kemungkinan untuk terjadi suatu perselisihan antara lembaga keuangan dengan nasabahnya akan semakin besar.

Untuk itu, maka perlu adanya suatu penyelesaian perselisihan dalam hal ini terutama penyelesaian alternatif sengketa lembaga keuangan syariah yang akan memberikan penyelesaian secara adil dan cepat yang timbul dalam berbagai bidang seperti bidang keuangan, jasa, perdagangan, industri maupun bidang lainnya yang didasarkan pada ajaran Al-Qur'an.

Di Indonesia, pengadilan yang berwenang menyelesaikan sengketa perbankan syariah adalah Pengadilan Agama. Semenjak tahun 2006, dengan diamendemuannya UU No. 7 Tahun 1989 dengan UU No. 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama, kewenangan Peradilan Agama diperluas. Di samping berwenang memeriksa, memutus dan menyelesaikan sengketa di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infak, dan shadaqah,

Pengadilan Agama juga berwenang untuk memeriksa, memutus, dan menyelesaikan sengketa di bidang ekonomi syariah Pasal 49 ayat [i] UU No. 3

¹⁰³ Mulya siregar, *Agenda Pengembangan Perbankan Syariah untuk mendukung sistem ekonomi yang sehat di Indonesia : Evaluasi, Prospek dan Arab Kebijakan*, IQTIISAD JOurnal Islamic Economics Vol. 3, No. 1, Muharram 1423 H/Maret 2002 pp. 46-66

¹⁰⁴ Pasal 36 Peraturan Bank Indonesia Nomor 6/24/PBI/2004 tentang Bank Umum Syariah.

¹⁰⁵ Mardani, *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mabkamah Syariah*, Jakarta : Sinar Grafika, 2009, hlm. 74

Tahun 2006. Dalam penjelasannya, yang dimaksud dengan “ekonomi syariah” adalah ‘perbuatan atau kegiatan usaha yang dilaksanakan menurut prinsip syariah, antara lain meliputi: (a) bank syariah; (b) lembaga keuangan mikro syari’ah; (c) asuransi syariah; (d) reasuransi syariah; (e) reksa dana syariah; (f) obligasi syariah dan surat berharga berjangka menengah syariah; (g) sekuritas syariah; (h) pembiayaan syariah; (i) pegadaian syariah; (j) dana pensiunan lembaga keuangan syariah; dan (k) bisnis syariah.’¹⁰⁶

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa Pengadilan Agama berwenang menyelesaikan sengketa perbankan syariah. Kewenangan tersebut tidak hanya dibatasi di bidang perbankan syariah saja, tapi juga di bidang ekonomi syariah lainnya. Kemudian, kewenangan Pengadilan Agama diperkuat kembali dalam Pasal 55 ayat [1] UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah yang menyatakan bahwa penyelesaian sengketa perbankan syariah dilakukan oleh Pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama. Namun, Pasal 55 ayat [2] UU ini memberi peluang kepada para pihak yang bersengketa untuk menyelesaikan perkara mereka di luar Pengadilan Agama apabila disepakati bersama dalam isi akad. Sengketa tersebut bisa diselesaikan melalui musyawarah, mediasi perbankan, Badan Arbitrase Syariah Nasional (Basyarnas) atau lembaga arbitrase lain dan/atau melalui pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum.

Penyelesaian sengketa perbankan syariah melalui mekanisme penyelesaian sengketa alternatif di luar pengadilan seperti musyawarah, mediasi, dan arbitrase syariah merupakan langkah yang tepat dan layak untuk diapresiasi. Akan tetapi, masalah muncul ketika Pengadilan Negeri juga diberikan kewenangan yang sama dalam menyelesaikan sengketa perbankan syariah. Terjadi dualisme penyelesaian sengketa dan ketidakpastian hukum serta tumpang tindih kewenangan dalam menyelesaikan suatu perkara yang sama oleh dua lembaga peradilan yang berbeda. Padahal, kewenangan ini jelas merupakan kewenangan Pengadilan Agama sebagaimana diatur dalam Pasal 49 (i) UU No. 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama.¹⁰⁷

Penyelesaian sengketa alternatif pertama kali dikembangkan di Amerika Serikat pada tahun 60-an akibat dari ketidakpuasan para pihak berproses di pengadilan yang berlarut-larut dan biaya mahal. Proses ini mulai mendapat perhatian pada tahun 80-an dan 90-an. Saat ini Penyelesaian sengketa alternatif sangat populer dan banyak digunakan terutama dalam menyelesaikan sengketa bisnis.¹⁰⁸

B. Permasalahan

¹⁰⁶ Pasal 49 ayat [i] UU No. 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama

¹⁰⁷ Dikutip <http://business-law.binus.ac.id/2015/02/17/penyelesaian-sengketa-perbankan-syariah-di-indonesia-bagian-1-dari-2-tulisan/>, Abdul Rasyid, *Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah di Indonesia (Bagian 1 dari 2 Tulisan)*, diunduh tanggal 23 Juli 2015, Jam 14.00.

¹⁰⁸ Dikutip <http://business-law.binus.ac.id/2015/02/20/penyelesaian-sengketa-perbankan-syariah-di-indonesia-bagian-2-dari-2-tulisan/>, Abdul Rasyid, *Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah di Indonesia (Bagian 2 dari 2 Tulisan)*, diunduh tanggal 23 Juli 2015, Jam 14.30.

1. Bagaimana Bentuk Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah di Indonesia ?
2. Bagaimana Prosedur penyelesaian sengketa Perbankan Syariah Melalui Arbitrase Syariah serta Landasan Hukumnya di Indonesia ?
3. Bagaimana Kekuatan dan Kelemahan Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah Melalui Arbitrase Syariah di Indonesia ?

C. PEMBAHASAN

Pengertian dan Istilah-Istilah

Pengembangan sistem perbankan syariah di Indonesia dilakukan dalam kerangka dual-banking system atau sistem perbankan ganda dalam kerangka Arsitektur Perbankan Indonesia (API), untuk menghadirkan alternatif jasa perbankan yang semakin lengkap kepada masyarakat Indonesia. Secara bersama-sama, sistem perbankan syariah dan perbankan konvensional secara sinergis mendukung mobilisasi dana masyarakat secara lebih luas untuk meningkatkan kemampuan pembiayaan bagi sektor-sektor perekonomian nasional.¹⁰⁹

Perbankan syariah adalah segala sesuatu yang menyangkut tentang Bank Syariah dan Unit Usaha Syariah, mencakup kelembagaan, kegiatan usaha, serta cara dan proses dalam melaksanakan kegiatan usahanya.¹¹⁰

Badan Arbitrase Syariah Nasional (Basyarnas) merupakan badan yang dibentuk oleh MUI dengan tujuan untuk dapat menyelesaikan sengketa perdata / muamalah Islam dengan memutuskan suatu keputusan hukum atas masalah yang dipersengketakan dengan cara arbitrase (tahkim)

Alternatif Penyelesaian Sengketa (APS) adalah suatu bentuk penyelesaian sengketa selain pengadilan. Oleh karena itu APS sering pula disebut alternatif penyelesaian sengketa di luar pengadilan.

Mediasi: penyelesaian masalah melalui perundingan di antara para pihak yang bersengketa dengan bantuan pihak ke-3 yang netral dan independen, yang disebut Mediator, yang dipilih sendiri oleh para pihak

Arbitrase: penyelesaian sengketa dengan menyerahkan kewenangan untuk memeriksa dan mengadili sengketa pada tingkat pertama dan terakhir kepada pihak ketiga yang netral dan independen, yang disebut Arbiter.

Arbitrase syariah adalah suatu mekanisme penyelesaian sengketa diluar pengadilan berdasarkan persetujuan para pihak yang berkepentingan untuk menyerahkan sengketa yang ditempuh melalui lembaga arbitrase syariah dalam hal sengketa tersebut merupakan sengketa yang berhubungan dengan sengketa bisnis syariah yang bersifat perdata secara umum. Putusan arbitrase syariah sama dengan putusan arbitrase pada umumnya yakni bersifat final serta mengikat para pihak tanpa ada kemungkinan upaya banding dan kasasi terhadap putusan arbitrase syariah tersebut.

¹⁰⁹ Dikutip, <http://www.bi.go.id/id/perbankan/syariah/Contents/Default.aspx>, *Sekilas Perbankan syariah*, diunduh tanggal 24 Juli 2015, Jam 10.15

¹¹⁰ Pasal 1 angka (1) Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

Sumber dan Landasan Hukum

1. Sumber Hukum Islam :

a. Al-Qur'an

“Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. kalau dia Telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil; Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil”.¹¹¹

“Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, Maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal”.¹¹²

b. As-Sunnah :

Menceritakan dialog Rasulullah dengan Abu Syureih. Rasulullah bertanya kepada Abu Syureih: “Kenapa kamu dipanggil Abu Al-Hakam?” Abu Syureih menjawab: “sesungguhnya kaumku apabila bertengkar, mereka datang kepadaku, meminta aku menyelesaikannya, dan mereka rela dengan keputusanku itu”. Mendengar jawaban Abu Syureih itu Rasulullah berkata: “Alangkah baiknya perbuatan yang demikian itu”. Demikian Rasulullah membenarkan bahkan memuji perbuatan Abu Syureih, Sunnah yang demikian disebut Sunnah Taqiriyah.¹¹³

c. Ijma :

Banyak riwayat menunjukkan bahwa para ulama dan sahabat Rasulullah sepakat (ijma') membenarkan penyelesaian sengketa dengan cara arbitrase. Misalnya, diriwayatkan tatkala Umar bin Khattab hendak membeli seekor kuda. Pada saat Umar menunggang kuda itu untuk uji coba, kaki kuda itu patah. Umar hendak mengembalikan kepada pemilik. Pemilik kuda itu menolak. Umar berkata: “Baiklah, tunjukkan seseorang yang kamu percayai untuk menjadi hakam (arbiter) antara kita berdua. Pemilik kuda berkata: “Aku rela Abu Syureih untuk menjadi hakam”. Maka dengan menyerahkan penyelesaian sengketa itu kepada Abu Syureih. Abu Syureih (hakam) yang dipilih itu memutuskan bahwa Umar harus mengambil dan membayar harga kuda itu. Abu Syureih berkata kepada Umar bin Khattab: “Ambillah apa yang kamu beli (dan bayar harganya) atau kembalikan kepada pemilik apa yang telah kamu ambil seperti semula tanpa cacat”. Umar menerima baik putusan itu.

2. Sumber Hukum Umum :

¹¹¹ Al-Qur'an. Surat Al-Hujurat ayat 9,

¹¹² Al-Qur'an, Surat An-Nisa ayat 35.

¹¹³ As-Sunnah, Hadis riwayat An-Nasa'i

- a. Undang-Undang Dasar (UUD) Tahun 1945
- b. Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPerdata)
- c. Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah
- d. Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 sebagaimana pasalnya telah diubah dan ditambah dengan Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang perbankan
- e. Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Juncto UU No. 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama
- f. Undang-Undang Nomor 30 tahun 1999 tentang arbitrase dan alternatif penyelesaian sengketa
- g. Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2011 tentang Otoritas Jasa Keuangan
- h. Peraturan Bank Indonesia No. 8/5/PBI/2006 yang kemudian diubah dengan Peraturan Bank Indonesia No. 10/1/PBI/2008 tentang Mediasi Perbankan
- i. Peraturan Bank Indonesia Nomor 6/24/PBI/2004 tentang Bank Umum Syariah.
- j. SK Dewan Pimpinan MUI No. Kep-09/MUI/XII/2003 Tanggal 30 Syawal 1424 H (24 Desember 2003) tentang Badan Arbitrase Syaria'ah Nasional.

D. Pembahasan

Bentuk Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah di Indonesia.

Terkait dengan penyelesaian sengketa perbankan syariah, Bank Indonesia pada tahun 2006 mengeluarkan Peraturan Bank Indonesia No. 8/5/PBI/2006 tentang Mediasi Perbankan yang kemudian diubah dengan Peraturan Bank Indonesia No. 10/1/PBI/2008. Proses penyelesaian mediasi perbankan ini berlaku bagi bank umum konvensional dan bank umum syariah. Menurut Pasal 1 angka 5 PBI No.8/5/PBI/2006 tentang Mediasi Perbankan yang kemudian diubah dengan Peraturan Bank Indonesia No. 10/1/PBI/2008, "*Mediasi adalah proses penyelesaian sengketa yang melibatkan mediator untuk membantu para pihak yang bersengketa guna mencapai penyelesaian dalam bentuk kesepakatan sukarela terhadap sebahagian ataupun seluruh permasalahan yang disengketakan.*"¹¹⁴

Melalui mediasi perbankan, Bank Indonesia, yang berfungsi sebagai mediator, mencoba untuk mediasi penyelesaian sengketa antara nasabah dan bank secara cepat, sederhana, dan murah. Penyelesaian sengketa melalui mediasi perbankan tidak dipungut biaya, dilakukan secara informal dan dijangkakan selesai dalam waktu 60 hari kerja. Adapun nilai sengketa yang bisa diselesaikan melalui mediasi perbankan maksimal Rp. 500 juta. Dalam prosesnya, Bank Indonesia bersifat netral dan memotivasi para pihak yang bersengketa untuk menyelesaikan sengketanya. Bank Indonesia tidak memberi

¹¹⁴ Pasal 1 angka 5 PBI No.8/5/PBI/2006 yang kemudian diubah dengan Peraturan Bank Indonesia No. 10/1/PBI/ 2008 tentang Mediasi Perbankan.

rekomendasi atau putusan, jadi putusan mediasi memang murni dari kesepakatan pihak yang bersengketa. Apabila disepakati, maka pihak yang bersengketa menandatangani akta kesepakatan yang harus dipatuhi oleh kedua belah pihak.

Peran Bank Indonesia dalam menjalankan mediasi perbankan cukup efektif, terlihat dari banyak sengketa yang dilaporkan diselesaikan secara damai. Namun, dikarenakan minimnya informasi, banyak nasabah yang tidak mengetahui keberadaan mediasi perbankan, akibatnya sebagian nasabah berhenti pada pengaduan saja, tanpa melanjutkan ke proses mediasi, meskipun mereka merasa tidak puas dengan proses penyelesaian konfliknya. Di samping itu, tersentralisasinya pelaksanaan mediasi di BI Jakarta menyebabkan nasabah enggan menyelesaikan sengketanya melalui mediasi. Kemudian, pembentukan Lembaga Mediasi Perbankan oleh Asosiasi Perbankan mesti segera diwujudkan.¹¹⁵

Kemudian lembaga ini harus berfungsi seperti arbitrase sehingga keputusannya mengikat bagi kedua belah pihak. Oleh karena itu, hasil dari kesepakatan kedua belah pihak kemudian didaftarkan pada Pengadilan negeri agar mempunyai kekuatan hukum mengikat. Dalam mendirikan mediasi perlu diadakan segmentasi mediasi perbankan agar tercipta *parallel institution* lembaga mediasi perbankan sehingga masyarakat dapat memilih lembaga mana yang mereka pilih untuk menyelesaikan sengketa. Dengan demikian pembentukan mediasi perbankan diharapkan akan memberikan nilai positif baik bagi nasabah maupun bank, yaitu seperti terciptanya kepastian penyelesaian sengketa antara nasabah dengan bank. Melalui mediasi perbankan ini juga akan mendorong terciptanya keseimbangan hubungan antara posisi nasabah dengan bank.¹¹⁶

Dengan beralihnya fungsi, tugas dan wewenang pengawasan perbankan dari Bank Indonesia kepada Otoritas Jasa Keuangan (OJK), berdasarkan UU No. 21 Tahun 2011 tentang Otoritas Jasa Keuangan, maka fungsi mediasi perbankan oleh Bank Indonesia dialihkan ke Otoritas Jasa Keuangan. Berkaitan dengan hal ini, OJK mengeluarkan Peraturan Nomor 1/POJK.07/2014 tentang Lembaga Alternatif Penyelesaian Sengketa di Sektor Keuangan. POJK ini mengatur mekanisme penyelesaian sengketa antara lembaga jasa keuangan, termasuk perbankan dengan konsumen, baik oleh internal lembaga jasa keuangan (*internal dispute resolution*), maupun lembaga alternatif penyelesaian sengketa di luar lembaga jasa keuangan (*external dispute resolution*). Dengan ini, diharapkan terciptanya lembaga jasa keuangan yang tumbuh secara mantap dan berkesinambungan, serta tercapainya perlindungan konsumen.

Selain melalui mediasi perbankan, penyelesaian sengketa perbankan syariah bisa juga melalui Badan Arbitrase Syariah Nasional (Basyarnas). Basyarnas sebelumnya bernama Badan Arbitrase Muamalat Indonesia

¹¹⁵Herliana. "Peran Bank Indonesia Sebagai Pelaksana Mediasi Dalam Penyelesaian Sengketa Perbankan", *Mimbar Hukum*, Vol.22, No.1, 2010, hlm. 153-155.

¹¹⁶Dikutip, <http://ditjenpp.kemenkumham.go.id/hukum-bisnis/86-mediasi-perbankan-sebagai-wujud-perlindungan-terhadap-nasabah-bank.html>, *Mediasi Perbankan Sebagai Wujud Perlindungan Terhadap Nasabah Bank*, diunduh tanggal 24 Juli 2015, Jam 10.30.

(BAMUI). didirikan pada tanggal 21 Oktober 1993. Perubahan nama dari BAMUI menjadi Basyarnas ditetapkan pada Rakernas MUI tahun 2002. Basyarnas merupakan satu-satunya lembaga arbitrase yang berdasarkan prinsip syariah dengan tujuan untuk menyelesaikan sengketa muamalat. Ide pendirian Basyarnas erat kaitannya dengan pendirian Bank Muamalat, BPRS, dan rencana pendirian Asuransi syariah pada tahun 1994. Seperti lembaga keuangan lainnya, lembaga keuangan perbankan syariah dan asuransi syariah diprediksi akan menghadapi berbagai tantangan, termasuk sengketa dengan konsumennya.

Prosedur penyelesaian sengketa Perbankan Syariah Melalui Arbitrase Syariah serta Landasan Hukumnya di Indonesia.

Pada perbankan syariah, apabila terdapat perbedaan atau perselisihan antara bank dan nasabahnya, kedua belah pihak tersebut tidak menyelesaikan perselisihan tersebut di pengadilan negeri, tetapi menyelesaikannya sesuai tata cara dan hukum materi syariah. Sehingga lembaga yang mengatur materi dan atau berdasarkan prinsip syariah adalah Badan Penyelesai Sengketa. Di Indonesia lembaga tersebut dikenal dengan nama Badan Arbitrase Muamalah Indonesia atau BAMUI yang didirikan secara bersama oleh kejaksaan Agung Republik Indonesia dan Majelis Ulama Indonesia.¹¹⁷

Badan Arbitrase Syariah Nasional (Basyarnas) didirikan dengan tujuan untuk dapat menyelesaikan sengketa perdata / muamalah Islam dengan memutuskan suatu keputusan hukum atas masalah yang dipersengketakan dengan cara arbitrase (tahkim). Namun demikian Basyarnas tidak menutup diri untuk menyelesaikan perkara perdata lainnya sepanjang tidak bertentangan dengan undang-undang yang berlaku. Keputusan yang telah ditetapkan oleh Basyarnas terhadap perkara yang diajukan kepadanya bersifat binding (mengikat) dan final (tidak ada banding atau kasasi). Namun demikian pembatalan keputusan arbitrase dapat dilakukan sesuai dengan pasal 70 Undang-Undang nomor 30 tahun 1999 tentang arbitrase dan alternatif penyelesaian sengketa

Hal-hal yang berkaitan dengan prosedur dan proses penyelesaian sengketa lembaga keuangan syariah melalui bayarnas harus didasarkan pada UU No. 30 Tahun 1999 tentang Arbitrase dan Peraturan Prosedur Bayarnas. Adapun ketentuan-ketentuan umum yang terkait prosedur penyelesaian sengketa UU No. 30 Tahun 1999 adalah sebagai berikut :

1. Pemeriksaan sengketa harus diajukan secara tertulis. Namun, dapat juga diajukan secara lisan apabila disetujui oleh para pihak dan dianggap perlu oleh arbiter atau Majelis Arbiter.
2. Arbiter atau Majelis Arbiter terlebih dahulu mengusahakan perdamaian antara para pihak yang bersengketa.

¹¹⁷ Syaifi Antonio. "Bank Syariah: Dari Teori Ke Praktik", Cet.1, Gema Insani, Jakarta, 2001, hlm. 30

3. Pemeriksaan sengketa diselesaikan dalam jangka waktu paling lama 180 hari sejak arbiter atau Majelis Arbiter terbentuk. Namun, dapat diperpanjang dengan persetujuan para pihak.
4. Putusan arbitrase harus memuat keputusan yang berbunyi “Demi keadilan berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”. Nama singkat sengketa, uraian singkat sengketa, identitas para pihak, nama lengkap dan alamat arbiter dan pertimbangan serta kesimpulan arbiter atau Majelis Arbiter mengenai keseluruhan sengketa, pendapat masing-masing arbiter atau majelis arbiter.
5. Dalam putusan ditetapkan suatu jangka waktu putusan tersebut harus dilaksanakan.
6. Apabila pemeriksaan sengketa telah selesai maka, pemeriksaan harus ditutup dan ditetapkan hari sidang untuk mengucapkan putusan arbitrase dan diucapkan dalam waktu paling lama 30 hari setelah pemeriksaan ditutup.
7. Dalam waktu 14 hari setelah putusan diterima maka para pihak dapat mengajukan permohonan kepada arbiter atau Majelis Arbiter untuk melakukan koreksi terhadap kekeliruan administrative dan atau menambah dan mengurangi suatu tuntutan putusan.

Ketentuan-ketentuan diatas dimaksudkan untuk menjaga agar jangan sampai penyelesaian sengketa melalui arbitrase syariah menjadi berlarut-larut. Basyarnas sebagai lembaga arbitrase syariah satu-satunya di Indonesia yang berwenang memeriksa dan memutus sengketa antara pihak-pihak yang melakukan akad dalam ekonomi syariah, dianggap efektif karena memiliki kekuatan penyelesaian sengketa yang dianggap lebih menguntungkan oleh para pihak yang bersengketa. Sebagai suatu alternatif penyelesaian sengketa diluar pengadilan, tentunya arbitrase syariah memiliki kekuatan dan kelemahannya yang harus diterima para pihak yang sudah memilih jalan penyelesaian sengketa melalui arbitrase syariah.

Kekuatan dan Kelemahan Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah Melalui Arbitrase Syariah di Indonesia.

Kekuatan penyelesaian sengketa melalui arbitrase syariah adalah sebagai berikut :¹¹⁸

1. Cepat dan hemat biaya.

Proses beracara di Pengadilan Agama terlalu memakan waktu, karena litigasi yang berjalan normal saja bisa membutuhkan waktu antara enam bulan sampai dengan satu tahun untuk mencapai putusan pengadilan. Belum lagi jika diajukan banding terhadap putusan tersebut, maka keseluruhan proses beracaranya dari tingkat pertama sampai dengan Mahkamah Agung bisa mencapai tahunan sebelum putusannya *final* dan *binding*. Sedangkan dalam arbitrase syariah, jangka waktunya telah ditentukan terlebih dahulu. Karena

¹¹⁸ Mariam Darus Badruzaman, “Peran Basyarnas dalam Pembangunan Hukum Nasional” dalam buku *Bank dan Asuransi Islam di Indonesia*, Fajar Interpratama Offset, Jakarta, hlm.286.

tidak adanya kemungkinan untuk kasasi terhadap putusan arbitrase syariah maka, arbitrase syariah lebih murah dari litigasi.

2. **Merupakan pilihan arbiter.**

Didalam arbitrase syariah para pihak mempunyai kebebasan untuk memilih orang-orang yang dianggap mengetahui, mengerti dan memahami masalah yang disengketakan sebagai arbiter. Sehingga, akan ada jaminan terhadap keputusan yang diambil baik secara *komprensif* dan *kompromistis* akan membuat para pihak menjadi puas.

3. **Kerahasiaan terjamin.**

Didalam arbitrase syariah, proses acaranya dilakukan secara tertutup, tidak terbuka untuk umum, sehingga para pihak dapat merasa aman bahwa penyelesaian sengketa mereka tidak akan diketahui oleh public. Para pihak dapat memilih jenis arbitrase yang mereka inginkan.

4. **Bersifat non preseden.**

Pada sistem hukum yang prinsip *preseden* mempunyai pengaruh penting dalam pengambilan keputusan, maka keputusan arbitrase umumnya tidak memiliki nilai atau sifat *preseden*. Oleh karena itu, untuk perkara yang serupa, mungkin saja dihasilkan keputusan arbitrase yang berbeda.

5. **Kepekaan arbiter.**

Kepekaan atau kearifan arbiter terhadap perangkat aturan yang akan diterapkan oleh arbiter pada perkara-perkara yang akan ditanda tangannya.

6. **Kepercayaan dan keamanan.**

Arbitrase syariah menarik bagi para pedagang dan investor sebab, arbitrase memberikan kebebasan dan otonomi yang sangat luas juga secara relative memberikan rasa aman terhadap keadaan tidak menentu dan ketidakpastian sehubungan dengan sistem hukum yang berbeda.

Kelemahan penyelesaian sengketa melalui arbitrase syariah adalah sebagai berikut:¹¹⁹

1. Pada praktiknya, sering kali putusan dari arbitrase syariah tidak dapat langsung dieksekusi melainkan, harus meminta eksekusi dari pengadilan.
2. Kemudian, pengadilan juga kerap memeriksa kembali kasus yang ditangani oleh arbiter. Sehingga, akan terjadi dua kali proses pemeriksaan sengketa. Padahal, hal tersebut sebenarnya tidak boleh dan tidak perlu untuk dilakukan mengingat putusan yang dikeluarkan arbiter bersifat final dan mempunyai kekuatan hukum tetap yang akan mengikat para pihak.
3. Putusan arbitrase sangat tergantung pada kemampuan teknis arbiter untuk memberikan putusan yang memuaskan kepada kedua belah pihak. Karena walaupun arbiter adalah seorang ahli, namun belum tentu dapat memuaskan para pihak;
4. Tidak terikat dengan putusan arbitrase sebelumnya, atau tidak mengenal legal precedence. Oleh karenanya, bisa saja terjadi putusan arbitrase yang berlawanan dan bertolak belakang;

¹¹⁹ *Ibid*, hlm.276

5. Pengakuan dan pelaksanaan atau eksekusi putusan arbitrase bergantung pada pengakuan dan kepercayaan terhadap lembaga arbitrase itu sendiri;

E. Penutup

Kesimpulan

Berdasarkan uraian tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa :

1. Bentuk Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah di Indonesia salah satunya adalah melalui Mediasi Perbankan sebagaimana diatur dalam Pasal 1 angka 5 PBI No.8/5/PBI/2006 tentang Mediasi Perbankan yang kemudian diubah dengan Peraturan Bank Indonesia No. 10/1/PBI/2008, Selain melalui mediasi perbankan penyelesaian sengketa perbankan syariah bisa juga melalui Badan Arbitrase Syariah Nasional (Basyarnas). Basyarnas merupakan satu-satunya lembaga arbitrase yang berdasarkan prinsip syariah dengan tujuan untuk menyelesaikan sengketa muamalat.
2. Prosedur dan proses penyelesaian sengketa lembaga keuangan syariah melalui bayarnas harus didasarkan pada UU No. 30 Tahun 1999 tentang Arbitrase dan Peraturan Prosedur Bayarnas. Adapun prosedur penyelesaian sengketa melalui Basyarnas dimulai sejak penyerahan secara tertulis oleh para pihak yang sepakat untuk penyelesaian persengketaan melalui Basyarnas sesuai dengan peraturan prosedur yang berlaku. Pihak yang bersengketa sepakat akan menyelesaikan persengketaan mereka dengan islah (perdamaian) tanpa ada suatu persengketaan berkenaan dengan perjanjian atas permintaan para pihak tersebut. Kesepakatan ini dicantumkan dalam klausula arbitrase.
3. Kekuatan dan kelemahan penyelesaian sengketa perbankan syariah melalui arbitrase syariah di Indonesia yaitu arbitrase syariah menarik bagi para pedagang dan investor sebab, arbitrase memberikan kebebasan dan otonomi yang sangat luas juga secara relative memberikan rasa aman terhadap keadaan tidak menentu dan ketidakpastian sehubungan dengan sistem hukum yang berbeda, disamping cepat dan hemat biaya serta bersifat non preseden. Kelemahan penyelesaian sengketa melalui arbitrase syariah adalah pada praktiknya, sering kali putusan dari arbitrase syariah tidak dapat langsung dieksekusi melainkan, harus meminta eksekusi dari pengadilan. Pengakuan dan pelaksanaan atau eksekusi putusan arbitrase bergantung pada pengakuan dan kepercayaan terhadap lembaga arbitrase itu sendiri;

Saran

1. Diharapkan pemerintah dapat merancang aturan Hukum secara khusus mengenai Arbitrase syariah agar dijadikan pedoman para arbiter dalam menyelesaikan perkara lembaga keuangan syariah khususnya dibidang Perbankan Syariah
2. Diharapkan para arbiter pada arbitrase syariah merupakan SDM yang tangguh ahli dalam bidang sengketa syariah dan juga selalu diberikan edukasi baik dalam bentuk pelatihan maupun pendidikan.

Daftar Pustaka

Buku

- Ahmad, N dan Haron, S, Perception of Malaysian Corporate Customer Toward Islamic Banking Product & Services, International Journal Of Islamic Financial Service, Vol 3 No. 4, 2001.
- Antonio Syafi'i, *"Bank Syariah: Dari Teori Ke Praktik"*, Cet.1, Gema Insani, Jakarta, 2001.
- Herliana. *"Peran Bank Indonesia Sebagai Pelaksana Mediasi Dalam Penyelesaian Sengketa Perbankan"*, *Mimbar Hukum*, Vol.22, No.1, 2010.
- Mardani, *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syariah*, Jakarta : Sinar Grafika, 2009.
- Mulya siregar, Agenda Pengembangan Perbankan Syariah untuk mendukung sistem ekonomi yang sehat di Indoneisa : Evaluasi, Prospek dan Arah Kebijakan, *IQTISAD JOURNAL Islamic Economics* Vol. 3, No. 1, Muharram 1423 H/Maret 2002 pp. 46-66

Undang-Undang dan Peraturan Hukum Lainnya :

- Pasal 49 ayat [i] UU No. 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama
- Pasal 1 angka (1) Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.
- Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 sebagaimana pasalnya telah diubah dan ditambah dengan Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang perbankan
- Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2011 tentang Otoritas Jasa Keuangan
- Undang-Undang Nomor 30 tahun 1999 tentang arbitrase dan alternatif penyelesaian sengketa
- Pasal 36 Peraturan Bank Indonesia Nomor 6/24/PBI/2004 tentang Bank Umum Syariah.
- Pasal 1 angka 5 PBI No.8/5/PBI/2006 yang kemudian diubah dengan Peraturan Bank Indonesia No. 10/1/PBI/ 2008 tentang Mediasi Perbankan
- SK Dewan Pimpinan MUI No. Kep-09/MUI/XII/2003 Tanggal 30 Syawwal 1424 H (24 Desember 2003) tentang Badan Arbitrase Syari'ah Nasional.

Sumber Lain :

- Dikutip, <http://business-law.binus.ac.id/2015/02/17/penyelesaian-sengketa-perbankan-syariah-di-indonesia-bagian-1-dari-2-tulisan/>, Abdul Rasyid, *Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah di Indonesia (Bagian 1 dari 2 Tulisan)*, diunduh tanggal 03 September 2015, Jam 14.00.
- Dikutip <http://business-law.binus.ac.id/2015/02/20/penyelesaian-sengketa-perbankan-syariah-di-indonesia-bagian-2-dari-2-tulisan/>, Abdul

Rasyid, *Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah di Indonesia (Bagian 2 dari 2 Tulisan)*, diunduh tanggal 03 September 2015, Jam 14.30.

Dikutip, <http://www.bi.go.id/id/perbankan/syariah/Contents/Default.aspx>,
Sekilas Perbankan syariah, diunduh tanggal 04 September 2015, Jam 10.15

Dikutip, <http://ditjenpp.kemenkumham.go.id/hukum-bisnis/86-mediasi-perbankan-sebagai-wujud-perlindungan-terhadap-nasabah-bank.html>,
Mediasi Perbankan Sebagai Wujud Perlindungan Terhadap Nasabah Bank, diunduh tanggal 04 September 2015, Jam 10.30.

ANALISIS PENGARUH DPK SYARIAH, OPERASI MONETER DAN ZIS TERHADAP PERTUMBUHAN EKONOMI INSONESIA

Khairina Tambunan

Fakultas Ekonomi dan Bisnis UIN SU, Jalan Setia Gang Buntu no. 1 Medan

Email: khairinatambunan@gmail.com

Abstrak: *Penelitian ini berupaya untuk menjelaskan Pengaruh Dana Pihak Ketiga (DPK) Syariah, Operasi Moneter dan Zakat, Infak dan Sedekah (ZIS) Terhadap Pertumbuhan Ekonomi Indonesia. Sedangkan metode yang dipergunakan adalah metode analisis regresi linear berganda dengan variabel yaitu Dana Pihak Ketiga (DPK) Syariah, Sertifikat Bank Indonesia (SBI), Fasilitas Simpanan Bank Indonesia Syariah (FASBIS), zakat, infak, dan sedekah (ZIS) dan Produk Domestik Bruto. Untuk menganalisis pengaruh dari variabel-variabel tersebut, peneliti menggunakan time series data dengan kurun waktu dari Januari 2013 – Desember 2015. Temuan penelitian ini adalah secara serempak menunjukkan bahwa sekitar 94,3% variabel DPK Syariah, SBI, FASBIS, dan ZIS mempengaruhi PDB Indonesia periode Januari 2013-Desember 2015, sedangkan 5,7% dijelaskan oleh faktor-faktor lain. Secara parsial DPK Syariah, SBI, dan FASBIS memberi pengaruh terhadap perekonomian Indonesia, sedangkan ZIS belum terlihat nyata terhadap PDB Indonesia.*

Kata Kunci : *PDB, DPK Syariah, Moneter, Zakat*

A. Pendahuluan

Perekonomian suatu negara dapat diukur dari jumlah barang dan jasa baik dipandang dari sisi konsumsi maupun produksi. Nilai dari produksi dan jasa inilah yang menjadi pusat perhitungan dalam menentukan jumlah PDB (Produk Domestik Bruto). Indonesia, dalam perkembangan perekonomiannya telah banyak melakukan kebijakan-kebijakan ekonomi. Menurut Berita Resmi Statistik yang terbit pada 5 November 2015, perekonomian Indonesia yang diukur berdasarkan besaran Produk Domestik Bruto (PDB) atas dasar harga berlaku triwulan III-2015 mencapai Rp2.982,6 triliun dan atas dasar harga konstan 2010 mencapai Rp2.311,2 triliun.

Tabel 1. PDB Menurut

Harga Berlaku dan Harga Konstan 2010 (triliun rupiah) triwulan II dan III tahun 2015

| Lapangan Usaha | Harga Berlaku | | Harga Konstan 2010 | |
|-------------------------------------|---------------|----------------|--------------------|----------------|
| | Triw II-2015 | Triw III -2015 | Triw II – 2015 | Triw III- 2015 |
| Nilai Tambah Bruto Atas Harga Dasar | 2.780,7 | 2.876,9 | 2.173,3 | 2.229,3 |
| Pajak Dikurang Subsidi Atas Produk | 84,5 | 105,7 | 66,0 | 81,9 |
| Produk Domestik Bruto (PDB) | 2.865,2 | 2.982,6 | 2.239,3 | 2.311,2 |

Sumber : Data diolah oleh peneliti dari Badan Pusat Statistik, 2015.

Ekonomi Indonesia triwulan III-2015 terhadap triwulan III-2014 (y-on-y) tumbuh 4,73 persen meningkat dibanding triwulan II-2015 yang tumbuh 4,67 persen, namun melambat dibanding capaian triwulan III-2014 yang tumbuh 4,92 persen. Di mana dari sisi produksi, pertumbuhan didorong oleh hampir semua lapangan usaha, dimana pertumbuhan tertinggi dicapai Informasi dan Komunikasi yang tumbuh 10,83 persen. Ekonomi Indonesia sampai dengan triwulan III-2015 (c-to-c) tumbuh 4,71 persen. Dari sisi produksi, pertumbuhan didorong oleh semua lapangan usaha kecuali Pertambangan dan Penggalan yang mengalami penurunan sebesar 4,48 persen.

Menurut Worldbank (2016, Oktober), perlemahan pertumbuhan Tiongkok dan volatilitas pasar keuangan, serta prospek jangka pendek kebijakan moneter AS memberikan efek kepada melambatnya perekonomian Indonesia. Tekanan kurs tukar yang berlanjut membatasi pilihan-pilihan kebijakan moneter. Bersamaan dengan itu, rendahnya harga komoditas global dan perlambatan pertumbuhan mempengaruhi pengumpulan penerimaan, sehingga memperkecil ruang bagi stimulus fiskal karena batas defisit fiskal sebesar 3 persen dari PDB.

Oleh karena itu, lanjut The World Bank, pemerintah Indonesia sedang melaksanakan prakarsa-prakarsa kebijakan untuk memperkuat investasi dan pertumbuhan dan mendorong kemajuan dalam prioritas pembangunan. Persepsi kemungkinan adanya perlambatan ekonomi yang lebih signifikan dari ekspektasi dan gejolak pasar saham yang lebih tinggi di Tiongkok berkontribusi terhadap meningkatnya aksi menghindari risiko yang dilakukan para investor global dalam beberapa bulan terakhir. Perkembangan pasar keuangan ini terjadi di tengah melemahnya prospek pertumbuhan dan perdagangan dunia yang lebih luas, menurunnya harga komoditas, dan berlanjutnya ketidakpastian tentang laju serta besaran normalisasi kebijakan moneter AS. Secara keseluruhan, tantangan yang bersifat eksternal terus meningkat selama beberapa bulan terakhir. Hal ini memperkuat risiko penurunan prospek perekonomian jangka pendek dari negara-negara pengekspor komoditas, termasuk Indonesia.

Dalam berinvestasi pun, Allah SWT dan Rasul-Nya memberikan petunjuk dan aturan-aturan pokok yang seharusnya diikuti oleh setiap muslim yang beriman. Dalam Nurul Huda dan Mustafa Edwin (2014), aturan-aturan

pokok tersebut, yaitu terbebas dari unsur riba, *gharar*, judi (*maysir*), unsur haram, dan *syubhat*. Dalam penelitian ini adalah dana pihak ketiga pada bank syariah. Data Statistik Perbankan Syariah edisi Juni 2015, menunjukkan bahwa pada tahun 2014 DPK Syariah menjadi Rp. 217, 858 triliun. Sedangkan di Juni tahun 2015, jumlah DPK Syariah Rp. 191,47 triliun. Hal ini menunjukkan adanya peningkatan DPK Syariah sekitar 12,47%. Berarti ada peningkatan pada masyarakat untuk menabung di bank syariah.

Di sektor moneter pemerintah juga melakukan intervensi untuk mempengaruhi pertumbuhan ekonomi. Pemerintah menunjuk bank sentral sebagai lembaga yang memiliki otoritas moneter yang bertanggung jawab terhadap pemerintah. Saat ini Bank Indonesia memiliki dua sistem moneter dalam melakukan pengendalian jumlah uang beredar. Yang pertama operasi moneter dengan instrumen-instrumennya seperti BI *rate*, Operasi Pasar Terbuka (OPT), dan sertifikat Bank Indonesia (SBI). Yang kedua, Bank Indonesia menambah operasi moneter yang dinamakan Operasi Moneter Syariah (OMS). Berdasarkan peraturan yang dikeluarkan Bank Indonesia nomor 16/12/PBI/2014 tanggal 24 Juli 2014, OMS ini memiliki beberapa instrumen di antaranya operasi pasar terbuka syariah (OPTS), transaksi penempatan berjangka syariah, dan Sertifikat Bank Indonesia Syariah (SBIS).

Berikut ini adalah data kegiatan operasi moneter Bank Indonesia baik dari segi operasi moneter dan OMS sebagai berikut :

Tabel 2. Jumlah Operasi Moneter Bank Indonesia (miliar rupiah)

| Keterangan (Dalam Milyar Rupiah) | Desember 2014 | November 2015 |
|---|--------------------------|--------------------------|
| Total Operasi Moneter | 307.691 | 220.596 |
| Operasi Moneter | 277.584 | 200.504 |
| Operasi Moneter Syariah | 30.107 | 20.092 |

Sumber: Data diolah dari Statistik Ekonomi dan Keuangan Indonesia Bank Indonesia Edisi 8 Desember 2015.

Kebijakan moneter yang diberikan oleh pemerintah bertujuan untuk menstabilkan perekonomian Indonesia yang ditandai dengan adanya peningkatan pertumbuhan ekonomi dengan indikatornya, yaitu pendapatan nasional ataupun PDB. Hal ini didukung oleh penelitian A. Mahendra (2008) yang menyatakan bahwa kebijakan moneter dan pertumbuhan ekonomi memiliki hubungan keseimbangan jangka panjang.

Secara umum, stabilitas ekonomi Indonesia secara makro mulai membaik yang ditunjukkan dengan perbaikan kinerja transaksi berjalan dan inflasi yang tetap terkendali. Di sisi lain, nilai tukar Rupiah hingga triwulan III-2015 masih mengalami tekanan depresiasi, terutama dipengaruhi oleh sentimen eksternal dan domestik. Meskipun mengalami depresiasi, volatilitas nilai tukar Rupiah tercatat menurun dibandingkan triwulan sebelumnya, di mana Kurs tengah Rp 13.872 per USD tanggal 22 Desember 2015.

Pada Berita Resmi Statistik BPS yang terbit pada November 2015, inflasi pada triwulan III-2015 tetap terkendali sehingga mendukung pencapaian sasaran inflasi 2015, yaitu $4\pm 1\%$. Pada triwulan III-2015, IHK tercatat sebesar 1,27% (qtq) atau 6,83% (yoy), terutama didorong kelompok *volatile food*. Pada triwulan III-2015, inflasi *volatile food* tercatat sebesar 1,82% (qtq) atau 8,52% (yoy) seiring dengan koreksi harga bawang merah dan aneka cabai akibat panen raya, serta koreksi harga daging ayam ras dan daging sapi yang cukup dalam pada Idul Adha.

Ajaran Islam sangat menganjurkan untuk memperdulikan orang miskin dan saling memberi. Menyantuni anak yatim, janda miskin, orang yang berhutang dan orang yang kekurangan adalah amanat dari Allah yang disebut sebagai filantropi Islam. Filantropi Islam ini lebih dikenal dengan sebutan zakat, infak dan sedekah. Pengelolaan filantropi ini ditangani oleh banyak pelaku, seperti Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS), masyarakat sipil seperti Lembaga Amil Zakat (LAZ), rumah zakat, rumah wakaf dan lain sebagainya.

Tabel 3. Jumlah Penerimaan ZIS oleh BAZNAS Periode September 2014 dan 2015 dalam rupiah

| Periode | Penerimaan |
|----------------|-------------------|
| September 2014 | 63.736.319.558,31 |
| September 2015 | 78.775/665.167,96 |

Sumber: Data diolah dari BAZNAS Pusat, 2015.

Terlihat bahwa penerimaan ZIS per September 2014 dan 2015 mengalami peningkatan sekitar 23,6 %. Hal ini menunjukkan bahwa semakin banyak masyarakat muslim yang sadar akan pentingnya berzakat, infak dan sedekah. Melalui penerimaan ini diharapkan mampu memberikan efek multiplier terhadap perekonomian Indonesia. Hal ini didukung dengan penelitian M. Nur Rianto Al Arif (2009) yang menyatakan bahwa zakat akan memberikan efek terhadap peningkatan pendapatan sehingga akan meningkatkan konsumsi masyarakat dan memberikan efek multiplier terhadap pembangunan ekonomi. Walaupun efek multiplier zakat ini masih relatif kecil, namun zakat menjadi variabel yang sangat penting dalam perekonomian Indonesia mengingat Indonesia memiliki mayoritas penduduk muslim.

Penelitian ini berupaya untuk menjelaskan Pengaruh Dana Pihak Ketiga (DPK) Syariah, Operasi Moneter dan Zakat, Infak dan Sedekah (ZIS) Terhadap Pertumbuhan Ekonomi Indonesia. Sedangkan metode yang dipergunakan adalah metode analisis regresi linear berganda dengan variabel yaitu Dana Pihak Ketiga (DPK) Syariah, Sertifikat Bank Indonesia (SBI), Fasilitas simpanan Bank Indonesia Syariah (FASBIS), zakat, infak, dan sedekah (ZIS) dan Produk Domestik Bruto. Untuk menganalisis pengaruh dari variabel-variabel tersebut, peneliti menggunakan *time series data* dengan kurun waktu dari Januari 2013 – Desember 2015. Data sekunder ini bersumber dari *center data base* Bank Indonesia dengan alamat situs bi.go.id yang terbit setiap bulan, laman

situs BPS, laman situs OJK, dan laman situs BAZNAS serta laman situs terkait dengan penelitian dan dapat dipercaya keakuratan dan sumber datanya.

B. Kajian Literatur

Pertumbuhan Ekonomi

Pertumbuhan ekonomi dapat juga diartikan kenaikan output yang dihasilkan suatu negara. Pertumbuhan output ini tercermin dalam nilai Produk Domestik Bruto. Nilai PDB yang digunakan dalam mengukur persentase pertumbuhan ekonomi suatu negara.

Perhitungan PDB dibagi menjadi dua bentuk, yaitu:

- PDB menurut harga berlaku (GDB Nominal)
Di mana PDB dengan inflasi masih terkandung di dalam angkanya
- PDB menurut harga konstan (GDP Riil)

Di mana PDB menghilangkan inflasi atau perubahan harga.

Indonesia, dalam menghitung pendapatan nasional, menggunakan metode pengeluaran/belanja dan metode produksi. Ada tiga konsep pendapatan nasional yang dihitung nilainya, yaitu Produk Domestik Bruto (PDB/GDP), Produk Nasional Bruto (PNB/GNP) dan Pendapatan Nasional (*National Income*).

Penghitungan PDB dilakukan dengan 5 komponen, yaitu :

1. Pengeluaran konsumsi, meliputi belanja konsumsi rumah tangga dan konsumsi pemerintah
2. Pengeluaran investasi, dinamakan pembentukan modal tetap domestik bruto.
3. Perubahan stok
4. Ekspor barang dan jasa
5. Impor barang dan jasa

Yang membedakan sistem ekonomi Islam dengan sistem ekonomi lainnya adalah penggunaan parameter *falab*. Falah adalah kesejahteraan yang hakiki, kesejahteraan yang sebenar-benarnya, di mana komponen-komponen rohaniah masuk ke dalam pengertian *falab* ini. Menurut Nurul Huda (2008), Ekonomi Islam dalam arti sebuah sistem ekonomi (*nidhom al-iqtiashad*) merupakan sebuah sistem yang dapat mengantarkan manusia kepada *real welfare* (*falab*), kesejahteraan yang sebenarnya. *Al-falab* dalam pengertian Islam mengacu pada konsep Islam tentang manusia itu sendiri yaitu memenuhi kebutuhan ruhani manusia.

Nurul Huda dan kawan-kawan (2008) menyatakan bahwa selain memasukkan unsur *falab* dalam menganalisis kesejahteraan, penghitungan pendapatan nasional juga harus mampu mengenali bagaimana interaksi instrumen-instrumen wakaf, zakat, dan sedekah dalam meningkatkan kesejahteraan umat.

Kebijakan Moneter

Pemikiran klasik ini dipelopori oleh Adam Smith (1776), David Ricardo (1821), John Stuart Mill (1873) dan Jean Baptiste Say(1880). Dalam ekonomi klasik menganggap bahwa suku bunga riil tidak dapat dipengaruhi oleh kebijakan moneter karena suku bunga dipengaruhi oleh investasi riil dan tabungan riil. Sedangkan menurut Keynes (1953), kebijakan menurunkan suku bunga yang rendah hingga 0% elastisitas terhadap permintaan uang menjadi tidak terhingga. Akibatnya tak seorang pun yang ingin membeli surat berharga, setiap orang ingin memegang uang dalam bentuk tunai sehingga hal ini menimbulkan permintaan uang menjadi elastis sempurna. Inilah yang disebut *Liquidity Trap*.

Munculnya kebijakan moneter sebagai alat stabilisasi kegiatan ekonomi yang dianggap lebih baik dari pada kebijakan fiskal dikarenakan beberapa hal, yaitu:

1. Tidak menimbulkan masalah *crowding out*.
2. *Decision lag*-nya tidak terlalu lama sehingga *timing* pelaksanaan kebijakannya dapat disesuaikan dengan masalah ekonomi yang sedang dihadapi
3. Tidak menimbulkan beban kepada generasi yang akan datang dalam bentuk keperluan untuk membayar bunga dan mencicil hutang pemerintah.

Kebijakan moneter bertujuan untuk melakukan perubahan terhadap dua variabel makroekonomi utama, yaitu suku bunga dan penawaran uang. Keynes (1953) menyatakan kebijakan menetapkan suku bunga dan jumlah uang beredar tidak dapat dilaksanakan serentak sebab perubahan yang satu dapat mempengaruhi perubahan yang lain. Sehingga dalam menjalankan kebijakan moneternya, bank sentral perlu memutuskan jenis variabel yang akan diawasi dan dikendalikan, apakah tingkat suku bunga atau penawaran uang.

Bank sentral sebagai pemegang otoritas moneter dalam implementasi kebijakannya memiliki instrumen-instrumen yang utama, yaitu (Sukirno: 2007; M. Ridwan, et. Al : 2013):

1. Operasi Pasar Terbuka (*Open Market Operation/OMO*)
2. Tingkat Diskonto (*Discount Rate*)
3. Ketentuan Cadangan Minimum (*Reserve Requirement*)
4. Himbuan Moral (*Moral Suasion*)

Di Indonesia, Bank Indonesia sebagai bank sentral membuat kebijakan-kebijakan moneter yang dalam rangka mencapai kestabilan pertumbuhan ekonomi. Saat ini Bank Indonesia memiliki dua sistem moneter dalam melakukan pengendalian jumlah uang beredar. Yang pertama operasi moneter dengan instrumen-instrumennya seperti BI *rate*, Operasi Pasar Terbuka (OPT), dan sertifikat Bank Indonesia (SBI). Yang kedua, Bank Indonesia menambah operasi moneter yang dinamakan Operasi Moneter Syariah (OMS). Berdasarkan peraturan yang dikeluarkan Bank Indonesia nomor 16/12/PBI/2014 tanggal 24 Juli 2014, OMS ini memiliki beberapa instrumen di antaranya operasi pasar

terbuka syariah (OPTS), transaksi penempatan berjangka syariah, dan Sertifikat Bank Indonesia Syariah (SBIS).

Filantropi Islam (Zakat, Infak dan Sedekah/ZIS)

Zakat berasal dari bentukan kata *zakab* yang berarti suci, baik, berkah, tumbuh, dan berkembang. Menurut terminologi syariat (istilah), zakat adalah nama bagi sejumlah harta tertentu yang telah mencapai syarat- syarat tertentu yang diwajibkan oleh Allah untuk di keluarkan dan di berikan kepada yang berhak menerimanya dengan persyaratan tertentu pula. Kaitan antara makna secara bahasa dan istilah ini berkaitan erat sekali, yaitu bahwa setiap harta yang sudah di keluarkan zakatnya akan menjadi suci, bersih, baik, berkah, tumbuh, dan berkembang.

M. Nur Rianto Al Arif (2009) yang menyatakan bahwa zakat akan memberikan efek terhadap peningkatan pendapatan sehingga akan meningkatkan konsumsi masyarakat dan memberikan efek multiplier terhadap pembangunan ekonomi. Sedangkan Adel Sarea (2012) dalam penelitiannya menganalisis zakat sebagai patokan untuk mengevaluasi pertumbuhan ekonomi. Menurutny penelitian tentang zakat ini akan memberikan kontribusi untuk umat dan literatur yang ada karena kurangnya data empiris dan teoritis pada zakat. Temuan ini menunjukkan bahwa, Zakat sebagai patokan bisa memperkirakan pertumbuhan ekonomi dan berkontribusi dalam pembangunan ekonomi dalam hal pengentasan kemiskinan, mengurangi pengangguran dan tingkat inflasi. Meskipun hasil penelitian ini secara teoritis, pemeriksaan empiris harus dilakukan untuk penelitian masa depan. Penelitian dari Adel Sarea ini diharapkan dapat berkontribusi untuk mengevaluasi pertumbuhan ekonomi sebagai indeks baru untuk mengukur pertumbuhan ekonomi di antara negara-negara Islam.

M. Azam, Nasir Iqbal dan Muhammad Tayyab (2014) dalam penelitiannya menganalisis dampak zakat pada pembangunan ekonomi di tingkat mikro dan makro. Mereka telah menunjukkan bahwa zakat memiliki dampak positif dan signifikan terhadap pembangunan ekonomi di Pakistan baik di tingkat mikro dan makro. Temuan ini menunjukkan bahwa zakat, sebagai pembayaran transfer, merupakan instrumen penting untuk mencapai kesejahteraan sosial dalam masyarakat. Implikasi kebijakan utama dari penelitian ini adalah bahwa zakat merupakan sumber penting untuk meningkatkan kesejahteraan sosial negara Pakistan. Dalam hal ini perlu adanya suatu lembaga yang memiliki sistem pengumpulan Zakat secara keseluruhan. Selama dekade terakhir, ada penurunan tren dalam pengumpulan Zakat di Pakistan sebagai bagian dari PDB. Pengumpulan zakat telah menurun dari 0,3 persen terhadap PDB Pakistan di tahun 1981 menjadi 0,02 persen dari PDB Pakistan pada tahun 2012. Menurut para peneliti ini, Pemerintah harus merancang kebijakan untuk memperkuat mekanisme pengumpulan zakat. Selain itu, pemerintah juga harus mengembangkan metode transparan dan keramahan pengguna untuk distribusi Zakat sebagai suatu manfaat bagi orang yang membutuhkan.

C. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan data sekunder berupa *time series data*, yaitu PDB konstan harga 2010, DPK bank syariah, nilai SBI, nilai FASBIS dan nilai ZIS dengan kurun waktu Januari 2013 sampai Desember 2015.

Metode yang digunakan adalah analisis regresi berganda dengan model ekonometrika sebagai berikut :

$$PDB = \beta_0 + \beta_1 \text{DPK Syariah} + \beta_2 \text{SBI} + \beta_3 \text{FASBIS} + \beta_4 \text{ZIS} + \mu$$

Uji Asumsi Klasik

Dalam penggunaan regresi, menurut Gujarati (1988), terdapat asumsi dasar yang terpenting sebagai syarat penggunaan metode regresi. Dengan terpenuhinya asumsi tersebut, maka hasil yang diperoleh dapat lebih akurat dan mendekati atau sama dengan kenyataan. Asumsi tersebut adalah asumsi tentang normalitas, multikolinearitas, heteroskedastisitas dan autokorelasi.

Uji Regresi Berganda

Menurut Gujarati (1988), metode yang digunakan untuk menguji hipotesis pada model regresi berganda, yaitu dengan menentukan tingkat dan menggunakan uji simultan (Uji F_{test} dan R^2) dan Uji parsial (Uji t -test) sebagai berikut:

1. Uji Determinasi (R^2) digunakan untuk mengukur sejauh mana kemampuan model dalam menerangkan variasi variabel dependen. Nilai koefisien determinasi adalah di antara nol dan satu.
2. Uji F -test untuk menguji pengaruh simultan pada PMA, PMDN, DPK syariah, reksadana syariah, SBI, SBIS dan ZIS secara simultan berpengaruh terhadap pertumbuhan ekonomi yang diproksi dengan PDB di Indonesia.
3. Uji t -test digunakan untuk menguji pengaruh parsial PMA, PMDN, DPK syariah, Reksadana syariah, SBI, SBIS dan ZIS secara parsial berpengaruh terhadap pertumbuhan ekonomi yang diproksi dengan PDB di Indonesia.

Penelitian ini menggunakan *Eviews 8* sebagai alat untuk menguji data.

D. Temuan Penelitian

Statistik Deskriptif

Tabel di bawah ini menunjukkan statistik deskriptif variabel penelitian yang memperlihatkan tentang jumlah data, nilai minimum dan maksimum, rata-rata, dan nilai standar deviasi yang digunakan dalam pengujian model persamaan ekonometrika dalam 36 observasi sebagai sampel.

Tabel 4. Statistik Deskriptif

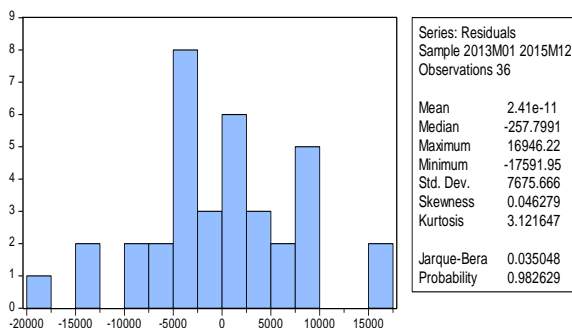
| | PDB | DPK Syariah | SBI | FASBIS | ZIS |
|-----------|---------|-------------|---------|--------|---------|
| Mean | 714,067 | 191,993 | 79,596 | 13,284 | 6.5E+09 |
| Med. | 716,735 | 192,885 | 84,772 | 12,194 | 5.3E+09 |
| Max. | 772,326 | 231,175 | 114,342 | 21,978 | 2.6E+10 |
| Min. | 648,747 | 148,731 | 32,300 | 8,674 | 2.5E+09 |
| Std. Dev. | 34,067 | 23,381 | 20,350 | 2,869 | 4.7E+09 |
| Skewn. | 0.00073 | -0.2116 | -1 | 1 | 3 |
| Kurt. | 2 | 2 | 3 | 4 | 11 |

| | | | | | |
|------|----|----|----|----|----|
| Obs. | 36 | 36 | 36 | 36 | 36 |
|------|----|----|----|----|----|

Sumber: Data diolah menggunakan Eviews 8, 2016.

Uji Asumsi Klasik

Uji normalitas dilakukan dengan uji Jarque Bera.



Gambar 1 : Uji Normalitas

Berdasarkan tabel di atas dengan melihat nilai probabilitas yang nilainya lebih besar dari tingkat signifikansi $\alpha = 5\%$ atau $0,982629 > 0,5$ maka dapat disimpulkan bahwa distribusi data pada variabel penelitian adalah normal.

Uji multikolinieritas dilakukan dengan melihat nilai VIF dan berikut ini hasil estimasi data independen :

Tabel 5 Uji Multikolinieritas

| Variable | Coefficient Variance | Uncentered VIF | Centered VIF |
|-------------|----------------------|----------------|--------------|
| C | 3.22E+08 | 174.103 | NA |
| DPK Syariah | 0.00846 | 171.288 | 2.435 |
| SBI | 0.00686 | 25.021 | 1.495 |
| FASBIS | 0.4089 | 40.825 | 1.771 |
| ZIS | 1.11E-13 | 3.883 | 1.307 |

Sumber : Data diolah dengan menggunakan program Eviews 8, 2016.

Dapat dilihat pada ke 4 variabel independen, nilai *Centered* VIF lebih kecil dari 10 maka tidak terjadi multikolinieritas.

Uji heteroskedastisitas alam penelitian ini menggunakan Uji White, dengan hasil sebagai berikut:

Tabel 6 Uji Heteroskedastisitas

| Heteroskedasticity Test: White | | | |
|--------------------------------|----------|-----------------------|--------|
| F-statistic | 1.492944 | Prob. F(14,21) | 0.1975 |
| Obs*R-squared | 17.95757 | Prob. Chi-Square (14) | 0.2087 |
| Scaled explained SS | 14.12567 | Prob. Chi-Square (14) | 0.4404 |

Sumber: Data diolah dengan menggunakan program Eviews 8, 2016.

Dapat dilihat dari nilai probabilitas Chi-Square lebih besar dari tingkat signifikansi $\alpha = 5\%$ atau $0,2087 > 0,05$ maka dapat disimpulkan bahwa data tidak terkena heteroskedastisitas.

Dalam uji autokorelasi untuk data pada penelitian ini dilihat dari nilai Durbin-Watson pada hasil estimasi sebagai berikut :

Tabel 7 Hasil Uji Autokorelasi

| | |
|--------------------|----------|
| Durbin-Watson stat | 1.318683 |
|--------------------|----------|

Sumber : Data diolah penulis, 2016.

Pada hasil estimasi diperoleh nilai Durbin-Watson sebesar 1,318683. Sedangkan untuk nilai dl dan du untuk tingkat signifikansi $\alpha = 5\%$ dengan jumlah pengamatan 36 dan jumlah variabel bebas sebanyak 4 variabel, pada tabel D-W diperoleh nilai dl = 1,2358 dan nilai du = 1,7245. Nilai D-W = 1,318683 pada kriteria penilaian uji autokorelasi terletak pada kriteria antara nilai batas atas (du) dan batas bawah (dl) maka hasilnya tidak dapat disimpulkan (*inconclusive*).

Karena hasil tidak dapat disimpulkan data tersebut terkena autokorelasi atau tidak, dilakukan pengujian ulang dengan menggunakan uji Breusch-Godfrey atau yang disebut dengan uji Lagrange Multiplier (*LM Test*) pada *Eviews 8* sehingga didapat hasil sebagai berikut.

Tabel 8 LM Tes

| Breusch-Godfrey Serial Correlation LM Test | | | |
|---|----------|---------------------|--------|
| F-statistic | 1.521030 | Prob. F(2,29) | 0.2354 |
| Obs*R-squared | 3.417826 | Prob. Chi-Square(2) | 0.1811 |

Sumber: Data diolah menggunakan *Eviews 8*, 2016.

Dapat dilihat dari nilai probabilitas Chi-Square lebih besar dari tingkat signifikansi $\alpha = 5\%$ atau $0,1811 > 0,05$ maka dapat disimpulkan bahwa data tidak terkena autokorelasi.

Selanjutnya, yaitu uji linieritas yang digunakan untuk melihat spesifikasi model yang digunakan sudah benar atau tidak. Salah satu uji yang digunakan untuk linieritas pada penelitian ini adalah Uji Ramsey – Reset, dengan hasil sebagai berikut :

Tabel 9 Uji Linieritas

| | Value | df | Probability |
|------------------|--------------|-----------|--------------------|
| t-statistic | 0.770157 | 30 | 0.4472 |
| F-statistic | 0.593141 | (1, 30) | 0.4472 |
| Likelihood ratio | 0.704825 | 1 | 0.4012 |

Sumber : Data diolah dengan menggunakan program *Eviews 8*, 2016.

Dapat dilihat dari nilai probabilitas *F-statistics* lebih besar dari tingkat signifikansi $\alpha = 5\%$ atau $0,4472 > 0,05$ maka dapat disimpulkan bahwa model persamaan linier dan dapat digunakan.

Analisis Regresi Berganda

Tujuan dari analisis regresi berganda ini adalah untuk mengetahui dan memprediksi besar PDB dengan menggunakan data DPK Syariah, SBI, FASSBIS dan ZIS. Sehingga hasil estimasi dengan menggunakan aplikasi *Eviews 8 for Windows* diperoleh sebagai berikut :

Tabel 5. Hasil Pengujian Regresi Berganda

| | | | | |
|----------------------------|-------------|-----------------------|-------------|--------|
| Dependent Variable: PDB | | | | |
| Method: Least Squares | | | | |
| Date: 05/03/16 Time: 12:39 | | | | |
| Sample: 2013M01 2015M12 | | | | |
| Included observations: 36 | | | | |
| | | | | |
| Variable | Coefficient | Std. Error | t-Statistic | Prob. |
| C | 505949.9 | 17935.80 | 28.2089 | 0.0000 |
| DPK Syariah | 1.4846 | 0.092 | 16.1367 | 0.0000 |
| SBI | -0.2400 | 0.083 | -2.8973 | 0.0068 |
| FASBIS | -4.501 | 0.639 | -7.0386 | 0.0000 |
| ZIS | 3.03E-07 | 0.000 | 0.9085 | 0.3706 |
| R-squared | 0.9492 | Mean dependent var | 714067 | |
| Adjusted R-squared | 0.9427 | S.D. dependent var | 34067 | |
| S.E. of regression | 8155.85 | Akaike info criterion | 20.979 | |
| Sum squared resid | 2.06E+09 | Schwarz criterion | 21.199 | |
| Log likelihood | -372.624 | Hannan-Quinn criter. | 21.056 | |
| F-statistic | 144.9181 | Durbin-Watson stat | 1.319 | |
| Prob(F-statistic) | 0.0000 | | | |

Sumber : Data diolah oleh penulis, 2016.

Berdasarkan tabel di atas dapat dibuat persamaan regresi linier berganda sebagai berikut :

$$PDB = \alpha_0 + \beta_1 DPK\text{ Syariah} + \beta_2 SBI + \beta_3 FASBIS + \beta_4 ZIS + \mu$$

Dimana :

$$PDB = 505949,86 + 1,485DPK\text{ Syariah} - 0,24SBI - 4,5FASBIS + 3.03e-07ZIS$$

Dari fungsi model di atas dapat dipahami bahwa :

1. Nilai konstanta 505949,86 menyatakan jika variabel DPK Syariah, SBI, FASBIS, dan ZIS adalah tetap, maka nilai PDB adalah Rp. 505949,86 miliar.
2. Nilai koefisien DPK Syariah 1,485 menyatakan jika DPK Syariah meningkat Rp. 1 miliar, maka akan meningkatkan PDB sebesar Rp. 1,485 miliar. Sebaliknya, jika DPK Syariah menurun sebesar Rp. 1 miliar, maka akan menurunkan PDB sebesar Rp. 1,485 miliar. Di sini DPK Syariah memiliki pengaruh positif dan signifikan terhadap PDB. Semakin tinggi nilai DPK Syariah menyebabkan naiknya nilai PDB.

3. Nilai koefisien SBI 0,24 menyatakan jika SBI meningkat Rp. 1 miliar maka akan menurunkan nilai PDB sebesar Rp. 0,24 miliar atau menurunkan nilai PDB sekitar Rp. 240 juta. Sebaliknya, jika SBI menurun Rp. 1 miliar, maka akan meningkatkan nilai PDB sebesar Rp. 0,24 miliar atau meningkatkan nilai PDB sekitar Rp. 240 juta. Di sini SBI memiliki pengaruh negatif dan signifikan terhadap PDB.
4. Nilai koefisien FASBIS 4,5 menyatakan jika FASBIS meningkat Rp. 1 miliar, maka akan menurunkan PDB sebesar Rp. 4,5 miliar. Sebaliknya, jika FASBIS turun Rp. 1 miliar, maka akan meningkatkan PDB sebesar Rp. 4,5 miliar. Di sini FASBIS memiliki pengaruh negatif terhadap PDB.
5. Nilai koefisien ZIS 3,03e-07 menyatakan jika ZIS meningkat Rp. 1 miliar, maka akan meningkatkan PDB sebesar Rp. 303. Sebaliknya, jika ZIS turun Rp. 1 miliar, maka akan menurunkan PDB sebesar Rp. 303. Di sini ZIS memiliki pengaruh positif terhadap PDB.

Dari hasil pengujian hipotesis menunjukkan bahwa 94,3% variabel DPK Syariah, SBI, FASBIS dan ZIS mempengaruhi PDB riil Indonesia sebagai indikator pertumbuhan ekonomi periode 2013-2015, sedangkan sisanya 5,7% dijelaskan oleh faktor-faktor lain. Sedangkan berdasarkan uji F ternyata menunjukkan bahwa variabel DPK syariah, SBI, FASBIS dan ZIS ini secara bersama-sama mempengaruhi PDB riil Indonesia.

Pada uji t dalam penelitian ini, ternyata faktor DPK Syariah, SBI dan FASBIS mempengaruhi PDB riil Indonesia. Sedangkan faktor ZIS belum secara nyata mempengaruhi PDB riil Indonesia.

Pada uji ini juga terlihat bahwa faktor dominan secara positif mempengaruhi PDB riil Indonesia adalah DPK Syariah. Penghimpunan DPK Syariah ini dalam komposisi giro, tabungan dan deposito. Adapun akad yang ada di DPK syariah ini yaitu wadi'ah dan mudharabah. Untuk giro menggunakan akad wadi'ah, tabungan menggunakan akad wadi'ah dan akad mudharabah juga deposito yang menggunakan akad mudharabah.

Dari hasil pengujian diperoleh bahwa Dana Pihak Ketiga (DPK) pada bank umum syariah dan unit usaha syariah, Sertifikat Bank Indonesia dan Fasilitas Simpanan Bank Indonesia berpengaruh terhadap Produk Domestik Bruto Indonesia berdasarkan harga konstan tahun 2010 dengan periode penelitian mulai dari Januari 2013 sampai Desember 2015. Hasil estimasi juga menunjukkan bahwa selama periode tersebut DPK syariah memiliki pengaruh yang positif terhadap PDB Indonesia sebagai indikator dari pertumbuhan ekonomi. Di mana jika masyarakat banyak menyimpan dananya ke bank-bank umum syariah dan unit-unit syariah maka akan meningkatkan perekonomian Indonesia.

Hipotesis awal tentang DPK syariah ini memiliki pengaruh positif terhadap PDB adalah benar. Di mana bank-bank syariah dan unit-unit syariah memanfaatkan penghimpunan dana ini untuk menyalurkan kembali ke masyarakat dalam bentuk pembiayaan dengan menggunakan akad-akad yang sesuai dengan syariat Islam dan sudah memiliki fatwa MUI. Hal ini juga

didukung oleh penelitian Aurangzeb (2012) yang menyatakan bahwa sejumlah deposito di bank-bank Islam Pakistan ternyata memberikan pengaruh positif terhadap PDB Pakistan. Beliau menggunakan variabel variabel yang ada di perbankan Islam Pakistan dalam menganalisa pertumbuhan ekonomi di Pakistan.

Perlu adanya pemantapan ke masyarakat berupa edukasi dan pembinaan ke masyarakat tentang pemahaman akan bank syariah sehingga masyarakat tertarik dan melakukan transaksi perbankan di bank syariah. Pemerintah sebagai pembuat kebijakan juga perlu memberikan kebijakan – kebijakan yang mendukung perbankan syariah dalam perkembangannya. Karena DPK syariah yang ada di bank-bank syariah ternyata memiliki pengaruh terhadap perkembangan perekonomian. Dari penghimpunan dana ini, bank-bank syariah diharapkan mampu menyalurkannya kembali ke pada sektor-sektor riil seperti sektor inklusif yang sedang banyak menjadi fokus aktivitas ekonomi masyarakat Indonesia, untuk menaikkan pendapatan per kapita masyarakat dan mampu menggerakkan PDB Indonesia.

Jumlah penempatan dana pada Sertifikat Bank Indonesia dan Fasilitas Simpanan Bank Indonesia Syariah ternyata juga memberikan pengaruh yang nyata terhadap PDB Indonesia. Hipotesis awal tentang operasi moneter ini, yaitu operasi moneter memiliki pengaruh negatif terhadap pertumbuhan ekonomi adalah benar. Semakin berkurang penempatan dana peserta operasi moneter pada kedua instrumen tersebut ternyata akan menggerakkan peningkatan terhadap PDB Indonesia. Artinya kestabilan harga mulai tercapai sehingga mampu menjaga kestabilan perekonomian Indonesia. Hal ini sesuai dengan penelitian A. Mahendra (2008) yang menyatakan bahwa tingkat suku bunga SBI sebagai salah satu instrumen kebijakan moneter yang memiliki pengaruh negatif terhadap pertumbuhan ekonomi.

Jika banyak para peserta operasi moneter yang menempatkan dananya pada SBI dan FASBIS berarti mengindikasikan bahwa adanya ketidakstabilan harga yang akan mengganggu pergerakan laju pertumbuhan PDB. Sehingga perlunya sistem tarik ulur yang dilakukan oleh Bank Indonesia melalui kebijakan moneter untuk menjaga kestabilan perekonomian Indonesia.

Dalam penelitian ini, zakat, infak dan sedekah yang dihimpun oleh BAZNAS memiliki pengaruh yang positif terhadap pertumbuhan ekonomi dengan PDB riil Indonesia sebagai indikatornya. Hal ini sesuai dengan penelitian M. Azam, Nasir Iqbal dan Muhammad Tayyab (2014) yang menganalisis dampak zakat terhadap pembangunan ekonomi di Pakistan. Para peneliti ini menunjukkan bahwa zakat memiliki dampak positif dan signifikan terhadap pembangunan ekonomi Pakistan baik di tingkat makro maupun mikro.

Tren pengumpulan zakat di Indonesia yang semakin meningkat ternyata memiliki pengaruh positif terhadap perkembangan perekonomian Indonesia. Penghimpunan zakat, infak dan sedekah pada periode 2013-2015 ternyata belum mampu menggerakkan PDB Indonesia. Hal ini karena belum terkoordinasinya lembaga-lembaga zakat yang menghimpun dan menyalurkan

zakat. Dan juga belum maksimalnya pemanfaatan zakat ini. ZIS ini merupakan variabel yang diharapkan mampu menggerakkan roda perekonomian Indonesia yang memiliki mayoritas masyarakat muslim khususnya di ASEAN. Perlu adanya sosialisasi untuk meningkatkan kesadaran masyarakat muslim Indonesia tentang pentingnya berzakat khususnya zakat produktif agar bisa menghasilkan para mustahik baru yang akan memberikan pergerakan pada perekonomian Indonesia.

Walaupun nilai zakat, infak dan sedekah (ZIS) ini belum berpengaruh secara nyata terhadap perekonomian Indonesia, tetapi bukan hal yang mustahil di masa depan ZIS ini menjadi ujung tombak perubahan perekonomian Indonesia. Karena terlihat pada uji F bahwa, ZIS juga bersama-sama dengan variabel DPK Syariah, SBI dan FASBIS mempengaruhi perekonomian Indonesia. Berarti ada indikasi bahwa ZIS ini akan mempengaruhi perekonomian Indonesia secara nyata atau signifikan.

E. Kesimpulan

Dari pembahasan penelitian ini, maka hasil yang didapat adalah secara serempak menunjukkan bahwa sekitar 94,3% variabel DPK Syariah, SBI, FASBIS, dan ZIS mempengaruhi PDB Indonesia periode Januari 2013-Desember 2015, sedangkan 5,7% dijelaskan oleh faktor-faktor lain. Secara parsial DPK Syariah memberikan pengaruh positif terhadap PDB riil Indonesia, SBI memberi pengaruh negatif terhadap perekonomian Indonesia, FASBIS memberi pengaruh negatif terhadap perekonomian Indonesia, dan ZIS memberi pengaruh positif terhadap perekonomian Indonesia. Dengan demikian DPK, SBI, FASBIS, dan SBI memberikan kontribusi terhadap PDB Indonesia, sedangkan ZIS belum terlihat nyata terhadap PDB Indonesia. Karenanya penelitian merekomendasikan agar lembaga zakat lebih mengoptimalkan perannya dalam mengumpulkan dan menyalurkan zakat di Indonesia.

Referensi

- Ahmad, Arslan dan Najid Ahmad dan Sharafat Ali. 2013. *Exchange Rate dan Economics Growth in Pakistan (1975-2011)*. MPRA Paper No. 49395. Pdf. Diakses tanggal 21 November 2015.
- Al Arif, M. Nur Rianto. *Efek Multiplier Zakat Terhadap Pendapatan di Propinsi DKI Jakarta*. Jurnal Al-Iqtishad FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. 1, No. 1 tahun 2009. Pdf.
- Aurangzeb. 2012. *Contributions Of Banking Sector in Economic Growth: A Case of Pakistan*. Economics and Finance Review Vol. 2(6) pp. 45-54, 2012. ISSN: 2047-0401.
- Azam, M. Nasir Iqbal dan Muhammad Tayyab. 2014. *Zakat and Economic Development: Micro and Macro Level Evidence from Pakistan*. Bulletin of Business and Economics, 3(2).
- Berita Resmi Statistik. 2015. *Pertumbuhan Ekonomi Indonesia Triwulan III tahun 2015*. No. 101/11/Th. XVIII, 5 November.

- Chapra, Umer. 2000. *Sistem Moneter Islam*. Terj. Ikhwan Abidin B. Jakarta: Gema Insani Press, Tazkia Institute.
- Gujarati, Damodar Gujarati. 1988. *Ekonometrika Dasar*. Alih Bahasa : Drs. Ak. Sumarno Zain, MBA. Jakarta: Erlangga.
- Hafidhuddin, Didin. 2008. *Panduan Praktis Tentang Zakat, Infak, dan Sedekah*. Jakarta: Gema Insani.
- Harrod, Roy. 1973. *Economic Dynamic*. London: The Macmillan Press.
- Huda, Nurul dan kawan-kawan. 2008. *Ekonomi Makro Islam Pendekatan Teoritis*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Huda, Nurul dan Mustafa Edwin Nasution. 2014. *Investasi pada Pasar Modal Syariah*. Edisi Revisi. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group.
- Karim, Adiwarman A. 2010. *Ekonomi Makro Islami*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Keynes, John Maynard. 1953. *The General Theory of Employment, interest, and money*. Florida: Harcourt Brace Jivanovich.
- Mahendra, A. 2008. *Analisis Kebijakan Moneter dan Pengaruhnya Terhadap Pertumbuhan Ekonomi Indonesia*. Tesis: Sekolah Pascasarjana Universitas Sumatera Utara Medan.
- Malthus, Thomas Robert. 1836. *Principles of Political Economy*. London: W. Pickering.
- Mill, John Stuart. 2004. *Principles of Political Economy With Some of their Applications to Social Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- PBI No. 16/12/2014 Tentang Operasi Moneter Syariah
- PBI Nomor 15/5/ PBI/ 2013 Tentang Perubahan Kedua Atas Peraturan Bank Indonesia Nomor 12/11/PBI/2010 Tentang Operasi Moneter
- Peraturan Bank Indonesia No.17/21/PBI/2015 tanggal 26 November 2015. [Http://www.bi.go.id/id/peraturan/moneter/documents/pbi_171215.Pdf](http://www.bi.go.id/id/peraturan/moneter/documents/pbi_171215.Pdf). Diakses pada 17 Desember 2015.
- Ricardo, David. 2001. *On The Principles of Political Economy and Taxation*. Third Edition 1821. Ontario: Batoche Books.
- Ridwan, M, dan kawan-kawan. 2013. *Ekonomi: Pengantar Mikro dan Makro Islam*. Bandung: Citapustaka Media.
- Romer, David. 1996. *Advanced Macroeconomics*. McGraw-Hill.
- Rostow, W.W. 1960. *The Stages of Economic Growth: A Non Communist Manifesto*. Cambridge at The University Press.
- Rustiono, Deddy SE. 2008. *Analisis Pengaruh Investasi, Tenaga Kerja, dan Pengeluaran Pemerintah Terhadap Pertumbuhan Ekonomi di Propinsi Jawa Tengah*. Tesis: Program Studi Magister Ilmu Ekonomi dan Studi Pembangunan Universitas Diponegoro Semarang.
- Sarea, Adel. *Zakat as a Benchmark To Evaluate Ekonomi Growth: An Alternative Approach*. International Journal of Business and Social Science. Vol. 3 No. 18, September 2012. Pdf
- Schumpeter, J. A. 1939. *Business Cycles. A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process*. London: McGraw-Hill Book Company.

- Sepriliana, Linda. 2013. *Efektivitas Instrumen Kebijakan Moneter Terhadap Pertumbuhan Ekonomi di Indonesia*. Jurnal Ilmiah: Fakultas Ekonomi dan Bisnis Universitas Brawiaya Malang. Diakses tanggal 21 November 2015.
- Sholihin, Ahmad Ifham. 2010. *Buku Pintar Ekonomi Syariah*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Siaran Pers BI tanggal 17 Desember 2015, Judul: BI Rate Tetap 7,5%. [Http://www.bi.go.id/id/ruang-media/siaran-pers/Peges/sp_17915.aspx](http://www.bi.go.id/id/ruang-media/siaran-pers/Peges/sp_17915.aspx) 17/12/2015 07:14. 5 07:14.
- Smith, Adam, R. H. Campbell (editor), A. S. Skinner (editor). 1981. *An Inquiry In to The Nature and Cause Of The Wealth Nations*. Indiana: Oxford University Press.
- Statistik Perbankan Syariah Juni 2015 pdf. Bank Indonesia.
- Subianto, Achmad. 2004. *Shadaqoh Infak dan Zakat*. Jakarta: Yayasan Bermula dari Kanan.
- Sukirno, Sadono. 2007. *Makroekonomi Modern*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- The World Bank. *Perkembangan Trivulanan Perekonomian Indonesia di Tengan Volatilitas Dunia*. Oktober 2015. pdf. diakses pada 12 Desember 2015.

PENGENDALIAN INFLASI DALAM PERSPEKTIF EKONOMI ISLAM STUDI KRITIS IMPLIKASI PENERAPAN INSTRUMEN MONETER SYARI'AH DI INDONESIA

Fitri Kurniawati
PPs UIN Sumatera Utara Medan
pi2t_ajah22@yahoo.com

Abstrak: *Sistem ekonomi yang ada saat ini dikontrol oleh kaum kapitalis dan liberal. Isu masalah ekonomi belum mampu mengatasi sampai akar. Banyak masalah ekonomi yang tampaknya 'klasik' tapi jika dibiarkan sangat mengganggu siklus ekonomi yang akibatnya juga mempengaruhi tatanan kehidupan bernegara. Krisis keuangan negara, akan berdampak pada inflasi, yang merupakan masalah klasik yang mengontrol dapat dikatakan dibutuhkan bukan hanya solusi sudah ada. Di Indonesia, misalnya nilai tukar (kurs), pada tahun 1998 rupiah mencapai puncak kejatuhannya dengan melebihi USD. 16.800 per 1 dolar AS, dan inflasi, tingkat inflasi mencapai 77,60% dan pertumbuhan ekonomi -13,20%. Dilihat dari laporan keuangan Bank Indonesia pada tahun 2014, beban operasi moneter pada tahun 2014 terdiri dari biaya operasi moneter konvensional sebesar Rp 21.691.645 juta dan biaya operasional Islam moneter Rp 1.054.449 juta. Beban usaha adalah beban yang moneter bunga berbasis konvensional, sementara operasi beban pembayaran manfaat moneter Islam SBIS. Kedua pembayaran ini akan menyebabkan inflasi jika sumber dana untuk pembayaran tidak datang dari sektor riil.*

Kata kunci: Inflasi, Moneter Islam, Ekonomi Islam, Instrumen Moneter

A. Pendahuluan

Inflasi dan kebijakan moneter merupakan kegiatan yang terkait satu sama lain. Bank Indonesia memiliki tujuan untuk mencapai dan memelihara kestabilan nilai rupiah. Bank Indonesia selaku otoritas moneter merumuskan suatu kebijakan moneter dengan maksud memengaruhi sasaran-sasaran makro ekonomi seperti inflasi dan pertumbuhan ekonomi. Kebijakan moneter tersebut dapat dikatakan efektif jika berhasil atau mencapai sasaran yang dikehendaki. Namun yang terjadi saat ini, instrumen yang ada bukannya membuat inflasi terkendali, namun menjadi semakin sulit dikendalikan karena sumber dana yang digunakan bukan dari dan untuk sektor riil.

B. Latar Belakang

Inflasi yang dikendalikan dengan menggunakan instrumen konvensional dirasa belum berhasil. Hal ini bisa dilihat dari data inflasi di Indonesia dari

tahun 2008-2015 di mana *inflation targeting framework (ITF)* selalu tidak sesuai dengan yang terjadi.

Tabel 1. Data Inflasi dan ITF BI

| | 2008 | 2009 | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 | 2015 |
|--------------------------------------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| Inflasi (perubahan % tahunan) | 9,8 | 4,8 | 5,1 | 5,4 | 4,3 | 8,4 | 8,4 | 3,4 |
| Target Bank (perubahan % tahunan) | 5,0 | 4,5 | 5,0 | 5,0 | 4,5 | 4,5 | 4,5 | 4,0 |

Sumber: Bank Dunia dan Bank Indonesia

Dapat dilihat bahwa dari tahun 2008 hingga 2015, inflasi yang terjadi terkadang jauh dari target bank Indonesia (ITF). Tentu saja hal ini terjadi karena sebab yang bisa dan tidak diprediksikan oleh otoritas moneter. Hampir semua instrumen moneter pelaksanaan kebijakan moneter konvensional maupun surat berharga yang menjadi *underlying*-nya mengandung unsur bunga. Oleh karena itu instrumen-instrumen konvensional yang mengandung unsur bunga (*bank rates, discount rate, open market operation* dengan sekuritas bunga yang ditetapkan di depan) dirasakan tidak maksimal dalam mengendalikan inflasi.

Dalam sistem perekonomian modern peranan suatu lembaga pemegang otoritas moneter sangat vital karena memiliki nilai penting dalam mengendalikan nilai tukar uang, mengendalikan arah *trend*/tingkat harga dan jumlah output dalam perekonomian bangsa. Al-Ghazali memandang perlu adanya instrument lembaga tersebut hal ini disebabkan untuk memaksimalkan sumber daya yang ada agar dapat dialokasikan pada kegiatan ekonomi produktif. Karena itu instrumen kebijakan moneter dalam Islam ditujukan terutama untuk mempengaruhi besar kecilnya permintaan uang agar dapat dialokasikan pada peningkatan produktifitas perekonomian secara keseluruhan. Untuk itu pemerintah perlu menerapkan strategi *dues idle fund* (pajak terhadap dana menganggur). (Dimiyati, 2008)

Dalam pemerintahan Islam, kebijakan mengatur keuangan telah dikenal sejak zaman Rasulullah SAW hingga zaman pertengahan yaitu berdirinya Baitul Maal sebagai lembaga pengelolaan negara. Kebijakan memberikan dampak positif pada investasi, penawaran agregat, dan secara tidak langsung memberikan dampak pada tingkat inflasi dan pertumbuhan ekonomi. (Karim, 2007) Jika tujuan normatif telah ditentukan, tidak bisa ada kebebasan tak terbatas untuk mendefinisikan rasionalitas sebagaimana dalam ekonomi konvensional. Dengan demikian, perilaku rasional secara otomatis akan teridentifikasi dengan perilaku yang kondusif bagi realisasi tujuan normatif tersebut. (Chapra, 2000)

Menurut al-Maqrizi inflasi terjadi ketika harga-harga secara umum mengalami kenaikan dan berlangsung terus-menerus. (Maqrizi, 1986) Dalam hal ini inflasi disebabkan oleh beberapa hal diantaranya *natural inflation* (inflasi yang diakibatkan oleh sebab-sebab alamiah, dimana orang tidak mempunyai kendali atasnya atau dalam hal mencegahnya, seperti paceklik, perang, dan bencana alam), *human error inflation* (inflasi yang disebabkan oleh kesalahan dari manusia itu sendiri, diantaranya korupsi dan administrasi yang buruk, pajak yang berlebihan, pencetakan uang dengan maksud menarik keuntungan yang

berlebihan).(Amalia, 2005) Sehingga timbullah suatu permasalahan dimana barang dan jasa mengalami kelangkaan karena para produsen enggan untuk memproduksi barang yang disebabkan kenaikan harga-harga barang pendukung untuk menghasilkan barang dan jasa tersebut. Sementara konsumen atau masyarakat harus mengeluarkan lebih banyak uang untuk sejumlah barang dan jasa yang sama karena sangat membutuhkannya. Dengan kata lain uang yang beredar dimasyarakat meningkat, sedangkan kemampuan mata uang itu sendiri untuk membeli barang-barang dan jasa-jasa mengalami penurunan atau *decreasing purchasing power of money*.(Antonio, 2004) Berdasarkan problema tersebut, sistem ekonomi konvensional maupun Islam memberikan pengendalian yang berbeda.

Para ekonom Islam menyatakan adanya keterkaitan antara manusia, Allah dan tujuan utama. Jika ketiga unsur itu sudah ada maka yang akan didapatkan yaitu keberkahan. Dari situ maka kesejahteraan yang diidamkan masyarakat akan terwujud. Seperti yang disebutkan sebelumnya bahwa inflasi merupakan kenaikan harga secara umum dari barang/ komoditas dan jasa selama periode waktu tertentu. Muncul sebagai akibat diberlakukannya mata uang yang nilai intrinsiknya lebih rendah dari nilai nominalnya.

C. Permasalahan

Secara teori, kebijakan moneter ketat yang diambil seharusnya dapat mengurangi/menekan laju inflasi dengan cukup baik. Sebagaimana yang dilakukan oleh Bank Indonesia pada tahun 2014. Bank Indonesia menempuh kebijakan moneter ketat dengan mempertahankan BI Rate sebesar 7,5% sampai dengan November 2014 untuk membawa inflasi ke kisaran sarannya dan menurunkan defisit transaksi berjalan ke tingkat yang lebih sehat. Menyikapi kenaikan ekspektasi inflasi pascakebijakan kenaikan harga BBM bersubsidi dan peningkatan tekanan rupiah, Bank Indonesia menaikkan BI Rate menjadi 7,75%. Bank Indonesia juga menempuh kebijakan nilai tukar yang sesuai dengan fundamentalnya, melanjutkan upaya pendalaman pasar keuangan, memperkuat operasi moneter, kebijakan lalu lintas devisa, dan jarring pengaman keuangan internasional. Namun hal ini dirasa tidak optimal karena laju inflasi dengan tingkat BI rate yang cukup tinggi tersebut belum juga bisa mengendalikan inflasi secara maksimal.

Terlihat bahwa ini sebenarnya bisa diatasi dengan instrument moneter yang ada dalam ekonomi Islam, yaitu dengan adanya zakat. ketika uang yang ada di masyarakat cukup banyak, pemerintah tinggal menghitung seberapa banyak yang dimiliki masyarakat yang tentunya akan menguranginya dengan memungut zakat. Dana zakat yang terkumpul akan mengurangi jub yang kemudian pemerintah dapat memberdayakannya menjadi sesuatu yang produktif untuk para mustahik zakat.

Sertifikat Bank Indonesia Syariah hadir sebagai instrumen kebijakan alternatif dalam pengendalian moneter. Penggunaan akad *Ju'alah* dalam SBIS telah memiliki dasar hukum yang jelas. Akan tetapi, sebetulnya bukan hanya kesesuaian akad saja yang dilihat, tetapi lebih harus dilihat apakah instrumen SBIS ini telah benar-benar dapat mendatangkan manfaat atau malah berpotensi

mendatangkan mafsadat. Sistem Ju'alah yang cukup menggiurkan dengan tingkat imbalan yang dipersamakan dengan diskonto SBI (terlihat dalam tabel baris ke lima) menjadi hal yang menarik minat perbankan untuk menyimpan dananya dalam bentuk SBIS. Hal ini tentu saja akan menyebabkan berkurangnya aliran uang untuk sektor produksi. Ekonomi Syariah tidak hanya fokus kepada sektor moneter tetapi juga menghendaki perkembangan di sektor riil, SBIS dengan akad Ju'alah ini perlu untuk di tinjau kembali agar keseimbangan perkembangan sektor riil dan moneter tercapai.

Penelitian ini penting untuk dilakukan karena Inflasi yang dikendalikan dengan menggunakan instrumen konvensional dirasa belum berhasil. Hal ini bisa dilihat dari data inflasi di Indonesia dari tahun 2008-2015 di mana *inflation targeting framework (ITF)* selalu tidak sesuai dengan yang terjadi. Berdasarkan uraian di atas penelitian ini sangat penting untuk dilakukan sehingga nantinya akan mengetahui bagaimana sesungguhnya pengendalian inflasi yang sesuai dengan syari'at Islam dan pandangannya pada kebijakan moneter yang ada di Indonesia selama ini serta apa yang dapat diimplementasikan pada kebijakan moneter di Indonesia yang dapat dilihat dalam perspektif ekonomi Islam. Maka dari itu, judul penelitian ini adalah pengendalian inflasi dalam perspektif ekonomi Islam studi kritis implikasi penerapan instrumen moneter syari'ah di Indonesia.

D. Pembahasan

Penelitian yang dilakukan ini merupakan penelitian lapangan (*field research*). Objek penelitian yaitu mengenai instrumen moneter yang digunakan oleh Bank Indonesia selaku otoritas moneter. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini yaitu deskriptif analitis. Penelitian dilakukan sebagai suatu upaya pengumpulan data di lapangan (negara Indonesia) yang memiliki kaitan dengan pengendalian inflasi dan kebijakan moneter yang selanjutnya akan menguraikan bagaimana mengendalikan inflasi dengan menggunakan perspektif ekonomi Islam.

Data primer akan didapatkan dari Bank Indonesia selaku otoritas moneter di Indonesia dan data sekunder berupa data penunjang dan perbandingan yang berkaitan dengan masalah penelitian. Metode yang digunakan adalah metode observasi dan dokumentasi. Observasi dilakukan untuk melihat langsung bagaimana dampak dari kebijakan moneter yang ada di Indonesia untuk mengendalikan inflasi sekaligus mencermati kesesuaiannya dengan pengendalian inflasi yang ada dalam ekonomi Islam.

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini terbagi menjadi tiga proses, pengumpulan dan reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan.

Hampir semua instrumen moneter pelaksanaan kebijakan moneter konvensional, misalnya surat berharga, yang menjadi *underlying*-nya mengandung unsur bunga. Oleh karena itu instrumen-instrumen konvensional yang mengandung unsur bunga (bank rates, discount rate, open market operation dengan sekuritas bunga yang ditetapkan didepan) tidak dapat digunakan pada

pelaksanaan kebijakan moneter berbasis Islam. Namun instrumen moneter syariah seperti SBIS (sertifikat bank Indonesia syariah), SBSN dan FASBIS (fasilitas simpanan bank Indonesia syariah) belum begitu berpengaruh pada kebijaksanaan moneter di Indonesia. Hal ini bisa terlihat dari persentase pada tabel pengumuman hasil lelang SBI dan SBIS. Selain itu, dilihat dari laporan keuangan Bank Indonesia 2014, beban operasi moneter 2014 terdiri dari beban operasi moneter konvensional sebesar Rp21.691.645 juta dan beban operasi moneter syariah sebesar Rp 1.054.449 juta. (BI, 2014) Beban operasi moneter konvensional adalah beban yang berbasis bunga, sedangkan beban operasi moneter Syariah adalah pembayaran imbalan SBIS. Kedua pembayaran ini akan memicu inflasi apabila sumber dana untuk pembayarannya bukan berasal dari sektor riil.

BI selaku otoritas moneter melakukan kebijakan moneter untuk mengendalikannya dengan menggunakan instrumen moneter. Di Indonesia telah digunakan instrumen moneter syariah. Dalam operasi pasar terbuka, Walaupun pencapaian tujuan akhirnya tidak berbeda, namun dalam pelaksanaannya secara prinsip, moneter syariah berbeda dengan yang konvensional terutama dalam pemilihan target dan instrumennya. Namun instrumen moneter syariah yang digunakan saat ini (SBIS) dirasakan belum efektif, terlihat. Padahal seharusnya ini dapat berjalan dengan baik untuk mengendalikan inflasi. karena peran dari instrumen moneter syariah baru sebatas mengatur jumlah uang beredar dan belum menggerakkan sektor riil.

E. Kesimpulan

Pengendalian inflasi melalui instrumen pada sektor moneter dalam ekonomi Islam adalah pengendalian yang terhindar dari instrumen berbasis bunga. Pengendalian inflasi oleh otoritas moneter di Indonesia telah menghadirkan perangkat dalam bentuk SBIS yang menggunakan *ju'alah*. Akad ini masih perlu dikritisi, yaitu perolehan imbalan atau pembayaran imbalan seyogianya didasarkan pada transaksi riil. Pemberian imbalan SBIS dengan akad *ju'alah* belum murni berasal dari sumber-sumber yang riil. Inilah yang harus dieliminasi secara bertahap dan mulai menggantinya dengan akad yang lebih menguntungkan.

References

- Abu Hamid al Ghazali, *Kimya-e-Sa'adat*, Lahore : Naashraan-e-Quran Ltd, 1973
Adam Smith's, *The Wealth of Nations*, UK : Infinite Ideas Limited, 2009
Adiwarman A. Karim, *Ekonomi Makro Islami*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2007
_____, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada : 2006
Afzalur Rahman, *Doktrin Ekonomi Islam 1*, Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995
Ahmad Dimiyati. *Teori Keuangan Islam Rekonstruksi Metodologis Terhadap Teori Keuangan Al-Ghazali*. Yogyakarta: UII Press, 2008

- Al Maqrizi, *Ighatsab al Ummah bi Kasyf al Ghummah*, Kairo : Maktabah al Tsafaqah al Diniyah, 1986
- Ascarya, *Alur Transmisi dan Efektifitas Kebijakan Moneter Ganda di Indonesia*, Buletin Ekonomi Moneter dan Perbankan, Vol. 14 No. 3, Januari 2012
- Bayuni, Eva Misfah; Ascarya, *Analisis Pengaruh Instrumen Moneter Terhadap Stabilitas Besaran Moneter Dalam Sistem Moneter Ganda Di Indonesia*, Jurnal Tazkia, Islamic Finance & Business Review, Vol. 5, 2010
- Boediono, *Ekonomi Makro*, Yogyakarta: BPFE, 2009
- Euis Amalia, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam dari Masa Klasik Hingga Kontemporer*, Jakarta : Pustaka Asatrus, 2005
- Ismail Yusanto. Mencari Solusi Krisis Ekonomi. Dalam buku Dinar Emas Solusi Krisis Moneter, Jakarta: PIRAC, SEM Institute, Infid, 2001
- M. Abdul Mannan, *Ekonomi Islam:Teori dan Praktek*, Jakarta : PT. Intermasa, 1992
- Monzer Kahf, *Ekonomi Islam (Telaah Analitik terhadap Fungsi Sistem Ekonomi Islam)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- Muhammad Ibn Khaldun, *Mukaddimah*, Beirut : Dar al Kitab, 2001
- Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktek*, (Jakarta : Gema Insani, 2004
- Umer Chapra, *Islam dan Pembangunan Ekonomi*, Jakarta : Gema Insani press, 1989
- _____, *Islam dan Tantangan Ekonomi Islamisasi Ekonomi Kontemporer*, Surabaya : Risalah Gusti, 1999
- _____, *Sistem Moneter Islam*, Jakarta :Gema Insani Press, 2000

TINGKAT KEPERCAYAAN NASABAH BANK SYARIAH DI INDONESIA

Kuat Ismanto

Dosen Ekonomi Syariah IAIN Pekalongan Jawa Tengah Indonesia
kuatismanto79@gmail.com

Muhammad Nasrullah

Dosen Ekonomi Syariah IAIN Pekalongan Jawa Tengah Indonesia
Nalim

Dosen Statistik Ekonomi Syariah IAIN Pekalongan Jawa Tengah Indonesia

Abstrak: *Riset ini bertujuan untuk mengkaji pengaruh islamic branding, syariah compliance, dan preferensi terhadap trust serta dampaknya pada repurchase intention nasabah bank syariah di Indonesia. Penelitian ini merupakan field research, dimana data primer diperoleh melalui kuesioner kepada 1041 nasabah Bank Islam. Data diolah dengan menggunakan Structural Equational Modelling (SEM). Hasil penelitian menunjukkan bahwa brand Islam yang melekat pada Bank Islam tidak mempengaruhi trust nasabah. Demikian juga, trust tidak mempengaruhi repurchase intention. Hanya preferensi yang berpengaruh terhadap trust nasabah. Justru syariah compliance berpengaruh negatif terhadap kepercayaan nasabah. Hasil penelitian ini berimplikasi pada dua aspek penting, pertama, Bank Islam untuk selalu melakukan inovasi kreatif sehingga nasabah seakin percaya dan loyal. Kedua, pemerintah mengambil langkah strategis untuk menjadi pihak yang otoritatif dalam mengembangkan Bank Islam.*

Kata Kunci: Bank Syariah; Islamic Branding; Sharia Compliance; Customer Trust; Preferensi Nasabah, Repurchase Intention.

A. Pendahuluan

Bank Islam telah tumbuh dan berkembang di belahan dunia, baik di Barat maupun di Timur. Kehadirannya telah mewarnai khasanah perbankan di dunia. Perbankan Islam merupakan salah satu penggerak perekonomian masyarakat, terutama masyarakat menengah ke bawah. Kehadirannya sejak dua dekade yang lalu menjadi angin segar bagi masyarakat, terutama masyarakat Muslim. Sebagai lembaga *intermediary* yang bertujuan mengajak nasabah untuk menghindari riba, Bank Islam telah mengalami pertumbuhan yang signifikan. Di Indonesia, terhitung hingga tahun 2014, sudah beroperasi 12 Bank Umum Syariah (BUS), 22 Unit Usaha Syariah (UUS) dan 166 Bank Pembiayaan Rakyat Syariah (BPRS). Pertumbuhan Bank Islam ini cukup menggembirakan, yaitu 40% pada tahun 2011, lebih besar daripada pertumbuhan bank konvensional yang berada diangka 20%. Akan tetapi, patut disayangkan bahwa pertumbuhan

yang tinggi tersebut tidak diikuti oleh pertumbuhan aset dan pangsa pasar, dan selama empat tahun terakhir pertumbuhannya terus mengalami penurunan. Aset dan pangsa pasar Bank Islam masih berkisar di bawah 5% persen dari total aset dan pangsa pasar perbankan nasional (OJK, 2015).

Global Islamic Finance Report (GIFR) tahun 2014, menempatkan Indonesia di peringkat 7 dunia, turun dua tingkat dari tahun 2013 (www.gifr.net). Hal ini menunjukkan bahwa Indonesia sebagai negara dengan populasi penduduk Muslim terbesar di dunia, Bank Islam belum menjadi pilihan masyarakat. Selama ini, masyarakat Muslim Indonesia cenderung bersikap realistis sehingga mereka akan memilih bank yang memberikan imbal hasil yang lebih tinggi (Kasri dan Kassim, 2009). Hal ini membuktikan bahwa penggunaan *branding* Islam pada Bank Islam belum dapat meyakinkan nasabah karena mereka menganggap Bank Islam lebih tidak menguntungkan dibanding bank konvensional. Padahal persepsi nasabah bahwa Bank Islam lebih religius akan memudahkan Bank Islam untuk berkembang (Haque, 2009).

Fakta-fakta diatas menunjukkan bahwa Bank Islam belum mampu memaksimalkan potensi pasar Indonesia yang mayoritas masyarakatnya beragama Islam. Seperti kita ketahui, bahwa salah satu tujuan penggunaan *Islamic Branding* adalah menarik masyarakat Muslim untuk menggunakan jasa Bank Islam. Temporal (2011) menyebutkan bahwa "Islam dapat dianggap sebagai merek tersendiri, dengan citra yang unik. Sebagai *branding*, Islam mengakomodasi segmen besar konsumen Muslim, yang memiliki nilai-nilai bersama, kebutuhan yang sama dan keinginan seluruh dunia. Bagi umat Muslim, "merek Islam" dan 'halal' merupakan *way of life*.

Kondisi Bank Islam di Indonesia sangat berbeda dengan di beberapa negara lain, terutama Malaysia. Bank Islam di Malaysia telah mampu menjadi penopang pembangunan, aset mereka telah mencapai lebih dari 25% dari total aset perbankan nasional, maka tidak heran jika Malaysia berada di peringkat dua, di bawah Iran selama dua tahun terakhir menurut GIFRS. Perkembangan signifikan Bank Islam di Malaysia terutama dipengaruhi oleh kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintah yang sangat mendukung keberadaan bank syariah. Kesadaran masyarakat Muslim Malaysia akan produk halal juga menjadi faktor pendorong berkembangnya bank syariah. Sedangkan di Brunei Darussalam, aset Bank Islam mencapai 40%, simpanan 36% dan pembiayaan 48% dibandingkan bank konvensional. Masyarakat Brunei menjatuhkan pilihan kepada Bank Islam karena kepatuhan syariah, profit yang lebih tinggi pada investasinya, dan ketersediaan fasilitas yang memadai (Bashir, 2013).

Islamic branding tidak hanya sebatas nama, tetapi lebih pada bagaimana nama tersebut mencerminkan sisi "ke-Islaman" dalam segala bentuk aktivitas dan produknya. Ketika sebuah bank menggunakan *islamic branding* maka *sharia compliance* adalah sebuah keharusan bagi Bank Islam untuk mencitrakan diri sebagai bank yang benar-benar beroperasi sesuai dengan apa yang diharapkan masyarakat. M. Abduh dalam penelitian Sarma (2012) menyatakan bahwa lebih dari 60% nasabah deposito di Bank Islam akan menarik dananya jika *sharia compliance*-nya kurang baik. Penelitian lain (Sarma, 2012) menyatakan bahwa

tingkat kesetiaan nasabah Bank Islam hanya 14%, berbeda jauh dengan kesetiaan nasabah bank konvensional yang mencapai 44%.

Perlu diketahui, bahwa tujuan utama dari *islamic brand* adalah mempromosikan keadilan dan kesejahteraan sosial (*al-adl dan al-ihsan*) dan rahmat Allah SWT (berkah), dengan tujuan bersama mencapai keberhasilan di dunia dan akhirat (*al-falah*), (Haniffa dan Hudaib, 2007). Jika hal tersebut dilakukan, tentu saja tidak hanya umat Islam yang tertarik dengan *islamic brand* (Bank Islam), non-Muslim juga tertarik karena keamanan dan kualitas yang terjamin.

Tulisan ini bertujuan untuk mengetahui pengaruh *islamic branding*, *syariah compliance*, dan preferensi, terhadap *trust* nasabah. Kemudian, untuk mengetahui juga pengaruh *trust* terhadap *repurchase intention* nasabah bank Islam di Indonesia.

B. Kajian Riset Terdahulu dan Hipotesis

Untuk mengkaji lebih mendalam tulisan ini, maka dilakukan identifikasi hasil penelitian terdahulu. Pertama, hasil penelitian Rashid, dkk (2009), dalam penelitian yang berjudul "*Quality Perceptions of the Customers towards Domestic Islamic Banks in Bangladesh*" menyimpulkan bahwa untuk menarik nasabah ke Bank Islam dibutuhkan tidak hanya *branding* Islam dan mengandalkan kepercayaan mayoritas masyarakat, tetapi lebih jauh adalah memperluas jaringan dan fasilitas, membuat produk yang menarik dan menguntungkan dua pihak, tetapi tetap bersumber pada Qur'an dan hadits. Selain itu, Bank Islam perlu mengedukasi masyarakat dengan melakukan kegiatan sosial.

Maski (2010), dalam penelitian yang berjudul "*Analisis Keputusan Nasabah Menabung: Pendekatan Komponen dan Model Logistik Studi pada Bank Islam di Malang*" menyimpulkan bahwa keputusan nasabah untuk menabung di Bank Islam dipengaruhi terutama oleh faktor pelayanan dan kepercayaan, hal ini menunjukkan bahwa nasabah akan merasa puas jika mendapatkan pelayanan yang ramah, terpercaya, cepat dan akurat sehingga menumbuhkan kepercayaan kepada nasabah untuk menempatkan dananya di bank syariah.

Hashim (2013) dalam penelitian yang berjudul "*Analysis of Customer Satisfaction with the Islamic banking Sector: case of Brunei Darussalam*" menyimpulkan bahwa sebagian besar nasabah Bank Islam di Brunei menggunakan jasa Bank Islam karena beberapa faktor, yaitu faktor keluarga, iklan, serta kualitas produk dan jasa. Penelitian ini juga menyimpulkan bahwa Bank Islam masih harus mempromosikan dan mengedukasi produk dan jasanya karena mayoritas nasabah punya keterbatasan pengetahuan tentang produk bank syariah. Selain itu, Bank Islam juga harus terus menyediakan dan menginovasi produk dan jasanya dengan tetap berpegang pada nilai-nilai syariah.

C. Landasan Teori dan Hipotesis

1. Hubungan *Islamic Branding* dan Kepercayaan Nasabah Bank Islam

Istilah *islamic branding* telah menjadi perhatian dan dipraktikkan secara luas di kalangan akademisi dan praktisi pada beberapa tahun terakhir. Beberapa ahli mengemukakan bahwa konsep *islamic branding* semakin diminati oleh para produsen. Hal ini mengingat populasi Muslim di dunia yang semakin

bertambah. Data dari CIA (2009) menyebutkan bahwa pasar Muslim mencakup 21,01 persen atau sekitar 1,43 miliar dari seluruh penduduk dunia dan Muslim merupakan mayoritas di lebih dari 50 negara di Asia, Afrika, dan Eropa. Data ini didukung dengan fakta bahwa pasar Muslim akan tumbuh sampai US\$ 30 triliun pada tahun 2050 (Alserhan, 2010).

Sampai saat ini, konsep *islamic branding* belum memiliki definisi atau pemahaman yang pasti. Penggunaan kata “Islam” masih dianggap sebagai hal yang sensitif. Sebagai contoh, ketika *islamic branding* digunakan untuk menggambarkan produk yang diproduksi dari negara Islam, maka jika ada *wine* yang diproduksi oleh negara Muslim seperti Turki, Mesir, maka apakah dapat dikatakan *wine* tersebut halal karena berasal dari negara Muslim.

Untuk menghindari kesalahan pemahaman tentang *islamic branding*, maka ada kriteria yang harus dipenuhi untuk dapat dikatakan sebagai merek “Islam”. Kriteria tersebut antara lain (Alserhan, 2011): (a) *Islamic branding by religion atau by compliance*. *Islamic branding* harus menunjukkan kepedulian dan keyakinan bahwa produk tersebut sesuai dengan norma dan hukum Islam. Sebagai contoh, pada sektor industri makanan, maka makanan tersebut harus benar-benar telah tersertifikasi halal oleh otoritas Muslim yang berwenang (di Indonesia: MUI). Sedangkan untuk produk jasa, seperti hotel dan lembaga keuangan, maka persyaratan transaksi harus sesuai dengan prinsip syariah. (b) *Islamic branding by origin*. Banyak merek tidak perlu memproklamirkan dirinya sebagai merek yang *shar’i*, sebagai contoh: Emirates Airlines, Telecoms, SABIC, dan lainnya. Merek-merek tersebut tidak perlu menyebut dirinya sesuai syariah, karena mereka berasal dari negara Muslim. Pada prinsipnya merek kategori ini tidak serta merta menunjukkan bahwa mereka religius atau sesuai dengan syariah karena biasanya produk-produk tersebut bukan kebutuhan dasar manusia dan tidak berafiliasi dengan agama. (c) *Islamic branding by destination atau by customer*. Merek jenis ini biasanya diproduksi oleh para produsen dari negara nonmuslim, seperti KFC, McDonalds, Unilever, Nestle, L’Oreal, dan lainnya. Para produsen merek tersebut rela mengeluarkan *budget* yang sangat tinggi untuk membuat produk mereka tersertifikasi halal. Mereka sadar bahwa pasar mereka di kalangan Muslim sangat besar, sehingga mereka juga ingin menunjukkan bahwa “mereka Islami.”

Baker (2010) menyimpulkan bahwa ketika orang barat melakukan *branding* untuk konsumen Muslim, maka harus diperhatikan betul semua aspek dari *brand* tersebut. Konsumen Muslim sangat sensitif terhadap tindakan yang dilakukan oleh produsen maupun oleh negara produsen. Konsumen Muslim tidak jarang akan memboikot sebuah produk dari negara tertentu jika negara tersebut dinilai menghina atau melecehkan Islam.

Rashid, dkk (2009) menyimpulkan bahwa untuk menarik nasabah ke Bank Islam dibutuhkan tidak hanya *branding* Islam dan mengandalkan kepercayaan mayoritas masyarakat, tetapi lebih jauh adalah memperluas jaringan dan fasilitas, membuat produk yang menarik dan menguntungkan dua pihak, tetapi tetap bersumber pada Qur’an dan hadits. Selain itu, Bank Islam perlu mengedukasi masyarakat dengan melakukan kegiatan sosial.

Uraian diatas menunjukkan bahwa brand sangat mempengaruhi konsumen dalam menggunakan produk. Begitu juga halnya dengan brand Islam yang ada pada Bank Islam akan mampu meyakinkan nasabah.

H1 : *Islamic branding* berpengaruh terhadap *trust* nasabah Bank Islam.

2. Hubungan *Sharia Compliance* dengan Kepercayaan Nasabah Bank Islam

Sebagaimana bank konvensional, Bank Islam juga wajib mengikuti aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh pemerintah. Di dalam Bank Islam, wajib juga memenuhi ketentuan syariah (*sharia compliance*). Kepatuhan syariah merupakan manifestasi pemenuhan seluruh prinsip syariah dalam lembaga yang memiliki wujud karakteristik, integritas, dan kredibilitas di Bank Islam. Nilai kepatuhan tersebut meliputi nilai, perilaku, dan tindakan yang mendukung terciptanya kepatuhan Bank Islam terhadap seluruh ketentuan Bank Indonesia (BI, 2011). Disisi lain, kepatuhan syariah adalah bagian dari pelaksanaan *framework* manajemen resiko, dan mewujudkan budaya kepatuhan dalam mengelola resiko perbankan Islam. *Shariah compliance* juga memiliki standar internasional yang disusun dan ditetapkan oleh *Islamic Financial Service Board* (IFSB) dimana kepatuhan syariah merupakan bagian dari tata kelola lembaga (*corporate governance*).

Pihak yang memiliki otoritas dan wewenang dalam melakukan pengawasan terhadap kepatuhan syariah di Indonesia adalah Dewan Pengawas Syariah (DPS) (UU RI Nom 21 Tahun 2008). DPS melengkapi tugas pengawasan yang diberikan oleh komisaris, dimana kepatuhan syariah semakin penting untuk dilakukan adanya permintaan dari nasabah agar bersifat inovatif dan berorientasi bisnis dalam menawarkan instrumen dan produk baru serta untuk memastikan kepatuhan terhadap hukum Islam (Hennie, 2011: 177). Keberadaan DPS memiliki lima isu tata kelola perusahaan, yaitu independen, kerahasiaan, kompetensi, konsistensi dan keterbukaan (Greuning dan Iqbal, 2011: 365). Pengawasan ini untuk memastikan bahwa kebijakan, ketentuan, sistem dan prosedur yang dilakukan oleh perbankan Islam telah sesuai dengan ketentuan dan peraturan perundang-undangan Bank Indonesia, Pemerintah, Bapepam-LK, Fatwa MUI, serta penetapan hukum yang telah ditetapkan dalam standar internasional IFSB, AAOIFI, *Syariah Supervisory Board* (SSB).

Osman, dkk (2009) menggunakan CARTER (*Compliance, Assurance, Reliability, Tangible, Emphaty and Responsiveness*) sebagai kriteria pengukuran, mengungkapkan bahwa *compliance (sharia compliance)* merupakan faktor yang sangat penting bagi nasabah untuk memilih IFIs. Hal ini sesuai dengan karakter penduduk muslim Malaysia yang menjadikan Islam sebagai *way of life*. Fakta lain penelitian ini mengungkapkan bahwa *Islamic Branding* (menggunakan nama Islam) berpengaruh terhadap keputusan menggunakan jasa IFIs. Sadik, dkk (2010) menyimpulkan bahwa faktor *compliance* (bebas riba atau bunga) merupakan faktor utama preferensi nasabah di Inggris terhadap bank syariah. Sedangkan preferensi nasabah bank konvensional dipengaruhi oleh faktor

Assurance (memahami kebutuhan nasabah dan kemauan untuk membantu serta memberi penjelasan kepada nasabah dengan baik).

Yunus Ali (2012) membandingkan konsumen Muslim di negara non Muslim (Australia) dan konsumen di negara Muslim (Malaysia). Muslim di Australia maupun di Malaysia terkadang tidak percaya begitu saja terhadap produk yang tersertifikat halal, mereka akan meneliti lebih lanjut detail produk tersebut untuk memastikan bahwa produk tersebut benar-benar halal dan layak digunakan. Hal ini menunjukkan bahwa Islam sudah menjadi *way of life* bagi mereka. Berbeda dengan itu, Hoq, M. Z., Sultana, N., & Amin, M. (2010) menyatakan bahwa tidak ada perbedaan signifikan antara Muslim maupun Non Muslim dalam memilih Bank Islam. Erol, C., & El-Bdour, R. (1989) menyatakan bahwa motif religiusitas menjadi faktor utama yang mendorong konsumen memilih Bank Islam.

H2 : *Sharia compliance* berpengaruh terhadap *trust* nasabah .

3. Hubungan Preferensi Nasabah dengan Kepercayaan Nasabah Bank Islam

Preferensi merupakan kecenderungan akan sesuatu yang biasanya diperoleh setelah konsumen membandingkan sesuatu tersebut dengan sesuatu yang lainnya. Dengan demikian, *brand preference* merupakan kecenderungan seorang konsumen untuk menyukai sebuah merek dibandingkan yang lainnya sehingga akan membentuk keinginannya untuk membeli merek tersebut. *Brand preference* dihasilkan dari perbandingan atau penilaian sebuah merek relatif terhadap merek yang lainnya. Jika merek tersebut memiliki kepribadian yang sesuai atau memberikan nilai yang optimal maka konsumen akan cenderung menyukai merek tersebut (Fongana, 2009).

Haque, dkk (2009) menyimpulkan bahwa preferensi nasabah terhadap Bank Islam dipengaruhi oleh standar pelayanan yang tinggi, religiusitas, dan lingkungan sosial serta ketersediaan fasilitas. Kasri dan Kassim (2009) dalam penelitian yang berjudul "*Empirical Determinant of Saving in the Islamic Banks: Evidence from Indonesia.*" Penelitian ini mengungkapkan bahwa masyarakat Indonesia merupakan masyarakat yang rasional sehingga mereka memilih menabung di bank yang memberikan imbal hasil yang lebih tinggi. Masyarakat belum sepenuhnya memahami konsep bank syariah, mereka hanya mengejar profit duniawi tanpa berpikir tentang keberkahan dari Allah SWT.

H4 : Preferensi berpengaruh terhadap *trust* nasabah .

4. Hubungan *Trust* Nasabah dengan *Repurchase Intention* Nasabah Bank Islam

Trust (kepercayaan) adalah kemauan seseorang untuk bertumpu pada orang lain dimana kita memiliki keyakinan padanya. Kepercayaan merupakan kondisi mental yang didasarkan oleh situasi seseorang dan konteks sosialnya. Ketika seseorang mengambil suatu keputusan, ia akan lebih memilih keputusan berdasarkan pilihan dari orang-orang yang lebih dapat ia percaya dari pada yang kurang dipercayai (Niehoff, B.P. & Moorman, R.H., 1993). Menurut Bad dan Pavlou (2002) mendefinisikan kepercayaan sebagai penilaian hubungan

seseorang dengan orang lain yang akan melakukan transaksi tertentu sesuai dengan harapan dalam sebuah lingkungan yang penuh ketidakpastian.

Menurut Mayer, R.C., Davis, J. H., dan Schoorman, F. D. (1995), kepercayaan adalah wilayah psikologis yang merupakan perhatian untuk menerima apa adanya berdasarkan harapan terhadap perilaku yang baik dari orang lain. Kepercayaan konsumen didefinisikan sebagai kesediaan satu pihak untuk menerima resiko dari tindakan pihak lain berdasarkan harapan bahwa pihak lain akan melakukan tindakan penting untuk pihak yang mempercayainya, terlepas dari kemampuan untuk mengawasi dan mengendalikan tindakan pihak yang dipercaya.

Kepercayaan dibangun antara pihak-pihak yang belum saling mengenal baik dalam interaksi maupun proses transaksi. McKnight *et al* (2002a) menyatakan bahwa ada dua dimensi kepercayaan konsumen, yaitu (a) *Trusting Belief*. (b) *Benevolence*. *Benevolence* (niat baik) berarti seberapa besar seseorang percaya kepada penjual untuk berperilaku baik kepada konsumen. *Benevolence* merupakan kesediaan penjual untuk melayani kepentingan konsumen. (c) *Integrity*. *Integrity* (integritas) adalah seberapa besar keyakinan seseorang terhadap kejujuran penjual untuk menjaga dan memenuhi kesepakatan yang telah dibuat kepada konsumen.

Dari uraian diatas, disimpulkan bahwa kepercayaan konsumen adalah kesediaan satu pihak menerima resiko dari pihak lain berdasarkan keyakinan dan harapan bahwa pihak lain akan melakukan tindakan sesuai yang diharapkan, meskipun kedua belah pihak belum mengenal satu sama lain. Hasil penelitian Ganesan (1994: 1-19). menemukan pengaruh positif antara reputasi dengan kepercayaan yang pada akhirnya akan mengarah pada terciptanya hubungan kemitraan untuk jangka panjang. Demikian juga dengan hasil penelitian Saxton, bahwa reputasi berhubungan dengan kepercayaan (Saxton, 1997: 443-461).

Kepercayaan menjadi salah satu faktor penting dalam membangun hubungan kemitraan antar Bank Islam dengan nasabah. Tanpa adanya kepercayaan, suatu hubungan kerjasama tidak mungkin mampu bertahan dalam jangka waktu lama. Kepercayaan timbul sebagai hasil dari kehandalan dan integritas mitra yang ditunjukkan melalui berbagai sikap seperti konsistensi, kompeten, adil, bertanggung jawab, suka menolong dan memiliki kepedulian. Morgan dan Hunt (1994) menambahkan pula, bahwa tingginya kepercayaan akan dapat berpengaruh terhadap menurunnya kemungkinan untuk melakukan perpindahan terhadap bank lain.

Chaudhuri dan Holbrook (2001) dalam Beatrice, dkk. (2014) mendefinisikan kepercayaan terhadap merek atau *brand trust* sebagai kemauan dari rata-rata konsumen untuk bergantung kepada kemampuan dari sebuah merek dalam melaksanakan segala kegunaan atau fungsinya. Lebih lanjut dikatakan bahwa, secara spesifik, kepercayaan dapat mengurangi ketidakpastian dalam sebuah lingkungan di mana konsumen merasa tidak aman di dalamnya, karena mereka mengetahui bahwa mereka dapat mengandalkan merek yang sudah dipercaya tersebut. *Believe* atau rasa percaya terhadap reliabilitas, keamanan, dan kejujuran merupakan faktor-faktor terpenting dalam *trust*.

Repurchase intention diukur dengan menggunakan 3 indikator (Fullerton: 1990) yaitu: (a). Pilihan pertama untuk produk, (b). Akan tetap membeli produk, (c). Akan terus menjadi pelanggan setia.

H4 : *Trust* berpengaruh terhadap *repurchase intention* nasabah Bank Islam.

D. Metode Penelitian

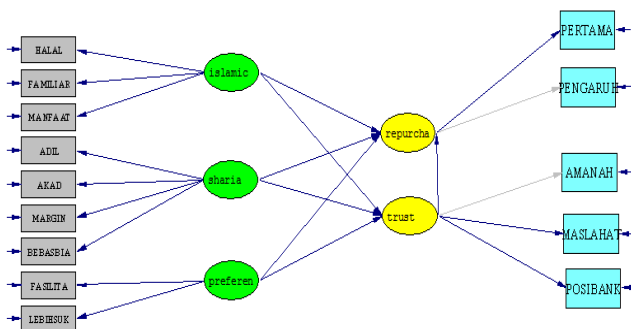
Penelitian ini merupakan penelitian kuantitatif. Penelitian ini menggunakan angka-angka yang berasal dari kuesioner yang telah diisi oleh para responden. Objek penelitian ini adalah nasabah Bank Islam yang berada di wilayah eks Karisidenan Pekalongan (Kota dan Kabupaten Pekalongan, Kota dan Kabupaten Tegal, Kabupaten Brebes, Pemalang dan Batang), dengan nasabah yang dijadikan sampel berjumlah 1401 (seribu empat ratus satu). Sedangkan bank yang dijadikan tempat penyebaran data (kuesioner) berjumlah delapan. Bank-bank tersebut adalah BNI syariah, Bank Syariah Mandiri, Bank Muamalat Indonesia, BRI Syariah, Bank Jateng Syariah, BTN Syariah, Bank Victoria Syariah, dan Bank Mega syariah.

Sampel per wilayah diambil secara proporsional berdasarkan jumlah Bank Islam yang berada di wilayah tersebut. Kriteria jumlah sampel per bank adalah minimal terambil lima puluh nasabah. Terdapat dua Bank Islam yang tidak memenuhi jumlah kriteria minimal jumlah sampel, yaitu Bank Victoria Syariah dan Bank Mega syariah. Oleh karena itu, data yang terkumpul dari dua bank tersebut tidak dimasukkan dalam olah data. Sebaran sampel terbanyak adalah wilayah Kota Pekalongan dan Kota Tegal. Hal ini disebabkan oleh keberadaan Bank Islam di wilayah tersebut cukup banyak. Sedangkan yang terkecil adalah wilayah Kabupaten Brebes. Metode analisis data yang digunakan adalah *Structural Equation Modelling* (SEM).

Data dan Analisis Data

Terdapat 14 indikator (proksi) yang digunakan untuk mengukur tiga variabel laten (*Islamic Branding 'Islamic'*, *Sbaria Compliance 'sharia'*, *Preference 'preferen'*, *Trust 'trust'* dan *Repurchase Intention 'repurcha'*). Dari 14 indikator tersebut kemudian dilakukan analisis menggunakan alat bantu statistik (*software* Lisrel versi 8.80). Langkah analisis LISREL dilakukan secara bertahap dengan urutan sebagai berikut: (1) Merubah data menjadi data PRELIS, (2) Membuka *path diagram*, (3) Memanggil data PRELIS, (4) Menentukan variabel eksogen dan endogen dan menggambar diagram jalur, dan (5) Mengeksekusi program.

Model persamaan struktural yang diajukan dalam penelitian ini dapat digambarkan dalam diagram konseptual berikut:



Gambar 1.
Diagram Konseptual

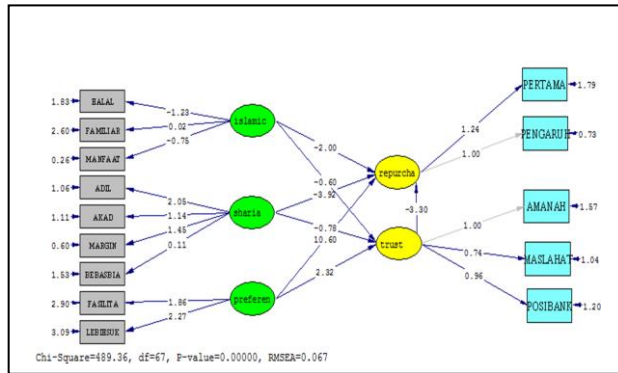
Dimana:

HALAL : Produk Bank Islam halal.
 FAMILIAR : Bank Islam dikenal masyarakat.
 MANFAAT : Bank Islam memberi manfaat pada umat.

ADIL : Bagi hasil Bank Islam adil.
 AKAD : Akadnya jelas dan mudah dipahami.
 MARGIN : Menggunakan prinsip bagi hasil (*margin*).
 BEBASBIA : tidak ada denda dalam keterlambatan cicilan.
 FASILITAS : Bank Islam memberikan banyak fasilitas dalam Bertransaksi.
 LEBIHSUK : Bank Islam membuat nasabah merasa lebih suka (nyaman dan aman).
 AMANAH : Bank Islam amanah dalam mengelola dana nasabah.
 MASLAHAT : Bank Islam bersifat solutif, pelayanan baik dan tidak memberatkan
 POSIBANK : Bank Islam memiliki reputasi baik di masyarakat
 PERTAMA : Bank Islam merupakan pilihan pertama dalam Bertransaksi.
 PENGARUH : Nasabah akan berusaha mengajak orang lain untuk menggunakan Bank Islam dan tidak terpengaruh tawaran bank konvensional.

Path Diagram

Hasil yang diperoleh pada *path diagram* sebetulnya sama dengan output simplis. Hanya saja, dengan melihat *path diagram* akan lebih mudah membaca hasil analisisnya. Tampilan *path diagram* ini menampilkan nilai estimasi *unstandardized* hubungan antar variabel (Gambar 2).

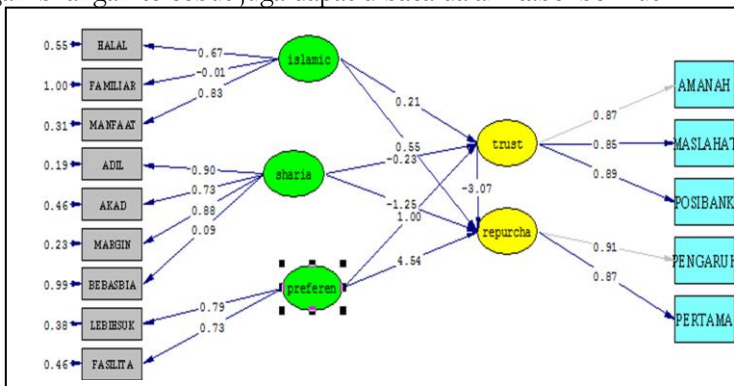


Sumber: Data Diolah, 2015.

Gambar 2.

Diagram Nilai *Estimates*

Jika diperhatikan, nilai estimasi pada gambar di atas sama dengan *output* di bagian sebelumnya. Sedangkan nilai kovarian antara variabel laten dapat dilihat pada bilangan yang ditampilkan dalam garis panah kelima variabel laten. Bilangan-bilangan tersebut juga dapat dibaca dalam tabel berikut:

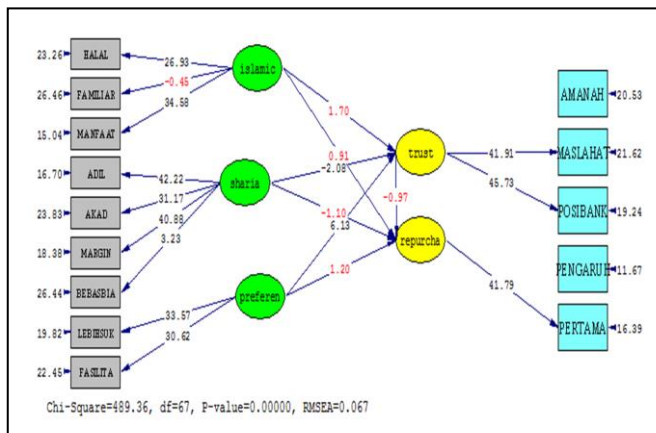


Sumber: Data Diolah, 2015.

Gambar 3.

Diagram *Standardized Solution*

Gambar diatas memvisualisasikan nilai *standardized* hubungan antar parameter. Dari *output* di atas dapat diketahui bahwa nilai *standardized* indikator MANFAAT memberikan pengaruh terbesar terhadap variabel '*Islamic*' (0,83). Untuk variabel '*sharia*' mendapat pengaruh terbesar dari indikator ADIL (0,90), sedangkan variabel '*preference*' mendapat pengaruh terbesar dari indikator LEBIHSUKA (0,79). Variabel *trust* mendapat pengaruh terbesar dari indikator POSISI BANK (0,89), dan variabel '*repurchase*' mendapat pengaruh terbesar dari indikator PENGARUH (0,91).



Sumber: Data Diolah, 2015.

Gambar 3. T-values

Output pada gambar di atas menampilkan nilai t (*t-values*) untuk estimasi antara parameternya. Hubungan yang signifikan sebesar 5% (*default LISREL*) ditampilkan dengan warna hitam. Sedangkan hubungan yang tidak signifikan ditampilkan dengan warna merah. Dari sini kita dapat menyimpulkan bahwa hubungan yang signifikan adalah variabel preferen terhadap variabel *trust* (6,13), dan variabel *sharia* terhadap variabel *trust* (-2,08), sedangkan hubungan antara variabel yang lain tidak ada yang signifikan.

E. Hasil Penelitian dan Diskusi

1. Pengaruh *Islamic Branding* pada Kepercayaan Nasabah

Variabel *Islamic branding* tidak berpengaruh terhadap *trust* nasabah. Unsur pembentuk *Islamic branding* tidak hanya menciptakan merk dengan menggunakan nama syariah, kata dalam bahasa arab, dan slogan yang berkaitan dengan ke-Islaman. Penggunaan kata syariah, atau kata-kata lain yang menunjukkan sisi ke-Islaman harus diikuti oleh proses, operasional, dan sumber daya manusianya. Hal lain yang lebih penting dalam konsep *Islamic branding* adalah bahwa produk perbankan bermanfaat bagi masyarakat. Jadi prinsip *Islamic branding* tidak hanya sebatas bungkus tetapi yang lebih penting adalah isinya. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa *Islamic branding* tidak berpengaruh terhadap *trust*. Hal ini disebabkan oleh Bank Islammasih hanya sebatas nama dan pembuatan slogan tetapi belum mendarah daging secara operasional maupun SDM-nya. Faktor lain yang menyebabkan *trust* masyarakat belum muncul adalah masyarakat belum merasakan secara langsung perbedaaan dan manfaat bank syariah. Salah satu tujuan Bank Islamadalah maslahat, dan salah satu bentuk maslahat dapat diwujudkan melalui penyaluran dana ZIS maupun qardhul hasan. Hal inilah yang belum terekplor secara maksimal. Sebagian besar Bank Islambelum tertarik untuk mengelola dana yang tidak memberikan profit bagi perusahaan. Kondisi ini berbeda dengan hasil penelitian Osman (2009) pada nasabah keuangan syariah di Malaysia. Penelitian Osman menyimpulkan bahwa *Islamic branding* berpengaruh terhadap keputusan nasabah memilih jasa keuangan

syariah. Menurutnya, *Islamic branding* berpengaruh terhadap keputusan nasabah karena mayoritas masyarakat muslim Malaysia telah menjadikan Islam sebagai *way of life*, sehingga berimbas pada aktivitas ekonominya.

Berdasarkan konsep IB, produsen harus menunjukkan kepedulian dan keyakinan bahwa produk yang ditawarkan kepada konsumen sesuai dengan norma dan hukum Islam. Sebagai contoh, pada sektor industri makanan, maka makanan tersebut harus benar-benar telah tersertifikasi halal oleh otoritas muslim yang berwenang (di Indonesia: MUI). Sedangkan untuk produk jasa, seperti hotel, bank dan lembaga keuangan, maka persyaratan transaksi harus sesuai dengan prinsip syariah.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa dari tiga indikator *Islamic branding* (halal, familiar dan manfaat), indikator manfaat memiliki pengaruh yang paling kuat. “Manfaat” yang dimaksud dalam penelitian ini adalah bahwa Bank Islam sebagai bank yang berlandaskan pada prinsip syariah harus benar-benar memberikan manfaat bagi masyarakat. Nasabah akan lebih menghargai dan memandang Bank Islam benar-benar menjadi bank yang *rahmatan lil ‘alamin* ketika bank tersebut dapat membantu peningkatan ekonomi umat. Berbeda dengan bank konvensional, Bank Islam mempunyai tanggung jawab tidak hanya berorientasi bisnis tetapi Bank Islam juga dituntut untuk lebih serius dalam menggalang dana ZIS (zakat, infak dan sedekah) serta menyalurkan dana-dana tersebut dalam bentuk dana *qardhul hasan* (dana pembiayaan lunak) kepada para nasabah, sehingga keberadaan Bank Islam benar-benar dirasakan oleh masyarakat.

Indikator kedua yang berpengaruh dalam penciptaan *branding* Islam adalah “halal”. Selama ini produk-produk yang ditawarkan oleh Bank Islam masih dianggap sama oleh mayoritas nasabah. Nasabah menganggap bahwa perbedaannya hanya terletak pada serah terima dengan akad.

Konsep IB akan menyebabkan produsen tidak hanya berpikir memproduksi produk sebanyak-banyaknya, akan tetapi mereka akan memproduksi produk atas dasar kebenaran dan kepatuhan syariah. Jika para produsen sudah berperilaku demikian, maka citra IB akan meningkat. Tujuan utama dari *Islamic brand* adalah mempromosikan keadilan dan kesejahteraan sosial (*al-adl* dan *al-ihsan*) dan rahmat Allah SWT (berkah), dengan tujuan bersama mencapai keberhasilan di dunia dan akhirat (*al-falah*), (Haniffa dan Hudaib, 2007). Dengan demikian, tentu saja, tidak hanya umat Islam yang tertarik dengan *Islamic brand*, non Muslim juga tertarik karena keamanan dan kualitas yang terjamin.

2. Pengaruh *Sharia Compliance* terhadap Kepercayaan Nasabah

Variabel *sharia compliance* berpengaruh negatif terhadap *trust* nasabah. Setiap Bank Islam harus patuh kepada aturan syariah (*sharia compliance*). Beberapa hal yang harus diperhatikan adalah bagi hasil yang adil, adanya akad yang disetujui kedua belah pihak, bebas riba/ bunga, gharar dan maysir. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa *sharia compliance* berpengaruh negatif terhadap *trust*. *Sharia compliance* merupakan syarat penting bagi operasional bank syariah.

Bank Islamakan berusaha menjual produk yang memberikan bagi hasil yang adil, bebas riba dan lainnya. Pada prosesnya, ketika Bank Islammemberlakukan persyaratan yang mendekati kesempurnaan transaksi secara syar'i, masyarakat cenderung menganggap proses di Bank Islambertele-tele dan lama. Hal ini menyebabkan nasabah kurang nyaman. Fakta ini terjadi disebabkan minimnya tingkat pengetahuan nasabah terhadap bank syariah. Faktor ini dapat diminimalkan jika para ulama, kyai, tokoh masyarakat muslim maupun pondok pesantren berperan aktif dalam mensosialisasikan keberadaan bank syariah, larangan bunga bank dan lain-lain. Di samping itu, keberadaan Dewan Pengawas Syariah (DPS) di Bank Islambelum dapat berperan maksimal dalam rangka menciptakan dan mengontrol produk yang sesuai syariah dan produk yang bervariasi. Hasil penelitian ini berbeda jika dibandingkan hasil penelitian Sadik (2010) yang menyatakan bahwa faktor *sharia compliance* (bebas riba) merupakan faktor utama preferensi nasabah memilih Bank Islamdi Inggris. Inggris yang notabene merupakan negara non muslim, dapat mengakomodasi kebutuhan masyarakat muslimnya sehingga msyarakat muslim benar-benar dapat menjalankan aktivitas ekonominya sesuai dengan syariat Islam.

Sebagaimana bank konvensional, Bank Islamjuga wajib mengikuti aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh pemerintah. Pada bank syariah, juga wajib memenuhi ketentuan syariah (*sharia compliance*). Kepatuhan syariah merupakan manifestasi pemenuhan seluruh prinsip syariah dalam lembaga yang memiliki wujud karakteristik, integritas, dan kredibilitas di bank syariah. Nilai kepatuhan tersebut meliputi nilai, perilaku, dan tindakan yang mendukung terciptanya kepatuhan Bank Islamterhadap seluruh ketentuan Bank Indonesia (Peraturan Bank Indonesia Nomor 13/ 2/ PBI/ 2011).

Penelitian ini menggunakan empat indikator untuk menjelaskan *sharia compliance* yaitu: adil, akad, margin dan bebas biaya. Dari keempat indikator yang digunakan, indikator adil mempunyai pengaruh paling besar dalam penentuan *sharia compliance*. Adil dalam penelitian ini berkaitan dengan prinsip bagi hasil yang digunakan dalam akad tabungan maupun pembiayaan.

Rata-rata masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang rasional, sehingga ketika memilih produk akan cenderung memilih produk yang lebih menguntungkan (Kassim: 2009). Produk bank syariah, baik tabungan maupun pembiayaan cenderung memberikan bagi hasil yang lebih kecil dibandingkan bank konvensional. Bagi hasil yang lebih kecil disebabkan oleh perhitungan yang berbeda antara bagi hasil dan bunga. Sedangkan dari sisi pembiayaan, prinsip *profit loss sharing* juga belum maksimal dijalankan oleh kedua pihak. Hal-hal inilah yang terkadang belum disadari oleh masyarakat. Oleh karena itu, perlu membenahan sistem dan pemahaman terhadap para nasabah.

Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang terdiri dari pakar syariah harus lebih berrfungsi mengawasi aktivitas dan operasional institusi finansial untuk memastikan kepatuhan terhadap prinsip-prinsip syariah. DPS mengemban tugas dan tanggungjawab besar dan berfungsi sebagai bagian *stakeholders*. Kepatuhan syariah semakin penting untuk dilakukan dikarenakan adanya permintaan dari nasabah agar bersifat inovatif dan berorientasi bisnis dalam menawarkan

instrumen dan produk baru serta untuk memastikan kepatuhan terhadap hukum Islam

3. Pengaruh *Preference* Nasabah terhadap Kepercayaan Nasabah

Variabel *preference* berpengaruh positif terhadap *trust* nasabah. Hal ini mengindikasikan bahwa pandangan nasabah tentang Bank Islam terutama dari sisi fasilitas (jaringan, gedung, ATM, dll), karyawan dan yang utama adalah variasi produk dan biaya yang murah sangat mempengaruhi kepercayaan nasabah. Selama pandangan nasabah terhadap Bank Islam belum berubah (mahal, ATM dan kantor jauh), maka Bank Islam akan kesulitan untuk mendapat kepercayaan dan berkembang di masa depan. Kondisi ini sama dengan yang terjadi di Bangladesh (Rashid: 2009). Rashid menyatakan bahwa preferensi nasabah akan menjadi lebih baik jika Bank Islam memperluas jaringan, membuat variasi produk yang menarik, tetapi dalam koridor syariah. Preferensi positif nasabah juga akan terbentuk jika Bank Islam sering melakukan kegiatan sosial sebagai wujud kepedulian Bank Islam akan peningkatan ekonomi umat.

Preferensi merupakan kecenderungan akan sesuatu yang biasanya diperoleh setelah konsumen membandingkan sesuatu tersebut dengan sesuatu yang lainnya. *Brand preference* dihasilkan dari perbandingan atau penilaian sebuah merek relatif terhadap merek yang lainnya. Jika merek tersebut memiliki kepribadian yang sesuai atau memberikan nilai yang optimal maka konsumen akan cenderung menyukai merek tersebut (Fongana: 2009).

Pada penelitian ini ada dua indikator yang menggambarkan tentang preferensi, yaitu: “lebih suka” dan “fasilitas”. Dari dua indikator tersebut, indikator lebih suka mempunyai pengaruh lebih besar dalam membentuk preferensi nasabah. Indikator “lebih suka” dalam penelitian ini berkaitan dengan variasi produk, operasional bank yang lebih baik, Bank Islam tidak memberatkan nasabahnya dan memberikan bagi hasil yang lebih baik.

Indikator “lebih suka” memiliki pengaruh lebih besar karena selama ini preferensi yang terbentuk pada benak nasabah tentang Bank Islam adalah tentang variasi produk yang minim, bagi hasil kecil, dan biaya yang mahal. Preferensi seperti ini akan membahayakan posisi Bank Islam di masa yang akan datang karena sekali lagi masyarakat Indonesia mayoritas adalah masyarakat yang rasional. Bank Islam belum mampu membentuk preferensi positif pada masyarakat, hal ini juga tercermin pada kepercayaan masyarakat untuk menggunakan jasa bank syariah. Berdasarkan data nasabah, lebih dari 70% nasabah hanya memiliki tabungan kurang dari dua puluh juta rupiah. Sedangkan dari 1401 responden, hanya 327 responden yang mengajukan pembiayaan di Bank Islam dan nominal pembiayaan terbesar adalah di bawah dua puluh juta rupiah (48%). Fakta di atas menunjukkan preferensi masyarakat terhadap Bank Islam masih belum terbentuk dengan baik.

4. Pengaruh *Trust* Nasabah terhadap Repurchase Intention

Variabel *trust* tidak berpengaruh terhadap *repurchase intention*. Hal ini mengindikasikan bahwa kepercayaan masyarakat kepada Bank Islam masih sangat kecil sehingga peluang untuk kembali menggunakan Bank Islam juga

kecil. Hal ini juga didukung fakta bahwa lebih dari 50% responden memiliki rekening bank konvensional.

Bad dan Pavlou (2002) mendefinisikan kepercayaan sebagai penilaian hubungan seseorang dengan orang lain yang akan melakukan transaksi tertentu sesuai dengan harapan dalam sebuah lingkungan yang penuh ketidakpastian. Sedangkan Mayer (1995) mendefinisikan kepercayaan adalah wilayah psikologis yang merupakan perhatian untuk menerima apa adanya berdasarkan harapan terhadap perilaku yang baik dari orang lain. Kepercayaan konsumen didefinisikan sebagai kesediaan satu pihak untuk menerima resiko dari tindakan pihak lain berdasarkan harapan bahwa pihak lain akan melakukan tindakan penting untuk pihak yang mempercayainya, terlepas dari kemampuan untuk mengawasi dan mengendalikan tindakan pihak yang dipercaya.

Penelitian ini menggunakan tiga indikator untuk menjelaskan *trust*, yaitu: amanah, posisi bank dan masalah. Dari ketiga indikator tersebut, indikator yang paling berpengaruh terhadap *trust* adalah posisi bank. Posisi bank pada penelitian ini berkaitan dengan reputasi bank syariah, dan kesesuaian janji yang diberikan dengan realitasnya. Selama kurang lebih dua dekade keberadaan bank syariah, aset yang dimiliki masih jauh dari bank konvensional (hanya sekitar 5%), demikian juga dengan *market share* yang hanya sekitar 4,8% (data OJK 2014). Dukungan pemerintah yang kurang juga menjadi salah satu faktor kurang berkembangnya bank syariah. Padahal Bank Islam mempunyai potensi untuk mengelola dana besar seperti dana haji, dan dana ZIS yang berjumlah ratusan trilyun rupiah.

5. *Repurchase Intention Nasabah di Indonesia*

Jika bicara tentang keputusan pembelian produk ataupun penggunaan jasa, maka tidak lepas dari persoalan perilaku konsumen. Perilaku konsumen adalah proses yang terjadi pada konsumen ketika ia memutuskan membeli, apa yang dibeli, dimana dan bagaimana membelinya (Kotler, 2005). Setiap pembelian konsumen tercipta karena adanya *needs* (kebutuhan keperluan) atau *wants* (keinginan) atau campuran keduanya.

Penelitian ini menggunakan dua indikator yaitu “pengaruh” dan “pertama.” Berdasarkan hasil perhitungan, indikator “pengaruh” berkontribusi lebih besar dalam membentuk *repurchase intention*. “Pengaruh” dalam penelitian ini dijelaskan dengan bahwa nasabah yang telah menggunakan jasa perbankan syariah akan mengajak orang lain untuk melakukan hal yang sama. Hal ini akan terjadi jika nasabah memperoleh pengalaman yang baik setelah menggunakan jasa perbankan syariah. Pengalaman baik nasabah akan serta merta diceritakan kepada orang lain sehingga memberikan efek domino bagi peningkatan jumlah nasabah.

Hal di atas sesuai dengan pendapat Pine dan Gilmore dalam Kotler (2010) yang menyatakan bahwa ketika konsumen zaman sekarang melihat sebuah merek, mereka dapat dan akan langsung menilai apakah merek itu palsu atau nyata. Perusahaan harus selalu berusaha agar merek tersebut nyata dan memberikan pengalaman yang sesuai dengan yang dinyatakan. Mereka harus

selalu berusaha terlihat nyata tidak hanya pada iklannya, jika tidak, kredibilitas mereka akan hilang. Kehilangan kredibilitas berarti kehilangan seluruh jaringan konsumen potensial.

F. Conclusion and Limitation

Penelitian ini telah memetakan empat hal penting dari hasil penelitian, sebagai berikut. *Pertama*, nasabah akan lebih percaya pada Bank Islam jika dapat memberikan manfaat riil pada masyarakat seperti penyaluran dana Zakat, Infaq, dan Shadaqah (ZIS) seperti pengembangan umat. *Kedua*, kepercayaan nasabah akan muncul ketika prinsip bagi hasil benar-benar diterapkan. *Ketiga*, variasi produk dan fasilitas lebih ditingkatkan. Bank Islam juga harus menghindari kesan “mahal” pada setiap transaksinya. Ke depan, penelitian diperluas jangkauan wilayah sehingga bisa dihasilkan simpulan yang lebih baik.

Referensi

- Ali, Yunus. 2012. *Halal Branding: A Study of Moslem Consumers Perspective*. On *Proceedings of The 2nd Global Islamic Marketing Conference*. Abu Dhabi. Pp 1-6.
- Antonio, Syafi'i. 2001. *Bank Islam dari Teori ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani.
- Bad, S., & PAvlou, P. A. (2002). Evidence of The Effect of Trust Buliding Technology in Electronic Marrket: Price Premiums & Buyer Behavior. *MIS Quarterly*. 26(3), 243-268.
- Baker, Ahmad. 2010. *On Islamic Branding: Brands as Good Deeds*. On *Journal of Islamic Marketing*. Vol 1. No. 2. Pp: 101-106
- Bank Indonesia, *Peraturan Bank Indonesia Nomor 13/2/PBI/2011 Tentang Pelaksanaan Fungsi Kepatuhan Bank Umum*, Tanggal 12 Januari 2011.
- Bank Syariah Mandiri, *Laporan Pelaksanaan Good Corporate Governance*, Tahun 2011.
- Chan, Arianis. 2010. *Pengaruh Eknitas Merek Terhadap Proses Keputusan Pembelian Konsumen: Studi Kasus Bank Muamalat Cabang Bandung*. *Jurnal Administrasi Bisnis*. Vol. 6. No. 1. Hlm: 43-58.
- Essoo, Nittin and Dibb. 2004. *Religious Influences on Shopping Behaviour: An Exploratory Study*. On *Journal of Marketing Management*. Vol. 20. PP: 683-712
- Baker, Ahmad. 2010. *On Islamic Branding: Brands as Good Deeds*. On *Journal of Islamic Marketing*. Vol 1. No. 2. Pp: 101-106.
- Ferdinand, Augusty, 2002, *Structural Equation Modeling dalam Penelitian Manajemen, Aplikasi Model-model Rumit dalam Penelitian untuk Tesis S-2 dan Disertasi S-3*, Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro.
- Firdaus, dkk. 2005. *Dasar dan Strategi Pemasaran Syariah*. Jakarta: Renaisan.
- Ganesan, Shankar, "Determinants of Long-term Orientation in Buyer-Seller Relationship", *Journal of Marketing*, No.58, (April, 1994) hlm 1-19.
- Ghozali, Imam, 2012, *Teori, Konsep dan Aplikasi dengan Program LISREL8.80, Edisi III.*, BP UNDIP.

- Ghozali, Imam. 2006. *Aplikasi Analisis Multivariate Dengan Program SPSS*. Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro.
- Halim, Celemtia, dkk. 2014. *Pengaruh Brand Identity Terhadap Timbulnya Brand Preference dan Repurchase Intention pada Merek Toyota*. Pada Jurnal Pemasaran dan Manajemen Petra. Vol. 2 No.1.
- Haque, Ahsanal dkk. 2009. *Factor Influences Selection of Islamic Banking: A Study on Malaysian Customer Preferences*. On *American Journal of Applied Sciences*. Vol. 6. No. 5. Pp: 922-928
- Greuning, Hennie Van dan Zamir Iqbal, 2011. *Analisis Risiko Perbankan Syariah (Risk Analysis For Islamic Banks)*, Jakarta: Salemba Empat.
- Hurriyati, Ratih. 2010. *Bauran Pemasaran dan Loyalitas Konsumen*. Bandung: Alfabeta.
- Jumani and Siddiqui. 2012. *Bases of Islamic Branding In Pakistan: Perception or Believes*. On *Interdisciplinary Journal of Contemporary research in Business*. Vol. 3. No. 9.
- Kasri, Rahmatina, Kassim. 2009. *Empirical Determinant of Saving in the Islamic Banks: Evidence from Indonesia*. JKAU: Islamic Economic. Vol. 22. No. 2.
- Kertajaya, Hermawan, dan Sula. 2006. *Syariah Marketing*. Bandung: Mizan.
- Kotler, Philip. *Manajemen Pemasaran*. 2005. Jakarta: Indeks.
- Maski, Ghozali. 2010. *Analisis Keputusan Nasabah Menabung: Pendekatan Komponen dan Model Logistik Studi pada Bank Islamdi Malang*. *Journal of Indonesian Applied Economic*. Vol. 4. No. 1.
- Mayer, R.C., Davis, J. H., dan Schoorman, F. D. (1995). An Integratif Model of Organizational Trust, *Academy of Management Review*. 30 (3): 709-734.
- Mcknight, D. H., V. Choudury., & C. J. Kacmar. (2002a). Developing And Validating Trust Measure for E-Commerce: An Integrative Typology. *Informatin System Research*. 13(3), 334-59.
- Mokhlis, Safiek. 2009. *Relevancy and Measurement of Religiosity in Consumer Behavior Research*. On *International Business Research*. Vol. 2. No. 3.
- Niehoff, B.P. & Moorman, R.H. 1993. *Justice as Mediator of The Relationship Between Methods of Monitoring and Organizational Citizenship Behavior*. *Academy of Management Journal*, Vol. 36, No. 3, 327-556.
- Osman, dkk. 2009. *Customer Satisfaction in Malaysian Islamic Banking*. on *International Journal of Economics and Finance*. Vol. 1. No. 1. Pp:197-202.
- Paramitha, Aulia. 2010. *Analisis Faktor Kepercayaan dan Implikasinya Terhadap Loyalitas Pelanggan pada Produk Speedy*. Tesis. Universitas Diponegoro.
- Raharjo, Ventje, *Inovasi Produk Masih Tantangan Bank Syariah: Joint High Level Conference on Islamic Finance*, Bank Indonesia (BI) dan Bank Negara Malaysia (BNM), Shangri-La Hotel Jakarta, Tanggal 18-19 Juli 2011.
- Rashid, Mamun, dkk. 2009. *Quality Perceptions of the Customers towards Domestic Islamic Banks in Bangladesh*. On *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*. Vo. 5. No. 1. Pp: 110-131.

- Reitsma, Jan, dkk. 2006. *Dimension of Individual Religiosity and Charity: Cross National Effect Differences in European Countries. On Review of Religious Research*. Vo. 47 (4). PP: 347-362.
- Rivai, Veithzal, dkk. 2012. *Islamic Banking and Finance*. Edisi pertama. Yogyakarta: BPFE.
- Sadek, dkk. 2010. *Service Quality Perceptions between Cooperative dan Islamic Banks of Britain. On American Journal of Economics and Business Administration*. Vol. 2. No. 1. Pp: 1-5.
- Saxton, Todd, "The Effects of Partner and Relationship Characteristic on Alliance Outcomes", *Academy of Management Journal*, Vol. 40, No.2, (1997) hlm 443-461.
- Swastha, Basu, dan Handoko. 2014. *Manajemen Pemasaran-Analisis Perilaku Konsumen*. Yogyakarta: BPFE.
- Tai, Jacky dan Chew. 2012. *Brand Management*. Jakarta: Indeks.
- Tanya Jawab Peraturan Bank Indonesia Nomor 13/2/PBI/2011 tanggal 12 Januari 2011 *Tentang Pelaksanaan Fungsi Kepatuban Bank Umum*. Lihat juga, Haniah Ilhami, *Pertanggungjawaban Dewan Pengurus Syariah Sebagai Otoritas Pengawas Kepatuban Syariah Bagi Bank Syariah*, Jurnal Mimbar Hukum, Volume 21 Nomor 3, Oktober 2009.
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2008, *Tentang Perbankan Syariah*, Pasal 32 Ayat 3.
- Yaya, Martawireja dan Abdurahim. 2009. *Akuntansi Perbankan Syariah*. Jakarta: Salemba Empat.
- Erol, C., & El-Bdour, R. (1989). Attitudes, behaviour, and patronage factors of bank customers towards Islamic banks. *International Journal of Bank Marketing*, 7(6), 31-37.
- Hoq, M. Z., Sultana, N., & Amin, M. (2010). The effect of trust, customer satisfaction and image on customers' loyalty in islamic banking sector. *South asian journal of management*, 17(1), 70.

PENGEMBANGAN BMT PADA KOMODITI RUMPUT DENGAN MODEL KLASTER BISNIS DI KABUPATEN NUNUKAN

Mega Octaviany

(Mahasiswa UNISZA Kuala Terengganu Malaysia)

Mega.octaviany@gmail.com. +6287739509444 / +6285327855444

Abstract: *This research gives the concept in the development of Baitul Maal wat Tamwil on commodities seaweed through business cluster model that it is not separated from syariah values .The purpose of this research is to assess how development strategy Baitul Maal wat Tamwil on commodity seaweed through business cluster methods in syariah combined with the border of community economic welfare and increase economic development in Nunukan district*

Using qualitative method with normatif-sosiological approach finds that many cooperatives stand as micro financial institution in Nunukan cannot provide a place in economic commodity seaweed. Because the farmers sell their own yield without coordinating the institution, directly to collector. The collector always plays the price without caring the low rates price. So seaweed producers in Nunukan until today are unable to retain economic prices as they started 12.000 fell to the 5.700. Consequently farmers can only sell in the form of dry and wet. It is not proceeded in such a way to be a good quality. This is because the absence of institutions that can provide a place for farmers to produce their crop.

This research contributes theoretically by offering the concept on strategic development Baitul Maal wat Tamwil in Nunukan. This concept is a strategy and a new opportunities for BMT to contribute and be responsible to improve public welfare by using SWOT analysis. So that it can help the economy in the border with a system of syaria .The reason why it is at an institute of BMT not on cooperation of syariah base, because psychology and the public interest in highly unsaturated related to the establishment of a cooperation that cannot be the space or institution to seaweed commodity in the border area

Key words: Development, BMT, Seaweed Commodity, Business Klaster

A. Pendahuluan

Konfrensi negara-negara Islam sedunia, 21-27 April 1969 memberi dampak positif berupa perkembangan keuangan dalam bidang Perbankan Syariah di berbagai negara yang di tenggarai lebih dari 200 lembaga keuangan dan investasi syariah yang berkembang sejak tahun 1975. Pada tahun itulah perkembangan ekonomi syariah secara empiris diakui oleh Islamic Developmant Bank (IDB). Di Indonesia yang di prakarsai oleh Mufti Indonesia yang di kenal dengan majelis Ulama Indonesia (MUI) bersama kalangan

pengusaha muslim terhitung sejak 1992 telah beroperasi bank syariah yang di kenal masyarakat Indonesia Bank Muamalat.

Ditengah dinamika perjuangan dan pergolakan usaha para akademisi dan pelaku ekonomi yang berbasis Islam, tahun 1997 krisis ekonomi memporak-porandakan perbankan nasional. Mulai bulan Juli 1997 sampai dengan 13 Maret 1999 pemerintah menutup bank, lalu mengambil alih bank (BTO) dan 9 bank lainnya dibantu melakukan rekapitalisasi. Diantara lembaga keuangan syariah yang berkembang secara pesat ditengah krisis perbankan yang sedang sakit masa itu BPRS dan BMT, selanjutnya berkembang bank syariah yang berdampingan dengan bank konvensional, seperti Bank BNI Syariah, BRISyariah dan lain-lain. Di samping itu berkembang juga lembaga keuangan syariah yang bersifat mikro, yang bergerak di kalangan ekonomi bawah, yaitu BMT (Baitul Maal wat Tamwil).

Pengembangan Lembaga Keuangan sebagai badan usaha pada dasarnya yang perlu mendapatkan perhatian didalamnya adalah bagaimana pemilihan sistem kelembagaan yang tepat yang lebih mendukung pengembangan aktivitas suatu daerah. Dari kata lain penekanan akan memperjelas justifikasi pentingnya keberadaan bentuk badan usaha yang dikelola dari oleh dan untuk masyarakat. Aktivitas yang mendukung perekonomian sesuai dengan konteks ini adalah aktivitas ekonomi yang bertujuan melestarikan sumber daya yang bersedia untuk dikembangkan dalam pendekatan bisnis model klaster berbasis syariah dan juga bisnis yang di minati masyarakat setempat. Ini bukan saja ikut serta dalam menikmati hasil pembangunan aktivitas ekonomi itu. Lebih jauh eksistensi BMT dipandang penting jika pengembangan aktivitas ekonomi tersebut juga berwawasan ke arah untuk meningkatkan taraf hidup masyarakat baik secara langsung maupun tidak langsung. Perlu adanya komitmen dan dukungan yang kongkret dari pihak pemerintah dan perguruan tinggi serta para pengusaha dalam mengembangkan BMT di suatu daerah. Karena BMT disuatu daerah akan sangat membantu masyarakat kecil dalam meningkatkan usaha yang mereka geluti.

Melihat kondisi yang memiliki daya saing dalam perputaran ekonomi untuk masyarakat perbatasan, diperlukan upaya untuk memperkuat komitmen semua pihak yang berkepentingan untuk melakukan gerakan kebersamaan guna menyusun kekuatan terutama dalam memperbaiki daya saing manajemen dan SDM. Upaya memperbaiki daya saing pada indikator ini adalah ekonomi rakyat yang memang kondisinya masih memerlukan pembenahan-pembenahan guna menjadikannya sebagai badan usaha yang mampu bersama pelaku ekonomi lainnya untuk memasuki arus utama perekonomian. Keterlibatan dunia pendidikan dan pemerintah dalam mengembangkan manajemen dan SDM terutama untuk BMT kiranya perlu terus dilanjutkan dan ditingkatkan. BMT merupakan bagian dari bank syariah atau semacam LSM yang beroperasi seperti Koperasi Syariah lainnya dengan pengecualian ukurannya yang kecil. Tulisan ini akan membahas bagaimana potensi ekonomi syariah dalam memperkuat sektor riil dengan penerapan model klaster untuk masyarakat perbatasan di Kabupaten

Nunukan Kalimantan Utara¹²⁰. Lembaga ini berfungsi dari PINBUK (Pusat Inkubasi Bisnis Usaha Kecil).

Menurut informasi dari pihak Disperindagkop, sejak kini Koperasi di Kabupaten Nunukan kurang lebih 100 Unit, namun yang sehat hanya sekitar 25%-30%¹²¹, secara kuantitatif selain pertumbuhannya masih lamban jika dibandingkan dengan lembaga keuangan lain, juga koperasi tersebut belum sepenuhnya mempraktekkan secara syariah hanya sebagai kepentingan pribadi bahkan lebih ke arah praktek rentenir. Sisi lain koperasi yang berdiri di Kabupaten tersebut tidak menjadi wadah para petani yang berkecimpung pada komoditi yang ada di Kabupaten tersebut. Adanya BMT akan menjadi pusat perekonomian yang menjanjikan untuk harkat dan martabat masyarakat.

BMT berupaya mengembangkan usaha-usaha produktif dan investasi dalam meningkatkan kegiatan ekonomi pengusaha kecil berdasarkan prinsip syariah. Sebagaimana diungkap oleh pusat inkubasi usaha kecil, BMT pada akhir tahun 1997 1.501 BMT. Perkembangan BMT ini tidak selalu bagus, bahkan ada BMT yang kemudian tumbang, gagal, rugi, dan kemudian mati lalu tidak berjalan lagi. Penyebab dari masalah tersebut adalah, pada faktor internal kurangnya permodalan dan sumber dana, persiapan dari Sumber Daya Manusia (SDM) sebagai pengelola, baik dari sisi pengetahuan ataupun keterampilan dalam mengelola secara sehat, inovasi yang tidak cakap dalam bidang pemasaran, terutama dalam perputaran atau pengguliran pembiayaan serta teknologi sebagai informasi. Pada faktor eksternal, BMT pada pandangan lembaga keuangan lainnya cenderung dianggap sebagai persaingan yang harus dikalahkan, sehingga tingkat kepercayaan masyarakat sangat minim. Kurangnya networking akan menyulitkan penyelesaian problema yang ada. Seperti, harus bekerjasama sesama lembaga keuangan lainnya, sehingga jika ada satu nasabah dilembaga keuangan lain dapat terdeteksi dengan baik dan bisa ditanggulangi dengan cepat. Dilapangan kasus yang lebih besar adalah banyaknya pinjaman yang tidak dapat ditagih (biaya macet). Selanjutnya kurangnya pengawasan pada pengelolaan, tertama manajemen dana serta kurang rasa kepemilikan dalam mengelola BMT. Dan tidak adanya regulasi yang kuat dari pihak pemerintah. Dari segi produk BMT, belum memiliki inovasi baru terhadap gerakan dalam meningkatkan hidup dalam masyarakat sekitar. Harus menciptakan produk atau gerakan baru yang masih sesuai dengan syariah untuk menjawab kebutuhan masyarakat dan meningkatkan taraf hidup suatu daerah.

Permasalahan dalam pendirian koperasi yang juga telah banyak tumbang di masyarakat perbatasan tidak jauh beda dengan BMT, namun pendirian untuk pengembangan BMT di Kabupaten Nunukan kali ini harus ada campur tangan pihak pemerintah. Karena jika dilihat secara jelas, ekonomi perbatasan terdiri dari dua komoditi, kelapa sawit dan rumput laut. Namun yang masih

¹²⁰ Kalimantan Utara adalah Provinsi baru yang pemekarannya sejak tahun 2014 dan realisasi pemerintahannya dilantik tahun 2016. Dan Kabupaten Nunukan mempunya teotorial perbatasan Malaysia. Kabupaten ini terbesar nomor dua setelah Kota Tarakan.

¹²¹ Informasi dari Disperindagkop bidang Koperasi Kabupaten Nunukan

diminati oleh masyarakat perbatasan adalah rumput laut. Sebagaimana jika dilirik oleh pangsa pasar sangat dibutuhkan untuk dikonsumsi berbagai macam olahan, mulai dari untuk campuran makanan sampai pengobatan herbal.

Sektor rumput laut merupakan salah satu komoditi yang diharapkan dapat memberikan sumbangan yang berarti dalam peningkatan pendapatan nasional terutama dalam penyediaan lapangan kerja, penyediaan bahan pangan dan pembangunan ekonomi wilayah. Selain itu, komoditi ini sangat strategis, ada lima alasan yang menjadi acuan alasan; *Pertama*, rumput laut merupakan sektor yang menyediakan kebutuhan pangan masyarakat setempat. *Kedua*, merupakan penyedia bahan baku bagi sektor industri (agroindustri). *Ketiga*, memberikan kontribusi bagi devisa negara melalui komoditas yang diekspor. *Keempat*, menyediakan kesempatan kerja bagi tenaga kerja pedesaan. Dan *kelima*, perlu dipertahankan untuk keseimbangan ekosistem (lingkungan). Dari alasan strategis diatas, jika dicermati secara seksama akan menguntungkan dalam pembangunan ekonomi Indonesia melalui daerah perbatasan.

Rumput laut terbukti pada tahun 2013 menjadi sektor perikanan yang hasil jumlah produksinya lebih tinggi dari sektor lainnya. Seperti ikan sebesar 5.081,44 kg. Namun pada kenyataannya masih terdapat banyak kendala dalam upaya pengembangannya rumput laut tersebut, yaitu dilihat pada sumber daya manusianya, masyarakat perbatasan berdasarkan jumlah penduduk menurut jenjang pendidikan pada tahun 2015 dari total jumlah penduduk sekitar 146.286 jiwa, 50% dari jumlah penduduk tersebut merupakan PNS, 50%-nya lagi pengusaha. Masalah lain yang ada yaitu mengenai tidak adanya campur tangan dari pemerintah, serta tidak adanya tempat pemasaran dan pengolahan rumput laut di Kabupaten Nunukan, sehingga Rumput laut di produksi dengan dua jenis, yaitu dengan rumput laut dijual basah, serta rumput laut dijual kering, jenis produksi tersebut menyebabkan jatunya nilai ekonomi rumput laut.¹²²

Komoditi rumput laut merupakan agro yang cukup mudah dikeluti di daerah perairan perbatasan. Namun petani dan pelaku industri tidak bisa berdiri sendiri, harus mempunyai kaitan yang sangat erat. Khusus untuk membantu petani dalam keberlangsungan kegiatan produksinya. Tampaknya sangat diperlukan kehadiran kelembagaan yang dapat membantu dalam kegiatan produksi. Dengan model klaster bisnis syariah akan banyak membantu kelangsungan aktivitas petani rumput laut dan sekaligus industri pengolahnya.

Oleh karena itu pengembangan BMT dengan Model Klaster Bisnis di Kabupaten Nunukan Kalimantan Utara, dengan gagasan fleksibilitas dalam menjangkau masyarakat kalangan bawah, yaitu lembaga ekonomi rakyat kecil. Karena komoditi rumput laut yang menjadi pilihan masyarakat perbatasan dalam keberlangsungan hidup tidak memiliki wadah sebagai tempat dalam penyediaan bibit, menyediakan modal, dan lainnya yang memudahkan masyarakat perbatasan. Disinilah peran BMT dalam penyediaan bahan baku yang diperlukan dari komoditi tersebut dengan model klaster bisnis. Selain itu

¹²² Pamungkas Adjie, Pengembangan Sumber Daya Pulau Kecil Dengan Konsep Pulau Kecil Mandiri Sustainable Small Island: Studi Kasus Pulau Poteran Sumenep. ITS, Surabaya 2013.

memberikan bimbingan dan penyuluhan bagaimana cara memproduksi rumput laut yang baik dengan keadaan iklim cuaca yang berubah-ubah. Sehingga petani tidak mendapatkan kerugian yang sangat anjlok dan tidak menjual kepada negara tetangga yang bisa terbilang rendah.

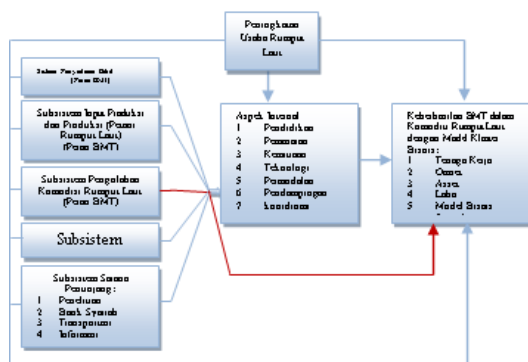
Alasan penelitian ini tidak kepada koperasi yang berbasis syariah, karena jika dilihat dari psikologi dan animo masyarakat, banyaknya koperasi konvensional dalam pelaksanaannya yang sangat tidak efektif sehingga masyarakat cenderung jenuh. Oleh karenanya, BMT merupakan jalan solusi dalam perputaran ekonomi masyarakat perbatasan, bisa mengcover beberapa BMT yang telah tumbang, juga merupakan jawaban untuk kelesuan ekonomi daerah.

Adapun tujuan dari paper ini adalah untuk mengkaji bagaimana strategi pengembangan *Baitul Maal wat Tamwil* dengan komoditi rumput laut melalui metode kluster bisnis secara syariah yang akan di kombinasikan dengan kesejahteraan ekonomi masyarakat perbatasan dan meningkatkan pembangunan ekonomi di Kabupaten Nunukan. Paper ini diharapkan dapat memberikan kontribusi sebagai pembelajaran bagi para pengusaha dan pelaku lembaga keuangan serta pemerintah setempat agar bisa mendukung dalam pengembangan lembaga keuangan yang berbasis syariah melalui komoditi rumput laut.

Tentunya paper ini juga memiliki keterbatasan yaitu tidak mengukur secara sistematis lembaga keuangan yang berdiri terkait pendapatan dan kesejahteraan para anggotanya.

B. Kerangka Pemikiran

Dari penjelasan latarbelakang diatas menggambarkan aspek-aspek yang perlu diamati berkaitan dengan BMT dan komoditi rumput laut dengan model kluster bisnis yang berada di Kabupaten Nunukan, yaitu SDM, bibit, pemasaran, kemitraan, teknologi, permodalan, pendampingan dan koordinasi. Keberhasilan pengembangan lembaga keuangan mikro dapat diamati melalui adanya: model bisnis dalam berakad, peningkatan tenaga kerja, omset, aset dan laba.



Gambar 1. Model Pengembangan BMT dalam Model Kluster Bisnis Syariah

C. Metodologi

1. Jenis & Sifat Penelitian

Sesuai dengan judul penelitian, jenis penelitian ini merupakan penelitian lapangan. Menggambarkan hasil penelitian yang telah diteliti dengan berbagai alat penelitian seperti observasi, wawancara, dan dokumentasi.

Penelitian ini dilakukan di Kalimantan Utara tepatnya di daerah Kabupaten Nunukan. Meskipun demikian, dengan pertimbangan bahwa, perekonomian dalam berbisnis yang lebih unggul yakni komoditi rumput laut. Sangat menarik diteliti karena pulau yang dekat dengan perbatasan Malaysia dan masyarakatnya memang sangat membutuhkan wadah yang bisa bekerjasama dalam memproduksi komoditi yang di keluti. Sehingga agrobisnis rumput laut merupakan salah satu cara membantu pembangunan ekonomi setempat.

Penelitian ini lebih bersifat deskriptif¹²³ kualitatif. Dimana dalam hal ini peneliti berusaha memaparkan bagaimana kondisi wilayah Kabupaten Nunukan, kondisi sosial dan budaya serta ekonomi, khususnya dalam mata pencaharian daerah tersebut, yaitu pengelolaan rumput laut di Kabupaten Nunukan serta strategi pengembangan BMT yang menjadi wadah dalam aktifitas ekonomi masyarakat perbatasan, yang dimana implementasi dari pada prinsip-prinsip ekonomi Islam dalam setiap transaksi serta proses kinerja di dalamnya. Data yang digunakan meliputi teori-teori yang peneliti ambil dari berbagai literature. Hasil wawancara langsung dengan pemerintah, para pengusaha yang pernah bergelut di koperasi, pengusaha rumput laut di masyarakat Nunukan. Pengamatan langsung ke lapangan tempat dimana mereka kerja atau membuka usaha. Data tambahan lainnya adalah buku, artikel, jurnal dan data dokumentasi dari pengamatan langsung serta masyarakat Nunukan yang mendukung penelitian ini.

2. Metode Pendekatan

Secara eklikit penelitian ini dilakukan dengan menggunakan beberapa pendekatan. Dalam hal ini peneliti berusaha memahami dan menggambarkan subjek penelitian. Pendekatan dalam penelitian ini adalah *Normatif – Sosiologis*. Karena penelitian ini menggunakan data-data kualitatif yang bersifat literature dan dokumen hasil dari wawancara serta observasi penelitian, otomatis objek analisisnya adalah berupa teks yang diperluas¹²⁴. Sepertinya ini yang mendorong pemilihan paradigma *Normatif* sebagai paradigma penelitian. Pendekatan *Normatif* merupakan sebuah pendekatan yang lebih menekankan kemurnian agama dipandang secara tekstual berdasarkan al-Qur'an dan as-Sunnah. Kajian ini melahirkan tradisi teks, tidak melihat fenomena monolistik dalam Islam. Dapat menganalisis produksi masyarakat lokal, menganalisis saling pengaruh antara versi-versi lokal yang berakar dalam tradisi kecil yang bermacam-macam dan tradisi agung peradaban Islam. Dengan pendekatan ini pula, kita dapat

¹²³ Kaelan. Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat. Paradigma. Yogyakarta, 2005. Hal. 58.

¹²⁴ Miles, Matthew B. dan A. Michael Huberman. Qualitative Data Analysis; terjemahan Tjejep Rohendi Rohidi. UI Press. Jakarta, 1992. Hal. 15.

melihat bagaimana doktrin masuk ke dalam konteks dan konteks memperluas doktrin dengan makna yang dialami dan dikonstruksi secara lokal. Oleh karena itu, dapat mendamaikan kajian-kajian teks yang lebih skolastik. Dengan kajian sejarah dan ilmu-ilmu sosial tentang masyarakat Islam dan konteks dimana implikasi teks dan argumennya terjangkau dimana teks-teks tersebut secara institusional. Pendekatan ini dengan demikian menawarkan satu konvergensi kerja yang dilakukan seorang muslim yang ada Kabupaten Nunukan yang masyarakatnya mayoritas beragama muslim.

Sementara pendekatan *sosilogis* lebih kepada interaksi individu dan kelompok. Mencari pola perkembangan dan perubahan yang terjadi di lingkungan masyarakat Nunukan.

3. Metode Pengumpulan Data

Karena penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif, maka dikumpulkan dalam aneka macam cara, yakni observasi, wawancara dan dokumentasi. Ini ditujukan kepada aktivitas pengusaha rumput laut di Kabupaten Nunukan. Serta fenomena yang muncul tersebut ditarik pada garis pikiran sejauh mana kontribusinya pada masalah penelitian. Ada beberapa tahap metode pengumpulan data, meliputi:

- Pengamatan Terlibat atau Observasi

Dengan pengamatan ini peneliti observasi langsung ke lokasi penelitian, dengan menggunakan berbagai alat penelitian. Penelitian ini berlangsung selama dua minggu.

- Wawancara

Bentuk wawancara bebas tapi terpimpin, dalam artian mengikuti pedoman seperlunya. Pedoman tersebut hanya berbentuk butir-butir masalah dan sub-masalah yang diteliti, selanjutnya dikembangkan sendiri oleh peneliti. Wawancara sistematis adalah wawancara yang dilakukan dengan terlebih dahulu pewawancara mempersiapkan pedoman (*guide*) tertulis tentang apa yang hendak ditanyakan kepada responden.¹²⁵

Pada wawancara bebas, peneliti mendatangi dari rumah ke rumah pada pengusaha rumput laut di desa Mamolo dengan 20 kepala keluarga dan 50 lembaga Koperasi dari kurang lebih 130 yang terdaftar di DISPERINDAGKOP.

- Dokumentasi

Pada teknik ini melibatkan tiga faktor, yaitu latar penelitian, orang-orang yang terlibat, dan segala sesuatu yang dihasilkan melalui keterlibatan orang-orang tersebut. Informasi mengenai keadaan suatu suku bersumber pada latar (*setting*), informasi mengenai wawancara bersumber pada orang-orang (*informan*). Teknik dokumen berkaitan dengan sumber terakhir, interaksi bermakna antara individu dengan individu, individu dengan kelompok, interaksi internal dalam diri sendiri, seperti hasil-hasil karya baik ilmiah maupun

¹²⁵ Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Kencana. 2006), h. 127.

nonilmiah, berbagai bentuk catatan harian lainnya¹²⁶. Dalam penelitian ini sebagai bukti otentik berupa camera dan record (rekaman), beberapa dokumentasi akan dilampirkan diakhir paper.

4. Metode Pengolahan Data dan Analisis Data

Pengolahan data adalah kegiatan lanjutan setelah pengumpulan data dilaksanakan.

▪ *Editing*

Dilaksanakan setelah peneliti selesai menghimpun data dilapangan. Kegiatan ini menjadi penting karena kenyataannya bahwa data yang terhimpun kadangkala belum memenuhi harapan peneliti, ada diantaranya kurang atau terlewatkan, tumpang tindih, berlebihan bahkan terlupakan. Oleh karena itu keadaan tersebut harus diperbaiki melalui *editing* ini. Proses *editing* dimulai dengan memberi identitas pada instrumen penelitian yang telah terjawab. Kemudian memeriksa satu per satu lembaran instrumen pengumpulan data, kemudian memeriksa poin-poin serta jawaban yang tersedia.¹²⁷

▪ Pengkodean

Setelah tahap *editing* selesai dilakukan, kegiatan selanjutnya adalah mengklasifikasi data-data tersebut melalui tahapan *koding*. Maksudnya bahwa data yang telah di edit tersebut diberi identitas sehingga memiliki arti tertentu pada saat di analisis.¹²⁸

Dari pengumpulan data dibuat reduksi data, untuk memilih data yang relevan dan bermakna selanjutnya disajikan. Dalam proses ini, peneliti melakukan seleksi, memilih data yang relevan, memfokuskan pada data yang mengarah untuk pemecahan masalah, penemuan, pemaknaan, atau untuk menjawab pertanyaan peneliti, kemudian menyederhanakan, menyusun secara sistematis dengan menonjolkan hal-hal yang dipandang penting tentang hasil dan temuan.

Sebagai penelitian mandiri, studi mengenai ekonomi terdapat tiga hal utama yang menurut Miles untuk menganalisis data yaitu: reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan/verifikasi sebagai suatu yang jalin-menjalin pada saat sebelum, selama, dan sesudah pengumpulan data dalam bentuk yang sejajar, untuk membangun wawasan umum yang disebut analisis.¹²⁹ *Reduksi data*, sebagai proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan, dan transformasi data “kasar” yang muncul dari catatan-catatan tertulis dilapangan. Pemilihan serta transformasi data “kasar” yang diperoleh dari hasil pengumpulan data.

¹²⁶ Kutha Nyoman Ratna, Relevansi Teori-Teori Poststrukturalisme dalam Memahami Karya Sastra, Aspek-Aspek Kebudayaan Pada Umumnya (Orasi Ilmiah dalam rangka Pengukuhan Guru Besar Tetap Universitas Udayana Denpasar, Tahun 2004), belum diterbitkan, h. 234.

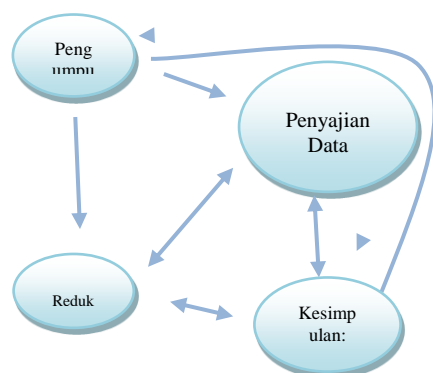
¹²⁷ Burhan Bungin, Metodologi Penelitian Kualitatif, h. 165.

¹²⁸ Burhan Bungin, Metodologi Penelitian Kualitatif, h. 166.

¹²⁹ Miles, Matthew B. dan A. Michael Huberman. Qualitative Data Analysis; terjemahan Tjejep Rohendi Rohidi, h. 19.

Penyajian data, sebagai sekumpulan informasi tersusun yang memberi kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan. Dalam konteks penelitian ini, penyajian data meliputi inventarisasi segala data yang memiliki keterkaitan sehingga membentuk sebuah pola konstruksi sosial tata ruang pesantren.

Penarikan kesimpulan atau verifikasi, setelah melalui proses reduksi data dan penyajian data, tahapan terakhir yang dilalui dalam menganalisis data yaitu penarikan kesimpulan. Penarikan kesimpulan atau verifikasi digunakan untuk menyimpulkan hasil penelitian.



D. Hasil Penelitian Dan Pembahasan

Kabupaten Nunukan merupakan wilayah pemekaran dari Kabupaten Bulungan, yang terbentuk berdasarkan pertimbangan luas wilayah, peningkatan pembangunan, dan peningkatan pelayanan kepada masyarakat. Pemekaran Kabupaten Bulungan ini di pelopori oleh R.A. Besing yang pada saat itu menjabat sebagai Bupati Bulungan. Salah satu alasan sehingga terjadinya pemekaran, pada tahun 1999 pemerintah pusat memberlakukan otonomi daerah dengan didasari Undang-Undang Nomor 22 tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah. Dengan dasar inilah dilakukan pemekaran pada Kabupaten Bulungan menjadi 2 Kabupaten baru lainnya, yaitu Kabupaten Nunukan dan Kabupaten Malinau saat masih dibawah Provinsi Kalimantan Timur. Pemekaran Kabupaten ini secara hukum diatur dalam UU Nomor 47 Tahun 1999 tentang Pembentukan Kabupaten Nunukan, Kabupaten Malinau, Kabupaten Kutai Timur, Kabupaten Kutai Barat dan Kota Bontang pada tanggal 4 Oktober 1999.

Pada tahun 2003 terjadi tragedi kemanusiaan besar-besaran di Nunukan, ketika para pekerja gelap asal Indonesia yang bekerja di Malaysia akan dideportasi kembali ke Indonesia lewat Nunukan. Pelabuhan Nunukan merupakan pelabuhan lintas dengan kota Tawau, Malaysia. Bagi penduduk kota Nunukan yang hendak pergi ke Tawau diperlukan dokumen PLB (Pas Lintas Batas). Setiap hari rata-rata sekitar 8 unit kapal cepat dengan kapasitas kurang lebih 100 orang mondar-mandir antar Nunukan dengan Tawau, Malaysia.

Masyarakat Kabupaten Nunukan asli suku Tidung, namun suku tersebut telah berkurang. Karena yang membangun daerah tersebut mayoritas perantau dari Sulawesi Selatan dan Jawa. Secara ekonomi yang menjadi pengusaha sukses di Kabupaten Nunukan bersuku Bugis, menurut budaya Bugis telah di ajarkan sejak nenek moyang dalam hal berniaga dan merantau. Kabupaten ini menjadi daerah tertinggal, karena jika dilihat dari keberadaan tempat, ini terletak pada wilayah pulau yang sangat jauh. Akses ke daerah tersebut memerlukan transportasi yang sangat banyak dan berganti-ganti. Sosial masyarakat Nunukan masih klasik dengan keadaan yang kurang sehat. Ini dikarenakan kurangnya tempat pariwisata yang baik dan menjadi tempat persinggahan para pelancong jika berangkat ke Malaysia. Sehingga menimbulkan banyak kasus negatif yang menciderai kabupaten tersebut.

Sekarang pulau Nunukan merupakan salah satu Kabupaten di Kalimantan Utara. Ibu kota Kabupaten ini terletak di Kota Nunukan. Kabupaten ini memiliki luas wilayah 14.493 km² dan berpenduduk sebanyak 146.286 jiwa. Secara geografis, titik koordinat 3°30'00" – 4°24'55" LU dan 115°22'30" – 118°44'54" BT. Sebelah Utara dan Barat Kabupaten tersebut adalah negara Malaysia, sebelah Selatan Kabupaten Malinau dan Kabupaten Tanah Tidung dan sebelah Timur Laut Sulawesi. Berdasarkan topografi, Kabupaten Nunukan didominasi oleh perbukitan. Bagian paling utara memiliki perbukitan terjal dengan ketinggian 1.500 M – 3000 M diatas permukaan laut, perbukitan di sebelah selatan memiliki ketinggian berkisar 500 M – 1.500 M diatas permukaan laut dengan kemiringan sudut di lereng perbukitan rata-rata berkisar antara 0 – 50%. Kabupaten Nunukan juga memiliki sekitar 10 sungai dan 9 pulau yang tersebar diseluruh kabupaten. Disamping itu jumlah angkatan kerjanya mencapai sekitar 55,90% dengan jumlah kesempatan kerja sekitar 86,99% dan pencari kerja 13,01%. Dengan jumlah penduduk di Kabupaten Nunukan.¹³⁰

Berdasarkan hasil survei primer yang telah dilakukan gambaran umum untuk lembaga keuangan bank yang ada di Kabupaten tersebut berjumlah 5 unit untuk konvensional yang diantaranya BNI, BRI, BPD, Bank Danamon dan Bank Mandiri, yang sangat kuat bersaing dalam hal pembiayaan dan menarik nasabah dalam menabung dengan jumlah penduduk yang tidak begitu banyak. Sedangkan jumlah lembaga keuangan bank syariah hanya 1 unit, inipun menjadi cabang yang berpusat di Kota Tarakan, yaitu Bank Mandiri Syariah. Gerakan lembaga keuangan syariah yang hanya berupa cabang pembantu memiliki gerakan yang sangat cepat dalam pengembangan syariah di wilayah perbatasan.

Pada usaha mikro tidak berjalan dengan efektif, seperti koperasi yang berjumlah sekitar 100 unit hanya 20%-25% yang bisa dikatakan sehat dan berjalan dengan baik. Namun berkembangnya koperasi yang masuk kategori sehat tidak bisa membantu perekonomian yang telah lesuh melalui komoditi yang ada di Kabupaten tersebut. Sehingga para petani masih banyak yang mengeluhkan secara produksi dari hasil mereka. Sementara lembaga keuangan mikro yang berbasis syariah, seperti *Baitul Maal wat Tamwil* (BMT), belum

¹³⁰ RPJPD Kabupaten Nunukan 2005-2025

terlihat berdiri, karena masih kurangnya pemahaman dan informasi soal “syariah”. Kecuali pada praktek Zakat, Infaq, Shadaqoh berjalan dengan baik dan realisasi yang tidak diragukan dalam pengembangan syariah.

Kegiatan rumput laut mengalami kemunduran, karena budidaya dilakukan secara terus yang lebih besar permintaan daripada penawaran. Jika dilihat secara pasar yang sangat meningkat karena tidak memiliki musim. Penjualan rumput laut di Kabupaten Nunukan hanya bersifat kering dan basah, tidak diproduksi yang dikelola secara baik yang memiliki dampak harga jual semakin meningkat. Permintaan yang semakin tinggi akan merugikan para petani, ini terbukti saat melakukan penelitian langsung, bahwa harga rumput laut sempat menyentuh sekisar IDR 12.000 tahun 2013, namun sekarang telah jatuh setengah dari harga sebelumnya yaitu IDR 5.200 sampai IDR 5.700. Pemasaran rumput laut yang di produksi petani Kabupaten Nunukan pada pengepul dari Surabaya, Makassar dan Tawau – Sabah Malaysia, pengepul itu yang sangat sering memainkan harga pada para petani di wilayah perbatasan.¹³¹

Koperasi yang berdiri di Kabupaten tersebut tidak berperan sebagai produksi, penyediaan bibit sampai pada pemasaran. Koperasi-koperasi tersebut hanya pada pembiayaan dan menabung dalam jumlah kecil. Adanya BMT akan membantu masyarakat setempat dengan model klaster bisnis berbasis syariah.

1. Strategi Pengembangan BMT

Strategi pengembangan BMT pada komoditi rumput laut di Kabupaten Nunukan menggunakan analisis SWOT. *Strengths*, penerapan nilai-nilai ekonomi yang berbasis syariah pada spesifik BMT akan lebih efektif. Karena Kabupaten Nunukan merupakan daerah perbatasan Malaysia yang masyarakatnya belum banyak mengetahui praktek tersebut. Namun kelemahan (*weaknesses*) dalam mengembangkan BMT di Nunukan pada kepercayaan dan masyarakat mayoritas masih memikirkan untung rugi bukan pada kemashalahatan. Namun peluang (*opportunities*) sangat besar, karena lembaga yang berbasis syariah di Kabupaten tersebut hanya Bank Syariah Mandiri, sementara sektor atau elemen lain belum menerapkan sistem tersebut. Selanjutnya kekuatan akan menghadapi ancaman (*threats*) serta mengatasi kelemahan-kelemahan yang terjadi dilapangan.

Unsur yang berkaitan dengan peningkatan Sumber Daya Manusia (SDM) meliputi: pengembangan sikap BMT, meningkatkan kemampuan untuk bersaing dalam harga maupun mutu, meningkatkan kemampuan untuk memiliki teknologi, meningkatkan produktifitas kerja, meningkatkan kemampuan berusaha agar lebih efisien, meningkatkan kemampuan untuk pendalaman terhadap struktur agroindustri, meningkatkan kemampuan kerjasama secara horinzontal dan vertikal, mempersiapkan BMT sebagai inti di daerah.

Unsur yang berkaitan dengan subsistem input produksi dan produksi, meliputi: bahan baku, untuk input dan hasil produksi anggota yang tersedia dan kontinu, teknologi, dan prasarana. Unsur yang berkaitan dengan subsistem pengolahan, meliputi: teknologi, kualitas bahan baku yang

¹³¹ Pengakuan para pengusaha di Kabupaten Nunukan, wawancara pada tanggal 3 Februari 2016.

sesuai dengan spesifikasi sarana teknologi, sarana dan fasilitas pemasaran. Unsur yang berkaitan dengan subsistem pemasaran, meliputi: kebijakan, penelitian, penyuluhan, informasi dan kondisi pasar.

Strategi *pertama*: mengadakan penelitian agrobisnis dan memetakan semua pelaku semua yang terlibat pada agrobisnis rumput laut. Pelaku dalam model klaster bisnis terdiri dari: jumlah petani, pengepul dan lembaga keuangan lain yang terlibat dalam bidang syariah. Mengadakan sosialisasi semua pihak yang terlibat dalam kegiatan klaster bisnis. Menyusun rencana pengembangan BMT secara bersama antara pemerintah, para pengusaha dan lembaga keuangan lainnya serta stakeholder yang terlibat di tingkat Kabupaten.

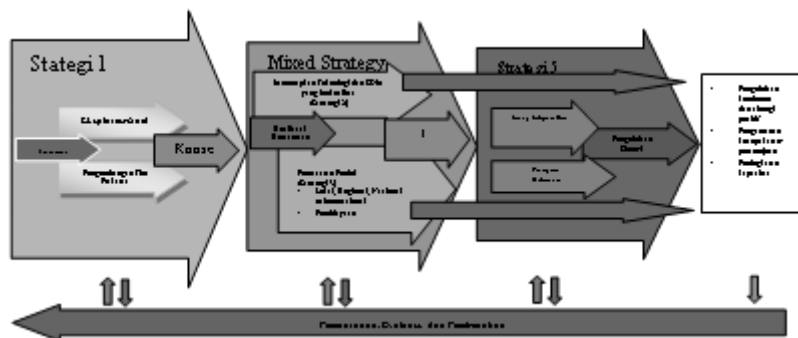
Strategi *kedua*: menetapkan teknologi yang kompetibel dengan keterampilan penggerak BMT dan masyarakat serta petani dan lingkungannya. Prinsip pengadaan bibit yang tersedia dan berkesinambungan diperlukan untuk mendukung struktur agrobisnis yang akan berkembang dengan baik.

Strategi *ketiga*: ini akan berhubungan dengan bidang pemasaran. 1. Memilih arah pengembangan pemasaran lokal, nasional atau export. 2. Jaminan harga akan semakin meningkat yang telah diatur tataniaganya, sehingga penawaran bisa lebih seimbang permintaan. Strategi ini menciptakan gugus kesempatan anggota untuk meningkatkan produktivitas dan efisiensi dalam menghadapi kondisi mekanisme pasar. 3. Kebutuhan jasa pemasaran dan pembiayaan syariah.

Strategi *keempat*: penguatan pemerintah dan lembaga keuangan lainnya, meliputi menyempurnakan struktur organisasi dan manajemen lembaga keuangan yang mendukung sesuai dengan fitrah BMT yang akan didirikan dan sesuai dengan komoditas yang di pasarkan. Selanjutnya peranan pemerintah dalam upaya pengembangan BMT terutama dalam pemberian support serta kemudahan dalam modal yang berkaitan dengan peluang usaha rumput laut. Bantuan di perlukan agar memberikan arah dan strategi pengembangan BMT dalam kegiatan rumput laut.

Strategi *kelima*: antisipasi terhadap pembiayaan yang diperlukan untuk kegiatan ekonomi rumput laut. Selanjutnya menyusun studi kelayakan bisnis. Mengenai pembiayaan ini agar BMT mendapatkan kemudahan dalam fasilitas bantuan terhadap pemerintah; seperti modal kerja.

Strategi *keenam*: upaya yang berkaitan dengan perdagangan rumput laut baik yang bersifat regional, nasional maupun tingkat global, BMT dapat memanfaatkan jaringan Industri Keuangan Non Bank (IKNB) Syariah pada Otoritas Jasa Keuangan (OJK). IKNB Syariah bertugas untuk melakukan pembinaan dan pengawasan terhadap pihak yang memperoleh izin usaha, persetujuan, pendaftaran dari OJK dan pihak lain yang bergerak di IKNB.



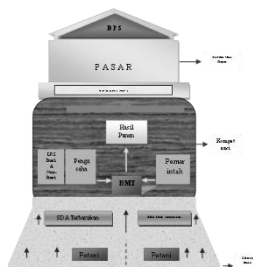
Gambar 3. Strategi Pengembangan BMT

2. Komoditi Rumput Laut dengan Model Kluster Bisnis

Agrobisnis rumput laut termasuk didalamnya industri pengolahan rumput laut menjadi unggul, sebagaimana bisnis berbasis hasil pertanian lainnya memerlukan keterkaitan yang erat antara hulu dan hilir. Hal ini dikarenakan pada tingkat hulu (petani dan nelayan) memiliki keahlian dan kemauan dalam berproduksi dan keterbatasan dalam mengakses pasar dan teknologi. Sementara itu, ditingkat hilir dalam hal ini, pemilik pabrik memiliki kekuatan dalam hal teknologi dan aspek pasar, namun memerlukan kontinuitas dalam penyediaan bahan baku atau bibit.

Kebutuhan yang berbeda antara hulu dan hilir dapat di jembatani oleh suatu lembaga (BMT). Lembaga tersebut ditingkat hulu diharapkan bertindak mendampingi, membimbing, dan memonitor, semua kegiatan yang berjalan. Pada tingkat hilir lembaga ini berfungsi sebagai mediator yang memberikan masukan dan informasi tentang ketersediaan produk di tingkat hilir. Mekanisme ini yang disebut dengan kluster bisnis yang biasa kita kenal dengan simbiosis mutualisme, saling membutuhkan antara para petani dan lembaga.

Model kluster bisnis yang diterapkan pada pengembangan BMT melalui komoditi rumput laut di Kabupaten Nunukan juga sebagai sektor riil. Karena sangat membantu pembangunan ekonomi secara syariah dalam perputaran financial di Kabupaten Nunukan.



Gambar 4. Model Kluster Bisnis Rumput Laut Sebagai Sektor Riil di Kabupaten Nunukan

Petani

Petani melakukan budidaya rumput laut bisnis yang sementara mereka keluti. Proses kerja yang dilakukan oleh petani adalah penanaman, pemanenan dan pengeringan. Seluruh kelompok rumput laut dari kelompok tani akan di tampung oleh BMT untuk dilakukan proses lanjutan sebelum di jual ke pasaran. BMT disini bisa menjadi pengepul atau memproduksi rumput laut yang telah dipanen sehingga bisa menjadi bahan yang berkualitas tinggi.

Baitul Maal wat Tamwil

BMT disini berfungsi sebagai lembaga penyediaan bibit, memproduksi bahan atau membuat pelatihan untuk para petani dengan sistem syariah. Petani bisa melakukan pembiayaan melalui akad-akad yang sesuai dengan aturan BMT. Setelah panen, petani bisa menjual hasil panen kepada BMT yang akan di produksi langsung menjadi bahan yang berkualitas, sehingga harga dipasaran akan semakin meningkat. Ini akan membantu pemerintah di Kabupaten Nunukan dalam hal pembangunan ekonomi dan kesejahteraan masyarakat perbatasan.

Dewan Pengawas Syariah (DPS)

Dewan Pengawas Syariah disini akan bertugas mengawasi perputaran financial di dalam BMT. Mulai dari pembiayaan sampai pada pembelian, penjualan serta penyediaan bibit. Jika tidak sesuai dengan aturan syariah, akan di tinjau kembali dan mengubah sesuai dengan fatwa DSN MUI terkait akad-akad yang di gunakan mengenai pengembangan produk.

Pengusaha dan Lembaga Keuangan Lainnya

Pengusaha dan lembaga keuangan lainnya sebagai sumber dana bagi keberlangsungan klaster bisnis rumput laut tersebut. Fungsi ini akan terwujud dalam bentuk berupa investasi dan modal kerja bagi komponen klaster yang terlibat.

Pemerintah

Pemerintah tidak hanya memberikan kontribusi berupa support dan dukungan, tetapi juga dalam bentuk modal terkait pembangunan keberhasilan pendirian BMT. Yang lebih penting dalam peran pemerintah adalah membuat regulasi tentang BMT di daerah, agar lembaga tersebut bisa bertahan dan memiliki manajemen yang baik.

E. Kesimpulan

Baitul Maal wat Tamwil sangat bagus sebagai lembaga pada komoditi Rumput Laut di Kabupaten Nunukan. Ini dilihat dari kelayakan ekonomi dan perputaran finansial dalam hal pembiayaan.

Kunci sukses BMT berkembang dengan baik dan bertahan lama adalah dilakukan dengan model klaster bisnis untuk rumput laut tersebut merupakan suatu strategi dan sekaligus peluang baru yang strategis bagi BMT untuk memberikan kontribusi dan tanggungjawab dalam mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Selanjutnya lebih kuat pada bantuan dan dukungan pemerintah, terutama menyangkut izin pendirian bangunan sampai pada tingkat pengelolaan serta pemasaran dalam hal ini mencintai produk lokal.

Keberhasilan komoditas rumput laut sebagai sektor riil di Kabupaten Nunukan secara langsung akan dapat meningkatkan pendapatan dan sekaligus daya beli masyarakat lokal maupun luar kabupaten, yang selama ini sebagian besar kelompok tani yang bergelut pada bisnis ini terlihat jauh dari laba.

Daftar Pustaka

- Adnan and Ajija. 2015. The Effectiveness Of Baitul Maal Wat Tamwil In Reducing Poverty The Case Of Indonesian Islamic Microfinance Institution. *Humanomics* Volume 31, Issue 2, 11 May 2015, Pages 160-182.
- Adnan, Muhammad Akhyar. 2015. The Effectiveness Of Baitul Maal wat Tamwil In Reducing Poverty The Case Of Indonesian Islamic Microfinance Institution. *Humanomics*, Vol. 31 Iss 2 pp. 160 – 182.
- [BI] Bank Indonesia. 2008. Pengembangan Komoditi Rumput Laut di Kabupaten Sumenep. Surabaya: Bank Indonesia.
- Daerlan, Syafruddin. 2010. “Skala Prioritas Pembangunan Ekonomi Pertanian di Kabupaten Biak Numfor Papua”. *Jurnal Agribisnis*, SEPA: Vol 6, No.2 Pebruari.
- Fajariyah, Norul dan Eko Budi Santoso. 2015. Penentuan Klaster Pengembangan Ekonomi Lokal Berbasis Rumput Laut di Pulau Poteran, Kabupaten Sumenep. *Jurnal Teknis ITS* Vol. 4, No.2 ISSN: 2337-3539.
- Farida, Fitriah Isky. 2014. Strategi Pengembangan Klaster Industri Rumput Laut Yang Berkelanjutan Di Kawasan Minapolitan Kabupaten Sumba Timur. *Jurnal Manajemen dan Agrobisnis*. Vol 11 No 3.
- Fathurrohman, Yusuf Enril, dkk. 2013. “Strategi Pengembangan Agribisnis Ikan Gurami Di Kabupaten Banyumas”, *Jurnal AGRISTA*, Edisi 1, Vol.1.
- Herifuddin, dkk. 2011. “Analisis Margin Dan Efisiensi Pemasaran Rumput Laut Di Desa Mandalle Kecamatan Mandalle, Kabupaten Pangkep”. *Jurnal AGRIBISNIS*, Vol. X (3).
- Hosen, Muhamad Nadrattuzaman. 2012. Determinant Factors of the Successful of Baitul Maal Wat Tamwil (Bmt). *International Journal of Academic Research in Economics and Management Sciences* Vol. 1, No. 4.
- John W, *Toward Better Defining The Field of Agribusiness Management*. International Food and Management Review 12. T.th.
- _____. “Penerapan ‘Urf dalam Ekonomi Islam” dikutip dari <http://www.scribd.com/doc/13148923/ushul-fiqh-bagian-10-urf-agustianto>. Diakses pada tanggal 5 April 2016 pukul 21:00.
- Kassim, Permata Wulandari Salina. 2016. Issues and challenges in financing the poor: case of Baitul Maal Wa Tamwil in Indonesia. *International Journal of Bank Marketing*. Vol. 34 Iss 2 pp. 216 - 234

- Lestari, Etty Puji. 2010. Model Pembiayaan Baitul Maal Wa Tamwil dan Peranannya Dalam Pembinaan Kesejahteraan Usaha Kecil Menengah (UKM). *Jurnal Organisasi dan Manajemen* Vol 6 No 2, 146-157.
- Muchlisin ZA, Nazir M, Musman M. 2012. Pemetaan potensi daerah untuk pengembangan kawasan minapolitan di beberapa lokasi dalam provinsi Aceh. *Depik* 1(1): 68–77
- Mujahidin, Akhmad. 2013. *Ekonomi Islam-Sejarah, Konsep, Instrumen, Negara dan Pasar*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Muttaqin, Azhar. 2012. Model Pembiayaan Baitul Maal Wa Tamwil dan Peranannya Dalam Pembinaan Kesejahteraan Usaha Kecil Menengah (UKM). *Jurnal Humanity* Vol. 7 No. 2, 35-45.
- Pahan I, Sa'id EG, Tambunan M, Asmon D, Suroso AI. 2011. The future of palm oil industrial cluster of Riau region. *European Journal Of Social Science* 24 (3): 421–431.
- Panggabean, Riana. 2010. Kajian Pengembangan UMKM di Sentral Klaster Rotan kabupaten Cirebon. *Jurnal Volume* 5, 99-118.
- Sartini. “Menggalai Kearifan Lokal”. *Jurnal Filsafat*, Agustus 2004, Jilid 37, Nomor 2.
- Saptana, “Kelembagaan Kemitraan Usaha Dalam Mendukung Agribisnis Unggas Lokal Yang Berkelanjutan”. *Makalah yang disampaikan pada Workshop Nasional Unggas Lokal 2012*.
- Sa'id, Gumbira & Yayuk Eka Prastiwi. 2008. *Agribisnis Syariah, Manajemen Agribisnis Dalam Perspektif Syariah Islam*. Jakarta: Penebar Swadaya.
- Setiawan, Iwan. 2012. *Agribisnis Kreatif: Pilar Wirasaba Masa Depan, Kekuatan Dunia Baru Menuju Kemakmuran Hijau*. Jakarta: Penebar Swadaya.
- Wardiyono, Sartini. 2012. Internal Control System For Islamic Micro Financing An Exploratory Study Of Baitul Maal Wat Tamwil In The City Of Yogyakarta Indonesia. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, Vol. 5 Iss 4 pp. 340 – 352.
- Wibowo Y, Ma'arif MS, Fauzi MA, Adrianto L. 2011. Strategi pengembangan klaster industri rumput laut yang berkelanjutan. *Jurnal Agritek* 12(1):85–98. Wibowo Y, Ma'arif MS, Fauzi MA, Adrianto L. 2011. Diagnosis kelayakan pengembangan klaster industri rumput laut yang berkelanjutan. *Jurnal Agritek* 5(1):33–43.
- Widyastutik, dll. 2010. Analisis Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Pengembangan Klaster UMKM Alas Kaki di Kota Bogor yang Berdaya Saing. *Jurnal Manajemen & Agribisnis*, Vol. 7, No. 1.

KINERJA BANK SYARIAH DITINJAU DARI INDEKS MAQĀSĪD SYARI'AH: STUDI PADA BPRS SAFIR CURUP

Aldo Ivani Agam
Jurusan Syariah dan Ekonomi Islam STAIN Curup
aldoivanoa@gmail.com

Abstrak: Penelitian ini diajukan untuk memahami dan mengembangkan Maqāsid Syari'ah menjadi indeks yang dapat mengukur kinerja bank syariah. Adapun untuk dapat mencapai maqāsid syari'ah, sebuah bank harus mampu melakukan penjagaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Penelitian ini dilaksanakan pada Bank Pembiayaan Rakyat Syariah Safir Bengkulu Cabang Curup yang mana menggunakan pendekatan maqāsid syari'ah yang berdasarkan tiga (3) perspektif yaitu perspektif Bisnis, Sosial, dan Kepatuhan Terhadap Prinsip Syariah. Pendekatan yang digunakan *research and development* sedangkan untuk pengujian model menggunakan metode deskriptif dengan bantuan statistik deskriptif dan indeksasi. Dari sepuluh indikator penilaian indeks kinerja yang dikembangkan, analisis data dari masing-masing perspektif menunjukkan hasil sebagai berikut: dari perspektif bisnis sebesar 2,785 poin, dari perspektif Sosial sebesar 0,875 poin, dan dari perspektif kepatuhan terhadap prinsip Syariah sebesar 2,875 poin. Dengan demikian, diperoleh hasil Indeks kinerja BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup ditinjau dari Maqāsid Syari'ah sebesar 62,5%, dan karena itu dapat ditentukan kinerja BPRS Safir mencapai atau berada pada level II dengan penghargaan Bintang II.

Kata Kunci: Kinerja, Bank Syari'ah, Maqashid Syari'ah, BPRS Safir

A. Pendahuluan

Ekonomi Islam merupakan suatu sistem ekonomi yang berbeda sama sekali dari sistem-sistem yang lain. Ia menjadi akar dalam syari'ah yang menjadi sumber pandangan dunia sekaligus tujuan-tujuan dan strateginya. Berbeda dari sistem-sistem sekular yang menguasai dunia dewasa ini, tujuan-tujuan Islam (*maqāsid syari'ah*) adalah bukan semata-mata bersifat materi. Justru tujuan-tujuan itu berdasarkan pada konsep-konsepnya sendiri mengenai kesejahteraan manusia (*falāh*) dan kehidupan yang baik (*hayat thayyibah*), yang memberikan nilai sangat penting bagi persaudaraan dan keadilan sosio-ekonomi dan menuntut suatu kepuasan yang seimbang, baik dalam kebutuhan-kebutuhan materi maupun ruhani dari seluruh umat manusia.¹³²

¹³²M. Umer Chapra, *Islam Dan Tantangan Ekonomi, Islamisasi Ekonomi Kontemporer* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999) hlm. 8-9

Bank Syariah merupakan lembaga keuangan yang lahir dari rahimnya Ekonomi Islam. Untuk mencapai tujuan ekonomi Islam yang telah ada sejak awal yaitu mencapai *falah*, maka *maqāsid syari'ah* dapat menjadi roh bagi bank syariah untuk mencapai *falah*. Lembaga keuangan syariah termasuk perbankan syariah, merupakan lembaga yang mempunyai misi dan tujuan yang sangat mulia, yaitu *profit oriented* dan *social oriented*. Dalam operasionalnya prinsip-prinsip yang sejalan dengan kedua tujuan tersebut harus menjadi prioritas. Bentuk peran sosial perbankan syariah adalah terdapatnya produk *qardal-hasan* (dana kebajikan), implementasi dana Zakat, Infak, dan Sedekah (ZIS).

Menurut Veithzal Rivai, perusahaan setiap saat atau secara berkala perlu melakukan analisis terhadap kinerja perusahaan tersebut, demikian pula halnya dengan bank yang selain untuk kepentingan manajemen, pemilik ataupun pemerintah (melalui Bank Indonesia) sebagai upaya untuk mengetahui kondisi saat ini dan sekaligus untuk memudahkan dalam menentukan kebijakan bisnisnya untuk masa yang akan datang. Analisis kinerja ini dilakukan meliputi seluruh aspek, baik operasional maupun non-operasional bank tersebut.¹³³

Kinerja perbankan merupakan gambaran prestasi yang dicapai bank dalam aspek keuangan, pemasaran, penghimpunan dana dan penyaluran dana. Penilaian itu penting dilakukan karena dapat menganalisis dan mengetahui sejauh mana pelaksanaan kegiatan dalam arah pencapaian visi perbankan. Penilaian kinerja perbankan akan membuat manajer berusaha memperbaiki kinerja dimasa mendatang. Menurut Yuwono yang dikutip oleh Muhammad Syafii Antonio, jika selama ini pengukuran kinerja perbankan syariah di Indonesia hanya fokus pada perhitungan rasio keuangan konvensional seperti CAMELS (*Capital, Asset, Management, Earning, Liquidity, Sensivity of Market Risk*) dan EVA (*Economic Value Added*), maka pengukuran tersebut memiliki beberapa kelemahan¹³⁴

Melihat masih sangat terbatasnya penelitian tentang kinerja perbankan dari aspek keuangan dan sosial secara bersama sama menjadi ruang bagi peneliti untuk mencoba melakukan penelitian ini dengan menggunakan eksplorasi pada tataran pendekatan teori yang digunakan dalam mengukur kinerja lembaga keuangan syariah yang tentu agak berbeda dengan lembaga keuangan konvensional pada umumnya. Sebagai sampelnya, peneliti memilih BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup. Pertanyaan yang dijadikan masalah penelitian adalah bagaimana kinerja BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup ditinjau dari *Maqāsid Syari'ah*. Masalah penelitian ini diturunkan lebih detail ke dalam bentuk pertanyaan penelitian sebagai berikut: bagaimana kinerja BPRS Safir Bengkulu

¹³³Veithzal Rivai *dkk*, *Commercial Bank Management, Manajemen Perbankan dari Teori ke Praktik* (Jakarta; Raja Grafindo Persada, 2013), hal. 459

¹³⁴Di antaranya adalah membuat manajer bertindak secara jangka pendek dan mengabaikan rencana jangka panjang, mengabaikan aspek pengukuran non-keuangan dan aset tetap, kinerja keuangan hanya didasarkan pada kinerja masa lalu. Lihat: Syafii Antonio, Yulizar D. Sanrego, Muhammad Taufiq, *An Analysis of Islamic Banking Performance: Maqashid Index Implementation in Indonesia and Jordania* (IIUM; Institute of Islamic Banking and Finance; 2012), hal. 14

Cabang Curup ditinjau dari perspektif bisnis, dari perspektif sosial dan dari perspektif kepatuhan prinsip-prinsip syariah?

Berdasarkan latar belakang dan perumusan masalah di atas, maka tujuan dari penelitian ini adalah untuk menjelaskan dan menerapkan penggunaan *maqāsid syari'ah* dalam mengukur kinerja bank syariah dari aspek keuangan dan sosial. Adapun secara khusus tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui sejauh mana kinerja BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup, ditinjau dari *Maqāsid Syari'ah* berdasarkan perspektif bisnis, sosial dan kepatuhan prinsip syariah.

B. Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah *research and development*, sedangkan untuk pengujian model menggunakan bantuan statistik deskriptif dan indeksasi. Penelitian *research and development* yang dimaksud sebagai “metode penelitian yang secara sengaja, sistematis, bertujuan/diarahkan untuk mencaritemukan, merumuskan, memperbaiki, mengembangkan, meng-hasilkan, menguji keefektifan produk, model, metode/strategi/cara, jasa, prosedur tertentu yang lebih unggul, baru, efektif, efisien, produktif, dan bermakna”.¹³⁵ Sedangkan deskriptif merupakan penelitian yang bertujuan untuk memberikan gambaran tentang suatu kelompok orang tertentu atau gambaran tentang suatu gejala atau hubungan antara dua gejala atau lebih.¹³⁶ *Research and Development* dalam riset ini akan mengembangkan model matematika yang diuji secara empirik yang akan menghasilkan *Index Performance* Bank Syariah.

Penelitian ini dilaksanakan pada Bank Pembiayaan Rakyat Syariah (BPRS) Safir Kantor Cabang Pembantu Curup. BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup merupakan satu-satunya bank pembiayaan syariah yang terdapat di kabupaten Rejang Lebong. BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup telah memberikan 842 pembiayaan dengan catatan terdapat 74 nasabah yang mengalami macet dalam pembayaran pada tahun 2015. Ini berarti terdapat 8,79% yang mengalami macet dari seluruh total pembiayaan. Tetapi BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup memiliki *Financing to Debt Ratio* 77,08% artinya BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup masih dalam keadaan sehat.¹³⁷ Sedangkan *Return On Assets* pada BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup sebesar 0,22% dan *Return On Equity* sebesar 2,67%.¹³⁸ Jika dilihat dari sisi ROA dan ROE pada BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup berada pada posisi tidak sehat.¹³⁹

BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup dapat meningkatkan kinerja Bank agar dapat bersaing dengan bank syariah lainnya. *Maqāsid Syari'ah* akan membantu BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup untuk melakukan pengukuran kinerja BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah supaya secara berkesinambungan BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup

¹³⁵ Nusa Putra. *Research & Delopment, Penelitian Dan Pengembangan Suatu Pengantar*. (Jakarta; Raja Grafindo, 2011), h. 4

¹³⁶ Irawan Soehartono, *Metode Penelitian Sosial*. (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), h. 35

¹³⁷ Hikmah Putriarsa, *Wawancara*, 18 April 2016

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

dapat terus melakukan evaluasi dan perbaikan terutama di bidang pelayanan, pengembangan produk, fungsi pemasaran serta pengembangan jaringan kantor, agar mampu mewujudkan visinya sebagai bank pembiayaan rakyat syari'ah, dominan di pasar spiritual, dan dikagumi di pasar rasional.

Untuk memperoleh data yang valid maka dalam penelitian ini peneliti menggunakan beberapa teknik pengumpulan data sebagai berikut: wawancara, observasi (Pengamatan), dokumen dan kuesioner. Adapun informan dari wawancara ini adalah staf dan karyawan BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup. Observasi lapangan dilakukan pada objek penelitian yaitu di BPRS Safir Bengkulu Cabang Curup. Dokumen dapat berupa tulisan, gambar, atau karya-karya monumental yang lain. Data dokumen yang dipilih harus memiliki kredibilitas yang tinggi. Selain itu, data yang diperlukan tidak terpengaruh oleh kehadiran peneliti sebagaimana teknik wawancara.¹⁴⁰

Perhitungan atas kuesioner dilaksanakan dengan menggunakan rumus Dean J. Champion dalam bukunya *Basic Statistic For Social Research* seperti yang dikutip oleh Andi Muh. Nurul Afdal dalam skripsinya, yaitu dengan menjumlahkan jumlah jawaban "YA" kemudian dilakukan perhitungan dengan cara sebagai berikut:¹⁴¹

$$\text{Persentase} = \frac{\Sigma \text{Jawaban "Ya"}}{\Sigma \text{Jumlah Pertanyaan}} \times 100\%$$

Hasil persentase dimulai dari 0-100 %, sehingga banyak n adalah 101 dengan memiliki nilai statistik minimum $X_{\min} = 0$ dan nilai statistik maksimum $X_{\max} = 100$, maka diperoleh perhitungan persentase skor angket yang akan dikonversikan dalam bentuk nilai adalah sebagai berikut:

1. Jangkauan (J)¹⁴² = $X_{\max} - X_{\min}$
= $100 - 0 = 100$
2. Banyak kelas (k)¹⁴³ = $1 + 3,3 \text{ Log } n$
= $1 + 3,3 \text{ Log } 101$
= $1 + 3,3 (2,004) = 7,6132$
Sehingga dibulatkan ke atas menjadi 8
3. Panjang kelas c ¹⁴⁴ = $\frac{J}{k} = \frac{100}{8} = 12,5$
4. Data distribusi konversi nilai sebagaimana dalam tabel indeks berikut ini:
- 5.

| Persentase (%) | Konversi Nilai |
|----------------|----------------|
| 0 – 12,5 | 0,125 |
| 13,5 – 25 | 0,25 |

¹⁴⁰ Boedi Abdullah dan Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian Ekonomi Islam Muamalah* (Pustaka Setia; Bandung, 2014), h.213

¹⁴¹ Andi Muh. Nurul Afdal, *Studi Pemahaman Nilai-Nilai Syariah Pada Praktisi Perbankan Syariah (Studi Pada Pt. Bank Perkreditan Rakyat Syariah Niaga Madani)* (Universitas Hasanuddin; Fakultas Ekonomi, Jurusan Akuntansi), hal. 51

¹⁴² Nugroho, *Sendi-Sendi Statistik* (Jakarta: Rajawali Press, 1991), Hlm. 62

¹⁴³ *Ibid.*, hlm. 57

¹⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 62

| | |
|-----------|-------|
| 26 – 37,5 | 0,375 |
| 38,5 – 50 | 0,5 |
| 51 – 62,5 | 0,625 |
| 63,5 – 75 | 0,75 |
| 76 – 87,5 | 0,875 |
| 88,5 -100 | 1 |

Pada dasarnya angka indeks adalah ukuran statistik untuk menggambarkan perubahan data dalam suatu ukuran waktu, lokasi atau dimensi lainnya.¹⁴⁵ Setiap hasil skor pada setiap sepuluh indikator akan dikonversikan dalam bentuk nilai. Setiap kelas pada tabel diatas didapatkan dengan cara analisis statistik, sehingga perbedaan persentase skor pada setiap konversi nilai akan dapat ditoleransi karena tidak terlalu berpengaruh terhadap kinerja pada setiap indikator.

C. Konsep *Maqāsid Syari'ah*

Dalam kamus bahasa Arab, *maqshad* dan *maqshid* berasal dari akar kata *qashd*. *Maqashid* adalah kata yang menunjukkan makna banyak (jama'), mufradnya adalah *maqshad* yang berarti tujuan atau target.¹⁴⁶ Dari segi bahasa *maqāsid syari'ah* berarti maksud atau tujuan disyariatkan hukum Islam. Dalam ilmu ushul fiqh, bahasan *maqāsid syari'ah* bertujuan untuk mengetahui tujuan-tujuan yang hendak dicapai oleh perumusannya dalam mensyariatkan hukum.¹⁴⁷

Ulama ushul fiqh, mendefinisikan *maqāsid syari'ah* adalah makna dan tujuan yang dihendaki syara' dalam mensyariatkan suatu hukum bagi kemaslahatan umat manusia. *Maqāsid syari'ah* dikalangan ulama ushul fiqh disebut juga dengan asrar *al-syari'ah*, yaitu rahasia-rahasia yang terdapat dibalik hukum yang diterapkan oleh syara', berupa kemaslahatan bagi umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.¹⁴⁸ Selain itu *maqāsid syari'ah* ada yang menyebutkan dengan sebutan *maqāsid asy-syari'ah*, *al-maqāsid asy-syar'yyah fi asy-syari'ah* dan *maqāsid min syar'i al-bukm*. Walaupun sebutan-sebutan yang digunakan para ulama itu berbeda-beda, namun pada hakikatnya istilah-istilah tersebut mempunyai atau mengandung pengertian yang sama, yaitu tujuan hukum, yang diturunkan oleh Allah Swt.

Ulama ushul fiqh pada umumnya menyatakan bahwa untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, ada lima pokok yang harus diwujudkan dan dipelihara, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Lima kemaslahatan pokok ini wajib dipelihara seorang dan itu pula didatangkan syariat yang mengandung perintah, larangan, dan keizinan yang harus dipatuhi oleh setiap *mukallaf*. Dalam keputusan Musyawarah Nasional Alim Ulama

¹⁴⁵Singgih Santoso, *Statistik Deskriptif* (Yogyakarta; Andi, 2003) hal. 33

¹⁴⁶Oni Sahroni dan Adiwarmar Karim. *Maqashid Bisnis Dan Keuangan Islam, Sintesis Fiqih dan Ekonomi* (Jakarta: Raja grafindo Persada, 2015) hlm. 1

¹⁴⁷Pujiono. *Hukum Islam, Dinamika Perkembangan Masyarakat Menguk Pergeseran Kaum Santri* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2012) h. 61

¹⁴⁸*Ibid.*

Nahdlatul Ulama di Lombok tahun 1418H/1997 M tentang “*al-Huluq fi al-Islam*”, kelima asas itu dijelaskan sebagai berikut:¹⁴⁹

1. *Hifdh al-din*: memberikan jaminan hak kepada umat Islam untuk memelihara agama dan kayakinan mereka. Sementara itu Islam juga menjamin sepenuhnya identitas (kelompok) agama yang bersifat lintas etnis, dan oleh karena itu Islam menjamin kebebasan beragama, dan larangan adanya pemaksaan agama yang satu dengan agama lainnya.¹⁵⁰
2. *Hifdh al-nafs*: memberikan jaminan hak atas setiap jiwa (nyawa) manusia untuk tumbuh dan berkembang secara layak. Dalam hal ini Islam menuntut adanya keadilan, pemenuhan kebutuhan dasar (hak atas penghidupan) pekerjaan, hak kemerdekaan, dan keselamatan, bebas dan penganiayaan, dan kesewenang-wenangan.¹⁵¹
3. *Hifdh al-aql* adalah suatu jaminan atas kebebasan berekspresi, kebebasan mimbar, kebebasan mengeluarkan opini, melakukan penelitian, dan berbagai aktivitas ilmiah. Dalam hal ini Islam melarang terjadinya perusakan akal dalam bentuk penyiksaan, penggunaan ekstasi, minuman keras dan lain-lain.¹⁵²
4. *Hifdh al-nasl*: merupakan jaminan atas kehidupan privasi setiap individu, perlindungan atas profesi (pekerjaan), jaminan masa depan keturunan dan generasi penerus yang lebih baik dan berkualitas. *Free sex*, zina menurut syara’, dan homoseksual adalah perbuatan yang dilarang, karena bertentangan dengan *hifdh al-nasl*.¹⁵³
5. *Hifdh al-mal* merupakan sebagai jaminan atau pemilikan harta benda, properti dan lain-lain. Hal ini dimaksudkan juga sebagai larangan adanya tindakan mengambil hak dari harta orang lain, seperti mencuri, korupsi, monopoli, oligopoli, dan lain-lain.¹⁵⁴

D. Tiga Perspektif *Maqāsid Syarī’ah* *Perspektif Bisnis*

Bank Islam berpotensi menjadi alternatif bagi masyarakat untuk melakukan simpan pinjam dengan pola usaha yang disediakan. Masyarakat muslim yang selama ini ragu, bahkan alergi, dengan bank konvensional yang menggunakan bunga sebagai pijakan kerjanya, dengan munculnya bank Islam tersebut bisa berpartisipasi tanpa ada hambatan sedikitpun. Dengan posisi seperti itu tidak salah bila di kemudian hari perkembangan bank Islam ini akan meningkatkan secara pesat sehingga akan menjadi alternatif yang sepadan dengan jenis bank konvensional yang telah lama beroperasi.

Adapun yang menjadi indikator dari perpektif bisnis, yaitu:

¹⁴⁹*Ibid.*, hlm. 63-64

¹⁵⁰*Ibid.*, hlm. 63

¹⁵¹*Ibid.*, hlm. 64

¹⁵²*Ibid.*

¹⁵³*Ibid.*

¹⁵⁴*Ibid.*, hlm. 64

1. Manajemen. Untuk dapat tumbuh dan berkembang secara layak maka pada operasionalnya Bank Syariah harus memiliki manajemen yang dapat mendukungnya. Hal ini telah memenuhi persyaratan *maqāsid syari'ah* yaitu *Hijdb Al-Nafs*.
2. Struktur Organisasi. Bank syariah mendorong penempatan pegawainya sebagai oknum yang mengoperasionalkan bank syariah sesuai dengan tingkat keahlian serta pengetahuan yang dimiliki. Struktur organisasi sangat berkaitan erat dengan *Hijdb Al-Aql*.
3. Rasio Bisnis. Hasil perhitungan ini akan menggambarkan kondisi bisnis serta keuangan bank syariah akan dinilai berdasarkan standar yang umum diterapkan di lembaga keuangan. Rasio Bisnis untuk memenuhi *Hijdb Al-Maal*

Perspektif Sosial

Menurut Muhammad Ghafur, dalam gagasan *Corporate Social Responsibility*, perusahaan tidak lagi dihadapkan pada tanggung jawab yang berpijak pada *single bottom line*, yaitu nilai perusahaan (*corporate value*) yang direfleksikan dalam kondisi keuangan (*financial*) saja. Di sini *bottom lines* lainnya, selain finansial adalah sosial dan lingkungan.¹⁵⁵ Kompleksitas permasalahan sosial (*social problems*) yang semakin rumit dengan dekade terakhir dan implementasi desentralisasi telah menempatkan *Corporate Social Responsibility* (CSR) sebagai suatu konsep yang diharapkan mampu diberikan alternatif terobosan baru dalam pemberdayaan masyarakat miskin.¹⁵⁶

Kondisi keuangan saja tidak cukup menjamin nilai perusahaan tumbuh secara berkelanjutan (*sustainable*). Keberhasilan perusahaan hanya akan terjamin apabila perusahaan memperhatikan dimensi sosial dan lingkungan hidup. Sudah menjadi fakta bagaimana resistensi masyarakat sekitar muncul ke permukaan terhadap perusahaan yang di anggap tidak memperhatikan lingkungan hidup.¹⁵⁷

M.A. Mannan, mendefinisikan ekonomi Islam sebagai nilai sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi masyarakat dalam perpektif nilai-nilai Islam.¹⁵⁸ Bank Syariah merupakan *blueprint* dari ekonomi Islam. Dalam bank syariah untuk indikator tanggung jawab sosial seperti zakat, infak, shadaqah, dan wakaf. Menurut M.A. Mannan, zakat adalah poros dan pusat keuangan negara Islam. Zakat meliputi bidang moral, sosial dan ekonomi. Dalam bidang moral zakat mengikis habis ketamakan dan keserakahan di kaya. Dalam bidang sosial, zakat bertindak sebagai alat khas yang diberikan Islam untuk menghapuskan kemiskinan dari masyarakat dengan menyadarkan si kaya akan tanggung jawab sosial yang mereka miliki. Dalam bidang ekonomi zakat mencegah penumpukan kekayaan yang mengerikan dalam tangan segelintir orang dan memungkinkan kekayaan untuk disebarakan sebelum sempat menjadi

¹⁵⁵ Muhammad Ghafur W., *Potret Perbankan Syariah Terkini (Kajian Kritis Perkembangan Perbankan Syariah)* (Yogyakarta: Biruni Press, 2007), hlm. 136-137

¹⁵⁶ Hendrik Budi Untung, *Corporate Social Responsibility* (Jakarta; Sinar Grafika, 2008) hlm. 1

¹⁵⁷ Muhammad Ghafur W., *Op.Cit.*, hlm. 137

¹⁵⁸ M.A. Mannan, *Teori Dan Praktek Ekonomi Islam* (Yogyakarta; Dana Bhakti Wakaf, 1995), hlm. 19

besar dan sangat berbahaya di tangan para pemiliknya. Ia merupakan sumbangan wajib kaum muslimin untuk perbendaharaan negara.¹⁵⁹

Adapun yang menjadi indikator kinerja dari perpektif sosial, yaitu

1. Kumpulan akuisisi ZISWAF.
2. Standar distribui ZISWAF.
3. Daerah standar pelayanan.
4. Transformasi standar jumlah mustahiq menjadi *muzakki*.

Kumpulan Akuisisi ZISWAF dan Standar Distribusi ZISWAF untuk memenuhi persyaratan *maqāsid syari'ah* yaitu *Hijdh Al-Maal*, karena zakat dimasukkan untuk membersihkan harta benda *muzakki*. Sedangkan Daerah Standar Pelayanan dan Transformasi Standar Jumlah Mustahiq Menjadi *Muzakki* untuk memenuhi persyaratan *maqāsid syari'ah* yaitu *Hijdh Al-Nasl*, karena pada saat zakat didistribusikan, maka zakat tersebut memiliki tujuan untuk memulihkan keberlangsungan hidup *mustabik* termasuk mengubah *mustabik* menjadi *muzakki*.

Kepatuhan terhadap Prinsip-Prinsip Syariah

Standar kepatuhan dalam pelaksanaan syariah adalah garansi yang dijalankan oleh lembaga syariah dalam memastikan perlindungan terhadap agama. Setiap bank syariah harus memiliki Dewan Pengawas Syariah harus memiliki kualifikasi ilmiah integral, yaitu ilmu fiqh muamalah dan keuangan Islam modern, karena hal ini akan sangat mempengaruhi operasional bank terhadap kepatuhan prinsip-prinsip syariah. Dalam hal ini, ada tiga indikator yang dapat dijadikan patokan penilaian kinerja bank syari'ah:

1. Pengesahan Produk Sesuai dengan Prinsip-Prinsip Islam.
Bank syariah untuk menjaga agama dari wujudnya seperti iman maka bank syariah tersebut harus terdapat moralitas Islam yang mendukung basis kebijakan ekonomi Islam yang tercermin pada pengesahan produk sesuai dengan prinsip-prinsip islam. Hal ini untuk memenuhi persyaratan *maqāsid syari'ah* yaitu *Hijdh Al-Dien*.
2. Pemenuhan Validasi Kontrak dan Perjanjian Objek Pembiayaan.
Hal ini untuk tujuan penjagaan harta nasabah yang diamanahkan kepada bank syariah agar terpenuhinya *maqāsid syari'ah* yaitu *Hijdh Al-Maal*.
3. Program Pelatihan dan Pengembangan Pegawai Bank.
Bank syariah mendorong setiap pegawainya untuk terus meningkatkan kemampuan (*skill*) melalui pemenuhan program pelatihan dan pengembangan pegawai bank. Program Pelatihan dan Pengembangan Pegawai Bank untuk memenuhi *Hijdh Al-Aql*.

Kinerja Bank Syari'ah Ditinjau dari Maqāsid syari'ah Perspektif Bisnis

Dari hasil angket yang diperoleh mengenai indikator struktur organisasi, terdapat duabelas pertanyaan angket dengan jawaban "iya" dan nol pertanyaan

¹⁵⁹*Ibid.*, hlm. 256

dengan jawaban “tidak”.Maka Hasil perhitungan angket sehubungan dengan struktur organisasi adalah sebagai berikut:

$$\frac{12}{1 \times 12} \times 100\% = 100\%$$

Berdasarkan dari hasil perhitungan di atas, bahwa indikator Struktur Organisasi berada pada posisi sangat memadai dengan memiliki nilai 100% karena telah memenuhi semua pertanyaan dari angket dan wawancara memiliki respon yang positif.

Indikator berikutnya adalah standar manajemen. Berdasarkan hasil dari jawaban angket dan wawancara yang mana terdapat duapuluh pertanyaan angket dengan jawaban “iya” dan nol pertanyaan dengan jawaban “tidak”. Maka Hasil perhitungan angket sehubungan dengan Manajemen adalah sebagai berikut:

$$\frac{20}{1 \times 20} \times 100\% = 100\%$$

Dari hasil perhitungan diatas dapat disimpulkan bahwa indikator Manajemen sangat memadai dengan memiliki nilai 100%, karena semua pertanyaan dari angket dan wawancara memiliki respon yang positif.

Indikator berikutnya adalah Rasio Bisnis, akan menggambarkan kondisi keuangan kinerja bank syariah akan dinilai berdasarkan standar yang umum diterapkan di lembaga keuangan. Selain itu, untuk melihat efisiensi dan efektivitas harta yang terdistribusi oleh bank syariah. Berdasarkan hasil dari jawaban angket dan wawancara yang mana terdapattjuhbelas pertanyaan angket dengan jawaban “iya” dan tiga pertanyaan dengan jawaban “tidak”. Maka Hasil perhitungan angket sehubungan dengan Rasio Bisnis adalah sebagai berikut:

$$\frac{16}{1 \times 20} \times 100\% = 80\%$$

Dari hasil perhitungan di atas dapat disimpulkan bahwa indikator Rasio Bisnis sangat memadai dengan memiliki nilai 80% karena dari dua puluh pertanyaan terdapat 16 respon yang positif dan empat yang negatif.

Perspektif Sosial

Indikator Kumpulan Akuisisi ZISWAF mencakup jumlah sumber zakat mobilisasi dana infaq, sadaqah, dan waqaf. Selain itu, Indikator kumpulan akuisisi ZISWAF bertujuan untuk mengoptimalkan dana ZISWAF. Berdasarkan hasil dari jawaban angket dan wawancara yang mana terdapatnol pertanyaan angket dengan jawaban “iya” dan sepuluh pertanyaan dengan jawaban “tidak”. Maka Hasil perhitungan angket sehubungan dengan Kumpulan Akuisisi ZISWAF adalah sebagai berikut:

$$\frac{0}{1 \times 10} \times 100\% = 0\%$$

Dari hasil perhitungan diatas dapat disimpulkan bahwa indikator Kumpulan Akuisisi ZISWAF tidak memadai dengan memiliki nilai 0, hal ini dikarenakan dari hasil angket dan wawancara memiliki respon yang negatif.

Indikator lainnya, Standar Distribusi ZISWAF, bertujuan untuk menjelaskan dan mengoptimalkan distribusi ZISWAF. Berdasarkan hasil dari jawaban angket dan wawancara yang mana terdapat nol pertanyaan dengan jawaban “iya” dan sepuluh pertanyaan dengan jawaban “tidak”. Maka Hasil perhitungan angket sehubungan dengan Standar Distribusi ZISWAF adalah sebagai berikut:

$$\frac{0}{1 \times 10} \times 100\% = 0\%$$

Dari hasil perhitungan diatas dapat disimpulkan bahwa indikator Standar Distribusi ZISWAF tidak memadai dengan memiliki nilai nol persen (0%), karena semua pertanyaan dari angket dan wawancara memiliki respon yang negatif.

Adapun indikator Daerah Standar Pelayanan untuk melakukan distribusi lokal atau dengan kata lain lebih mengutamakan penerima zakat yang berada dalam lingkungan terdekat dengan lembaga zakat, dibandingkan pendistribusiannya untuk diwilayah lainnya. Berdasarkan hasil dari jawaban angket dan wawancara yang mana terdapat nol pertanyaan dengan jawaban “iya” dan sepuluh pertanyaan dengan jawaban “tidak”. Maka Hasil perhitungan angket sehubungan dengan Standar Distribusi ZISWAF adalah sebagai berikut:

$$\frac{0}{1 \times 10} \times 100\% = 0\%$$

Dari hasil perhitungan di atas dapat disimpulkan bahwa indikator Daerah Standar Pelayanan tidak memadai dengan memiliki nilai 0%, karena semua pertanyaan dari angket dan wawancara memiliki respon yang negatif.

Indikator Transformasi Standar Jumlah *Mustahik* Untuk *Muzakki* untuk menjelaskan dan mengoptimalkan adanya transformasi *Mustahik* menjadi *muzakki*. Berdasarkan hasil dari jawaban angket dan wawancara yang mana terdapat nol pertanyaan dengan jawaban “iya” dan sepuluh pertanyaan dengan jawaban “tidak”. Maka Hasil perhitungan angket sehubungan dengan Transformasi Standar Jumlah *Mustahik* Untuk *Muzakki* adalah sebagai berikut:

$$\frac{0}{1 \times 10} \times 100\% = 0\%$$

Dari hasil perhitungan diatas dapat disimpulkan bahwa indikator Transformasi Standar Jumlah *Mustahik* Untuk *Muzakki* tidak memadai dengan memiliki nilai 0%, karena semua pertanyaan dari angket dan wawancara memiliki respon yang negatif.

Perspektif Kepatuhan terhadap Prinsip-Prinsip Syariah

Indikator Pengesahan Produk Sesuai Dengan Prinsip Syariah merupakan indikator untuk mengetahui dan menjelaskan bahwa produk telah mendapatkan pengesahan dan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah serta merujuk pada Fatwa DSN-MUI. Berdasarkan hasil dari jawaban angket dan wawancara yang mana terdapat lima (5) pertanyaan dengan jawaban “iya” dan nol (0) pertanyaan dengan jawaban “tidak”. Maka Hasil perhitungan angket sehubungan dengan Pengesahan Produk Sesuai Dengan Prinsip Syariah adalah sebagai berikut:

$$\frac{4}{1 \times 5} \times 100\% = 80\%$$

Dari hasil perhitungan di atas dapat disimpulkan bahwa indikator Pengesahan Produk Sesuai Dengan Prinsip Syariah berada pada posisi telah memadai dengan memiliki nilai 80% karena empat pertanyaan dari angket memiliki respon yang positif dan hanya terdapat satu pertanyaan yang memiliki respon negatif, selain itu angket ini juga di dukung dari hasil wawancara.

Indikator Pemenuhan Validasi Kontrak Dan Perjanjian Objek Pembiayaan, memiliki tujuan untuk penjagaan harta nasabah yang di amanahkan kepada bank syariah. Berdasarkan penjelasan dari Hikma Putriasa, M.Sp yang merupakan *Accounting* BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup, bahwa dalam proses pembiayaan haruslah memiliki data yang valid. Pada PT. BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup untuk memulai akad harus melalui notaris sesuai dengan jumlah pembiayaan sebagai validitas serta keabsahan sehingga akad pembiayaan tersebut sah di mata hukum. Validasi akad ini memiliki rukun dan syarat yang sama namun pengikatan akad tersebut disesuaikan dengan kontrak perjanjiannya.¹⁶⁰ Oleh karena itu, berdasarkan keterangan dari Hikma Putriasa, M.Sp, bahwa seluruh pembiayaan yang ada di BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup telah memenuhi pemenuhan validasi kontrak dan perjanjian objek pembiayaan.

Pada BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup dalam validitas kontrak yang harus dipenuhi adalah sebagai berikut:

1. Adanya kedua belah pihak yakni pihak nasabah dan pihak bank serta disaksikan oleh pihak notaris.
2. Adanya jaminan yang menjadi pengikat dalam pembiayaan tersebut.
3. Nasabah yang meminjam jaminan milik orang lain (dalam hal ini jaminan bukan milik nasabah tersebut) harus mengajak atau mengikut sertakan pemilik jaminan yang secara hukum.
4. Untuk proses lebih lanjut disesuaikan dengan jenis jaminan misal SHM diikat oleh notaris melalui kantor BPN.¹⁶¹

Berdasarkan penjelasan di atas yang merupakan hasil dari jawaban angket dan wawancara yang mana terdapat lima (5) pertanyaan dengan jawaban “iya” dan nol (0) pertanyaan dengan jawaban “tidak”. Maka Hasil perhitungan angket sehubungan dengan Pemenuhan Validasi Kontrak Dan Perjanjian Objek Pembiayaan adalah sebagai berikut:

$$\frac{5}{1 \times 5} \times 100\% = 100\%$$

Dari hasil perhitungan di atas dapat disimpulkan bahwa indikator Pemenuhan Validasi Kontrak Dan Perjanjian Objek Pembiayaan sangat memadai dengan memiliki nilai 100% karena semua pertanyaan dari angket dan wawancara memiliki respon yang positif.

¹⁶⁰ Hikmah Putriasa, *Wawancara*, 18 April 2016

¹⁶¹*Ibid.*

Adapun indikator Pemenuhan Program Pelatihan dan Kepegawaian Bank bertujuan untuk mendorong setiap pegawainya untuk terus meningkatkan kemampuan (*skill*) melalui pemenuhan program pelatihan dan pengembangan pegawai bank serta menjadikan karyawan profesional dan amanah dalam bidangnya. Berdasarkan hasil dari jawaban angket dan wawancara yang mana terdapat sembilan (9) pertanyaan dengan jawaban “iya” dan satu (1) pertanyaan dengan jawaban “tidak”. Maka Hasil perhitungan angket sehubungan dengan Pemenuhan Program Pelatihan dan Kepegawaian Bank adalah sebagai berikut:

$$\frac{9}{1 \times 10} \times 100\% = 90\%$$

Dari hasil perhitungan di atas dapat disimpulkan bahwa indikator Pemenuhan Program Pelatihan Dan Kepegawaian Bank sangat memadai dengan memiliki nilai 90%, dengan sembilan jawaban angket memiliki respon positif dan satu pertanyaan dengan respon negatif.

Indeks kinerja BPRS Safir ditinjau dari *Maqāṣid Syari'ah* Penilaian dari tiga perspektif yang digariskan dalam standar yang telah ditetapkan. Perspektif bisnis meliputi indikator Struktur Organisasi, Manajemen dan Rasio Bisnis. Perspektif Sosial meliputi Kumpulan Akuisisi ZISWAF, Standar Distribusi ZISWAF, Daerah Standar Pelayanan dan Transformasi Standar Jumlah *Mustahik* Menjadi *Muzakki*. Perspektif Kepatuhan Terhadap Prinsip-Prinsip Syariah meliputi Pengesahan Produk Sesuai Dengan Prinsip Syariah, Pemenuhan Validasi Kontrak Dan Perjanjian Objek Pembiayaan, dan Pemenuhan Program Pelatihan Dan Kepegawaian Bank.

Indeks kinerja BPRS Safir ditinjau dari *Maqāṣid Syari'ah* dapat dilihat rekapnya dalam tabel berikut:

| PERS-PEKTIF | INDIKATOR | PER-SENT ASE | KONVERSI NILAI |
|-------------|---------------------------|--------------|----------------|
| Bisnis | Struktur Organisasi | 100% | 1 |
| | Manajemen | 100% | 1 |
| | Rasio Bisnis | 80% | 0,875 |
| Sosial | Kumpulan Akuisisi SWAF | 0 | 0,125 |
| | Standar Distribusi ZISWAF | 0 | 0,125 |

| | | | |
|--|--|-----|-------------|
| | Daerah Standar Pelayanan | 0 | 0,125 |
| | Transformasi Standar Jumlah <i>Mustabik</i> menjadi <i>Muzakki</i> | 0 | 0,125 |
| Kepatuhan terhadap prinsip-prinsip syariah | Pengesahan Produk Sesuai Dengan Prinsip Syariah | 80 | 0,875 |
| | Pemenuhan Validasi Kontrak Dan Perjanjian Objek Pembiayaan | 100 | 1 |
| | Pemenuhan Program Pelatihan Dan Kepegawaian Bank | 90 | 1 |
| JUMLAH | | | 6,25 |

Kinerja BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup ditinjau dari Maqāṣid syari'ah yang berdasarkan tiga (3) aspek yaitu perspektif bisnis, sosial, dan kepatuhan prinsip syariah, bahwa dari tiga perspektif ini terdapat 10 indikator. Setiap aspek akan memberikan point satu jika aspek tersebut terpenuhi oleh BPRS Safir dan point nol jika aspek tersebut tidak terpenuhi oleh BPRS Safir. Setelah itu dirumuskan sebagai berikut;¹⁶²

$$\frac{6,25}{10} \times 100 = 62,5\%$$

Setelah diperoleh hasil dari rumus di atas, maka akan ditentukan kinerja BPRS Safir dari level I sampai dengan level 5.

| Level | Nilai Indeks | Penghargaan |
|------------|--------------|-------------|
| 5 | 90-100 | Bintang 5 |
| 4 | 80-89,9 | Bintang 4 |
| 3 | 70-70,9 | Bintang 3 |
| 2 | 60-69,9 | Bintang 2 |
| 1 | 50-59,9 | Bintang 1 |
| No Standar | < 50 | Bintang 0 |

Sehingga diperoleh hasil dari rumus di atas, maka dapat ditentukan kinerja BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup terdapat level II dengan penghargaan Bintang 2. Hal ini berdasarkan Maqāṣid syari'ah yang terdiri dari *Hijdb Al-Din*, *Hijdb Al-Nafs*, *Hijdb Al-Aql*, *Hijdb Al-Nasl*, dan *Hijdb Al-Mal*.

Oleh karena itu, BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup tidak memenuhi *Hijdb Al-Nasl* dan pada *Hijdb Al-Mal* hanya memenuhi indikator Rasio Bisnis dan Pemenuhan Validasi Kontrak dan Perjanjian Objek Pembiayaan sedangkan untuk dua indikator lainnya tidak terpenuhi seperti Kumpulan Akuisisi Ziswaf, dan Standar Distribusi ZISWAF.

E. Simpulan

¹⁶²Islamic Research And Training Institute, *Developing A Framework For Maqasid Al-Sharia-Based Index Of Socio-Economic Development*, (Jeddah; Islamic Research and Training Institute, 2014), h.412

Pada penelitian ini *Maqāsid Syari'ah* dapat menjadi indeks dalam mengukur kinerja bank syariah diman objek dalam peneliatian ini BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup. Pada *Hifdh Al-Din* memiliki indikator Pemenuhan Produk Sesuai Dengan Prinsip-Prinsip Syariah.Pada *Hifdh Al-Nafs* memiliki indikator Managemen.Pada *Hifdh Al-Aql* memiliki indikator Struktur Organisasi Serta Program Pelatihan danKepegawaian Bank. Pada *Hifdh Al-Nasl* memiliki indikator Daerah Standar Pelayanan danTransformasi Standar Jumlah Mustahiq Menjadi *Muzakki*. Pada *Hifdh Al-Mal* memiliki indikator Rasio Bisnis, Pemenuhan Validasi Kontrak dan Perjanjian Objek Pembiayaan, Kumpulan Akuisisi Ziswaf, dan Standar Distribusi Ziswaf. Hasil analisis pada penelitian ini dapat disimpulkan sebagai berikut. Kinerja BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup ditinjau dari perspektif Bisnis memiliki 2,875 pointdari angket dan wawancara memiliki respon yang positif. Kinerja BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup ditinjau dari perspektif Sosial memiliki 0,5 point. Kinerja BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup ditinjau dari perspektif Kepatuhan Prinsip-Prinsip Syariah memiliki 2,875 point. Secara keseluruhan kinerja BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curup KCP Curup ditinjau dari *Maqāsid Syari'ah* memperoleh 6,25 point. Maka dapat ditentukan kinerja BPRS Safir terdapat pada level II dengan penghargaan Bintang 2. Hal ini berdasarkan bahwa BPRS SAFIR Bengkulu Cabang Curupditinjau dari *Maqāsid Syari'ah* tidak memenuhi *Hifdh Al-Nasl* dan pada *Hifdh Al-Mal* hanya memenuhi indikator Rasio Bisnis serta Pemenuhan Validasi Kontrak dan Perjanjian Objek Pembiayaan sedangkan untuk dua indikator lainnya tidak terpenuhi seperti Kumpulan Akuisisi Ziswaf, dan Standar Distribusi ZISWAF.

References

- Afdal, Andi Muh. Nurul. *Studi Pemahaman Nilai-Nilai Syariah Pada Praktisi Perbankan Syariah (Studi Pada Pt. Bank Perkreditan Rakyat Syariah Niaga Madani)* (Universitas Hasanuddin; Fakultas Ekonomi, Jurusan Akuntansi)
- Antonio, Muhammad Syafii. Yulizar D. Sanrego, Muhammad Taufiq. 2012. *An Analysis of Islamic Banking Performance: Maqashid Index Implementation in Indonesia and Jordania*. IIUM; Institute of Islamic Banking and Finance
- Abdullah, Boedi dan Beni Ahmad Saebani. 2014 *Metode Penelitian Ekonomi Islam Muamalah*.Pustaka Setia; Bandung
- Chapra, M. Umer. 1999. *Islam Dan Tantangan Ekonomi, Islamisasi Ekonomi Kontemporer* Surabaya; Risalah Gusti
- Ghafur W, Muhammad. 2007. *Potret Perbankan Syariah Terkini (Kajian Kritis Perkembangan Perbankan Syariah)*. Yogyakarta: Biruni Press
- Hasibuan, Malayu S.P.2009. *Dasar-Dasar Perbankan*. Jakarta; Bumi Aksara
- Islamic Research And Training Institute, Developing A Framework For Maqasid Al-Sharia-Based Index Of Socio-Economic Development*. 2014.Jeddah; *Islamic Research and Training Institute*

- M.A. Mannan. 1995. *Teori Dan Praktek Ekonomi Islam*. Yogyakarta; Dana Bhakti Wakaf
- Nugroho. 1991. *Sendi-Sendi Statistik*. Jakarta: Rajawali Press
- Pujiono. 2012. *Hukum Islam, Dinamika Perkembangan Masyarakat Mengungkap Pergeseran Kaum Santri*. Yogyakarta: Mitra Pustaka
- Putra, Nusa. 2011. *Research & Delopment, Penelitian Dan Pengembangan Suatu Pengantar*. Jakarta; Raja Grafindo
- Rivai, Veithzal dkk. 2013. *Commercial Bank Management, Manajemen Perbankan dari Teori ke Praktik*. Jakarta; Raja Grafindo Persada
- Santoso, Singgih. 2003. *Statistik Deskriptif*. Yogyakarta; Andi
- Sahroni, Oni dan Adiwarmarman Karim. 2015. *Maqashid Bisnis Dan Kenangan Islam, Sintesis Fiqih dan Ekonomi*. Jakarta: Raja grafindo Persada
- Soehartono, Irawan. 2004. *Metode Penelitian Sosial*. Bandung: Remaja Rosdakarya
- Untung, Hendrik Budi. 2008. *Corporate Social Responsibility*. Jakarta; Sinar Grafika
- Wawancara*. 18 April 2016

IMPLEMENTASI STRATEGI *CITY BRANDING* DALAM MENINGKATKAN PEREKONOMIAN UMMAT DAERAH DAERAH MUSLIM DI NUSANTARA (Studi Kasus Di Kabupaten Banyuwangi)

Nur Hidayat

Dosen Tetap Fakultas Ekonomi & Bisnis Islam, IAIN Jember

nur.bidayatbri@gmail.com

Abstrak: *Implementasi UU No 22 tahun 1999 dan UU No 32 tahun 2004 tentang desentralisasi pengelolaan daerah mendorong sejumlah daerah melakukan berbagai macam strategi untuk bisa mengembangkan dan menjual daerahnya baik untuk konsumen lokal, nasional dan internasional. Hal ini dilakukan dengan agar daerahnya menjadi tujuan kunjungan tourist, trader, investor dan talent. Otonomi pengelolaan daerah ini seyogyanya dimanfaatkan para kepala daerah untuk benar benar mengarahkan kebijakannya hanya untuk tujuan kemaslahatan umat. Banyuwangi sebagai salah satu kabupaten dengan mayoritas berpenduduk muslim memiliki berbagai macam potensi kekayaan alam berupa gunung, laut dan hutan, serta keragaman budaya. Pemerintah daerah dan semua stakeholder meramu strategi marketing dengan menetapkan branding daerahnya “Banyuwangi The Sunrise of Java”. Strategi branding ini diikuti strategi pengelolaan pariwisatanya dengan konsep Sport, Culture and Tourism, dengan memperkenalkan dan memanfaatkan semua destinasi wisata melalui penyelenggaraan berbagai event olahraga dan pagelaran seni budaya di tempat-tempat wisata. Hasilnya Banyuwangi meraih berbagai macam penghargaan di bidang kepariwisataan yang menarik investor lokal, nasional maupun internasional untuk investasi di Banyuwangi. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana memformulasikan dan mengimplementasikan strategi branding di Banyuwangi sehingga bisa dilakukan transferability hasil penelitian untuk diterapkan di daerah yang berbasis muslim lainnya di seluruh nusantara..*

Kata kunci : Branding, Perencanaan, Implementasi

A. Pendahuluan

Penerapan UU No 22 tahun 1999 yang dilengkapi dengan UU No 32 tahun 2004 tentang desentralisasi pengelolaan daerah mendorong sejumlah daerah berlomba-lomba membranding daerahnya dengan menetapkan slogan atau tagline yang unik dan bisa menyampaikan pesan dari daerah masing-masing. Awalnya terkesan memaksakan dan asal bunyi, sekarang terdengar

puitis dan memakai bahasa asing. Ada makna mendalam di balik kalimat-kalimat itu, contohnya "*Enjoy Jakarta*", "*Jogja : Never Ending Asia*", "*Semarang : The Beauty of Asia*", "*Solo : The Spirit of Java*", "*Makassar : Great Expectations City*", "*Surabaya : Sparkling Surabaya*" dan "*Banyuwangi : The Sunrise of Java*".

Menurut pakar pemasaran Hermawan (Swa edisi 17/2010), makin banyaknya slogan daerah yang dikomunikasikan kepada khalayak luas merupakan dampak dari Undang-undang No 22 tahun 1999 tentang pemerintah daerah. Menjadi daerah otonom berarti semua proses pengembangan daerah mulai perencanaan, eksekusi hingga kontrol dilakukan sepenuhnya oleh pemerintah daerah yang bersangkutan. Hal ini membawa konsekuensi sangat besar terhadap kepala daerah untuk menjadi perancang dan pemasar daerah yang mumpuni.

Otonomi pengelolaan daerah ini seyogyanya dimanfaatkan para kepala daerah untuk benar benar mengarahkan kebijakannya hanya untuk tujuan kemaslahatan umat, sebagaimana dalam hadits Rasulullah saw yang berbunyi: "*Jika amanat telah disia-siakan tunggu saja kehancuran akan terjadi.*" Ada seorang sahabat bertanya : "*bagaimana maksud amanat disia-siakan ?*". Nabi menjawab : "*Jika urusan diserahkan bukan kepada ahlinya, maka tunggalah kehancurannya*" (HR Buchori). Sungguh benarlah sabda Rasulullah tersebut, amanah yang paling pertama dan utama bagi manusia adalah amanat ketaatan kepada Allah sang Pencipta, Pemilik, Pemelihara dan Penguasa alam semesta dengan segenap isinya. Manusia hadir di muka bumi telah disertai amanah untuk berperan sebagai khalifah yang wajib membangun dan memelihara kehidupan di dunia berdasarkan aturan dan hukum Pemberi Amanah, yaitu Allah Swt. "*Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh.*" (QS Al-Ahzab 72).

Berdasarkan data BPS, Indonesia memiliki struktur pemerintahan daerah berbentuk kabupaten sejumlah 416 kabupaten dan 98 kotamadya (BPS, 2015), merupakan amanah dan potensi yang harus dikembangkan. Dari keseluruhan daerah di 33 propinsi hampir 88 % mayoritas adalah masyarakat muslim kecuali propinsi Bali, NTT dan Papua (Sensus BPS, 2010). Disinilah peran kepala daerah dituntut untuk mampu meramu berbagai strategi pengembangan daerahnya guna meningkatkan kesejahteraan masyarakatnya khususnya masyarakat muslim.

| No | Nama Propinsi | Agama | | | | | | | Jumlah |
|----|----------------------|------------|-----------|-----------|-----------|---------|--------------|---------|------------|
| | | Islam | Kristen | Katolik | Hindu | Budha | Khong Hu chu | Lainnya | |
| 1 | Aceh | 4,413,244 | 50,309 | 3,315 | 136 | 7,062 | 36 | 277 | 4,474,379 |
| 2 | Sumatera Utara | 8,579,830 | 3,509,700 | 516,037 | 14,644 | 303,548 | 984 | 5,088 | 12,929,831 |
| 3 | Sumatera Barat | 4,721,924 | 69,253 | 40,428 | 234 | 3,419 | 70 | 493 | 4,835,821 |
| 4 | Kepulauan Riau | 1,332,201 | 187,576 | 38,252 | 1,541 | 111,730 | 3,389 | 198 | 1,674,887 |
| 5 | Kep. Bangka Belitung | 1,088,791 | 22,053 | 14,738 | 1,040 | 51,882 | 39,790 | 323 | 1,218,617 |
| 6 | Riau | 4,872,873 | 484,895 | 44,183 | 1,076 | 114,332 | 3,755 | 2,088 | 5,523,202 |
| 7 | Jambi | 2,950,195 | 82,311 | 13,250 | 582 | 30,014 | 1,491 | 303 | 3,078,146 |
| 8 | Sumatera Selatan | 7,218,951 | 72,235 | 42,436 | 39,206 | 59,655 | 663 | 164 | 7,433,310 |
| 9 | Bengkulu | 1,669,081 | 28,724 | 6,364 | 3,727 | 2,173 | 41 | 130 | 1,710,240 |
| 10 | Lampung | 7,264,783 | 115,255 | 69,014 | 113,512 | 24,122 | 596 | 664 | 7,587,946 |
| 11 | Banten | 10,065,783 | 268,890 | 115,865 | 8,189 | 131,222 | 3,232 | 11,722 | 10,604,903 |
| 12 | DKI Jakarta | 8,200,796 | 724,232 | 303,295 | 20,364 | 317,527 | 5,334 | 2,410 | 9,573,958 |
| 13 | Jawa Barat | 41,763,592 | 779,272 | 250,875 | 19,481 | 93,551 | 14,723 | 5,657 | 42,927,151 |
| 14 | Jawa Tengah | 31,328,341 | 572,517 | 317,919 | 17,448 | 53,009 | 2,995 | 5,657 | 32,297,886 |
| 15 | DI Yogyakarta | 3,179,129 | 94,268 | 165,749 | 5,257 | 3,542 | 159 | 506 | 3,448,610 |
| 16 | Jawa Timur | 36,113,396 | 638,467 | 234,204 | 112,177 | 60,760 | 6,166 | 2,042 | 37,167,212 |
| 17 | Bali | 520,244 | 64,454 | 31,397 | 3,247,283 | 21,156 | 427 | 282 | 3,885,243 |
| 18 | Nusa Tenggara Barat | 4,341,284 | 13,862 | 8,894 | 118,083 | 14,625 | 139 | 40 | 4,496,927 |
| 19 | Nusa Tenggara Timur | 423,925 | 1,627,157 | 2,535,937 | 5,210 | 318 | 91 | 81,129 | 4,673,767 |
| 20 | Sulawesi Utara | 701,699 | 1,444,141 | 99,980 | 13,133 | 3,076 | 511 | 1,363 | 2,263,903 |
| 21 | Gorontalo | 1,017,396 | 16,559 | 761 | 3,612 | 934 | 11 | 18 | 1,039,291 |
| 22 | Sulawesi Barat | 957,735 | 164,667 | 11,871 | 16,042 | 326 | 35 | 6,535 | 1,157,211 |
| 23 | Sulawesi Tengah | 2,047,959 | 447,475 | 21,638 | 99,579 | 3,951 | 141 | 2,575 | 2,623,318 |
| 24 | Sulawesi Selatan | 7,200,938 | 612,751 | 124,255 | 58,393 | 19,867 | 367 | 4,731 | 8,021,302 |
| 25 | Sulawesi Tenggara | 2,126,126 | 41,131 | 12,880 | 45,441 | 978 | 48 | 8 | 2,226,612 |
| 26 | Kalimantan Barat | 2,603,318 | 500,254 | 1,008,368 | 2,708 | 237,741 | 29,737 | 2,907 | 4,385,033 |
| 27 | Kalimantan Tengah | 1,643,715 | 353,353 | 58,279 | 11,149 | 2,301 | 414 | 138,419 | 2,207,630 |
| 28 | Kalimantan Selatan | 3,505,846 | 47,974 | 16,045 | 16,064 | 11,675 | 236 | 16,465 | 3,614,305 |
| 29 | kalimantan Timur | 3,033,705 | 337,380 | 138,629 | 7,657 | 16,356 | 1,080 | 849 | 3,535,656 |
| 30 | Maluku | 776,130 | 634,841 | 103,629 | 5,669 | 259 | 117 | 6,278 | 1,526,923 |
| 31 | Maluku Utara | 771,110 | 258,471 | 5,378 | 200 | 90 | 212 | 122 | 1,035,583 |
| 32 | Papua Barat | 292,026 | 408,841 | 53,463 | 859 | 601 | 25 | - | 755,815 |

| | | | | | | | | | |
|----|-------|-------------|------------|-----------|-----------|-----------|---------|---------|-------------|
| 33 | Papua | 450,096 | 1,855,245 | 500,545 | 2,420 | 1,452 | 76 | 174 | 2,810,008 |
| | TOTAL | 207,176,162 | 16,528,513 | 6,907,873 | 4,012,116 | 1,703,254 | 117,091 | 299,617 | 236,744,626 |
| | Rasio | 88% | 7% | 3% | 2% | 1% | 0.049% | 0.13% | 100% |

Tabel 1

Jumlah Penduduk Berdasarkan Wilayah dan Agama yang dianut

Sumber : Data BPS Sensus Penduduk 2010 diolah.

Salah satu aspek implementasi dari *city branding* diwujudkan dalam *city slogan*, dimana setiap kota memiliki tagline tersendiri sebagai representasi dari kota yang bersangkutan. Beberapa kota kecil yang telah memiliki *city slogan* diantaranya di China kota Shenzhen dengan "*Shoe City*", Malaysia kota Ipoh dikenal dengan "*City of White Coffe*", Philippines kota Zamboanga "*Asia's Latin City*", Surabaya dengan "*Sparkling Surabaya*" dan masih banyak kota-kota lainnya di dunia (Baker, 2012 : 32-33).

B. Review Literatur

1. Kota dan perkembangannya

Banyak yang kesulitan mendefinisikan Kata "*city / kota*", kota dapat dilihat sebagai organisasi yang permanen, sejumlah populasi yang besar yang terorganisir terdiri dari wilayah kota atau desa, yang dibedakan berdasarkan hukum tertentu. Dalam sebuah literatur, konsep *city/kota* mengacu pada jenis komunitas tertentu, masyarakat dan budaya tertentu yang dikenal sebagai urbanisme (<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/118952/city>). Secara Etymologis istilah *city / kota* berasal dari bahasa Perancis kuno "*civitas*" dan dari bahasa latin "*civis*" yang artinya warga Negara.

Tidak ada kesepakatan yang resmi tentang alasan mengapa manusia mulai berkumpul dan membentuk sebuah kota. Para peneliti dari *Oriental Institute Chicago* (<http://oi.uchicago.edu/OI/MUS/ED/TRC/MESO/cities.html> 2012) berpendapat bahwa kelahiran kota pertama kali di Mesopotamia sekitar tahun 4.000 s/d 3.500 sebelum Masehi, yang timbul karena didaerah tersebut terjadi kekurangan curah hujan sehingga mereka bergabung untuk membangun kanal-kanal irigasi dengan tujuan melindungi dan mengairi tanah tanah pertanian mereka.

2. *City Marketing*

Perkembangan konsep pemasaran dalam sebuah penelitian (Balencourt, 2012) mengungkapkan bahwa pemasaran memungkinkan untuk diaplikasikan pada organisasi secara geografis atau tempat. Dari sini timbul konsep *destination marketing* atau disebut juga *marketing place*. *City marketing* dipersepsikan sebagai penerapan khusus dari *destination marketing*.

Pendapat dari Moilanen, T Rainisto, S. (2009) semakin menegaskan bahwa konsep *City marketing* adalah bentuk promosi sebuah kota, beserta wilayah dengan struktur pemerintahan dibawahnya, yang bertujuan mendorong kegiatan atau event tertentu yang berlangsung di sana. Hal ini digunakan sebagai strategi untuk mengubah persepsi pihak eksternal dari sebuah kota untuk

mendorong pariwisata, menarik migrasi penduduk tertentu, atau mengaktifkan relokasi bisnis.

Definisi lain dari **American Marketing Association (AMA)** adalah penggunaan *marketing tools* yang terkoordinasi dan memiliki filosofi orientasi pada pelanggan untuk menciptakan, mengkomunikasikan, memberikan dan mengubah penawaran sebuah kota yang memiliki nilai bagi pelanggan sebuah kota dan masyarakat kota secara luas. Kedua definisi tersebut sesuai dengan pandangan tentang konsep *city marketing* dan saling melengkapi satu sama lain.

3. Merek dalam perspektif Kota

Penggunaan merek pada sebuah tempat / kota (*place branding*) mengadopsi dari definisi merek secara konvensional yaitu Totalitas pikiran, perasaan dan harapan seseorang tentang sebuah tempat atau lokasi. Reputasi dan hal mendasar dari sebuah tempat dan menjanjikan nilai yang khas atau unik dan keunggulan bersaing sebuah tempat (Baker, 2012). *Place branding* menyediakan frame work dan alat untuk mengidentifikasi, fokus, dan mengorganisir competitive advantage atau keunggulan, identitas yang unik / khas, berdasarkan kebenaran dan kenyataan.

Menurut UU Merek No 15 Tahun 2001 pasal 1 ayat 1, merek adalah “*tanda yang berupa gambar, nama, kata, huruf-huruf, angka-angka, susunan warna, atau kombinasi dari unsur-unsur tersebut yang memiliki daya pembeda dan digunakan dalam kegiatan perdagangan barang dan jasa.*”

Awal tahun 2000 an masih sangat sedikit artikel yang ditemukan dalam literatur ilmiah yang berkaitan dengan promosi sebuah tempat / kota (*place*) (Hankinson, 2001). Teori yang dipergunakan terbatas pada teori dalam pemasaran umum yang dipakai sebagai referensi langsung yang memiliki relevansi antara branding perusahaan dengan pemasaran kota/city marketing. Selanjutnya memang banyak yang menerapkan konsep merek pada level perusahaan untuk diterapkan pada pemberian merek sebuah wilayah mulai negara, daerah dan kota (Place Branding) (Balmer dan Gray 2003).

4. City Branding

Hubungan filosofis pemasaran kota dan metode untuk perencanaan tata kota dan pembangunan daerah yaitu pemasaran kota (*city marketing*) merupakan tingkatan baru dalam kualitas kebijakan pembangunan daerah yang menawarkan kelengkapan, kreativitas dan fleksibilitas. Sumber daya baru dalam bentuk ide, modal dan pengetahuan lokal yang diorganisasikan dan dimanfaatkan untuk penyusunan kebijakan lokal. Konsep pemasaran kota (*city marketing*) juga memungkinkan pendekatan strategis dalam perencanaan pembangunan sektor publik juga bekerja sama dengan sektor swasta (Helbrecht I, 1994).

Pertama kali di perkenalkannya konsep city marketing ke publik, pemerintah daerah bersemangat mengadopsi konsep pemasaran untuk menarik investasi masuk ke daerahnya (Ashworth and Voogd 1990). Meningkatkan komunikasi dan kerjasama antara warga dalam kapasitasnya sebagai konsumen dan pemerintah sebagai penyedia layanan untuk bahu membahu dan berkolaborasi menarik investasi dari luar, membuka lapangan kerja baru dan menarik kunjungan wisatawan. Promosi yang paling mudah dan paling efektif

adalah promosi dengan melibatkan langsung warganya. Membangun kesadaran masyarakat dan meningkatkan kepercayaan diri masyarakat kota itu sendiri sehingga mereka tergerak untuk mendukung pemasaran eksternal (Ashworth and Voogd 1990).

Akhirnya konsep *City branding* dipahami sebagai sarana untuk pencapaian competitive advantage dalam menaikkan jumlah investasi masuk dan kunjungan wisata ke daerah. Selain itu juga sarana untuk pengembangan masyarakat, memperkuat identitas lokal serta kekhasan masyarakat dan kota mereka. Manfaat lainnya untuk mengaktifkan semua kekuatan sosial yang bisa menghindari perpecahan sosial.

C. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif *fenomenologi* (Sugiyono, 2013) dengan memahami inti dari pengalaman individu atau kelompok yang berkaitan dengan suatu fenomena tertentu. Penelitian ini yang diteliti adalah fenomena penerapan *city branding* dalam meningkatkan image sebuah wilayah. Penelitian kualitatif tidak menggunakan istilah populasi, tetapi oleh Spradley dinamakan "*social situation*" atau situasi sosial yang terdiri atas tiga elemen yaitu : tempat (*place*), pelaku (*actors*), dan aktivitas (*activity*) yang berinteraksi secara sinergis (Sugiyono, 2013). Kelompok sosial dalam penelitian ini adalah :

- Kelompok pembuat dan penentu kebijakan (Dinas Pariwisata, Bappeda)
- Kelompok pelaku seni dan budaya
- Kelompok Pelaku Usaha dan Investor (khususnya dalam bidang Pariwisata & Budaya)

D. Diskusi dan Pembahasan

Banyuwangi adalah salah satu kota kecil yang ingin membangun image dengan menerapkan tagline "*The Sunrise of Java*". Posisi Kabupaten Banyuwangi sangat strategis karena terletak di ujung Pulau Jawa dan berbatasan dengan Provinsi Bali. Dalam Masterplan Percepatan dan Perluasan Pembangunan Ekonomi Indonesia (MP3EI), posisi Banyuwangi merupakan pintu gerbang Koridor Ekonomi Jawa sebagai "Pendorong Industri dan Jasa Nasional", yang menghubungkan dengan Koridor Ekonomi Bali Nusa Tenggara sebagai "Pintu Gerbang Pariwisata dan Pendukung Pangan Nasional" (Banyuwangi Economic Outlook Lintas Sectoral 2012). Pada posisi ini, diharapkan Banyuwangi, dalam koridor ekonomi nasional ini menjadi 'pintu' untuk masuknya investasi. Harapan tersebut nampaknya semakin dekat dengan kenyataan. Dari data Badan Penanaman Modal Jawa Timur, jika sebelumnya minat investasi di Banyuwangi hanya berada pada ranking 31 diantara 38 Kabupaten/Kota di Jawa Timur, saat ini menempati posisi ranking ketiga sebagai daerah yang paling diminati investor setelah Gresik dan Surabaya.

Kabupaten Banyuwangi merupakan kabupaten paling luas se-Jawa Timur, dengan luas wilayah 5.782,50 km². Banyuwangi memiliki banyak potensi baik agraris, maritim, pariwisata dan budaya. Kabupaten dengan garis pantai 171 Km yang terletak di ujung timur pulau Jawa sebagai pintu gerbang Jawa Timur, Banyuwangi sangat menarik untuk dikunjungi karena memiliki sekaligus tiga hal

yang menjadi ciri khas daerah tropis, yaitu gunung, laut dan hutan. Kondisi geografis tersebut menjadikan Banyuwangi memiliki destinasi wisata yang layak untuk dikunjungi mulai wisata alam, wisata religi, wisata kota, agrowisata, wisata buatan dan kuliner, seperti dalam tabel berikut :

Tabel. 2 Destinasi wisata di Banyuwangi

| | | |
|---|-----------------|--|
| 1 | Wisata Alam | Kawah Gunung Ijen dengan blue fire nya |
| | | Pantai Plengkung Alas Purwo dengan G-land nya sebagai surga peselancar |
| | | Kawasan Taman Nasional Alas Purwo (Sadengan, Pancur, Goa Istana) |
| | | Sukamade dengan 4 jenis penyu nya dari 6 jenis yang ada di dunia |
| | | Pantai Pulau Merah |
| | | Teluk Ijo / Hijau |
| | | Segara Anak Bedhul dengan Mangrove nya |
| | | Pulau Tabuhan |
| | | Rowo Bayu |
| | | Air Terjun Lider |
| | | Pantai Blimbingsari |
| | | Pantai Grajagan |
| | | Watu Dodol |
| 2 | Wisata Kota | Pelabuhan Tradisional boom Banyuwangi |
| | | Taman Blambangan dan Gasibu (Pagelaran seni & budaya) |
| | | Klenteng Hoo Tong Bio |
| | | Bangunan tua Inggrisian |
| | | Museum Blambangan |
| 3 | Wisata Religi | Taman Wisata Sritanjung |
| | | Candi Alas Purwo |
| | | Klenteng Hoo Tong Bio |
| | | Gua Maria Jatiningrum |
| | | Pura Agung Blambangan |
| | | Maqom Waliullah Datuk Abdurrahim |
| 4 | Agrowisata Kopi | Pura Luhur Giri Saloka |
| | | Perkebunan Malangsari |
| | | Agrowisata Kalibaru dan Glenmore |
| | | Agrowisata Kali Klatak |
| | | Agrowisata Kali Bendo |
| 5 | Wisata Buatan | Perkebunan Bayu Lor |
| | | Taman AIL (Alam Indah Lestari) |
| | | Wisata Air Umbul Pule |
| 6 | Kuliner | Taman Suruh Banyuwangi |
| | | Rujak Soto |
| | | Pecel Rawon |
| | | Sego Tempong |

Sumber : www.banyuwangi.go.id

Selain potensi kekayaan alamnya, Banyuwangi dikenal memiliki keberagaman etnis yang mendiami Banyuwangi seperti *Suku Oseng* sebagai suku asli Banyuwangi, Jawa, China, Madura, Bali, Bugis dan Arab menjadikan Banyuwangi kaya akan potensi budaya yang menarik untuk dikunjungi dan dikaji. Dan masih banyak masyarakat Banyuwangi yang melaksanakan tradisi-tradisi budaya yang turun temurun dan masih mengakar kuat, seperti dalam tabel berikut :

Tabel 3 Keberagaman Budaya / Pelangi

Budaya Banyuwangi

| | |
|----|-----------------|
| 1 | Jejer Gandrung |
| 2 | Seblang |
| 3 | Kebo-keboan |
| 4 | Mepe Kasur |
| 5 | Nyukit Lemah |
| 6 | Mantu Kucing |
| 7 | Ider Bumi |
| 8 | Tumpeng Sewu |
| 9 | Petik Laut |
| 10 | Rebo Wekasan |
| 11 | Muludan Besar |
| 12 | Endhog-Endhogan |
| 13 | Puter Kayun |
| 14 | Gredoan |

Sumber : Pelangi Budaya Banyuwangi

Pemerintah Kabupaten Banyuwangi yang memiliki penduduk mayoritas muslim di tengah pluralitas masyarakatnya menyadari bahwa seluruh kebijakan yang diambil akan dimintai pertanggungjawaban oleh Allah SWT kelak di akhirat. Allah SWT berfirman “Apakah manusia mengira bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggung jawaban) ?” (QS Al-Qiyamah [75] : (36). Pemerintah Kabupaten merefleksikan dengan melakukan berbagai langkah dan strategi yang cerdas dengan memanfaatkan berbagai potensi keunikan alam dan keragaman budayanya dengan melaksanakan berbagai event dan festival baik yang berskala lokal maupun international yang memiliki konsep *sport, culture, and tourism*.

Berbekal potensi kekayaan alam dan memiliki akar sejarah kebudayaan yang kuat serta keunikan lainnya, Banyuwangi menyusun strategi *city branding* dengan menciptakan merek untuk kemudahan memperkenalkan Banyuwangi kepada target pasarnya (*investor, tourist, talent dan event*) dengan mengusung tagline “*The Sunrise of Java*”.

Tabel 4 Penduduk Banyuwangi Berdasarkan Agama yang Dianut

| Nama Kecamatan | Agama | | | | | | | Jumlah |
|----------------|--------|---------|---------|-------|-------|--------------|---------|--------|
| | Islam | Kristen | Katolik | Hindu | Budha | Khong Hu Chu | Lainnya | |
| Pesanggaran | 43,773 | 1,287 | 74 | 2,288 | 957 | 4 | 17 | 48,400 |

| | | | | | | | | |
|------------|------------------|---------------|--------------|---------------|--------------|------------|------------|------------------|
| Siliragung | 38,651 | 1,795 | 41 | 3,869 | 10 | 0 | 11 | 44,377 |
| Bangorejo | 55,322 | 698 | 282 | 3,098 | 11 | 6 | 10 | 59,427 |
| Purwoharjo | 58,616 | 953 | 825 | 4,395 | 154 | 13 | 2 | 64,958 |
| Tegaldlimo | 55,203 | 872 | 98 | 4,695 | 285 | 6 | 0 | 61,159 |
| Muncar | 124,916 | 899 | 286 | 1,913 | 40 | 21 | 5 | 128,080 |
| Cluring | 69,070 | 442 | 43 | 405 | 61 | 3 | 10 | 70,034 |
| Gambiran | 55,239 | 1,598 | 183 | 11 | 1,277 | 24 | 46 | 58,378 |
| Tegalsari | 41,561 | 223 | 15 | 2,134 | 0 | 1 | 11 | 43,945 |
| Glenmore | 67,123 | 1,005 | 181 | 522 | 28 | 21 | 4 | 68,884 |
| Kalibaru | 60,401 | 228 | 44 | 30 | 19 | 5 | 0 | 60,727 |
| Genteng | 80,729 | 1,214 | 309 | 566 | 206 | 52 | 10 | 83,086 |
| Srono | 86,085 | 309 | 70 | 306 | 72 | 1 | 1 | 86,844 |
| Rogojampi | 88,462 | 808 | 164 | 1,700 | 162 | 109 | 2 | 91,407 |
| Kabat | 66,800 | 115 | 14 | 29 | 2 | 3 | 0 | 66,963 |
| Singojuruh | 44,844 | 121 | 19 | 7 | 2 | 2 | 0 | 44,995 |
| Sempu | 70,179 | 579 | 99 | 343 | 26 | 8 | 0 | 71,234 |
| Songgon | 49,684 | 173 | 15 | 205 | 11 | 6 | 1 | 50,095 |
| Glagah | 33,661 | 197 | 61 | 51 | 13 | 4 | 1 | 33,988 |
| Licin | 27,828 | 34 | 8 | 1 | 2 | 0 | 0 | 27,873 |
| Banyuwangi | 101,852 | 2,346 | 742 | 384 | 441 | 95 | 11 | 105,871 |
| Giri | 27,087 | 239 | 103 | 98 | 26 | 7 | 0 | 27,560 |
| Kalipuro | 74,868 | 722 | 131 | 225 | 52 | 17 | 4 | 76,019 |
| Wongsorejo | 73,070 | 204 | 51 | 43 | 23 | 19 | 0 | 73,410 |
| | 1,495,024 | 17,061 | 3,858 | 27,318 | 3,880 | 427 | 146 | 1,547,714 |

Sumber : Data BPS Sensus Penduduk 2010 diolah

Pemerintah Kabupaten Banyuwangi berkolaborasi dengan para stakeholder melakukan berbagai upaya dan strategi yang cerdas dengan mengkombinasikan seluruh potensi kekayaan alam dan keragaman budayanya dengan melaksanakan berbagai event dan festival.

Tabel 5 Event yang menjadi agenda kunjungan wisata Banyuwangi

| | |
|----|--|
| 1 | <i>Banyuwangi Ethno Carnival (BEC)</i> |
| 2 | <i>Banyuwangi Batik Festival (BBF)</i> |
| 3 | <i>International Banyuwangi Tour De Ijen</i> |
| 4 | Festival Anak yatim |
| 5 | <i>Banyuwangi Beach Jazz Festival</i> |
| 6 | Paju Gandrung Sewu |
| 7 | <i>International Powercross Championship</i> |
| 8 | Festival Kuwung |
| 9 | <i>International Surfing Competition</i> |
| 10 | Unjuk kreasi seni yang dilaksanakan mingguan |

Sumber : www.banyuwangi.go.id

Beberapa indikator pencapaian dari penerapan strategi *city branding* di Banyuwangi ini bisa kita lihat pencapaian berikut ini (<http://www.banyuwangi.go.id>) :

- 1) Tingkat kunjungan wisatawan di Banyuwangi mengalami kenaikan cukup signifikan. Pada 2013, turis asing mencapai 10.462 orang, meningkat 90 persen dibanding 2012 sebesar 5.502 orang. Adapun turis lokal meningkat 24 persen dari 860.831 orang pada 2012 menjadi 1.057.952 pada 2013.

- 2) 2 (dua) tahun berturut – turut berturut- turut 2012 dan 2013 menerima penghargaan *Travel Club Tourism Award* dalam kategori *The Most Improved* dan *The Most Creative* yang diberikan oleh *Travel Club* bersama dengan Kementerian Koordinator Bidang Perekonomian dan Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif (Kemenparekraf).
- 3) Group hotel berbintang telah berinvestasi membangun hotel di banyuwangi (Hotel Santika dan Banana)
- 4) Maskapai Garuda Indonesia membuka jalur penerbangan Surabaya-Banyuwangi dan Banyuwangi – Denpasar memperkuat Wings Air yang telah beroperasi sebelumnya
- 5) Penandatanganan kerjasama antara PT Pelindo III, PTPN XII dan PT SIER untuk membuka kawasan industry di Wonsorejo Banyuwangi
- 6) Penjajakan investor dari China untuk membuka industry baja di banyuwangi
- 7) Investasi Semen Bosowa untuk pembukaan pabrik di Banyuwangi
- 8) Dan beberapa indikator lainnya

E. Proses Formulasi Strategi *City Branding* di Kabupaten Banyuwangi

Terbukanya era globalisasi dan menuntut banyak daerah mulai kabupaten, propinsi sampai negara bersaing dengan daerah lainnya. Untuk mewarnai persaingan tentunya daerah harus merubah orientasi mereka dalam pengelolaan wilayahnya dari *local orientation* ke *global- cosmopolit orientation*, artinya kompetisi terjadi tidak hanya antar negara tapi juga antar kota atau daerah sampai struktur yang terkecil di seluruh dunia.

Dengan fenomena ini, berbagai daerah di Indonesia dipaksa dan tidak bias menolak untuk bersaing secara global dengan daerah dan kota lain di seluruh dunia. Banyuwangi misalnya, tidak hanya bersaing dengan Bali, Bandung, Yogyakarta Jakarta dan Makasar, tetapi juga dengan Singapura, Malaysia, Roma, Paris dan kota lainnya di dunia.

Banyuwangi atau dulu disebut Bumi Blambangan yang mengusung tagline *The Sunrise of Java* memiliki wisata alam yang eksotik, mulai pantai, gunung, hutan, dan perkebunan. Beberapa destinasi wisata alam sudah berkelas internasional dan sering dikunjungi wisatawan mancanegara.

Pemerintah Kabupaten Banyuwangi melakukan berbagai langkah dan strategi yang cerdas dengan memanfaatkan berbagai potensi keunikan alam dan keragaman budayanya dengan menyelenggarakan secara rutin berbagai event dan festival baik yang berskala local, nasional maupun international.

City branding pada prinsipnya bukanlah tanggung jawab dari satu pihak saja tapi merupakan tugas dari kolaborasi berbagai pemangku kepentingan atau stake holder seperti pemerintah daerah, pihak swasta, pengusaha, akademisi, komunitas tertentu di masyarakat dan masyarakat yang tinggal di daerah tersebut. Pemasaran daerah dengan membangun *city branding*, sama dengan menyusun *marketing plan* suatu produk. Daerah harus mampu memetakan perubahan yang terjadi pada lingkungan mikro dan makronya. Adapun langkah –langkah yang telah dilakukan Banyuwangi mengadopsi teori *The 7 A Destination Branding* (Baker, 2012) :

1. *Assessment and Audit*

Langkah awal dalam proses *city branding* adalah *assessment* yang wajib dilakukan sebagai dasar untuk proses branding selanjutnya. Proses *Assessment* adalah analisa dan review bagaimana posisi atau kondisi kota yang akan diproses *city brand* nya. Selanjutnya menentukan siapa konsumen internal dan eksternal, kebutuhannya, kapabilitas pesaing, menemukan kekuatan dan kelemahan yang dimiliki dari kota tersebut.

Dalam proses *assessment*, Banyuwangi melakukan diskusi dengan berbagai pihak pemangku kepentingan mulai dari pemerintah daerah, akademisi, budayawan, pengusaha, wakil masyarakat. Dari hasil diskusi dilakukanlah penelitian di berbagai daerah, dan akhirnya semua menyepakati bahwa sebuah kota harus melakukan strategi pemasaran dengan menciptakan brand atau merek supaya sebuah kota lebih dikenal. Dalam proses *assessment* hal hal yang dikaji dan dievaluasi adalah sebagai berikut :

a. *Target Audience*

Dari keseluruhan proses branding yang paling penting adalah menentukan siapa yang akan menjadi calon konsumen atau *target audiences* untuk memudahkan mempengaruhi pola pikir dan cara pandangnya terhadap kota kita. Memudahkan menentukan *brand* yang disusun untuk konsumen internasional, regional, nasional atau pasar lokal saja. Banyuwangi mengusung tagline berbahasa Inggris, karena yang menjadi target audience nya tidak hanya konsumen nasional tapi juga masyarakat internasional. Terbukti dari beberapa events yang diselenggarakan di Banyuwangi berskala internasional.

b. *Internal Stakeholders*

Hasil dari benchmark dan belajar ke beberapa daerah yang cukup berhasil melaksanakan strategi *city branding*, mereka selalu melibatkan partisipasi aktif dari masyarakat, mulai kelompok bisnis, akademisi, komunitas tertentu, budayawan dan birokrat. Menurut keterangan Kepala Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Banyuwangi sebagai salah satu informan dalam penelitian ini, Banyuwangi dalam menetapkan tagline nya *The Sunrise of Java* telah melalui berbagai penelitian dan diskusi dengan berbagai kalangan seperti akademisi, birokrat, budayawan, pelaku seni, kelompok pengusaha dan komunitas pemerhati Banyuwangi. Langkah ini untuk mendapatkan ide dan opini dari perspektif masing-masing pihak.

c. *Strengths and Assets*

Esensi dan fokus utama dari *city branding* sebuah daerah adalah menonjolkan kekuatan dan keunggulan potensi yang dimiliki oleh daerah tersebut. Baik itu potensi fisik maupun *intangible attributes*, seperti potensi alam, arsitektur, seni dan budaya masyarakatnya, sejarah maupun keunikan lainnya. Kadis Pariwisata Banyuwangi dalam wawancaranya memberikan informasi tambahan bahwa tim *branding* yang dibentuk berhasil mengidentifikasi kekuatan potensi Banyuwangi yang luar biasa, antara lain memiliki gunung, laut dan hutan tropis sekaligus termasuk perkebunan. Memiliki *triangle diamond*, Ijen dengan *blue fire* nya, G-land atau Pantai Plengkung dengan

ombaknya yang nomor 2 setelah Hawaii, dan Pantai sukamade yang merupakan habitat 4 jenis penyu dari 6 jenis yang ada di dunia. Banyuwangi juga didiami oleh beragam etnis, seperti suku oseng asli Banyuwangi, China, Arab, Jawa Mataraman, Madura, Bugis, dan Bali. Kondisi ini menjadikan daerah Banyuwangi kaya keanekaragaman seni dan budaya dalam kehidupan masyarakatnya.

d. *Sense of Place*

Keunikan dan kekhasan sebuah kota yang jarang dimiliki oleh kota lain merupakan daya tarik tersendiri bagi para wisatawan, investor, trader atau talent ketika berkunjung ke sebuah kota. Mereka akan merasakan apakah kota tersebut nyaman dan cocok untuk ditinggali dan sesuai dengan tujuan dan karakter mereka masing-masing. Mereka merasakan jiwa yang dimiliki oleh kota tersebut, seperti Ubud Bali dengan “*Taksu*” nya. Banyuwangi dengan Tagline *The Sunrise of Java*, yang secara fisik orang yang berkunjung ke Banyuwangi akan benar-benar merasakan matahari yang pertamakali terbit di Pulau Jawa. Menurut Dr Haidar Bagir, Ketua Yayasan Lazuardi Hayati Pemilik sekolah SD-SMP Lazuardi Global Islamic School, Cinere, Jakarta, Banyuwangi memiliki ruang terbuka hijau (RTH) Sri Tanjung dan Taman Blambangan. Di dua tempat ini bisa melihat bagaimana orang-orang melewati kebersamaan bersama keluarga atau kawan-kawan dekatnya. Mereka bisa melakukan banyak hal bersama, seperti menemani anak bermain, olahraga, mengakses wifi, bahkan makan bersama keluarga. Dari pemandangan yang ditemuinya tersebut, Haidar mengatakan, Banyuwangi adalah kota pertama di Indonesia yang direkomendasikannya sebagai *compassioned city* (kota kasih sayang) seperti di Kanada, USA dan Afrika. Dimana dengan konsep *Compassioned City* membalikkan kehidupan di kota-kota besar yang individualistik menjadi kota modern yang pro warga (www.banyuwangi.go.id tanggal 18 maret 2014).

e. *Performance*

Dalam proses *city branding* selain melakukan kajian mendalam tentang kekuatan daerah. Kelemahan dan kesempatan yang bisa dimanfaatkan daerah tersebut juga perlu dikaji. Mengevaluasi berbagai indikator keberhasilan yang telah dicapai oleh daerah tersebut dalam beberapa tahun terakhir. Menggali informasi tentang kota-kota lain yang menjadi kompetitor, monitoring industri atau bisnis baru yang muncul, melakukan survey kepuasan masyarakat dan pihak-pihak yang berkepentingan dengan kota tersebut.

f. *Communications Audit*

Audit komunikasi untuk memahami kreativitas komunikasi, content, konsistensi, dan efektifitas komunikasi yang dibuat oleh tim *city branding*. Setelah menciptakan branding yang tepat, mudah diingat dan dipahami selanjutnya menyusun strategi menaikkan nilai brand tersebut. Untuk meningkatkan value dari brand yang dibuat, Banyuwangi menggunakan berbagai saluran komunikasi seperti media sosial Detik.com, Kompas, Berita A 1. Media cetak, membuat publikasi seperti buku Pelangi Budaya Banyuwangi, buku *exploring Banyuwangi*. Di bidang *web marketing*,

membangun website resmi Pemerintah Kabupaten Banyuwangi untuk memberikan semua informasi yang berkaitan dengan Banyuwangi mulai dari pemerintahan, sejarah, tourism, dan berita. Dalam bidang *mobile technology* Banyuwangi memiliki aplikasi android tentang *Banyuwangi Tourism*, dan saat ini proses menggandeng pihak *Apple* untuk aplikasi IOS di *I phone* dan *I pad*. Untuk media elektronik, Banyuwangi membuat video tentang exploring Banyuwangi yang ditayangkan di Metro TV dan Trans TV. Menciptakan *sound instrument* angklung Banyuwangi untuk diputar di lobby-lobby hotel, restoran dan area publik lainnya”. *Advertising below the line* juga digarap dengan membuat baliho-baliho yang dipasang di sudut-sudut jalan baik di dalam kota Banyuwangi maupun di kota lain. Dalam *public relation* Banyuwangi sering melakukan promosi pariwisata dengan melakukan *gathering* guna membangun kerjasama dengan para pelaku pariwisata di kota lain seperti Yogyakarta dan Bali

g. *External Stakeholders*

Dalam membangun sebuah persepsi sebuah daerah atau dalam istilah pemasarannya *positioning* peran individu atau organisasi yang diluar stakeholder daerah juga berperan penting. Mereka seringkali memiliki pengetahuan yang obyektif dan mendalam tentang daerah tersebut mulai dari tujuannya sampai dengan target konsumennya. Mereka lebih mudah mengidentifikasi kelemahan sebuah kota seperti juga memahami peluang dan kekuatannya. Di Banyuwangi banyak investor dan pengusaha yang bisa membaca situasi tersebut. Group Santika yang berinvestasi membangun hotel berbintang di Banyuwangi, Semen Bosowa investasi untuk produksi dan masuk juga ke bisnis transportasi melalui penyediaan armada taxi. Pengusaha lokal yang membuat handycraft, batik, jajanan oleh-oleh, T shirt bertemakan Banyuwangi dan lain-lain. PT Telkom yang membangun 1.200 titik hotspot. Bahkan pemerintah banyuwangi saling berkoordinasi dengan membuat konsep “*Private Financing*”, dimana pihak swasta diberikan kesempatan untuk berpartisipasi dalam berbagai event dengan menawarkan berbagai macam bentuk kerjasama sponsorship.

h. *Competitor*

Menciptakan ketertarikan kunjungan konsumen sebuah kota (*wisatawan, trader, investor dan talent*), masing – masing kota saling bersaing tidak hanya dengan kota – kota di sekitarnya tapi juga dengan kota-kota baik di Indonesia maupun internasional. Dalam memenangkan persaingan ini beberapa yang bisa dianalisa seperti iklan, website dan contentnya, produk-produk perjalanan wisata, media publikasi, data statistik dan lain-lain. Namun Banyuwangi menyikapi persaingan ini dengan cara yang berbeda. Banyuwangi justru menggandeng beberapa kota dan pelaku usaha pariwisata untuk bekerjasama. Menjadikan Banyuwangi sebagai salah satu paket wisata lanjutan dari paket wisata di kota-kota pesaing. Seperti dengan Bali dan Jogjakarta yang dikenal sebagai pusat destinasi pariwisata dan budaya. Banyuwangi mengadakan *gathering* kunjungan resmi dengan Pemerintah dan para pelaku usaha pariwisata di Bali dan Jogjakarta. Harapannya

Banyuwangi juga dimasukkan dalam salah satu paket wisata dari travel agent dan hotel setempat.

i. *Experience*

Sebenarnya tujuan utama dari branding adalah totalitas pengalaman yang akan diterima oleh konsumen. Kota-kota yang melakukan strategi branding harus secara berkala melakukan evaluasi dan monitoring untuk mengurangi gap antara harapan dan pengalaman konsumen.

j. *Trend*

Tim city branding dari sebuah daerah harus jeli dan kreatif membaca trend, baik trend produk yang ditawarkan maupun saluran komunikasinya. Trend yang lama berkembang dalam pariwisata saat hanya menawarkan tempat untuk dikunjungi atau *pasif tourism, experience tourism* dan *interaktif tourism*. Tapi trend saat ini sudah pada tahapan *human spirit tourism* atau *aktualisasi diri* (Kertajaya, 2013). Jadi trend pariwisata saat ini menggabungkan antara *Culture, nature dan adventure*. Banyuwangi dalam menyajikan daerahnya juga membuat event-event yang menggabungkan antara olahraga, seni budaya dan pariwisata dengan konsepnya *sport, culture and tourism*.

Trend tourism saat ini dikelompokkan menjadi tiga tingkatan yakni *enjoy, experience, dan engage* (Kertajaya, 2013) :

- a. **Enjoy**, jenis tourism yang masuk dalam tingkat ini adalah seluruh jenis tourism yang sifatnya *one-way activities*. Peran produsen lebih dominan dan tujuan pengunjung yang mengikuti tourism tipe ini hanya sekedar ingin menikmatinya. Produk-produk dasar atau *physical evidence* menjadi daya tarik utama dan yang menjadi pembeda antara satu dengan yang lainnya adalah *local-content* dalam setiap produk. *Enjoy* ini termasuk level dasar yang dimiliki oleh setiap daerah atau negara dan menjadi tahapan utama dari seluruh tourism yang ada, fungsinya untuk *get the tourist*.
- b. **Experience**, jenis tourism ini merupakan pengembangan dan penggabungan dari beberapa produk yang dikelola untuk menciptakan pengalaman lebih bagi para turis. *Customer-oriented* menjadi pedoman bagi pemain atau operator di dalamnya serta *operasional excellence* harus dijalankan dengan semaksimal mungkin. Aktivitas *tourism* disini lebih interaktif karena produsen menciptakan hiburan dan atraksi yang menonjolkan pada penciptaan pengalaman serta menambahkan berbagai macam pelayanan yang dapat disesuaikan dengan keinginan pengunjung untuk membedakan diri dengan pemain atau daerah lainnya. Produk di dalamnya bisa saja sama, namun *experience* yang diberikan akan sangat berbeda dengan tourism di level *enjoy*. Akan terdapat *expert guidance* yang berperan sebagai pemberi informasi kepada turis untuk memahami budaya, alam, hingga manusia di dalamnya. Salah satu yang penting dalam tourism level ini adalah dapat mempertemukan berbagai pengunjung atau turis dari seluruh dunia dalam satu *regular events*. Tourism pada level ini berfungsi untuk *keep the tourist*.
- c. **Engage**, adalah level tertinggi pada tourism, merupakan suatu bentuk tourism yang berfokus pada aktualisasi diri dan pemenuhan atas

kekhawatiran serta hasrat (*anxiety and desire*) mereka terhadap dunia. Akan terdapat banyak proses pembelajaran (*learning activities*) bagi setiap individu untuk *engage* lebih dalam dengan aspek kebudayaan, alam, dan kehidupan. Tentunya pembelajaran ini membutuhkan waktu yang relatif lebih panjang jika dibandingkan dengan *tourism* di level lainnya. Interaksi yang terjadi banyak melibatkan komunitas di daerah tersebut dan secara otomatis akan menciptakan *community development* melalui pertukaran pengetahuan serta asimilasi kebudayaan. Diharapkan melalui engagement ini akan menciptakan dampak positif yang besar bagi perbaikan ekonomi dan lingkungan di daerah tersebut dan sekitarnya.

Dari level *tourism* ini, Banyuwangi telah melaksanakan *tourism* pada level *enjoy* dan *experience*. Banyuwangi telah sukses mengkombinasikan level *enjoy* dan *experience* dengan menyelenggarakan berbagai event olahraga dan seni di berbagai destinasi wisata alam yang memang telah dimiliki Banyuwangi. Seperti pelaksanaan balap sepeda *Tour de Ijen* dengan start di *Red Island* dan finish di kawasan wisata kawah Ijen, *International Surfing Competition* di *Red Island*, penyelenggaraan *Beach Jazz Festival* di kawasan wisata pelabuhan tua Pantai Boom, penyelenggaraan event seni Paju gandrung sewu di kawasan Pantai boom dan mengenalkan keragaman seni budaya dengan pelaksanaan *Banyuwangi Ethno Carnival*.

2. Analysis and Advantage

Dari langkah awal analisa dan pengumpulan data tentang keunggulan Banyuwangi, akan diperoleh gambaran *positioning* yang tepat untuk Banyuwangi. Dari hasil interview dengan Kepala Dinas Pariwisata Banyuwangi yang menjelaskan tentang keunggulan kompetitif daerahnya : Banyuwangi dianugerahi keunggulan mulai dari alam yang memiliki kekayaan dan kekhasan alamnya berupa gunung, laut, dan hutan sekaligus. Memiliki sejarah panjang dan keanekaragaman budaya yang layak untuk dijual. Untuk itu pemerintah Banyuwangi dan tim branding berusaha menciptakan *positioning* sebagai daerah yang layak dikunjungi dengan konsep yang diangkat yaitu *eco-tourism*, konsep *sport*, *culture* dan *tourism*. Bagaimana mempertahankan ekologi yang ada dengan menaikkan budaya.

3. Architecture and Alignment

Arsitektur merek didefinisikan sebagai hubungan antara struktur dan hubungan antara lokasi internal kota dan faktor faktor pendukungnya seperti letak geografis, tematik lokasi dan cara marketingnya. Dengan kata lain mensinergikan semua keunggulan daerah guna mencapai target konsumen. Seperti diketahui bahwa Banyuwangi memilih tagline yang tepat dengan memanfaatkan potensi letak geografisnya di ujung timur pulau Jawa yang artinya memang benar bahwa Banyuwangi adalah daerah yang pertama kali menikmati matahari terbit di Pulau Jawa. Sehingga ditetapkanlah tagline *The Sunrise of Java*.

4. Articulate

Fokus dalam langkah ini adalah pada mendesain identitas sebuah kota secara visual dan verbal, harus singkat jelas dan mudah dipahami oleh publik,

dan bisa menjual daerah. Hal ini menunjukkan bahwa tagline yang ditetapkan tidak asal dan ikut-ikutan tapi betul – betul melalui proses identifikasi merek dan dikuatkan dengan penentuan posisi merek. Tagline *The Sunrise of Java* yang disusun tim, benar benar memiliki arti yang sebenarnya bahwa kalau ingin menikmati matahari terbit yang pertama Pulau Jawa setiap harinya harus di Banyuwangi. Kalimat ini juga mengandung arti harapan dan do'a bahwa Banyuwangi menjadi daerah yang benar-benar terbit dan muncul kemajuan dan pembangunannya. Dengan pertimbangan target audience tidak hanya dari Indonesia tapi juga masyarakat internasional, Tagline Banyuwangi disusun menggunakan bahasa asing, *The Sunrise of Java*.

5. Activation

Dalam langkah aktivasi ini bagaimana melakukan publikasi branding yang telah dibuat dengan mengintegrasikan semua saluran komunikasi pemasaran seperti *advertising, web marketing, public relation, social media dan word of mouth, mobile technology, video and sound, dan Brochures dan publikasi*. Semua saluran komunikasi pemasaran ini telah dimanfaatkan dan dimaksimalkan oleh Banyuwangi untuk mengenalkan dan meningkatkan *value brandingnya*.

6. Adoption

Langkah selanjutnya adalah memaksimalkan dukungan semua stakeholder untuk mensukseskan *city branding* yang telah ditetapkan, baik internal maupun *eksternal stakeholder*. Jadi bagaimana sebuah daerah atau kota bisa memanfaatkan *internal stakeholder* seperti birokrat, akademisi, peneliti, masyarakat dan komunitas tertentu atau *eksternal stakeholder* seperti pengusaha, investor dan perusahaan swasta, Banyuwangi melibatkan dukungan seluruh pihak swasta dengan konsep *private financing*.

7. Action and Afterward

Setelah branding *dilaunching*, pekerjaan kita belumlah selesai, justru ini baru dimulai karena strategi branding sebuah daerah adalah strategi jangka panjang, karena itu diperlukan pengorganisasian berkelanjutan dan tool atau alat manajemen yang fokus pada strategi branding ini. .

E. Kesimpulan dan Saran

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan dapat disimpulkan bahwa Banyuwangi dalam memperkenalkan daerahnya melakukan strategi branding dengan menetapkan tagline *The Sunrise of java* Penerapan *city branding* di Banyuwangi telah melakukan strategi implementasi dan eksekusi yang cukup tepat seperti penyelenggaraan event olahraga, seni dan budaya dengan menempatkannya di lokasi wisata. Selanjutnya mampu memanfaatkan media cetak, televisi, aplikasi *mobile technology* (android), membuat video *exploring banyuwangi* dan mengaktifkan *public relation* dengan kerjasama dengan daerah lain. Dampak ekonominya luar biasa, kunjungan wisata meningkat, investasi besar masuk, jumlah UMKM meningkat. Walaupun ada pihak yang mengaku belum terlalu merasakan hasil dari strategi branding ini seperti yang disampaikan kelompok pengusaha, budayawan dan pelaku seni

Penyusun perencanaan positioning daerah dalam rangka menciptakan strategi *city branding* yang tepat, hendaknya melibatkan semua stakeholder secara langsung mulai dari birokrat, pelaku usaha, budayawan, seniman, akademisi, peneliti dan tokoh masyarakat. Dan *mapping strategy* terus dilakukan untuk terus bisa mengakomodir *ekspektasi* dari target konsumen dan mengetahui potensi dan sumberdaya yang bisa dikembangkan. Perlu ada kelembagaan khusus non-pemerintah untuk mengatur atau koordinasi semua kegiatan *branding* dan pariwisata di Banyuwangi seperti Bali atau kota-kota lain yang cukup berhasil mengimplementasikan strategi *branding* daerahnya.

Untuk daerah-daerah di nusantara khususnya yang memiliki mayoritas muslim bisa melakukan *transferability* atau mengadopsi dari hasil penelitian ini guna mendongkrak pendapatan daerahnya untuk kesejahteraan masyarakat khususnya yang mayoritas muslim. Untuk penelitian selanjutnya diharapkan bisa mengembangkan dengan melakukan evaluasi tingkat keberhasilan strategi *city branding* dan mengukur kepuasan semua target pasar sasaran dari penerapan *city branding*. Apakah semua telah merasakan dampak positif dari strategi *city branding*, mengingat muara dari strategi ini adalah kesejahteraan masyarakat.

Daftar Pustaka

- Abdul Choliq dkk, 2012. *Pelangi Budaya Banyuwangi*, JPbooks, Banyuwangi
- Ashworth GJ and Voogd H, 1990. *Selling the city: marketing approaches in public sector urban planning*, g g Belhaven Press, London
- Asworth GJ dan Voogd H, 1994. *Marketing and Place Promotion*, in Gold JR and Ward SV (eds), *Place promotion : The use of publicity and marketing to sell towns and regions*, John Wiley and sons Ltd, Chichester, PP 39-52
- Baker, Bill, 2012. *Destination Branding for Small Cities, The essentials for Successful Place Branding* : Creative Leap Books Portland Oregon USA
- Balencourt Amelia, 2012. *City Marketing : How to Promote a City ; The case of Umea*. Umea School of Business Swedia
- Balmer JMT and Greyser SA (eds), 2003. *Revealing the corporation : perspectives on identity, image, reputation, corporate branding and corporate-level marketing*, Routledge, London
- Banyuwangi Economic Outlook Lintas Sectoral 2012, (Online) <http://banyuwangi.go.id> diakses pada 06 September 2013, pukul 23.45 WIB
- Encyclopedia Britannica, 2012. City Encyclopedia Britannica website <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/118952/city> diakses pada 07 September 2013, pukul 01.20 WIB
- Hankinson, 2001. Location Branding : A Study of the Branding Practices of 12 English Cities, *Journal of Brand Management* , No. 9 (2), pp. 127-142
- Hatch MJ and Schultz M, 2001. Are the Strategic Stars Aligned for Your Corporate Brand ?, *Harvard Business Review*, Vol. 79, No 2, pp. 128-134
- Helbrecht I, 1994. Study Marketing, *Basel-Boston-Berlin*, Birkhauser, p. 528

Hubbard, & Hall. 1998. *The entrepreneurial city and the new urban politics*. ING, & Berenschot. 2007. CityBrandValue.com. from <http://www.citybrandvalue.com>

Kavaratzis, Michail, 2008. *From City Marketing to City Branding, An Interdisciplinary Analysis With Reference to Amsterdam, Budapest and Athens*, Dissertation Groningen University

Kertajaya Hermawan and Nirwandar Sapta, 2013. *Tourism Marketing 3.0 Turning Tourist to Advocate*, Kompas Gramedia

Majalah SWA, edisi 17 tahun 2010

Moilanen, T Rainisto, S. 2009. *How to Brand Nations, Cities and Destinations* ; Palgrave Macmillan London

Sugiyono, 2013, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Alfa beta

The Oriental Institute of the University of Chicago. *The First Cities*. The Oriental Institute of Chicago website. <http://oi.uchicago.edu/OI/MUS/ED/TRC/MESO/cities.html>

Sumber Lain

www.banyuwangi.go.id

www.bps.go.id

DETEKSI *BANK RUNS CONTAGION* PADA BANK UMUM SYARIAH DI INDONESIA

Sunaryati*, Garnis Segi RA
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
s_nartie@yahoo.com

Abstrak: *Likuiditas perbankan merupakan salah satu faktor yang menentukan tingkat risiko kemungkinan terjadinya bank runs. Bank harus bisa mendeteksi sinyal-sinyal yang mengindikasikan adanya krisis likuiditas yang dapat memicu terjadinya bank runs. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui sinyal bank runs pada Bank Umum Syariah di Indonesia, sehingga bisa dilakukan tindakan pencegahan. Adapun sampel yang digunakan adalah tiga Bank Umum syariah yakni: Bank Syariah Mandiri, BRI Syariah dan Bank Muamalat Indonesia. Sedangkan metode analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah model Vector Autoregression (VAR). Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa: 1) terdapat pola hubungan kausalitas antar Bank Umum Syariah di Indonesia yang disebabkan karena kelangkaan likuiditas yang dapat memicu terjadinya bank runs; 2) Terdapat pengaruh guncangan yang disebabkan oleh krisis likuiditas suatu bank terhadap bank lain.*

Keywords: Likuiditas, Bank Runs, Vector Autoregression, Kausalitas.

Pendahuluan

Sistem ekonomi Islam menjadi salah satu alternatif sistem yang bisa diaplikasikan oleh lembaga keuangan di Indonesia. Sistem yang bebas dari prinsip bunga ini diharapkan mampu menjadi alternatif pilihan terbaik dalam mencapai kesejahteraan masyarakat, yang diterapkan salah satunya melalui sistem perbankan yang memegang prinsip syariah Islam. Perbankan sebagai lembaga keuangan utama yang berperan sebagai lembaga perantara keuangan dan industri penyedia jasa keuangan menjadi salah satu fasilitas keuangan bagi masyarakat. Dengan adanya sistem ekonomi Islam, kemunculan perbankan syariah menjadi jawaban atas tuntutan adanya lembaga keuangan yang menjalankan sistem ekonomi yang telah didukung dengan budaya masyarakat, sistem legal, dan administrasi yang sesuai prinsip syariah Islam (Sudarsono, 2003).

Keberadaan bank menjadi bagian dalam kehidupan masyarakat Indonesia sebagai tempat menyimpan uang, memperoleh pinjaman dan mengadakan transaksi keuangan. Keberhasilan operasional perbankan tergantung pada bagaimana bank tersebut menjalankan fungsi *financial intermediary*, dimana selain sebagai lembaga penyalur keuangan masyarakat, bank juga melayani sebaik-baiknya mereka yang kelebihan dana maupun yang membutuhkan dana (Muhammad, 2014). Keberadaan perbankan syariah sebagai bagian dari

kehidupan masyarakat Indonesia dalam mengadakan transaksi keuangan menjadi salah satu indikator penting mengapa bank harus mempunyai dana yang likuid. Dengan adanya dana yang likuid, bank dapat memberikan kredit kepada masyarakat. Dana tersebut dapat berasal dari dana masyarakat, simpanan biasa, simpanan berjangka atau deposito maupun lewat kerja antara lembaga atau instansi (Muhammad, 2014).

Bagi perbankan, pengendalian likuiditas adalah persoalan dilematis. Perbankan yang menghendaki untuk memelihara likuiditas yang tinggi maka *profit* akan rendah, sebaliknya likuiditas yang rendah maka *profit* akan tinggi. Bank yang memiliki likuiditas yang tinggi, aktivasnya relatif lebih besar pada aktiva jangka pendek seperti kas, surat berharga jangka pendek dan kredit jangka pendek, yang memberikan kontribusi rendah terhadap pendapatan bank. Sedangkan bank yang likuiditasnya rendah secara umum porsi dana yang tertanam lebih besar pada aktiva jangka panjang, dimana berpengaruh terhadap tingginya tingkat pendapatan. (Taswan, 2010).

Selain itu, peran dan kinerja lembaga keuangan tidak akan berkembang secara optimal apabila tidak didukung oleh sistem keuangan yang tangguh (*robust financial system*). Sistem keuangan yang tangguh harus mampu menghindari dan memecahkan masalah keuangan yang dihadapi, yaitu potensi adanya risiko sistemik ketidakstabilan sistem keuangan (*systemic risk*), potensi adanya risiko *bank runs*, risiko kelebihan atau kekurangan likuiditas perbankan, dan risiko terhadap buruknya pelayanan yang diberikan oleh bank (Muhammad, 2014).

Berkaitan dengan penyaluran dana dimiliki, bank sebagai *agent of service* berperan dalam menyalurkan dana yang dihimpun oleh masyarakat yang memiliki kelebihan dana. Dana tersebut disalurkan kepada masyarakat yang membutuhkan dana. Bank mentransformasikan kewajiban jangka pendek seperti tabungan dan deposito ke dalam aktiva berjangka panjang yaitu pembiayaan. Dengan adanya kegiatan tersebut, bank harus memiliki kemampuan untuk mengelola ketidakseimbangan waktu jatuh tempo (*maturity mismatch*) antara dana yang diperoleh dari nasabah yang berkisar antara 1 sampai 3 bulan dengan dana yang disalurkan kepada peminjam yang cenderung memiliki waktu yang relatif berjangka panjang (Christiawan dan Arfianto, 2013).

Maturity mismatch menjadi permasalahan yang krusial dalam pengadaan dana yang likuid yang dimiliki oleh bank. Ketidakmampuan bank dalam mengelola aktiva yang likuid menyebabkan bank tidak mampu untuk memenuhi kewajiban jangka pendeknya yaitu penyediaan dana likuiditas. Hal ini menyebabkan ketersediaan dana likuiditas menjadi terbatas sehingga nasabah tidak bisa menarik simpanannya. Kondisi tersebut dapat memicu munculnya kepanikan nasabah yang beranggapan bahwa bank telah gagal dalam melakukan kewajibannya untuk menjaga dan mengelola dana yang mereka titipkan. Keadaan ini juga akan menurunkan kepercayaan masyarakat terhadap bank sebagai lembaga keuangan. Meluasnya kepanikan dan menurunnya kepercayaan nasabah tersebut yang menyebabkan terjadinya *bank runs* (Bank Indonesia, 2010).

Menurut Pasal 1 angka 7 UU LPS, bank gagal atau *bank runs* adalah keadaan dimana bank mengalami kesulitan keuangan dan membahayakan kelangsungan usahanya. Nasabah dalam kurun waktu yang bersamaan akan menarik dana secara besar-besaran dan sesegera mungkin karena nasabah tidak percaya pada kemampuan bank untuk menyediakan dananya dalam jumlah yang penuh dan tepat waktu.

Tahun 2008, nasabah Bank Century mengambil dananya secara besar-besaran dalam waktu yang bersamaan. Isu-isu yang berkembang mengenai bangkrutnya bank hasil merger Bank CIC, Bank Pikko dan Bank Danpac tersebut menyebabkan terkikisnya kepercayaan nasabah akan kemampuan bank untuk mengembalikan dana mereka. Kasus tersebut mengharuskan Bank Indonesia yang berkedudukan sebagai bank sentral untuk mengupas lebih dalam Bank Century (Bank Indonesia, 2015).

Data LPS menyebutkan bahwa pada November-Desember 2008 terjadi penarikan Dana Pihak Ketiga oleh nasabah sebesar Rp 5,67 triliun. Padahal berdasarkan hasil audit akuntan publik Aryanto Yusuf dan Mawar atas laporan keuangan Bank Century, DPK saat itu sebesar Rp 9,635 triliun. Hal ini berarti bahwa Bank Century kehilangan lebih dari setengah DPK hanya dalam jangka waktu 1 bulan.¹⁶³ Selain itu, posisi CAR Bank Century pada 30 September 2008 berada pada presentase yang rendah yaitu 2,35% dengan NPL di atas 5% dan LDR yang tidak mencapai 50%.

Penurunan dana pihak ketiga yang signifikan dalam waktu yang singkat menyebabkan Bank Century mengalami krisis likuiditas karena penarikan oleh nasabah secara besar-besaran. Penarikan ini timbul karena menurunnya kepercayaan nasabah terhadap bank dimana nasabah beranggapan bahwa bank tidak mampu menyediakan dananya secara penuh dan tepat waktu. Peristiwa itulah yang memicu terjadinya *bank runs*.

Kasus *bank runs* terjadi beberapa kali di Indonesia. Pada tahun 1992, terjadi *bank runs* pada beberapa bank nasional. Selanjutnya pada tahun 1997-1998 terjadi *bank runs* yang berkembang menjadi krisis perbankan terparah dalam sejarah Indonesia. Pemerintah melakukan penutupan 16 bank pada 1 November 1997 yang mengakibatkan menurunnya kepercayaan nasabah terhadap perbankan. Penurunan kepercayaan tersebut mendorong nasabah secara besar-besaran menarik dananya (Simorangkir, 2011).

Indikator permasalahan likuiditas menjadi salah satu faktor penyebab kegagalan Bank Century. Posisi CAR yang sangat rendah dengan NPL di atas 5% dan LDR yang tidak mencapai 50% mengindikasikan bahwa Bank Century tidak mampu mengelola likuiditasnya dengan baik. Bahkan, pada tahun 2005, 2006 dan 2007, Bank Century membukukan tingkat LDR terendah yaitu masing-masing hanya 23,84%, 21,35% dan 36,39% (Laporan Keuangan 2005-2007). Posisi ini memperlihatkan kondisi likuiditas yang sedang melemah.

¹⁶³Gunadarma University, "Kasus Bank Century: Pertarungan Kepercayaan Lembaga Pemerintah", <http://banking.blog.gunadarma.ac.id/2010/05/27/kasus-bank-century-pertarungan-kepercayaan-lembaga-pemerintah/>. Akses tanggal 01 Desember 2015.

Kondisi ini dapat memicu adanya sinyal *bank runs* yang berimbas penarikan secara besar-besarnya karena terkikisnya kepercayaan nasabah akan kemampuan bank untuk mengembalikan dana dalam jumlah dan waktu yang telah ditentukan.

Fenomena *bank runs* dan kegagalan pada Bank Century tersebut bisa saja menimpa lembaga keuangan manapun, termasuk perbankan syariah apabila dalam sistem manajemen dananya kurang baik. Hal ini karena lembaga keuangan rentan terhadap berbagai risiko keuangan. Penting bagi perbankan syariah untuk memiliki sistem keuangan yang tangguh (*robust financial system*) (Muhammad, 2014). Hal ini karena kedudukan bank sebagai lembaga yang harus menjaga kepercayaan nasabah. Bank syariah harus bisa meminimalisir potensi adanya *bank runs* untuk mencegah adanya kepanikan deposan atau nasabah.

Kasus Bank Century tersebut merupakan salah satu ilustrasi yang memperlihatkan bahwa likuiditas perbankan merupakan salah satu faktor yang menentukan tingkat risiko kemungkinan terjadinya *bank runs*. Bank harus bisa mendeteksi sinyal-sinyal yang mengindikasikan adanya krisis likuiditas yang dapat memicu terjadinya *bank runs*. Deteksi ini dapat digunakan oleh perbankan untuk menyikapi dan mengambil strategi untuk mengatasi permasalahan likuiditas yang dialami.

Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui sinyal *bank runs* pada Bank Umum Syariah di Indonesia, sehingga bisa melakukan tindakan pencegahan untuk menghindari terjadinya *bank runs*. Secara rinci, tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Menguji dan menganalisis hubungan kausalitas antara bank yang mengalami kesulitan likuiditas terhadap bank lain dalam sistem perbankan syariah di Indonesia tahun 2008-2015.
2. Menguji dan menganalisis seberapa besar pengaruh antar bank dalam kaitannya dengan *Bank Runs Contagion* pada Bank Umum Syariah di Indonesia tahun 2008-2015.
3. Menguji dan menganalisis seberapa cepat dampak yang diterima oleh suatu bank, apabila sebuah bank mengalami *shock* dalam kaitannya dengan *Bank Runs Contagion* pada Bank Umum Syariah di Indonesia tahun 2008-2015.

Tinjauan Pustaka

Beberapa penelitian sebelumnya telah mengkaji tentang kemungkinan terjadinya *Bank Runs*. Diantaranya adalah sebagai berikut, Penelitian yang dilakukan oleh Christiawan dan Arfianto (2013), dengan variabel penempatan pada bank lain dibanding Dana Pihak Ketiga (DPK), selisih kenaikan nilai wajar aset keuangan terhadap total aset dan selisih transaksi valas terhadap total aset. Metode analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Vector Autoregression*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa semakin besar total aset dari bank, maka bank tersebut akan semakin sulit dipengaruhi oleh bank lain dan semakin

mudah untuk menularkan tekanan keuangan kepada bank yang memiliki total aset dibawahnya. Hal ini menunjukkan bahwa suatu bank bisa menjadi kontributor timbulnya guncangan keuangan bagi bank lain. Semakin besar aset yang dimiliki maka akan semakin lambat pula respon yang ditunjukkan dan respon guncangan tersebut akan bertahan dalam jangka waktu yang relatif sebentar.

Satya (2013) yang meneliti tentang *bank runs contagious* pada Bank Umum Nasional di Indonesia dengan menggunakan ukuran likuiditas. Variabel dalam penelitian ini adalah *Liquid Asset to Short Term Liability*, *Loan to Deposit Ratio* (LDR) dan portofolio jangka pendek. Metode analisis yang digunakan adalah dengan *Vector Autoregression* (VAR). Satya mengungkapkan bahwa terjadi hubungan kausalitas antar bank di Indonesia yang disebabkan oleh adanya faktor kelangkaan likuiditas yang dapat memicu *bank runs*. Pola tersebut menunjukkan bahwa ada efek penularan yang diterima suatu bank akibat terjadinya *bank runs*. Dari penelitian ini juga dapat diketahui kecepatan respon suatu bank terhadap bank lain yang mengalami guncangan. Kecepatan guncangan ini dipengaruhi oleh besarnya kewajiban dan transaksi yang melibatkan pihak yang berkorelasi, dimana semakin besar kewajiban dan transaksi dengan pihak yang berkorelasi maka semakin cepat pula respon yang ditunjukkan.

Penelitian yang dilakukan oleh Simorangkir (2011), dengan menggunakan dua jenis variabel yaitu variabel kinerja keuangan dan variabel kondisi makroekonomi dengan metode analisis *Arrelano-Bond Panel Dinamis*. Untuk variabel kinerja keuangan yaitu *Return on Asset* (ROA), *Loan to Deposit Ratio* (LDR), Rasio Alat Likuid Terhadap Total Asset (LIQ), Rasio Kecukupan Modal (CA) dan *Non Performing Loan* (NPL). Sedangkan untuk makroekonomi, rasio yang digunakan yaitu inflasi, logaritma pertumbuhan ekonomi (LGDP), suku bunga SBI, nilai tukar, jumlah uang beredar (M2), *Growth Net Foreign Asset* (GNFA), Indeks Harga Saham Gabungan (IHSG) dan rasio suku bunga. Hasil penelitian menunjukkan bahwa variabel ROA, yang mempunyai arah positif, dimana semakin tinggi rentabilitas bank maka semakin baik pula kinerja keuangan bank sehingga mengurangi kerentanan bank terhadap *bank runs*. Indikator LDR menunjukkan arah yang positif, dimana semakin tinggi nisbah LDR maka semakin tinggi pula likuiditas yang tersedia di bank. Variabel LIQ memiliki arah yang negatif, yang menunjukkan bahwa likuiditas bank yang semakin besar tidak mempengaruhi kemampuan bank dalam mengatasi masalah *bank runs*. NPL dan CA menunjukkan arah negatif.

Hasil panel dinamis dari penelitian di atas menunjukkan bahwa adanya faktor kepanikan nasabah (*self-fulfilling prophecy*) akibat adanya ketidaksempurnaan informasi yang diterima, kinerja perbankan (rentabilitas, NPF) dan kondisi makro ekonomi (pertumbuhan output, inflasi dan suku bunga riil) memicu timbulnya *bank runs* di Indonesia pada periode 1997-2005.

Penelitian lain yang dilakukan oleh Simorangkir (2012) mengenai indikator peringatan dini *bank runs* di Indonesia dengan menggunakan variabel perubahan dana pihak ketiga pada 102 perbankan di Indonesia pada tahun

1990-2005. Pengujian yang menggunakan pendekatan *Markov Switching* menangkap adanya sinyal *bank runs* pada Bank Swasta Devisa (BSD), Bank Swasta Non-Devisa (BSND), Bank Asing, Bank Campuran, Bank Beku Kegiatan Usaha (BBKU) dan Bank Beku Operasional. Sedangkan di Bank Pemerintah jarang menunjukkan sinyal *bank runs*.

D'amato, Grubisic dan Powell (1997) yang menguji efek *contagion* saat terjadi krisis perbankan Argentina dengan metode *Vector Autoregression* (VAR). Variabel yang digunakan adalah presentase perubahan total deposito, variabel makro (harga tertinggi Argentina Bond) dan variabel fundamental (suku bunga hutang dalam dollar, suku bunga hutang dalam peso dan *capital ratio*). Penelitian ini menemukan bahwa terdapat tidak terdapat interaksi antara bank retail, bank asing dan bank umum nasional, tetapi interaksi yang kuat muncul pada kelompok bank besar, interior, *cooperative* dan bank kecil. Hal tersebut memicu munculnya efek *contagion* pada bank dengan akses informasi yang minim bagi nasabah mengenai keadaan keuangannya.

Penelitian oleh McCandless, Gabrielli dan Roullet (2003) dengan menggunakan 2 jenis variabel, yaitu variabel makroekonomi dan fundamental meneliti penyebab *bank runs* selama krisis tahun 2001. Makroekonomi melibatkan indeks perubahan aktivitas ekonomi dan ekspektasi suku bunga. Sedangkan variabel fundamental merupakan variabel *dummy* yang mengkategorikan bank dalam bank umum, asing dan *privatized*.

Kerangka Teoritik

1. *Bank Run* atau Bank Gagal

Bank merupakan suatu institusi yang krusial dalam sistem keuangan, dimana bank berperan sebagai media *intermediary* dengan nasabah. Fungsi tersebut memberi efek samping bagi bank, yaitu timbulnya kerentanan bank terhadap penarikan dana nasabah (Christiawan dan Arfianto, 2013: 38). Kerentanan tersebut terkait dengan kegiatan usaha bank yang mentransformasikan kewajiban jangka pendek seperti giro, tabungan, dan deposito ke dalam aktiva berjangka waktu lebih panjang, seperti kredit. Dengan adanya kondisi tersebut, bank selalu dihadapkan pada permasalahan *maturity mismatch* sehingga sangat rentan terhadap penarikan dana besar-besaran (*bank runs*) oleh nasabah karena terbatasnya aktiva likuid yang dimiliki nasabah (Simorangkir, 2012: 4).

Bank runs merupakan peristiwa dimana banyak nasabah yang secara bersamaan menarik dana secara besar-besaran dan sesegera mungkin pada suatu bank karena nasabah tidak percaya bahwa bank mampu membayar dananya dalam jumlah penuh dan tepat waktu (Simorangkir, 2011: 52). Selain itu, suatu bank dikatakan bermasalah apabila bank yang bersangkutan mengalami kesulitan yang membahayakan kelangsungan usahanya. Kesulitan ini dapat ditandai dengan kondisi usaha bank yang semakin memburuk, seperti menurunnya permodalan, kualitas aset, likuiditas dan rentabilitas (Pricilla, 2009: 15). Memburuknya kondisi keuangan suatu bank akan berimplikasi pada menurunnya kepercayaan masyarakat terhadap lembaga keuangan tersebut.

Menurut Undang-Undang No.10 Tahun 1998 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan menyatakan bahwa bank wajib memelihara tingkat kesehatan bank sesuai dengan ketentuan kecukupan modal, kualitas aset, kualitas manajemen, likuiditas, rentabilitas, solvabilitas dan aspek lain yang berhubungan dengan usaha bank dengan prinsip kehati-hatian. Dari pasal tersebut dapat diketahui bahwa suatu bank dikategorikan sebagai bank gagal bukan hanya karena bank tersebut kekurangan tingkat kecukupan modal atau karena bank berada dalam masalah likuiditas, atau karena adanya penarikan dana yang dilakukan nasabah, tetapi karena keadaan keuangan semakin memburuk.

Terjadinya *bank runs* juga bergantung pada apa yang akan dilakukan nasabah terhadap dana yang ditiptkan pada bank. Berkaitan dengan dana tersebut, ada 3 kemungkinan yang dilakukan oleh nasabah (Kaufman, 1988: 563). Kemungkinan tersebut yaitu :

- a. Nasabah dapat mengalihkan dananya pada bank lain yang dirasa lebih aman atau *redeposit*.
- b. Apabila nasabah berpendapat bahwa tabungan atau dana yang ditiptkan tidak aman, mereka mengalihkannya dalam bentuk pembelian surat berharga.
- c. Apabila nasabah berpendapat bahwa dananya tidak aman bila disimpan di bank maupun dalam bentuk surat berharga, maka nasabah akan cenderung untuk menyimpan dalam bentuk *cash*. Keadaan seperti ini berada di luar sistem perbankan.

2. Rasio Likuiditas

Financing to Deposit Ratio (FDR) merupakan rasio yang mengukur jumlah kredit yang diberikan terhadap jumlah dana pihak ketiga yang diterima oleh perbankan syariah seperti giro, tabungan, deposito dan kewajiban jangka pendek lainnya. FDR merupakan indikator pemberian kredit kepada nasabah yang dapat mengimbangi kewajiban bank untuk segera memenuhi permintaan deposan yang ingin menarik kembali uangnya yang telah diberikan oleh bank untuk memberikan kredit (Isnawati, 2009: 12).

Semakin tinggi tingkat FDR menunjukkan kondisi likuiditas yang memburuk, karena penempatan kredit yang juga dibiayai dari dana pihak ketiga yang sewaktu-waktu dapat ditarik. Hal ini juga berarti bahwa semakin besar penyaluran dana dalam bentuk kredit dibandingkan dengan deposit atau simpanan masyarakat pada suatu bank membawa konsekuensi besarnya risiko yang ditanggung oleh bank yang bersangkutan.

Untuk menghindari terjadinya krisis likuiditas, posisi FDR tidak melebihi 115% . FDR yang besarnya di atas 115% akan membahayakan kondisi likuiditas bank. Apabila FDR menurut versi otoritas moneter melampaui 115% maka dikatakan likuiditas bank tersebut buruk, karena bank tersebut relatif agresif dalam menempatkan kredit dengan sumber pendanaan yang melebihi dana pihak ketiga yang dihimpun. Penempatan kredit yang berjangka waktu lebih lama sangat rawan bagi keadaan likuiditas bank karena penarikan simpanan yang

dapat dilakukan nasabah setiap saat (Taswan, 2010: 271). Hal ini berarti bahwa likuiditas bank semakin mengecil sehingga dapat meningkatkan kerentanan bank terhadap *bank runs*.

3. Portofolio Jangka Pendek

Teori *Shiftability to The Market* mengasumsikan bahwa likuiditas suatu bank dapat dijamin apabila bank memiliki portofolio surat-surat berharga yang dapat segera dialihkan menjadi dana likuid untuk memenuhi likuiditas bank. Bank melakukan pembelian terhadap sekuritas jangka pendek yang dapat dijual segera apabila bank membutuhkan dana untuk memenuhi kebutuhan likuiditas. Bank yang mengalami kekurangan likuiditas dapat meminjam dana kepada bank lain, menjual aset atau dapat melakukan kombinasi keduanya. Tetapi, bank cenderung untuk menjual asetnya daripada meminjam dana kepada bank lain karena cenderung lebih ekonomis (Kaufman, 1988). Semakin tinggi tingkat portofolio jangka pendeknya, maka semakin tinggi tingkat likuiditas perbankan. Sehingga tingkat likuiditas portofolio jangka pendek diindikasikan dapat mempengaruhi kerentanan suatu perbankan.

Hipotesis

Risiko penularan *bank runs* melalui indikator efek krisis likuiditas terjadi apabila bank *i* mengalami kesulitan likuiditas maka bank tersebut tidak mampu untuk memenuhi kewajiban jangka pendeknya kepada debitur. Dalam usaha memenuhi kebutuhan likuiditasnya, bank *i* memiliki opsi untuk menjual alat likuid yang dimiliki, *call money*, *repurchase agreement*, maupun deposito antar bank dan pembelian lainnya (Taswan, 2010). Dari beberapa opsi tersebut, bank cenderung untuk menjual asetnya daripada meminjam dana kepada bank lain karena cenderung lebih ekonomis (Kaufman, 1988). Tetapi ketika permasalahan likuiditas tersebut masih belum dapat terselesaikan, maka bank *i* juga akan menempuh opsi yang kedua yaitu untuk mengambil pinjaman pada bank lain, yang dalam konteks ini adalah bank *j*.

Bank *j* yang bersedia memberikan pinjaman aset likuidnya kepada bank *i* secara otomatis akan mengurangi cadangan likuiditas pada banknya sendiri. Apabila krisis likuiditas bank *i* terus berlanjut, ada kemungkinan krisis tersebut menimpa bank *j*. Hal ini karena bank *i* tidak mampu memenuhi kewajibannya sehingga timbul kredit macet pada bank *j*.

H₁: Terdapat hubungan kausalitas antar bank yang mengalami kesulitan likuiditas terhadap bank lain dalam sistem perbankan syariah di Indonesia

Krisis likuiditas yang dialami oleh bank *i* yang menandakan bahwa bank tersebut tidak mampu memenuhi kewajiban likuiditasnya sehingga dapat menimbulkan munculnya kepanikan nasabah (Simorangkir, 2011). Hal ini dapat terjadi karena adanya ketidaksempurnaan informasi yang diterima oleh nasabah terkait dengan kinerja keuangan bank *i* tersebut. Kepanikan nasabah *i* dapat menular pada kepanikan nasabah bank *j*, karena nasabah bank *j* juga berasumsi bahwa bank *j* mengalami hal yang serupa sehingga mereka ikut berbondong-bondong untuk mengambil dananya pada bank *j*. Tindakan nasabah tersebut

akan berefek pula pada kondisi likuiditas pada bank *j*, dimana nasabah menarik semua dana yang dititipkan dalam waktu yang bersamaan. Di samping itu, bank *i* juga sedang mengalami permasalahan likuiditas dengan bank *j* sehingga krisis likuiditas pada bank *i* pada akhirnya juga menjalar pada bank *j*. Hal ini menunjukkan bahwa suatu bank bisa menjadi kontributor timbulnya guncangan keuangan bagi bank lain (Christiawan dan Arfianto, 2013).

H₂: Terdapat pengaruh guncangan antar bank yang mengalami kesulitan likuiditas terhadap bank lain dalam kaitannya dengan *Bank Runs Contagious* pada Bank Umum Syariah di Indonesia

Kondisi yang dialami oleh bank *i* menyebabkan timbulnya efek penularan krisis dimana bank *j* juga akhirnya mengalami guncangan yang mengakibatkan permasalahan pada likuiditas yang disebabkan oleh kredit macet atau kurangnya aset likuid yang dipinjamkan kepada bank *i*. Efek penularan diterima yang muncul akibat adanya sinyal *bank runs* direspon oleh bank *j*. Kecepatan respon terhadap guncangan oleh besarnya kewajiban dan transaksi yang melibatkan pihak yang berkorelasi, dimana semakin besar kewajiban dan transaksi dengan pihak yang berkorelasi maka semakin cepat pula respon yang ditunjukkan (Satya, 2013).

H₃: Terdapat reaksi yang timbul dari sebuah bank apabila bank lain mengalami *shock* dalam kaitannya dengan *bank runs contagious* antar Bank Umum Syariah di Indonesia

Metodologi Penelitian

1. Data

Data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data sekunder yang merupakan publikasi dari Bank Indonesia, OJK dan Bank yang menjadi sampel dalam penelitian ini.

Adapun variabel-variabel yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :

a. *Financing to Deposit Ratio (FDR)*

Financing to Deposit Ratio (FDR) merupakan rasio yang mengukur jumlah kredit yang diberikan terhadap jumlah dana yang diterima oleh bank.

$$FDR = \frac{\text{Total Kredit yang Diberikan}}{\text{Total Dana Pihak Ketiga}} \times 100\% \quad (3.1)$$

b. *Liquid Assets to Short Term Liabilities (LIQ)*

Liquidity Ratio merupakan rasio aset jangka pendek yang dimaksudkan untuk menangkap ketidakseimbangan likuiditas aset dan kewajiban dan memberikan indikasi sejauh mana pengambil deposito dapat memenuhi penarikan jangka pendek tanpa menghadapi masalah likuiditas.

$$LIQ = \frac{\text{Aktiva Lancar}}{\text{Likuiditas Jangka Pendek}} \times 100\% \quad (3.2)$$

c. Portofolio Jangka Pendek Terhadap Total Aktiva

Teori *Shiftability to The Market* menyatakan bahwa perbankan akan lebih terjamin likuiditasnya apabila memiliki portofolio jangka pendek yang dapat sewaktu-waktu dialihkan untuk mendapat uang kas dan likuiditas. Dengan kata

lain semakin tinggi tingkat portofolio jangka pendeknya maka semakin tinggi tingkat likuiditas perbankan.

$$PJP = \frac{\text{Jumlah Portofolio Jangka Pendek}}{\text{Total Aktiva}} \times 100\% \quad (3.3)$$

d. Indikator Permasalahan Likuiditas

Indikator permasalahan likuiditas merupakan salah satu alat pengukuran yang menunjukkan tingkat *bank runs* untuk menunjukkan efek dari peristiwa penting, dimana dalam penelitian ini adalah penularan krisis likuiditas pada perbankan.

Indeks ini diukur dengan membuat *composite* yang terdiri dari tiga variabel parameter likuiditas yaitu *Financing to Deposit Ratio* (FDR), *Liquid Assets to Short Term Liabilities* (LIQ dan Portofolio Jangka Pendek terhadap Total Aktiva. Indikator ini dirumuskan sebagai berikut :

$$IPL = \frac{FDR + LIQ + PJP}{3} \times 100\%$$

2. Teknik Analisa Data

Metode analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah model *Vector Autoregressive* (VAR). VAR biasanya digunakan untuk memproyeksikan sistem variabel-variabel runtut waktu dan untuk menganalisis dampak dinamis dari faktor gangguan yang terdapat dalam sistem variabel tersebut. Model VAR dibangun dengan pertimbangan meminimalkan pendekatan teori dengan tujuan agar mampu menangkap fenomena ekonomi dengan baik. VAR merupakan model non struktural atau model tidak teoritis (Widarjono, 2013: 331).

Dalam analisis VAR, ada 2 hal yang perlu diperhatikan yaitu bahwa dalam VAR tidak perlu membedakan mana variabel endogen dan eksogen. Semua variabel, baik endogen maupun eksogen yang dipercaya saling berhubungan seharusnya dimasukkan dalam model. Selain itu, untuk melihat hubungan antara variabel di dalam VAR, dibutuhkan sejumlah kelambanan variabel yang ada. Kelambanan variabel ini diperlukan untuk menangkap efek dari variabel tersebut terhadap variabel yang lain (Widarjono, 2013: 332).

a. Uji Stasioneritas Data

Proses yang bersifat random atau stokastik merupakan kumpulan dari variabel random atau skohastik dalam urutan waktu. Setiap data *time series* merupakan suatu data dari hasil proses stokastik. Suatu data hasil proses random dikatakan stasioner jika memenuhi tiga kriteria yaitu rata-rata dan variannya konstan sepanjang waktu dan kovarian antara data runtut waktu hanya tergantung pada kelambanan antara periode waktu tersebut (Widarjono, 2013: 306). Secara statistik dapat dinyatakan sebagai berikut :

$$\begin{aligned} E(Y_t) &= \mu \\ \text{var}(Y_t) &= E(Y_t - \mu)^2 = \sigma^2 \\ Y_k &= E(Y_t - \mu)(Y_{t+k} - \mu) \end{aligned} \quad (1)$$

Model VAR mengasumsikan bahwa data masukan harus stasioner. Data yang tidak stasioner akan menghasilkan analisis yang tidak valid. Apabila data yang dimasukkan tidak stasioner maka perlu penyesuaian untuk menghasilkan data yang stasioner baik dalam mean maupun variasi. Uji

stasioneritas data bisa dilakukan dengan menggunakan uji akar unit ADF (*Augmented Dickey-Fuller*) atau PP atau dengan uji lain sesuai dengan bentuk tren yang terkandung pada setiap variabel.

Dalam penelitian ini, uji stasionaritas data dilakukan dengan uji akar unit (*unit root test*) yang dikembangkan oleh Dickey-Fuller. Pengujian menggunakan model *Augmented Dickey Fuller* (ADF), dirumuskan dalam persamaan berikut:

$$\Delta Y = \beta_1 + \beta_2 + \delta Y_{t-1} + \alpha_1 \Delta Y_{t-1} + \alpha_2 \Delta Y_{t-2} + \dots + \alpha_n \Delta Y_{t-n} + e_t \quad (2)$$

Dalam model tersebut, maka dirumuskan hipotesis sebagai berikut:

$H_0: \phi = 0$, dimana data tidak stasioner

$H_1: \phi < 0$, dimana data stasioner

Untuk menentukan apakah data stasioner atau tidak yaitu dengan cara membandingkan antara nilai statistik DF dan nilai kritisnya yaitu distribusi statistik t . Apabila nilai absolut statistik DF lebih besar daripada nilai kritisnya maka menolak hipotesis nol sehingga data yang diamati menunjukkan stasioner. Sebaliknya data tidak stasioner jika nilai absolut nilai statistik DF lebih kecil dari nilai kritis distribusi statistik t .

b. Uji Panjang Kelambanan (Lag) Optimal

Hal yang krusial dalam estimasi VAR adalah masalah penentuan panjangnya kelambanan di dalam sistem VAR. Panjangnya kelambanan variabel yang optimal diperlukan untuk menangkap pengaruh dari setiap variabel terhadap variabel yang lain di dalam sistem VAR. Penentuan panjangnya kelambanan optimal ini bisa menggunakan beberapa kriteria seperti *Akaike information Criteria* (AIC), *Schwartz information Criteria* (SIC), *Hannan-Quin Criteria* (HQ), *Likelihood Ratio* (LR) dan *Final Prediction Error* (FPE).

Apabila panjang lag yang digunakan terlalu sedikit, residual dari regresi tidak akan menampilkan proses *white noise* sehingga model tidak dapat mengestimasi *actual error* yang tepat. Akibatnya, γ dan standar kesalahan tidak diestimasi secara baik. Namun, jika memasukkan terlalu banyak lag, maka dapat mengurangi kemampuan untuk menolak H_0 karena tambahan parameter yang terlalu banyak akan mengurangi derajat bebas (Ajija dkk, 2011: 166).

Untuk mengetahui jumlah lag optimal yang digunakan adalah dengan kriteria :

$$\text{Akaike Information Criterion (AIC)} = -2 \left[\frac{1}{T} \right] + 2(k + T)$$

$$\text{Schwarz Information Criterion (SIC)} = -2 \left[\frac{1}{T} \right] + k \frac{\log(T)}{T}$$

$$\text{Hannan - Quinn Information Criterion (HQ)} = -2 \left[\frac{1}{T} \right] + 2k \log \left[\frac{\log(T)}{T} \right]$$

Dimana :

1 = Nilai fungsi *log likelihood* yang sama jumlahnya dengan $-\frac{T}{2} [1 + \log(2\pi) + \log \left(\frac{\sum \varepsilon^2}{T} \right)]$; ε^2 merupakan *sum of squared residual*

T = jumlah observasi

k = Parameter yang diestimasi

Penentuan lag optimal berdasarkan kriteria tersebut dengan cara menentukan kriteria yang mempunyai *final prediction error correction* (FPE) atau jumlah dari AIC, SIC, dan HQ yang paling kecil dari semua lag yang diajukan.

c. Uji Kausalitas Granger

Pada analisis data ekonomi dengan menggunakan metode ekonometri seringkali ditemukan kondisi adanya ketergantungan antara satu variabel dengan satu variabel atau beberapa variabel lain dalam model persamaan yang digunakan. Permasalahan inilah yang melandasi perlunya pengujian hubungan kausalitas antar variabel dalam model yang disebut dengan *Granger Causality Test*.

Uji kausalitas adalah pengujian untuk menentukan hubungan sebab-akibat antara peubah dalam sistem VAR. Hubungan sebab akibat tersebut diuji dengan menggunakan uji kausalitas *granger*.

d. Impulse Response Function

Impulse Response merupakan metode yang dapat digunakan untuk melacak respon dari variabel endogen di dalam sistem VAR karena adanya guncangan (*shocks*) atau perubahan di dalam gangguan (e). Adanya *shock* pada suatu variabel misalnya variabel ke- i tidak hanya berpengaruh terhadap variabel ke- i saja tetapi juga ditransmisikan kepada semua variabel endogen lainnya melalui struktur dinamis atau struktur lag dalam VAR. Jadi, *Impulse Response Function* mengarah *shocks* pada suatu variabel kepada inovasi variabel endogen pada saat tertentu dan di masa yang akan datang (Widarjono, 2013: 339).

Secara sederhana IRF dapat dijelaskan melalui model persamaan berikut ini :

$$y_t = a_{11}y_{t-1} + a_{12}x_{t-1} + v_{1t}$$

$$x_t = a_{21}y_{t-1} + a_{22}x_{t-1} + v_{2t}$$

Adanya guncangan pada periode t pada persamaan y yakni perubahan pada v_{1t} dengan segera akan memberikan dampak *one for one* pada y_t , tetapi belum berdampak pada x_t melalui y_{t-1} dan x_{t-1} . Dampak ini terus berlanjut pada periode $t+2$ dan seterusnya. Jadi, perubahan pada v_{1t} akan mempunyai dampak berantai pada periode $t, t+1, t+2, \dots, t+s$ terhadap semua variabel dalam model. Dampak berantai inilah yang disebut *impulse response* (Juanda dan Junaidi, 2012 : 140).

e. Variance Decomposition

Variance Decomposition digunakan untuk memberikan informasi mengenai variabel inovasi yang relatif lebih penting dalam VAR. Analisa *Variance Decomposition* menggambarkan relatif pentingnya setiap variabel di dalam sistem VAR karena adanya *shock*. Selain itu, *Variance Decomposition* berguna untuk memprediksi kontribusi presentase varian setiap variabel karena adanya perubahan variabel tertentu di dalam sistem VAR (Widarjono, 2013: 342).

Hasil Analisa Data

1. Statistik Deskriptif

Dalam penelitian ini, semua data *composite* dari kedelapan bank umum syariah yang dijadikan sampel diuji secara statistik untuk mengetahui persebaran dari data-data tersebut.

Tabel 1. Hasil Statistik Deskriptif

| | BSM | BMI | BRIS |
|--------------|----------|----------|----------|
| Mean | 0.417210 | 0.415180 | 0.600096 |
| Median | 0.418500 | 0.411650 | 0.573585 |
| Maximum | 0.456730 | 0.505850 | 1.471240 |
| Minimum | 0.360480 | 0.343020 | 0.245224 |
| Std. Dev. | 0.020320 | 0.032590 | 0.245168 |
| | | | |
| Sum | 13.35071 | 13.28577 | 19.20308 |
| Sum Sq. Dev. | 0.012801 | 0.032926 | 1.863330 |
| | | | |
| Observations | 32 | 32 | 32 |

Sumber : Data diolah, 2016

Dari hasil analisis statistik deskriptif, dapat dilihat bahwa nilai rata-rata indeks permasalahan likuiditas dari sampel tersebut berada pada kisaran 0,4 hingga 0,6. Nilai rata-rata tertinggi terdapat pada BRI Syariah. Dari nilai rata-rata tersebut dapat diketahui bahwa ketiga Bank Umum Syariah tersebut memiliki tingkat likuiditas yang tinggi, sehingga diindikasikan tidak rentan terhadap permasalahan likuiditas. Untuk median pada data indeks likuiditas tersebut berada pada kisaran 0,4 dan 0,5. Sedangkan untuk standar deviasinya Bank Muamalat Indonesia berada pada kisaran angka terkecil. Standar deviasi merupakan variasi sebaran data, dimana nilai yang semakin kecil menunjukkan nilai sebaran datanya semakin mirip. Pada Bank Syariah Mandiri dan Bank Muamalat Indonesia menunjukkan standar variasi yang kecil, dimana dapat dikatakan bahwa indeks permasalahan likuiditas pada kedua bank tersebut relatif sama setiap periode atau tidak mengalami perubahan yang terlalu besar.

2. Uji Stasionaritas Data

Pada penelitian ini, untuk menguji kestasioneritas dari variabel indeks permasalahan likuiditas dari masing-masing bank dilakukan melalui uji akar unit dengan uji ADF. Berikut hasil uji ADF untuk masing-masing bank:

Tabel 2. Hasil Uji Stasionaritas ADF untuk Bank Syariah Mandiri

| | t-Stat | Prob.* |
|-----------------------------|-----------|--------|
| Aug Dickey-Fuller test stat | -4.232668 | 0.0024 |
| Test critical values: | | |
| 1% level | -3.661661 | |
| 5% level | -2.960411 | |
| 10% level | -2.619160 | |

Sumber : Data diolah, 2016

Dari tabel tersebut menunjukkan bahwa variabel indeks permasalahan likuiditas BSM sudah stasioner pada level. Hal ini ditunjukkan oleh nilai t-statistik yang lebih besar dibandingkan dengan nilai dengan nilai kritis MacKinnon secara absolut.

Tabel 3. Hasil Uji Stasioneritas ADF untuk Bank Muamalat Indonesia

| Bank | ADF | |
|-------------------------|-----------|-----------------------|
| | Level | Differensiasi Pertama |
| BMI | -2.648790 | -4.970227 |
| Nilai Kritis Mac Kinnon | | |
| 1% level | -3.661661 | -4.323979 |
| 5% level | -2.960411 | -3.580623 |
| 10% level | -2.619160 | -3.225334 |

Sumber : Data diolah, 2016

Tabel tersebut menunjukkan bahwa variabel indeks permasalahan likuiditas Bank Muamalat Indonesia stasioner pada differensiasi pertama. Hal ini ditunjukkan oleh nilai t-statistik pada differensiasi pertama yaitu 4.970227, lebih besar secara *absolute* dari nilai kritis MacKinnon.

Tabel 4. Hasil Uji Stasioneritas ADF untuk BRI Syariah

| | t-Statistic | Prob.* |
|--|-------------|--------|
| Augmented Dickey-Fuller test statistic | -5.634204 | 0.0001 |
| Test critical values: | | |
| 1% level | -3.670170 | |
| 5% level | -2.963972 | |
| 10% level | -2.621007 | |

Sumber : Data diolah, 2016

Tabel 4. tersebut menunjukkan bahwa variabel indeks permasalahan likuiditas BRIS sudah stasioner pada level. Hal ini ditunjukkan oleh nilai t-statistik yang lebih besar dibandingkan dengan nilai dengan nilai kritis MacKinnon secara absolut.

3. Uji Lag Optimal

Panjangnya kelambanan variabel yang optimal diperlukan untuk menangkap pengaruh dari setiap variabel terhadap variabel yang lain dalam sistem VAR. Penentuan panjangnya kelambanan atau lag optimal adalah dengan

cara mencari nilai AIC, SIC dan HQ yang paling rendah. Berikut hasil pengujian untuk menentukan lag yang optimal:

Tabel 5. Hasil Uji Lag Optimal

| Lag | AIC | SIC | HQ |
|-----|------------|------------|------------|
| 0 | -10.01413 | -9.870152 | -9.971320 |
| 1 | -10.50117 | -9.925245* | -10.32992 |
| 2 | -10.73331 | -9.725441 | -10.43362 |
| 3 | -10.61295 | -9.173133 | -10.18482 |
| 4 | -11.02482 | -9.153054 | -10.46824 |
| 5 | -12.09564* | -9.791934 | -11.41063* |

Sumber : Data diolah, 2016

Berdasarkan pengujian yang telah dilakukan, nilai terendah dari nilai AIC, SIC, dan HQ berada pada lag 5 (seperti yang ditunjukkan oleh tanda bintang). Sehingga, dapat dipastikan bahwa lag yang optimal dalam penelitian ini adalah lag 5.

4. Uji Kausalitas Granger

Untuk mengamati adanya indikasi hubungan kausalitas *bank runs* antar Bank Umum Syariah di Indonesia digunakan uji kausalitas *granger*. Hubungan tersebut dapat berupa hubungan searah, timbal balik maupun tidak ada hubungan. Berikut adalah hasil dari uji kausalitas *granger* :

Tabel 6. Hasil Uji *Granger Causality*

| Null Hypothesis: | Obs | F- | |
|---------------------------------|-----|-----------|--------|
| | | Statistic | Prob. |
| BMI does not Granger Cause BSM | 27 | 1.071 | 0.4122 |
| BSM does not Granger Cause BMI | | 1.126 | 0.3861 |
| BRIS does not Granger Cause BSM | 27 | 7.698 | 0.0007 |
| BSM does not Granger Cause BRIS | | 2.397 | 0.0836 |

| | | | |
|---------------------------------|----|-------|--------|
| BRIS does not Granger Cause BMI | 27 | 0.929 | 0.4875 |
| BMI does not Granger Cause BRIS | | 5.553 | 0.0037 |

Source: Data Bank, 2016

Berdasarkan uji *granger causality* di atas, dapat dilihat bahwa terdapat hubungan kausalitas antara beberapa bank dalam sistem perbankan syariah di Indonesia.

a. Hasil Granger Test Bank Syariah Mandiri

Pengujian kausalitas *granger* pada Bank Syariah Mandiri menunjukkan bahwa Bank Syariah Mandiri memiliki hubungan kausalitas dua arah dengan BRIS. Hal ini ditunjukkan dengan nilai probabilitas BRIS yang mempengaruhi BSM sebesar 0.0007 dan BSM yang mempengaruhi BRIS sebesar 0.0836 signifikan pada $\alpha = 10\%$.

b. Hasil Granger Test Bank Muamalat Indonesia

Pengujian kausalitas *granger* pada Bank Muamalat Indonesia menunjukkan bahwa Bank Muamalat Indonesia memiliki hubungan satu arah BRIS. Hal ini ditunjukkan dengan nilai probabilitas BMI yang mempengaruhi BRIS sebesar 0.0037, signifikan pada $\alpha = 10\%$.

c. Hasil Granger Test Bank Rakyat Indonesia Syariah

Pengujian kausalitas *granger* pada Bank Rakyat Indonesia Syariah menunjukkan bahwa memiliki hubungan dua arah dengan Bank Syariah Mandiri dan hubungan satu arah dengan Bank Muamalat Indonesia. Probabilitas BRIS mempengaruhi BSM menunjukkan angka 0.0007 dan BSM mempengaruhi BRIS dengan probabilitas yang menunjukkan angka 0.0836. Sedangkan probabilitas BMI yang mempengaruhi BRIS menunjukkan angka 0.0037, signifikan pada $\alpha = 10\%$.

5. Estimasi VAR

Dalam estimasi VAR hubungan yang signifikan biasanya menggambarkan pengaruh langsung atau tidak langsung dari variabel yang diestimasi, akan tetapi penelitian hubungan kausalitas hal tersebut tidak berlaku. Pengaruh langsung atau tidak langsung tidak berlaku pada hubungan kausalitas karena hubungan kausalitas adalah hubungan yang apriori teori, jadi variabel yang signifikan hanya menggambarkan adanya kausalitas atau tidak.

Tabel 7. Hasil Estimasi VAR

| | | | |
|----------------|-----------|-----------|-----------|
| R-squared | 0.897584 | 0.646884 | 0.880516 |
| Adj. R-squared | 0.743959 | 0.117209 | 0.701290 |
| Sum sq. Resids | 0.001092 | 0.003565 | 0.158675 |
| S.E. equation | 0.010449 | 0.018881 | 0.125966 |
| F-statistic | 5.842717 | 1.221286 | 4.912889 |
| Log likelihood | 94.12214 | 78.73889 | 29.39453 |
| Akaike AIC | -6.009396 | -4.826068 | -1.030349 |

| | | | |
|----------------|-----------|-----------|-----------|
| Schwarz SC | -5.235183 | -4.051855 | -0.256135 |
| Mean dependent | 0.415242 | 0.404360 | 0.621728 |
| S.D. dependent | 0.020650 | 0.020095 | 0.230478 |

Sumber : Data diolah, 2016

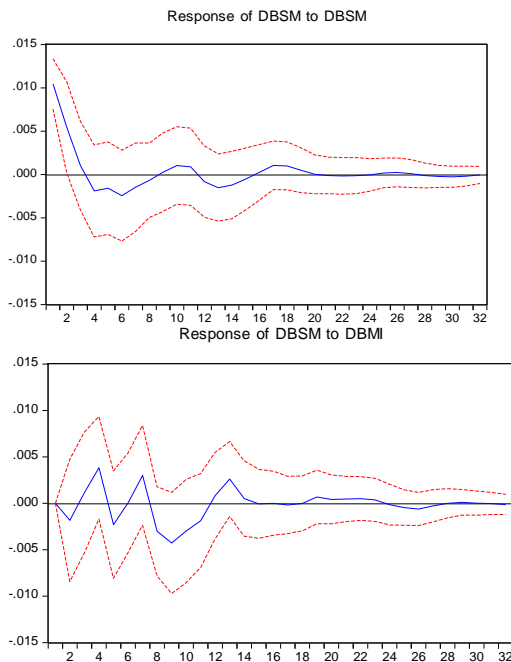
Dari hasil analisis VAR tersebut, *R-squared* yang dimiliki dari data bank syariah tersebut menunjukkan bahwa *R-squared* sudah cukup menjelaskan fenomena penularan guncangan yang terjadi pada satu bank ke bank lainnya. Hal tersebut tercermin pada *R-squared* dari ketiga bank berada di atas 0,5. Nilai tersebut sudah cukup mampu menggambarkan fenomena penularan guncangan yang terjadi.

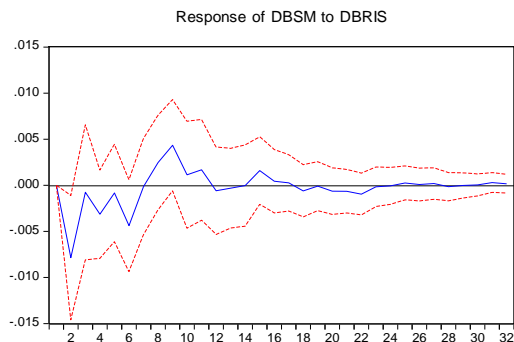
6. Impulse Respon Function

Analisis IRF melacak respon dari variabel endogen di dalam sistem VAR karena adanya guncangan atau perubahan di dalam variabel gangguan. Analisis ini digunakan untuk menguji kecepatan respon guncangan variabel lain (setiap guncangan bernilai 1 standart deviasi), dalam hal ini adalah bank *j* terhadap bank *i*. Urutan variabel dalam uji IRF harus disusun secara benar karena IRF sangat sensitif terhadap penyusunan urutan variabel yang akan diuji.

a. Hasil Impulse Response Bank Mandiri Syariah

Gambar 1. Impulse Response Bank Syariah Mandiri

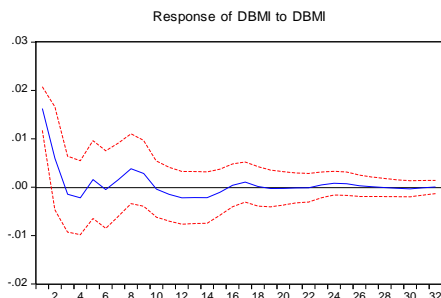


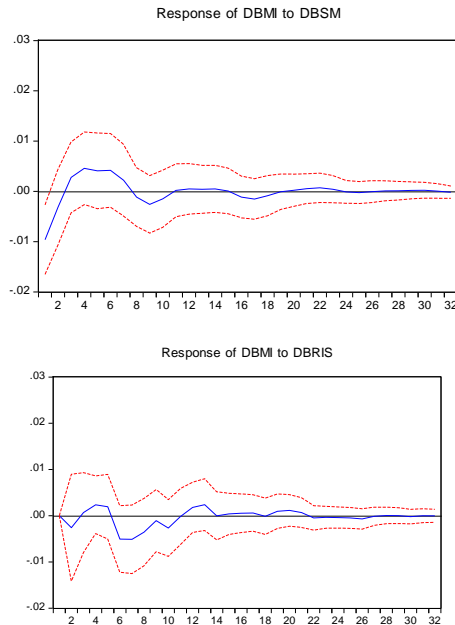


Hasil pengujian menggunakan *impulse response* ini menunjukkan reaksi dari kedua bank akibat guncangan yang dialami oleh Bank Syariah Mandiri apabila terjadi guncangan pada Bank Muamalat Indonesia dan Bank Rakyat Indonesia Syariah. Pengamatan pertama yaitu respon Bank Syariah Mandiri terhadap guncangan yang ditimbulkan oleh Bank Muamalat. Kenaikan sebesar satu standar deviasi dari inovasi terhadap kejutan pada perubahan Bank Syariah Mandiri tidak memberikan perubahan pada Bank Muamalat Indonesia. Respon pada periode berikutnya berfluktuasi hingga respon yang diberikan mulai stabil pada periode pengamatan yang ke-28. Guncangan dari Bank Muamalat yang direspon oleh Bank Syariah Mandiri mencapai puncaknya pada periode ke 4 pada titik 0,0038, dan kemudian berfluktuasi secara tajam hingga periode ke-14. Kemudian mulai stabil pada periode ke 15 hingga 18. Namun mulai terjadi guncangan kembali yang menimbulkan respon positif pada periode ke-19 hingga periode ke-24 dan respon negatif pada hingga ke-27. Guncangan kembali stabil pada periode ke-28.

Respon kedua yang diberikan Bank Syariah Mandiri terhadap guncangan yang ditimbulkan oleh Bank Rakyat Indonesia Syariah menunjukkan respon negatif hingga periode ke-7. Pada periode kedua, terjadi puncak respon negatif yaitu pada titik -0,0079. Puncak guncangan timbul pada periode ke-9, yaitu pada titik 0,0043 lalu cenderung fluktuatif untuk periode berikutnya. Guncangan mulai stabil pada periode ke-28.

b. Hasil *Impulse Response* Bank Muamalat Indonesia



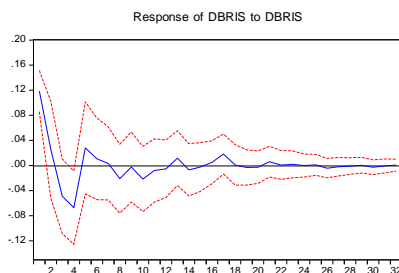


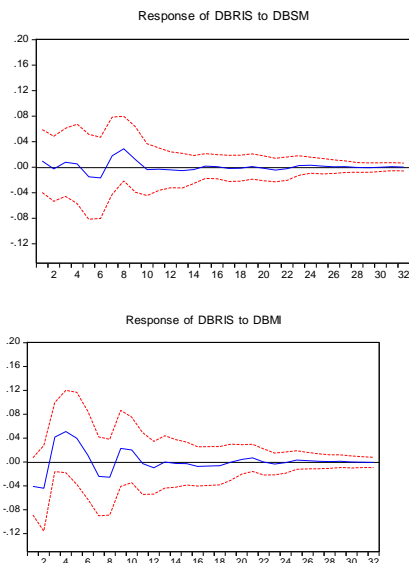
Gambar 2. *Impulse Response* Bank Muamalat

Hasil pengujian menggunakan *impulse response* ini menunjukkan reaksi dari kedua bank akibat guncangan yang dialami oleh Bank Muamalat Indonesia apabila terjadi guncangan pada Bank Syariah Mandiri dan Bank Rakyat Indonesia Syariah. Pengamatan pertama yaitu respon Bank Muamalat Indonesia terhadap guncangan yang ditimbulkan oleh Bank Syariah Mandiri. Kenaikan sebesar satu standar deviasi dari inovasi terhadap kejutan pada perubahan Bank Muamalat Indonesia memberikan perubahan negatif pada Bank Syariah Mandiri. Kemudian periode berikutnya berfluktuasi hingga periode ke-23. Puncak guncangan terjadi pada periode ke-4 pada titik 0,005. Respon mulai stabil pada periode ke-24.

Respon kedua yang diberikan Bank Muamalat Indonesia terhadap guncangan yang ditimbulkan oleh Bank Rakyat Indonesia Syariah menunjukkan respon yang negatif pada periode ke-2 pada titik -0,003 dan berfluktuasi hingga periode ke-27. Puncak guncangan terjadi pada periode ke-5 dan 13 dan kembali stabil pada periode pengamatan ke-27.

c. Hasil *Impulse Response* Bank Rakyat Indonesia Syariah





Gambar 3. *Impulse Response* BRI Syariah

Hasil pengujian menggunakan *impulse response* ini menunjukkan reaksi dari kedua bank akibat guncangan yang dialami oleh Bank rakyat Indonesia apabila terjadi guncangan pada Bank Syariah Mandiri dan Bank Muamalat Indonesia. Pengamatan pertama yaitu respon Bank Rakyat Indonesia Syariah terhadap guncangan yang ditimbulkan oleh Bank Syariah Mandiri. Kenaikan sebesar satu standar deviasi dari inovasi terhadap kejutan pada perubahan Bank Rakyat Indonesia Syariah memberikan perubahan positif pada Bank Syariah Mandiri yaitu pada titik 0,010. Kemudian berfluktuasi hingga periode ke-15. Periode selanjutnya cenderung stabil hingga periode ke-14 dan stabil sepenuhnya pada periode ke-25.

Respon kedua yang diberikan Bank Muamalat Indonesia terhadap guncangan yang ditimbulkan oleh Bank Rakyat Indonesia Syariah menunjukkan respon yang negatif pada titik -0,041. Respon positif mulai muncul pada periode ke-3. Puncak guncangan terjadi pada periode ke-4 pada 0,051 dan guncangan mulai stabil pada periode ke-25.

7. *Variance Decomposition*

Analisis ini digunakan untuk menyusun perkiraan *error variane* suatu variabel yaitu seberapa besar perbedaan antara *variance* sebelum dan sesudah guncangan (*shock*) atau inovasi, baik *shock* atau inovasi yang berasal dari diri sendiri maupun *shock* dari variabel lain. Dari analisis ini bisa diamati efek guncangan yang diterima bank *j* oleh karena tekanan yang dialami oleh bank *i*. Hasil dari analisis *variance decomposition* dari 10 bank dengan aset terbesar sebagai berikut :

a. Hasil Analisis *Variance Decomposition* Bank Syariah Mandiri

Dari hasil analisis *variance decomposition*, dapat diketahui seberapa besar kontribusi *shock* yang terjadi pada kedua bank lain dan Bank Syariah Mandiri

tersebut dalam memberikan efek guncangan yang akan diterima oleh Bank Syariah Mandiri.

Tabel 8. Hasil Uji *Variance Decomposition* BSM

| Period | Variance Decomposition of DBSM: | | | |
|-----------|---------------------------------|----------|----------|----------|
| | S.E. | DBSM | DBMI | DBRIS |
| 1 | 0.010449 | 100.0000 | 0.000000 | 0.000000 |
| 8 | 0.017201 | 52.39608 | 14.44670 | 33.15723 |
| 16 | 0.019165 | 44.03818 | 22.12303 | 33.83878 |
| 24 | 0.019318 | 43.98449 | 22.12222 | 33.89329 |
| 32 | 0.019350 | 43.91332 | 22.23740 | 33.84929 |
| Rata-rata | | 49.4817 | 18.1803 | 32.3380 |

Sumber : Data diolah, 2016

Pada periode pertama *variance decomposition* dari Bank Syariah Mandiri dipengaruhi oleh inovasi Bank Mandiri Syariah itu sendiri sebesar 100% dan tidak ada bank lain yang mempengaruhi bank tersebut pada periode pertama. Namun nilai inovasi terus menurun hingga periode ke-32 sebesar 43,91%. Pada periode ke-2 hingga ke-32 inovasi dari ketiga bank tersebut mulai memberikan pengaruhnya kepada Bank Syariah Mandiri dengan nilai yang beragam. Inovasi dari Bank Rakyat Indonesia Syariah memberikan pengaruh tertinggi dengan rata-rata 32,34%. Sedangkan inovasi dari Bank Muamalat Indonesia memberikan pengaruh pada Bank Syariah Mandiri sebesar 18,18%.

b. Hasil Analisis *Variance Decomposition* Bank Muamalat Indonesia

Hasil analisis menggunakan *variance decomposition* menunjukkan bahwa pada periode pertama Bank Muamalat Indonesia dipengaruhi oleh masa lalunya sebesar 74,11% dan menerima tekanan dari Bank Syariah Mandiri sebesar 25,88%. Bank Syariah Mandiri juga menjadi kontributor terbesar dalam memberikan tekanan pada Bank Muamalat Indonesia dengan rata-rata sebesar 28,95%.

Tabel 9. Hasil Uji *Variance Decomposition* BMI

| Period | Variance Decomposition of DBMI: | | | |
|-----------|---------------------------------|----------|----------|----------|
| | S.E. | DBSM | DBMI | DBRIS |
| 1 | 0.018881 | 25.88344 | 74.11656 | 0.000000 |
| 8 | 0.024050 | 29.58860 | 56.46199 | 13.94941 |
| 16 | 0.025154 | 28.76337 | 55.68726 | 15.54937 |
| 24 | 0.025349 | 28.95660 | 55.17213 | 15.87127 |
| 32 | 0.025385 | 28.90898 | 55.14318 | 15.94784 |
| Rata-rata | | 28.9545 | 57.9811 | 13.0644 |

Sumber : Data diolah, 2016

c. Hasil Analisis *Variance Decomposition* BRI Syariah

Tabel 10.
Hasil Uji *Variance Decomposition* BRIS

| Period | Variance Decomposition of DBRIS: | | | |
|-----------|----------------------------------|----------|----------|----------|
| | S.E. | DBSM | DBMI | DBRIS |
| 1 | 0.125966 | 0.591191 | 10.54645 | 88.86236 |
| 8 | 0.189170 | 5.195375 | 30.43445 | 64.37018 |
| 16 | 0.194650 | 5.518817 | 31.63636 | 62.84482 |
| 24 | 0.196207 | 5.566596 | 31.56280 | 62.87061 |
| 32 | 0.196354 | 5.571409 | 31.56669 | 62.86191 |
| Rata-rata | | 4.5781 | 29.9104 | 65.5116 |

Sumber : Data diolah, 2016

Hasil analisis *variance decomposition* menunjukkan bahwa Bank Rakyat Indonesia Syariah dipengaruhi oleh masa lalunya sebesar 88,86% dan cenderung terus menurun hingga periode ke-32. Bank Rakyat Indonesia Syariah menerima tekanan dari Bank Mandiri Syariah sebesar 0,59% dan 10,54% dari Bank Muamalat Indonesia pada periode pertama. Bank Muamalat Indonesia menjadi kontributor terbesar dalam memberikan tekanan pada Bank Rakyat Indonesia Syariah yaitu sebesar 29,91%.

Kesimpulan

Berdasarkan analisis diatas dapat diambil kesimpulan mengenai *Bank Runs Contagious* pada Bank Umum Syariah di Indonesia tahun 2008-2015, sebagai berikut:

- a. Terjadi suatu pola hubungan kausalitas antar Bank Umum Syariah di Indonesia yang disebabkan karena kelangkaan likuiditas yang dapat memicu terjadinya *bank runs*. Pola hubungan kausalitas menunjukkan bahwa ada efek penularan yang diterima suatu bank akibat dari terjadinya *bank runs* bank lain. Efek dari adanya kepemilikan surat berharga perbankan menjadi indikator terkuat yang dapat menjelaskan pola hubungan kausalitas yang terjadi. Pola hubungan kausalitas yang terjadi berupa hubungan satu arah (satu bank mempengaruhi satu bank lain) dan hubungan yang sifatnya dua arah. Hubungan yang terjadi secara dua arah ditunjukkan pada hubungan antara Bank Syariah Mandiri dan BRI Syariah, sedangkan hubungan satu arah ditunjukkan oleh Bank Muamalat Indonesia terhadap BRI Syariah.
- b. Terdapat pengaruh guncangan yang disebabkan oleh krisis likuiditas suatu bank terhadap bank lain. Besarnya guncangan yang ditimbulkan oleh efek penularan tekanan likuiditas antar bank menunjukkan nilai yang signifikan secara statistik. Dampak dari tekanan likuiditas bank tersebut tidak selalu memiliki nilai yang positif. Dalam kasus tersebut, memperlihatkan bahwa terdapat dampak tekanan bank yang memiliki hubungan negatif yang menandakan bank tersebut mengambil kesempatan untuk mendapatkan dana likuiditas tambahan dengan menarik nasabah yang mengalami *bank runs* sebagai dampak dari krisis likuiditas. Selain itu, dapat terlihat besarnya

kontribusi dari masing-masing bank dalam menularkan efek tekanan likuiditas ke bank lain. Dari hasil pembahasan terlihat bahwa Bank Syariah Mandiri selalu menjadi kontributor dalam memberikan pengaruhnya, meskipun tidak selalu memberikan pengaruh yang paling besar.

- c. Reaksi atau respon yang diterima oleh suatu bank apabila terdapat guncangan yang terjadi pada bank lain yang mengalami likuiditas dapat ditunjukkan dengan analisis *Impulse Response Function* (IRF). Rata-rata tiap bank guncangan tersebut pada periode pertama, dimana periode yang dimaksud adalah dalam hitungan triwulan. Dalam kecepatan respon pada guncangan yang terjadi, dipengaruhi oleh keeratan relasi antar bank. Dari pembahasan terlihat bahwa bank yang memiliki relasi yang erat dengan bank yang mengalami *runs* akan memberikan respon dengan cepat rata-rata pada periode pertama, baik itu respon negatif maupun respon positif.

Berdasarkan simpulan tersebut, dapat dikatakan bahwa Indonesia memiliki potensi terjadinya krisis likuiditas pemicu *bank runs* yang dapat menular dari bank yang satu ke bank yang lain. Namun, dampak dari *bank runs* sepertinya tidak mempengaruhi industri perbankan syariah secara signifikan.

Referensi

- Aharony, Joseph and Itzhak Swary. (1983). Contagion Effects of Bank Failure Evidence from Capital Markets. *The Journal Business*. Vol. 56, No. 3 July.
- Bank Indonesia. (2010). *Krisis Global dan Penyelamatan Sistem Perbankan Indonesia*. Jakarta : Bank Indonesia.
- Chen, Shikuan and Yi-Cheng Kao. (2014). Bank Runs and Interest Rates. *Taiwan Economic Review* DOI:10.6277/TER.2014.421.1.
- Chen, Yehning dan Iftekhar Hasan. (2008). Why Do Bank Runs Look Like Panic? A New Explanation. *Journal of Money, Credit and Banking*. Vol. 40, No.2/3, Maret-April.
- Christiawan, Nicolaus Gerry dan Ernan Deanny Arfianto. (2013). Interbank Contagious : Sistemik Market Risk Kasus pada Perbankan Indonesia2002-2012. *Jurnal Studi Manajemen dan Organisasi*. Vol. 10, No. 1, Juli.
- D'Amato, Laura dkk. (1997). Contagion, Banks Fundamental or Macroeconomic Shock? An Empirical Analysis of Argentina 1995 Banking Problems. *Working Paper*. No. 2.
- Ennis, Huberto. (2003). Economic Fundamentals and Bank Runs. *EconomicQuarterly-Federal Reserves Bank of Richmond*. Vol. 2, No. 89, Spring.
- Kaufman, George. (1998). Bank Runs : Causes, Benefit, and Costs. *Cato Journal*. Vol. 7, No. 3, Winter.

- McCandless, George dkk. (2003). Determining The Causes of Bank Runs in Argentina During The Crisis of 2001. *Revista de Analisis Economico*. Vol. 18, No. 1.
- Muhammad. (2014). *Manajemen Dana Bank Syariah*. Jakarta : PT Raja Grafindo Persada.
- Simorangkir, Iskandar. (2011). Penyebab Bank Runs di Indonesia : Bad Luck or Fundamental?. *Buletin Ekonomi dan Moneter Perbankan*. Vol. 14 No. 1, Juli.
- _____. (2012). Kajian Indikator Peringatan Dini Bank Runs di Indonesia : Pendekatan Markov-Switching. *Buletin Ekonomi Moneter dan Perbankan*. Vol. 15, No. 1, Juli.
- Sudarsono, Heri. (2003). *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah-Diskripsi dan Ilustrasi*. Yogyakarta : UII Press.
- Taswan. (2010). *Manajemen Perbankan Konsep, Teknik dan Aplikasi*. Yogyakarta : UPP STIM YKPN
- Temzelides, Ted. (1997). Are Bank Runs Contagious. *Business Review*. Edisi November/Desember.
- Widarjono, Agus. (2013). *Ekonometrika Pengantar dan Aplikasinya*. Yogyakarta: UPP STIM YKPN.

PERANA BANK SYARIAH TERHADAP PENINGKATAN PENDAPATAN PETANI SAWIT (STUDI PADA NASABAH BANK SYARIAH MANDIRI KCP PANAM PEKANBARU, RIAU)

Desrir Miftah

UIN Sultan Syarif Kasim Riau, Jln HR Subrantas KM 15 Simpang Baru,
Tampan. Pekanbaru

Email: desrirmiftah@gmail.com

Abstrak: *Tujuan penelitian menganalisis peranan pembiayaan bank syariah terhadap peningkatan pendapatan petani sawit di Pekanbaru, Riau, khususnya nasabah Bank Syariah Mandiri Kantor Cabang Pembantu (KCP) Panam Pekanbaru. Teori Tindakan Beralasan (Theory of Reasoned Action/TRA) menjadi pengembangan lima indikator yaitu pembiayaan, modal usaha, omzet penjualan, peningkatan laba dan jumlah tenaga kerja. Populasi penelitian petani sawit perseorangan yang aktif mendapatkan pembiayaan dari Bank Syariah Mandiri per 16 Nopember 2015 berjumlah 25 orang tersebar di tiga area yaitu: Pantai Raja (\pm 10 orang), Tapung (\pm 4 orang), Sei Pinang (\pm 11 orang). Pengambilan sampel menggunakan metode convenience sampling, nasabah yang dipilih adalah nasabah yang memiliki kesempatan di interview. Analisis data menggunakan deskriptif kualitatif. Hasil penelitian petani sawit tidak mengalami kesulitan memperoleh dan pengembalian pembiayaan dari Bank. Pembiayaan digunakan petani sawit untuk menambah modal kerja membeli lahan sawit. Penambahan luas lahan meningkatkan omzet penjualan petani sawit. Biaya operasional kebun dikeluarkan dari hari hasil penjualan buah. Laba meningkat. Seiring peningkatan modal kerja, jumlah tenaga kerja yang dibutuhkan semakin meningkat, terlebih ketika panen.*

Kata kunci: Pembiayaan, Modal Usaha, Bank Syariah, Petani Sawit

A. Pendahuluan

Meskipun sudah mulai digantikan keberadaannya oleh sektor industri, sektor pertanian masih memegang peranan yang sangat penting di bagi perkembangan perekonomian Indonesia. Sebagai Negara yang terkenal agraris, pertanian masih sangat dipertahankan diberbagai wilayah di Negara ini. Pada tahun 2008-2009 misalnya, Nilai Produk Domestik Brutto (PDB) yang didapat dari hasil pertanian, peternakan, kehutanan dan perikanan mencapai 284,6 Triliun pada tahun 2008 dan 296,4 Triliun pada tahun 2009 atau mengalami pertumbuhan sebesar 4,1 persen. Sedangkan Peranan Sektor Pertanian terhadap PDB Indonesia tahun 2009 tumbuh dari 14,5 persen menjadi 15,3 persen

sehingga sektor pertanian berada pada ranking kedua yang memiliki kontribusi terhadap PDB setelah sektor industri pengolahan yaitu sebesar 26,4 persen (Handoko; 2011). Selain berkaitan dengan penyediaan kebutuhan pokok, keberadaan sektor pertanian sangat erat kaitannya dengan penyerapan modal dan tenaga kerja. Hingga tahun 2012, lebih dari 36 juta jiwa menjadi pekerja pada lapangan ini (pusdatin.setjen.pertanian.go.id).

Pertanian sendiri dapat didefinisikan dalam arti sempit hanya mencakup pertanian sebagai budidaya penghasil tanaman pangan. Sedangkan dalam arti luas, ia tidak hanya mencakup pembudidayaan tanaman saja melainkan membudidayakan serta mengelola dibidang perternakan seperti merawat dan membudidayakan hewan ternak yang bermanfaat bagi pemenuhan kebutuhan masyarakat banyak serta pemanfaatan hewan yang dapat membantu tugas para petani kegiatan ini merupakan suatu cakupan dalam bidang pertanian. (Rohim : 2014)

Perkebunan sawit hadir dari kebijakan pemerintah yang terus mendorong pembukaan lahan baru untuk perkebunan yang dimulai dari tahun 1980. Pada saat itu, luas lahan perkebunan mencapai 294.560 ha dengan produksi *Crude Palm Oil* (CPO) sebesar 721.172 ton. Selama periode 1999—2009, pertumbuhan luas areal tanaman kelapa sawit perkebunan besar negara relatif kecil, yaitu rata-rata 1,73% per tahun. Adapun pertumbuhan terbesarnya, yaitu pertumbuhan perkebunan rakyat mencapai rata-rata 12,01% per tahun, sedangkan pertumbuhan perkebunan besar sekitar 5,04% per tahun. Saat ini luas areal perkebunan sawit di Indonesia didominasi Perkebunan besar Swasta (PbS) dengan luas sekitar 3.893 ribu ha (49,75%) dari total areal nasional seluas 7.824 ribu ha. Sementara itu, yang diusahakan perkebunan rakyat (Pr) sekitar 3.314 ribu ha (42,35%) dan selebihnya 616 ribu ha (7,9%) adalah milik PBM (<http://penebar-swadaya.net>).

Melihat besarnya potensi yang dijanjikan oleh keberadaan perkebunan sawit, maka tidak heran jika petani sawit dan perkebunan sawit kemudian mencari sumber pembiayaan dan hal ini menjadi pendapatan bagi lembaga keuangan bank dan non bank. Hal ini terjadi karena kebutuhan dana operasional untuk membangun perkebunan sawit sangat besar. Bagi petani sawit, kebutuhan pendanaan untuk kegiatan perluasan lahan dan peremajaan sangatlah diperlukan. Sebab, sekali meremajakan lahan satu hektare memerlukan dana antara Rp 35 juta-Rp 40 juta/ hektare hingga menghasilkan. Jika, satu petani mempunyai dua hektare artinya dana yang diperlukan mencapai Rp 80 juta. Ini belum termasuk, biaya hidup mereka yang selama tiga tahun tanpa penghasilan tetap sebulan karena menunggu masa replanting selesai (<http://sawitindonesia.com>)

Keberadaan potensi pendapatan yang dimiliki oleh perkebunan sawit yang kemudian menjadi alasan penyaluran dana ke sektor ini oleh Bank. Dana yang disalurkan oleh PT Bank Mandiri Tbk (BMRI) misalnya, mencapai nilai Rp51,9 triliun sampai akhir Oktober 2013 atau tumbuh 7,23 persen dibandingkan periode yang sama tahun lalu. Selain perkebunan besar, Bank Mandiri juga menyalurkan pembiayaan ke perkebunan plasma. Hingga Oktober

2013, penyaluran pembiayaan plasma kelapa sawit oleh Bank Mandiri mencapai Rp4,5 triliun dengan kebun plasma seluas lebih dari 263 ribu hektar (ha), yang dimiliki lebih dari 137,6 ribu kepala keluarga petani plasma. Pada pembiayaan ke industri hilir kelapa sawit, Bank Mandiri juga memberikan kredit untuk *refinery dan oleochemical* serta perdagangan guna mendukung pertumbuhan yang berkelanjutan di industri ini. Hingga Oktober 2013, pembiayaan yang disalurkan untuk *refinery dan oleochemical* mencapai Rp4,5 triliun. (<http://ekbis.sindonews.com>)

Seiring meningkatnya pemahaman masyarakat terhadap nilai-nilai keislaman, maka pembiayaan yang dilakukan oleh bank syariah juga mulai dilirik oleh para petani sawit. Beberapa pihak menilai bahwa Perbankan syariah bisa menjadi solusi pembiayaan bagi sektor agribisnis. Seiring meningkatnya pemahaman masyarakat terhadap nilai-nilai keislaman, maka pembiayaan yang dilakukan oleh bank syariah juga mulai dilirik oleh para petani sawit. Lebih lanjut, Ruminta (2013) menjelaskan bahwa dalam bank konvensional, ketidakpastian laba selalu dikonversi menjadi suatu kepastian laba melalui perhitungan bunga bank (*interest*) yang ditetapkan secara pasti diawal usaha. Sedangkan pada kenyataannya, setiap investasi selalu ada peluang untuk untung, rugi atau impas. Adanya peluang itulah yang menimbulkan ketidakpastian laba. Di satu sisi, bank syariah bisa lebih lentur dan mengakomodasi ketidakpastian laba tersebut dengan memperhitungkan *discount rate* yang ditentukan atas dasar ekspektasi keuntungan dan digunakan untuk menentukan nisbah bagi hasil. Salah satu bisnis yang memiliki ketidakpastian pendapatan itu adalah usaha di bidang pertanian atau agribisnis, karena memiliki sifat usaha tidak kontinyu atau musiman dan harga produk yang sering berfluktuasi. Sehingga skim pembiayaan bank syariah yang menerapkan nisbah bagi hasil seperti *musarakah* cocok untuk membiayai usaha di sektor pertanian atau agribisnis.

Bagi pengelola perkebunan sawit, pendanaan dari bank akan menjadi penyelesaian bagi permasalahan operasional mereka serta solusi untuk kepemilikan, perluasan dan peremajaan lahan. Sedangkan bagi bank sendiri, penyaluran kredit bagi petani sawit memiliki potensi pendapatan yang cukup tinggi sehingga bisa mendongkrak pendapatan dan laba perusahaan. Pertumbuhan laba serta pencapaian target pembiayaan merupakan salah satu indikator pengukuran kinerja pada sektor perbankan. Oleh karena itu, keberadaan petani sawit dan bank syariah merupakan hubungan simbiosis yang saling menguntungkan satu sama lain.

Penelitian ini dimaksudkan untuk mencari tahu apakah Petani Sawit di Riau, khususnya petani yang mendapat pembiayaan dari bank Mandiri Syariah Kantor Cabang Pembantu (KCP) Panam, Pekanbaru, telah mendapatkan peningkatan pendapatan setelah mendapatkan pembiayaan dari bank syariah.

B. Tujuan

Penelitian ini dimaksudkan untuk mengetahui bagaimana peranan pembiayaan bank syariah terhadap peningkatan pendapatan petani sawit di

Pekanbaru, khususnya nasabah pada bank Syariah Mandiri KCP Panam Pekanbaru.

C. Manfaat Penelitian

Sedangkan manfaat dari penelitian ini bagi universitas dapat memberikan kontribusi keilmuan terutama yang berkaitan dengan pembiayaan bank syariah di sektor perkebunan sawit. Bagi Bank Syariah penelitian ini dapat memberikan gambaran potensi pembiayaan yang mungkin dapat ditindaklanjuti dimasa yang akan datang oleh bank syariah di kota Pekanbaru, Riau.

D. Studi Kepustakaan

Teori Tindakan Beralasan atau Theory of Reasoned Action (TRA)

Theory of Reasoned Action (TRA) pertama kali diperkenalkan oleh Martin Fishbein dan Ajzen dalam Jogiyanto (2007). Teori ini menghubungkan antara keyakinan (*belief*), sikap (*attitude*), kehendak (*intention*) dan perilaku (*behavior*). Kehendak merupakan prediktor terbaik perilaku, artinya jika ingin mengetahui apa yang akan dilakukan seseorang, cara terbaik adalah mengetahui kehendak orang tersebut. Namun, seseorang dapat membuat pertimbangan berdasarkan alasan-alasan yang sama sekali berbeda (tidak selalu berdasarkan kehendak). Konsep penting dalam teori ini adalah fokus perhatian (*salience*), yaitu mempertimbangkan sesuatu yang dianggap penting. Kehendak (*intention*) ditentukan oleh sikap dan norma sub yektif (Jogiyanto, 2007).

Ajzen (1991) yang mengatakan bahwa sikap mempengaruhi perilaku lewat suatu proses pengambilan keputusan yang teliti dan beralasan dan dampaknya terbatas hanya pada tiga hal; Pertama, perilaku tidak banyak ditentukan oleh sikap umum tapi oleh sikap yang spesifik terhadap sesuatu. Kedua, perilaku dipengaruhi tidak hanya oleh sikap tapi juga oleh norma-norma objektif (*subjective norms*) yaitu keyakinan kita mengenai apa yang orang lain inginkan agar kita perbuat. Ketiga, sikap terhadap suatu perilaku bersama norma-norma subjektif membentuk suatu intensi atau niat berperilaku tertentu.

Dalam penelitian ini dihubungkan dengan niat petani sawit untuk memperoleh pendanaan dalam bentuk pembiayaan melalui sektor perbankan syariah dalam peningkatan usahanya. Salah satu alasan petani sawit untuk memilih sektor perbankan syariah sebagai sumber pendanaan adalah keyakinan. Keyakinan (*belief*) bahwa pembiayaan yang mereka peroleh berasal dari sumber yang halal dan sesuai dengan kaidah Islam. Sektor perbankan syariah merupakan lembaga keuangan yang mengemban misi bisnis (*tijarah*) dan juga memiliki misi sosial (*tabarru*) seharusnya dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan ekonomi umat.

Perbankan Syariah

Perbankan syariah atau dapat juga disebut perbankan Islam (al-Masyarifah al-Islamiyah) adalah suatu sistem perbankan yang pelaksanaannya berdasarkan hukum Islam (syariah). Syariah merupakan aturan yang diturunkan dari al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad. Pembentukan sistem ini berdasar

adanya larangan dalam agama Islam untuk meminjamkan atau memungut pinjaman dengan mengenakan bunga pinjaman (*riba*) dan larangan untuk berinventasi pada usaha-usaha berkategori terlarang (*haram*).

Perbankan syariah memiliki tujuan yang sama seperti perbankan konvensional, yaitu agar lembaga perbankan dapat menghasilkan keuntungan dengan cara meminjamkan modal, menyimpan dana, membiayai kegiatan usaha lainnya yang sesuai. Prinsip hukum Islam melarang unsur-unsur dibawah ini dalam transaksi-transaksi perbankan yaitu : perniagaan atas barang-barang yang haram, bunga (*riba*), perjudian dan spekulasi yang disengaja (*maisir*), ketidakjelasan dan manipulatif (*gharar*) (Syafei Antonio, 2001).

Dalam konsepsi Islam aktivitas komersial, jasa dan perdagangan harus disesuaikan dengan prinsip Islam diantaranya “bebas bunga”. Hal inilah yang juga menjelaskan mengapa pada tahap awal bank Islam atau bank syariah juga dikenal sebagai bank bebas bunga. Meski demikian menggambarkan sistem perbankan Islam secara sederhana hanya “bebas bunga” tidak menghasilkan suatu gambaran yang benar atas sistem ini secara keseluruhan. Memang benar bahwa dalam perbankan Islam, melarang menerima dan membayar bunga menjadi inti (*nucleus*) dari sistem. Tetapi perbankan Islam idealnya juga didukung oleh prinsip-prinsip Islam seperti konsep; berbagi resiko, hak dan kewajiban individu, hak milik, dan kesucian akad (kontrak). Sedangkan sistem keuangan konvensional memusat terutama hanya pada aspek transaksi keuangan dan ekonomi. Sistem perbankan Islam juga memberikan penekanan yang sama pada dimensi etis, moral, sosial, dan religius dalam rangka meningkatkan keadilan dan kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan. Sistem ini juga dilandasi oleh ajaran Islam tentang berbagai konsep etika kerja, distribusi kekayaan, keadilan sosial dan ekonomi, dan peranan dari negara. (Setiawan, 2003). Rahman (1980) berpendapat bahwa prinsip perbankan syariah bertujuan membawa kemaslahatan bagi nasabah, karena menjanjikan keadilan yang sesuai dengan syariah dalam sistem ekonominya.

Pendapatan

Pendapatan sangat berpengaruh bagi kelangsungan hidup perusahaan, semakin besar pendapatan yang diperoleh maka semakin besar kemampuan perusahaan untuk membiayai segala pengeluaran dan kegiatan-kegiatan yang akan dilakukan oleh perusahaan. Selain itu pendapatan juga berpengaruh terhadap laba rugi perusahaan yang tersaji dalam laporan laba rugi. Hal ini tentu saja tidak mungkin terlepas dari pengaruh pendapatan dari hasil operasi perusahaan. Ikatan Akuntan Indonesia dalam Pernyataan Standar Akuntansi Keuangan (PSAK) No. 23 mendefinisikan pendapatan adalah arus masuk bruto dari manfaat ekonomi yang timbul dari aktivitas normal perusahaan selama suatu periode bila arus masuk itu mengakibatkan kenaikan ekuitas yang tidak berasal dari kontribusi penanam modal.

Penelitian Terdahulu

Ibnu Ubaedillah, 2011, meneliti tentang efektifitas pembiayaan agribisnis bank syariah dalam pemberdayaan petani (studi kasus pada PT. Bank Muamalat Indonesia, Tbk, Pusat). Berdasarkan parameter transformasi $Y^t = 0,397$

menunjukkan bahwa strategi yang dilakukan oleh bank Muamalat Indonesia Pusat dapat dikatakan efektif dalam pembiayaan agribisnis di sektor kelapa sawit.

Akhmad Mujahidin, 2010, melalui studi literatur membahas tentang peranan Perbankan Syariah untuk memperkuat perekonomian umat islam yaitu dengan adanya bantuan modal yang bersifat lunak dan cepat.

Desrir Miftah, dkk, 2014, dari hasil penelitian dengan menggunakan indikator pinjaman kredit, modal usaha, omzet penjualan, peningkatan laba dan jumlah karyawan dalam mengukur peranan perbankan syariah terhadap peningkatan laba pada usaha mikro, kecil dan menengah. Menunjukkan hasil bahwa pembiayaan yang berasal dari bank syariah memberikan peningkatan pendapatan bagi UMKM yang ada di kota Pekanbaru.

E. Metode Penelitian

Lokasi Penelitian.

Penelitian ini dilakukan pada para petani sawit yang mendapat pembiayaan dari Bank Syariah Mandiri KCP Panam Pekanbaru.

Populasi dan Sampel.

Populasi penelitian untuk menganalisis peranan bank syariah terhadap peningkatan pendapatan petani sawit digunakan populasi yang terdiri dari petani sawit perorangan yang mendapat pembiayaan dari Bank Syariah Mandiri KCP Panam Pekanbaru untuk usaha perkebunan kelapa sawit yang mereka miliki yang berada pada wilayah propinsi Riau.

Sampel penelitian diambil dari petani sawit perorangan yang masih aktif mendapatkan pembiayaan dari Bank Mandiri Syariah sampai dengan tanggal 16 Nopember 2015 berjumlah 25 orang petani sawit yang tersebar di tiga area yaitu: Pantai Raja, Tapung dan desa Bukit Teratai Kecamatan Rumbio Jaya, Kampar. Untuk nasabah petani sawit daerah Pantai Raja terdapat ± 10 orang, Tapung ± 4 orang dan Sei Pinang ± 11 orang, sehingga total nasabah petani sawit ± 25 orang. Metode pengambilan sampel menggunakan metode *convenience sampling* dimana nasabah yang dipilih adalah nasabah yang memiliki kesempatan untuk di interview.

Jenis dan Sumber Data.

Jenis data dalam penelitian ini adalah data primer yang diperoleh langsung dari objek penelitian melalui interview kepada pimpinan dan staff Warung Ekonomi Mikro Kantor Cabang Pembantu Bank Mandiri Syariah Panam Pekanbaru. Sedangkan data sekunder diperoleh dari bank Mandiri Syariah berupa informasi dalam bentuk *hard* dan *softcopy*.

Teknik Analisis Data

Penelitian ini merupakan penelitian Deskriptif kualitatif yang bertumpu pada triangulation data yang dihasilkan dari tiga metode: interview, participant observation dan telaah catatan organisasi. Pengumpulan data melalui in depth interview yang dilakukan terhadap Bank Mandiri Syariah KCP Panam melalui pimpinan kantor dan pelaksana lapangan pembiayaan warung mikro serta kepada petani sawit yang mendapat pembiayaan mikro dari Bank Syariah

Mandiri KCP Panam. Pertanyaan focus yang digunakan dalam interview kepada nasabah petani sawit berkaitan dengan bagaimana nasabah mendapat pembiayaan, modal usaha, omzet penjualan dan laba. Dengan definisi operasional variabel sebagai berikut:

1. Pembiayaan adalah sejumlah uang pinjaman yang diberikan kepada petani kebun sawit oleh Bank Mandiri Syariah KCP Panam Pekanbaru.
2. Modal Usaha adalah kemampuan finansial untuk memulai usaha dan ketika masih menjalankan usaha untuk memproduksi tandan buah segar (tbs) dinyatakan dalam satuan rupiah.
3. Omzet Penjualan adalah jumlah total hasil produksi yang dapat dijual dalam sebulan yang dihasilkan oleh petani kebun sawit. Adapun omzet penjualan ini dapat dihitung dengan mengalikan total jumlah yang terjual dengan harga yang dinyatakan dalam satuan rupiah.
4. Laba adalah jumlah keuntungan yang diperoleh petani kebun sawit dalam sebulan yang didapat dari total pendapatan dikurangi biaya operasional. Laba ini dinyatakan dalam satuan rupiah.

F. Hasil Penelitian Dan Pembahasan

Jumlah bank yang menjalankan prinsip syariah saat ini semakin bertambah, hingga akhir Oktober 2012 tercatat sudah terdapat sebelas Bank Umum Syariah (BUS) (Bank Indonesia, 2012). Bank Mandiri Syariah merupakan salah satu diantaranya. Untuk meningkatkan pelayanan kepada masyarakat serta agar lebih dekat kepada masyarakat, maka Bank Mandiri Syariah memiliki beberapa kantor cabang pembantu (KCP) di beberapa lokasi. Bank Mandiri Syariah KCP Panam sendiri merupakan KCP yang berlokasi di daerah Panam yang melayani masyarakat disekitarnya, bukan hanya yang berlokasi di Pekanbaru tetapi juga masyarakat yang berada di Kabupaten Kampar karena daerah Panam sendiri merupakan daerah perbatasan. Sejak dibuka KCP Panam maka pembiayaan Warung Mikro Syariah juga sudah mulai dilakukan. Mikro syariah memberikan pembiayaan untuk pengusaha mikro perseorangan, misalnya untuk pedagang dan petani. Salah satu petani yang mendapat pembiayaan mikro adalah petani sawit yang menggunakannya untuk pengembangan usaha. Untuk itu maka penelitian ini dilakukan untuk melihat peranan bank syariah terhadap peningkatan pendapatan petani sawit, khususnya pada nasabah Bank Syariah Mandiri KCP Panam Pekanbaru.

Pada saat dilakukan penelitian, periode Nopember 2015, nasabah petani sawit yang mendapat pembiayaan dari Bank Syariah Mandiri KCP Panam Pekanbaru dibagi dalam 3 (tiga) area, yaitu Pantai Raja, Tapung dan desa Bukit Teratai Kecamatan Rumbio Jaya, Kampar. Untuk nasabah petani sawit daerah Pantai Raja terdapat \pm 10 orang, Tapung \pm 4 orang dan Sei Pinang \pm 11 orang, sehingga total nasabah petani sawit \pm 25 orang. Interview dilakukan pada perwakilan nasabah petani sawit sebanyak 3 orang (selanjutnya disebut sebagai narasumber), karena keadaan dilapangan yang tidak memungkinkan untuk dilakukan interview kepada semua nasabah. Sebagian besar nasabah petani sawit

yang merupakan pemilik kebun sawit pribadi juga mengolah dan memelihara sendiri kebun sawit yang bekerja setiap hari selama seminggu sehingga sulit untuk ditemui guna melakukan interview. Interview dilakukan untuk mengetahui jawaban dari pertanyaan focus.

Pengumpulan data secara langsung melalui interview terhadap nasabah bank mandiri syariah yang merupakan petani sawit dapat dilihat sebagai berikut:

Narasumber:

“Pada awalnya saya memerlukan tambahan dana untuk membeli 1,5 ha lahan sawit yang bersebelahan dengan kebun saya. Kebetulan pada saat itu memang sudah ada informasi dari pegawai bank mandiri syariah yang datang kelokasi perkebunan sawit di desa Bukit Teratai tempat saya tinggal dan menawarkan kepada siapa yang membutuhkan dana dari bank syariah mandiri. Sebelumnya saya belum pernah mengambil pinjaman dari bank manapun. Dengan menggunakan agunan 4 ha kebun plasma yang saya miliki, saya mengajukan permohonan untuk mendapatkan pembiayaan sebesar 50 juta untuk jangka waktu kontrak 3 tahun. Dalam jangka waktu hanya 1 minggu, setelah memenuhi kelengkapan administrasi dan proses yang cepat, uang sudah dapat dicairkan. Tidak ada kesulitan secara administrasi karena syarat yang diminta dapat saya penuhi dengan mudah, apalagi jika mengikuti peraturan yang ada. Terlebih dahulu pihak bank melakukan survey untuk melihat agunan dan rencana lahan yang akan dibeli”.

Dari pernyataan narasumber diatas, informasi mengenai produk pembiayaan dari bank syariah sangat mudah didapat karena bank sendiri menggunakan sistem jemput bola kepada calon nasabah potensial. Hal ini sangat membantu petani dalam mendapatkan informasi mengenai produk pembiayaan yang dimiliki oleh bank syariah. Sistem ini juga menjadi sangat efektif dilakukan karena petani sawit sudah banyak dihabiskan waktunya untuk mengolah lahan sawitnya sendiri, ditambah dengan lokasi perumahan dan kebun sawit yang berada cukup jauh dari pusat kota.

Proses untuk mendapatkan pembiayaan juga dapat dipenuhi nasabah tanpa kesulitan, yang terdiri dari administrasi dan agunan. Agunan berupa tanah yang merupakan syarat dari pihak bank untuk mendapat pembiayaan bukan merupakan kendala bagi petani sawit karena petani sawit adalah petani plasma yang awalnya sudah mendapat tanah dari pemerintah melalui program Transmigrasi dan sudah merupakan hak milik petani. Waktu yang diperlukan oleh pihak bank untuk memproses permohonan pembiayaan dari petani relatif cepat sehingga memberikan kenyamanan dan kepastian bagi petani.

Dana yang diperoleh dari pembiayaan digunakan oleh petani sawit untuk mengembangkan kebun yang dimiliki saat ini dengan cara membeli lahan baru yang sudah ditanami pohon sawit. Kebun yang sudah ditanami pohon sawit dapat mengurangi modal kerja petani dan mengurangi risiko gagalnya pohon sawit pada awal penanaman.

Narasumber:

“Sebelum bank mandiri syariah masuk memberikan pembiayaan, ditempat kami banyak sekali bank konvensional yang juga sudah memberikan kredit. Awalnya kami mengambil kredit karena proses yang sangat cepat tanpa melihat syarat yang

lainnya, baru sadar ketika mengalami kesulitan dalam pembayaran tingkat bunga yang harus dibayar juga cukup tinggi. Setelah itu kami tidak meneruskan untuk mengambil kredit selanjutnya sampai kemudian bank mandiri syariah muncul”.

Dari pernyataan narasumber diketahui bahwa banyak pesaing yang muncul dalam pembiayaan atau pemberian kredit bagi petani. Pilihan calon nasabah akan ditentukan awalnya pada proses yang cepat untuk mendapat pinjaman. Calon nasabah cenderung memilih bank berdasarkan kemudahan administrasi dan waktu yang cepat untuk segera mendapat uang tanpa memperhatikan semua syarat dan ketentuan yang berlaku. Hal ini menunjukkan bahwa sebenarnya calon nasabah belum memiliki pengetahuan, pemahaman atau literacy terhadap keuangan khususnya yang berkaitan dengan pinjaman.

Bank memiliki peranan yang penting untuk memberikan informasi kepada calon nasabah agar memiliki pemahaman dan pengetahuan terhadap tindakan yang mereka ambil, misalnya dalam keputusan untuk menerima pinjaman/pembiayaan bank. Dari pernyataan narasumber berikut menggambarkan bahwa dengan informasi dari Bank Mandiri Syariah para nasabah memiliki wawasan dan pengetahuan pada saat membuat keputusan untuk mendapat pembiayaan. Menurut para narasumber prinsip syariah dan bagi hasil membuat nasabah memilih bank syariah dibanding bank konvensional. Semakin tinggi pemahaman nasabah, mendorong mereka untuk tetap mendapat pembiayaan secara terus menerus untuk pengembangan usaha.

Narasumber:

“Saya memilih bank syariah karena ikrarnya jelas, sistem bagi hasil, syariah dan lebih melegakan. Kemarin waktu habis lebaran harga komoditi sawit anjlok, turun drastis, dapat meminta kemudahan dari pihak untuk mengatur kembali jadwal pembayaran”.

Narasumber:

“Pada saat pembiayaan pertama saya tidak memiliki kendala dalam pembayaran kembali. Malah kemudian saya melakukan pembiayaan kedua sebesar 100 juta dan terakhir habis lebaran ini yang ketiga sebesar 60 juta. Bank mandiri syariah sendiri untuk pembiayaan mikro memberikan maksimal pagu pembiayaan sebesar 200 juta. Artinya lahan dari 4 ha menjadi 9 ha berasal dari pembiayaan bank mandiri syariah”.

Narasumber:

“Jika nasabah tidak pernah ada masalah, dikasih plafon lebih, ada satu keuntungan, margin dapat lebih rendah dari yang lain”.

Pernyataan narasumber diatas menunjukkan bahwa tidak terdapat kendala bagi petani sawit untuk melakukan pembayaran kembali pembiayaan. Artinya bahwa pembiayaan yang diterima dari bank syariah dapat digunakan oleh petani sawit secara produktif. Berdasarkan informasi dari Bank Mandiri Syariah sampai saat ini belum ada nasabah yang menunggak pembayaran. Nasabah juga merasa bahwa dengan mendapat pembiayaan secara rutin, pihak bank sendiri memberikan banyak kemudahan bagi petani sawit.

Narasumber:

“Awalnya saya punya kebun sawit sebanyak 4 ha, sekarang saya sudah memiliki kebun sendiri sebanyak 9 ha, semua dananya berasal dari Bank Mandiri Syariah. Pada saat lahan 4 ha, rotasi panen setiap 2 minggu rata-rata 1 ton untuk pertiap rotasi perhektarnya, sehingga 1 bulan bisa panen 4 ton. Sekarang setelah memiliki lahan 9 ha, dalam satu bulan rata-rata dapat produksi tidak kurang dari 15 ton. Dengan harga sawit dari pabrik dan kemudian dipotong dengan biaya operasional dan transportasi maka harga sawit Rp.1.039 per kg”.

Berdasarkan pernyataan narasumber diatas pembiayaan yang diperoleh dari Bank Mandiri Syariah digunakan untuk menambah modal kerja bagi mereka. Terutama sekali untuk membeli lahan kebun sawit karena akan meningkatkan omzet penjualan tandan buah segar. Artinya sebelum mendapat pembiayaan petani sawit hanya menggarap kebun plasma yang mereka miliki. Untuk panen dari 2 (dua) rotasi dalam 1 (satu) bulan, petani sawit dapat memperoleh laba sebesar Rp. 4.156.000. Setelah mendapat pembiayaan dari Bank Mandiri Syariah, seiring dengan peningkatan luas lahan kebun sawit, petani sawit dapat memperoleh laba sebesar Rp. 15.585.000 setiap bulannya. Petani sawit mendapat peningkatan labanya lebih dari 3 kali lipat dari laba sebelum mendapat pembiayaan.

Narasumber:

“Pembiayaan digunakan untuk membeli lahan sawit sedangkan untuk pupuk dan biaya perawatan lainnya berasal dari hasil penjualan sawit. Pupuk juga dapat dibeli secara kredit dari toko atau koperasi. Jika produksi dalam 1 bulan per hektar hanya sebesar 2 ton, bisa goyang kami tapi jika 3 ton atau lebih dapat mencukupi untuk biaya operasional dan laba yang lumayan”.

Petani sawit sebelum mendapat pembiayaan dari Bank Mandiri Syariah dan setelah mendapat pembiayaan, menggunakan hasil dari penjualan untuk biaya operasional kebun sawit seperti membeli pupuk, beban angkut truk pengangkut buah, upah pekerja jika ada tambahan tenaga kerja. Artinya semakin luas lahan sawit yang mereka miliki, akan meningkatkan penjualan dan biaya variabel akan meningkat tetapi laba bersih yang akan diterima petani sawit akan lebih besar.

Narasumber:

“Untuk pekerja yang dikebun kami hanya memerlukannya pada saat panen raya atau pada saat pemupukan, sedangkan untuk perawatan lahan secara harian, kami melakukannya sendiri. Tambahan pekerja berasal dari tetangga kiri kanan sama keluarga”.

Dari pernyataan narasumber diatas, petani sawit yang mengelola langsung kebun yang mereka miliki, menggunakan tambahan pekerja jika melakukan panen raya. Artinya semakin luas lahan yang dimiliki maka kemungkinan akan menyerap tenaga kerja akan lebih besar walaupun untuk waktu-waktu tertentu saja.

Narasumber:

“Penjualan langsung kami lakukan ke pabrik dengan melihat harga jual mana yang tinggi. Kami bebas mau menentukan kemana akan menjual untuk lahan yang

dimiliki sendiri. Sedangkan untuk produksi dari kebun plasma sudah ada penetapan kepada siapa akan dijual”.

Pernyataan narasumber diatas bahwa produksi TBS digunakan untuk memenuhi kebutuhan lokal pabrik kelapa sawit (PKS). Petani sawit tidak memiliki keterikatan kontrak dengan PKS sehingga dapat memilih harga jual pabrik yang paling menguntungkan bagi mereka.

Narasumber:

“Potensi lahan untuk dikembangkan menjadi lahan pribadi saat ini masih besar. Kemungkinan untuk tetap melanjutkan pembiayaan dari Bank Mandiri Syariah apabila akan membeli lahan sawit baru juga sangat besar. Tergantung banknya juga karena untuk lahan yang akan re-planting, pihak bank sangat berhati-hati memberikan pembiayaan karena risiko macet pengembalian akan besar”.

Pernyataan terakhir menunjukkan masih besarnya kebutuhan petani sawit akan pembiayaan dari Bank Syariah Mandiri untuk mengembangkan usahanya. Potensi pengembangan kebun sawit petani juga masih sangat luas. Artinya peranan bank syariah untuk meningkatkan pendapatan petani sawit sangat besar.

G. Penutup

Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan terhadap petani sawit yang mendapat pembiayaan dari Bank Syariah Mandiri KCP Panam Pekanbaru, dapat disimpulkan bahwa petani sawit mendapatkan informasi mengenai bank syariah langsung dari pihak bank sehingga petani sawit memiliki pemahaman yang baik akan sistem pembiayaan mikro. Prosedur yang mudah dalam memperoleh pembiayaan dan waktu pemrosesan yang cepat menjadi alasan petani sawit untuk memilih bank syariah mandiri. Sedangkan alasan utamanya adalah prinsip syariah dan sistem bagi hasil dari bank syariah yang membedakannya dengan bank konvensional. Pembiayaan dari bank syariah digunakan sebagai modal kerja bagi petani, terutama untuk membeli lahan sawit pribadi. Peningkatan jumlah lahan sawit petani akan meningkatkan produksi tandan buah segar dan secara pasti juga meningkatkan pendapatan petani sawit.

Saran

Potensi pengembangan lahan sawit bagi petani sawit masih sangat besar karena jumlah lahan masih sangat banyak, sehingga petani sawit masih sangat mengharapkan dukungan dari pihak perbankan. Bank syariah yang menjalan prinsip-prinsip syariah dalam segi pembiayaan masih memiliki kesempatan yang sangat besar untuk membantu petani sawit. Penyebaran informasi dan sistem langsung bertemu calon nasabah masih harus lebih ditingkatkan mengingat potensi masyarakat, khususnya petani sawit di daerah yang jauh dari kota masih sangat besar.

Daftar Pustaka

- Afzalur Rahman, (1980), *Islamic Doctrine on Banking and Insurance*, London: Muslim Trust Company
- Akhmad Mujahidin, (2010), Penguatan usaha ekonomi umat melalui Perbankan Syariah, *Annual Conference on Islamic Studies*, Banjarmasin.
- Ajzen, I., (1991), The Theory of Planned Behavior, *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 50(2), 179-211.
- Ali Sakti, (2003), Pengantar Ekonomi Islam, Modul Kuliah STEI SEBI, hal. 65
- Desrir Miftah, dkk, (2015), *Analisis Peranan Perbankan Syariah terhadap Peningkatan Pendapatan Usaha Mikro, Kecil dan Menengah (UMKM): Studi di Kota Pekanbaru*, Laporan Hasil Penelitian, LPPM UIN Suska Riau.
- Handyoko, A. (2010), Kontribusi Sektor Pertanian Terhadap PDB. <http://www.bbplembang.info/index.php/arsip/artikel/artikel-pertanian/561-kontribusi-sektor-pertanian-terhadap-pdb>
- Jogiyanto, (2007), Metodologi Penelitian Bisnis: Salah Kaprah dan Pengalaman, Cetakan pertama. Yogyakarta: BPFE
- Kuncoro, M., (2003), Metode Riset Untuk Bisnis dan Ekonomi Bagaimana Meneliti dan Menulis Tesis?, Erlangga, Jakarta.
- Lisa Narulia dan Suryadi (2006). *Analisis Kinerja Bank Syariah Mandiri*, Majalah Ekonomi dan Komputer No.2 Tahun XIV-2006
- Ruminta, Darkiman, (2013), Perhitungan Analisis Kelayakan Finansial Versi Syariah pada Pembiayaan Perkebunan Kelapa Sawit Lebih Adil Dibandingkan Versi Konvensional <https://entissomantri.wordpress.com/2013/12/19/perhitungan-analisis-kelayakan-finansial-versi-syariah-pada-pembiayaan-perkebunan-kelapa-sawit-lebih-adil-dibanding-versi-konvensional/>
- Siegel Joel G. dan Joek Shim, (1994). *Kamus Istilah Akuntansi*, PT Elex Media Komputindo, Jakarta.
- Supardi. (2005), *Metodologi Penelitian Ekonomi dan Bisnis*. (Yogyakarta: UII Press), hal. 28.
- Syafi'i Antonio, Muhammad (2001). *Bank Syariah, Dari Teori ke Praktik*, penyunting Dadi M.H. Basri, Farida R. Dewi, Cet. 1, Jakarta: Gema Insani Press. ISBN 979-561-688-9
- [http://pusdatin.setjen.pertanian.go.id/tinymcpuk/gambar/file/Statistik Tenaga Kerja Pertanian 2013.pdf](http://pusdatin.setjen.pertanian.go.id/tinymcpuk/gambar/file/Statistik_Tenaga_Kerja_Pertanian_2013.pdf)
- <http://www.beritasatu.com/ekonomi/202110-bps-sebut-kontribusi-sektor-pertanian-ke-pdb-semakin-mengecil.html>
- <http://www.antaranews.com/berita/382433/perkebunan-sawit-riau-terluas-di-indonesia>
- <http://sawitindonesia.com/hot-issue/revitalisasi-perkebunan-sulitnya-pembiayaan-untuk-petani>

ISLAMIC FINANCIAL LITERACY IN ISLAMIC HIGHER EDUCATION: EMPIRICAL STUDY AT UIN ALAUDDIN MAKASSAR

Salmah Said

Management Department, Faculty of Islamic Economics & Business,
State Islamic University of Alauddin Makassar

salmahsaid@uin-alauddin.ac.id

Andi Muhammad Ali Amiruddin

Hadith Department, Faculty of Ushuluddin, Philosophy & Politics
State Islamic University of Alauddin Makassar

andiamiruddin@uin-alauddin.ac.id

Abstrak: *Literasi terkait kemampuan atau pengetahuan seseorang mengenai disiplin ilmu/bidang tertentu atau spesifik. Literasi keuangan adalah pengetahuan keuangan seseorang dan kemampuannya untuk mengambil keputusan-keputusan keuangan secara efektif. Dengan demikian, literasi keuangan syariah (Islam) menggambarkan tingkat pengetahuan seseorang tentang keuangan syariah secara komprehensif. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis tingkat literasi keuangan syariah dari civitas akademika (dosen, pegawai, dan mahasiswa) UIN of Alauddin Makassar. Hasil penelitian menunjukkan bahwa secara umum tingkat literasi keuangan syariah civitas akademika UIN Alauddin Makassar masih tergolong rendah. Selanjutnya, tingkat literasi keuangan syariah dalam bidang perbankan syariah lebih dominan dibanding tingkat literasi keuangan untuk jenis lembaga keuangan syariah lainnya. Terakhir, penelitian ini juga menunjukkan bahwa tingkat literasi keuangan syariah civitas akademika UIN Alauddin Makassar dari responden perempuan lebih tinggi daripada responden laki-laki.*

Kata Kunci: Literasi Keuangan Syariah, Pendidikan Tinggi,

Pendahuluan

Indonesia adalah salah satu negara yang sedang berkembang dan berupaya memperluas inklusi keuangannya. Hal ini merupakan upaya untuk menghilangkan segala bentuk hambatan terhadap akses masyarakat dalam memanfaatkan layanan jasa keuangan. Salah satu faktor berpengaruh terhadap keberhasilan upaya inklusi keuangan ini adalah tingkat literasi keuangan masyarakat. Literasi atau melek keuangan (*financial literacy*) menunjukkan kemampuan atau tingkat pemahaman masyarakat tentang bagaimana uang bekerja.

Pada 2013 Otoritas Jasa Keuangan (OJK) melakukan survei secara nasional di 20 provinsi mengenai literasi keuangan dengan jumlah responden sebanyak 8.000 orang. Hasil survei menyimpulkan bahwa secara umum tingkat

literasi keuangan masyarakat Indonesia baru mencapai 21,8%, dengan tingkat utilisasi jasa keuangan sebesar 59,7%.¹⁶⁴ Survei ini juga menunjukkan bahwa sektor perbankan mendominasi tingkat literasi dan utilisasi tersebut. Hal ini menunjukkan kondisi akses masyarakat Indonesia ke lembaga keuangan formal masih sangat rendah dibandingkan dengan negara-negara di Asia. Hasil survei ini juga didukung oleh Data Bank Dunia (2011) yang menyebutkan bahwa Indonesia (20%) menempati urutan terendah dari enam negara Asia di kawasan Asia Tenggara dalam hal tingkat literasi keuangan masyarakatnya dibanding Thailand (73%), Malaysia (67%), dan Filipina (27%).¹⁶⁵

Selain itu, survey yang dilakukan oleh Visa¹⁶⁶ tentang *International Financial Literacy Barometer* di 28 negara, menunjukkan hasil yang sama. Survei tersebut menunjukkan bahwa Indonesia berada di bawah Vietnam dan di atas Pakistan, pada posisi ke-27 dengan skor 27,7. Adapun di peringkat tiga teratas dari survei tersebut adalah Brazil, Meksiko, dan Australia. Survei dilakukan terhadap 25.500 partisipan di 28 negara sepanjang Februari–April 2012.

Tanggal 19 November 2013, Otoritas Jasa Keuangan bersama dengan Asosiasi Lembaga Jasa Keuangan (LJK) dari seluruh industri keuangan (perbankan, asuransi, pasar modal, pembiayaan, pegadaian, dan pensiun) telah menyusun dan meluncurkan Program Strategi Nasional Literasi Keuangan. Peluncuran cetak biru literasi keuangan (*Financial Literacy Blue Print*) ini diresmikan oleh Bapak Presiden. Misi Program Strategi Nasional Literasi Keuangan ini adalah melakukan edukasi di bidang keuangan kepada masyarakat Indonesia agar dapat mengelola keuangan secara cerdas serta meningkatkan akses informasi dan penggunaan produk jasa keuangan melalui pengembangan infrastruktur pendukung literasi keuangan. Peluncuran dan pencanangan literasi keuangan tersebut sekaligus juga memperkenalkan Mobil Literasi Keuangan (Si Molek), sebagai maskot dan jargon literasi keuangan (SIKAPI Uang dengan Bijak).

Dalam program strategi ini, dicanangkan tiga pilar utama untuk memastikan pemahaman masyarakat tentang produk dan layanan yang ditawarkan oleh lembaga jasa keuangan.¹⁶⁷ Pilar pertama adalah mengedepankan program edukasi dan kampanye nasional literasi keuangan. Kedua, penguatan infrastruktur literasi keuangan. Ketiga adalah pengembangan produk dan layanan jasa keuangan yang terjangkau. Penerapan ketiga pilar tersebut

¹⁶⁴ Penelitian Koestanto (2014) dalam Arwansa Wahana, Analisis Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Perilaku Mahasiswa Dalam Menabung (Studi Kasus Mahasiswa S1 FEB UNDIP Tembalang), http://eprints.undip.ac.id/43813/1/02_WAHANA.pdf, *Skripsi* FEB Universitas Diponegoro, 2014.

¹⁶⁵ Farah Margaretha, dan Reza Arief Pambudhi, Tingkat Literasi Keuangan pada Mahasiswa S-1 Fakultas Ekonomi Universitas Trisakti, *Jurnal Manajemen Kewirausahaan*, Vol. 17, NO. 1, Maret 2015, 76–85 DOI: 10.9744/jmk.17.1.76–85 ISSN 1411-1438 print/ ISSN 2338-8234 online, jurnalmanajemen.petra.ac.id/index.php/man/.../18791.

¹⁶⁶ Visa. *Visa International Financial Literacy 2012*. <https://www.practicalmoneyskills.com/summit2012/decks/bodnar.pdf>, diakses tanggal 2 April 2015.

¹⁶⁷ Siaran Pers Otoritas Jasa Keuangan, Peluncuran Cetak Biru Strategi Nasional Literasi Keuangan Indonesia, Tanggal 19 November 2013.

dimaksudkan untuk mewujudkan masyarakat Indonesia yang memiliki tingkat literasi keuangan yang tinggi sehingga masyarakat dapat memilih dan memanfaatkan produk dan jasa keuangan dalam rangka meningkatkan kesejahteraan.

Rendahnya pengetahuan masyarakat tentang industri keuangan beserta produk-produknya menyebabkan masyarakat mudah terjebak dalam melakukan investasi yang menawarkan keuntungan yang menggiurkan dalam jangka waktu yang pendek tanpa mempertimbangkan risikonya. Hal ini menyebabkan kerugian bagi masyarakat itu sendiri. Dengan program nasional ini, diharapkan masyarakat memiliki pengetahuan dan pemahaman yang memadai dalam pengambilan keputusan keuangan dalam kehidupan sehari-hari.

Riset yang dilakukan oleh Otoritas Jasa Keuangan mengemukakan bahwa baru sekitar 50% penduduk Indonesia yang memahami produk-produk keuangan seperti perbankan, asuransi, dan instrumen pasar modal. Di pasar modal sendiri, jumlah masyarakat yang menjadi investor bahkan masih di bawah 15%. Inilah tujuan utama peluncuran cetak biru Literasi Keuangan, untuk melakukan gerakan sadar finansial.

Perkembangan keuangan syariah di Indonesia menunjukkan hasil yang menggembirakan. Perkembangan positif ini tidak hanya dilihat dari banyaknya bank-bank konvensional yang melakukan *spin-off* menjadi bank syariah, jumlah cabang bertambah, dan jumlah nasabah yang semakin meningkat. Aset yang dimiliki lembaga keuangan syariah, dan penghimpunan dananya juga menunjukkan potensi untuk berkembang.¹⁶⁸

Literasi keuangan terhadap lembaga dan produk keuangan syariah ini penting dilakukan karena dalam beberapa riset dunia mengungkapkan, dengan tingginya indeks literasi keuangan akan mendorong pertumbuhan perekonomian suatu negara. Suatu masyarakat yang telah memahami keuangan dengan segala aspeknya dapat meningkatkan kesejahteraan hidupnya dan dengan demikian akan meningkatkan pertumbuhan ekonomi suatu negara.

Dengan alasan itulah, maka penelitian tentang literasi keuangan syariah civitas akademika UIN Alauddin Makassar ini dilakukan. Pemilihan objek penelitian pada civitas akademika UIN Alauddin Makassar karena UIN Alauddin adalah salah satu perguruan tinggi Islam terbesar di Indonesia Timur. Hal ini memberikan harapan besar bahwa pada civitas akademika UIN Alauddin dapat menjadi penggerak utama program literasi keuangan syariah di kota Makassar, Sulawesi Selatan, di Indonesia Timur secara khusus dan di seluruh Indonesia secara umum.

¹⁶⁸ Salmah Said, Sharia Banking Performance in Makassar, *Jurnal Al-Ulum*. Vol. 15 No. 1, June, 2015, h. 21-42, IAIN Sultan Amai Gorontalo, 2015.

Theories

Literasi dan Islam

Literasi terkait dengan kompetensi atau pengetahuan seseorang tentang bidang ilmu tertentu atau spesifik.¹⁶⁹ Literasi yang dalam bahasa Inggris disebut *literacy* berasal dari bahasa Latin, *littera* yang berarti huruf. Hal ini mengindikasikan bahwa literasi sangat erat dengan pengenalan huruf secara khusus, dan melek informasi secara umum. Literasi pada dasarnya terkait dengan penguasaan system system tulisan dan berbagai kesepakatan-kesepakatan yang melingkupinya. Dalam hal ini, literasi terkait dengan bahasa dan sejauhmana bahasa itu dijadikan sarana. Dalam definisi Kern (2000), literasi merupakan:

*...the use of socially, historically and culturally situated practices of creating and interpreting meaning through texts. It entails at least a tacit awareness of relationships between textual conventions and their context of use, ideally, the ability to reflect critically on those relationships. Because it is purpose-sensitive, literacy is dynamic, not static, and variable across and within discourse communities and cultures. It draws on a wide range of cognitive abilities, on knowledge of written and spoken language, on knowledge of genres and on cultural knowledge.*¹⁷⁰ (...pemanfaatan praktik-praktik sosial, sejarah dan budaya dalam menciptakan dan menafsirkan makna melalui teks. Literasi memerlukan pemahaman yang mendalam mengenai hubungan antara konvensi teks and konteks penggunaannya, yang pada tataran idealnya merupakan kemampuan untuk merefleksikan hubungan tersebut secara kritis. Karena sangat terkait dengan maksud yang hendak dicapai, literasi itu bersifat dinamis, tidak statis, dan memiliki variabel lintas komunitas dan budaya. Literasi membutuhkan kemampuan kognitif yang sangat luas, pengetahuan bahasa tulis dan lisan, pengetahuan tentang genre, dan pengetahuan budaya.)

Definisi ini secara komprehensif menunjukkan betapa literasi melibatkan banyak hal, baik berupa penafsiran, hubungan, konvensi, konteks, pemecahan masalah, refleksi dan penggunaan bahasa.

Dalam bahasa al-Quran, literasi bisa dimaknai sebagai upaya untuk memahami teks dan konteks melalui upaya pembacaan yang tidak kenal waktu dan tempat. Perintah untuk membaca sebagaimana tergambar dalam rangkaian ayat-ayat al-Quran yang pertama diwahyukan, QS. Al-Alaq: 1-5 memberikan indikasi yang sangat jelas dan kuat bahwa literasi adalah sebuah keniscayaan dan bagian mendasar dari setiap umat manusia. Literasi dalam konteks ayat ini memberikan penekanan imperatif bahwa menjadi melek terhadap teks dan

¹⁶⁹ Online Merriam Webster dictionary <http://www.merriam-webster.com/dictionary/literacy> diakses tanggal 15 Agustus 2016; online Oxford Dictionary <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/literacy>, diakses tanggal 15 Agustus 2016, dan online Cambridge Dictionary, <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/literacy>, diakses tanggal 15 Agustus 2016.

¹⁷⁰ Richard Kern, *Literacy and Language Teaching*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), h. 16.

konteks yang berada dalam lingkup sosial, sejarah dan budaya adalah hal yang tidak dapat dihindarkan.

Hal senada sangat banyak terserak dalam pernyataan-pernyataan verbal Nabi di berbagai kondisi dan tempat. Dukungan untuk tidak berhenti melakukan pencarian informasi dan pengetahuan, yang tidak dibatasi oleh jarak dan waktu dengan tawaran peluang-peluang yang tidak hanya bersifat duniawi tetapi juga berimplikasi pada kehidupan setelah kematian, berupa pahala besar dan kenikmatan (*man salaka tariqan ila al-ilm, salaka Allah bib tariqan ila al-jannah*).¹⁷¹ Bahkan dalam berbagai literatur-literatur keagamaan, ditemukan dukungan yang sangat kuat terhadap kondisi-kondisi pengkajian dan pencarian makna teks dan konteks, sejak usia dini hingga ajal menjemput. Salah satu di antaranya adalah tuntutan untuk senantiasa melakukan pengembaraan demi literasi tanpa mengenal ruang (*utlub al-ilm min al-mahdi ila al-lahd*).

Literasi Keuangan

Idealnya, setiap orang memiliki pengetahuan dan kemampuan yang memadai dalam memanfaatkan dana yang dimilikinya. Pengetahuan tentang keuangan ini atau dikenal sebagai melek keuangan diimplementasikan dalam praktik pendayagunaan dana dari penghasilannya, pengalokasian pengeluaran dana dan pengelolaan risiko yang terkait dengan dana tersebut. Kecerdasan atau pengetahuan keuangan bertujuan untuk memudahkan individu atau masyarakat dalam mengoptimalkan pendayagunaan keuangan pribadinya dari setiap pendapatan yang diperolehnya.

Literasi (melek) keuangan merupakan bagian dari kecerdasan mental seseorang yang berkaitan dengan kemampuan seseorang tersebut mencari solusi yang berhubungan dengan masalah-masalah keuangan.¹⁷² Seseorang dapat dikatakan sebagai *literate* jika seseorang memiliki sekumpulan kemampuan dan keahlian yang membuat orang tersebut mampu memanfaatkan sumber daya yang ada untuk mencapai tujuan. Literasi keuangan merupakan hal penting yang harus dimiliki untuk memperoleh memahami dan mengevaluasi informasi yang relevan untuk pengambilan keputusan dengan memahami konsekuensi finansialnya.¹⁷³

Literasi keuangan adalah kemampuan untuk membaca, menganalisis, mengelola dan berkomunikasi tentang kondisi keuangan pribadi yang akan memengaruhi kesejahteraan secara material.¹⁷⁴ Definisi lain, literasi keuangan

¹⁷¹ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, hadis no. 4867.

¹⁷² Robert T. Kiyosaki, *Increase Your IQ Keuangan*, (Jakarta: PT. Gramedia Media Utama, 2008).

¹⁷³ Carolyne L.J. Mason dkk, 2000, dalam Ayu Krisnha, Maya Sari dan Rofi Rofaida, *Analisis Tingkat Literasi Keuangan di Kalangan Mahasiswa dan Faktor-faktor yang Mempengaruhinya (Studi Kasus pada Mahasiswa Universitas Pendidikan Indonesia)*, http://file.upi.edu/Direktori/FPEB/PRODI_MANAJEMEN_FPEB/197302052005012-ROFI_ROFAIDA/ARTIKEL_PENELITIAN/Artikel_Ilmiah_FINLIT.pdf, diakses tanggal 1 April 2015.

¹⁷⁴ L. A. Vitt, Andersen, C., Kent, J., Lyter, D. M., Siegenthaler, J. K., & Ward, J. *Personal Finance and the Rush to Competence: Financial Literacy Education in the U.S.* Virginia: Institute for Socio-Financial Studies, 2000.

merupakan kemampuan membuat penilaian informasi dan mengambil keputusan yang efektif tentang penggunaan dan pengelolaan uang.¹⁷⁵ Dengan kata lain, literasi keuangan adalah kombinasi dari kemampuan individu, pengetahuan, sikap dan akhirnya perilaku seseorang yang berkaitan dengan uang. Jadi, dapat disimpulkan bahwa literasi keuangan adalah pengetahuan seseorang tentang keuangan dan kemampuannya untuk membuat keputusan keuangan yang efektif.

Pengetahuan tentang keuangan yang tidak memadai dapat menimbulkan kerugian bagi individu, baik akibat dari inflasi, penurunan kondisi perekonomian dalam negeri dan luar negeri, atau berkembangnya sistem perekonomian yang menjadikan masyarakat lebih konsumtif. Selain itu, kurangnya pengetahuan tentang keuangan menyebabkan seseorang sulit mengakses ke pasar keuangan untuk melakukan investasi. Literasi keuangan membantu individu agar terhindar dari masalah keuangan.¹⁷⁶ Kesulitan keuangan bukan hanya fungsi dari pendapatan semata (rendahnya pendapatan), namun kesulitan keuangan juga dapat muncul jika terjadi kesalahan dalam pengelolaan keuangan (*mis-management*) seperti kesalahan penggunaan kartu kredit, dan tidak adanya perencanaan keuangan. Keterbatasan finansial dapat menyebabkan stres, dan rendahnya kepercayaan diri.

Literasi keuangan dapat berbentuk pengetahuan umum tentang pengelolaan keuangan pribadi, lembaga keuangan, produk-produk dari lembaga keuangan tersebut, jenis-jenis investasi, dan tingkat risiko dari setiap jenis investasi tersebut.¹⁷⁷ Pengetahuan umum pengelolaan keuangan pribadi termasuk dalam pengambilan keputusan sederhana tentang penggunaan dan dan perhitungan sederhana dana rumah tangga. Literasi juga menyangkut tentang pemahaman jenis-jenis lembaga keuangan, seperti perbankan, asuransi, pegadaian, pasar modal, dan lembaga pembiayaan lainnya, serta produk-produk dari masing-masing lembaga keuangan tersebut. Hal yang tak kalah pentingnya adalah bahwa literasi keuangan menggambarkan tingkat pemahaman individu dan masyarakat mengenai investasi jangka panjang, persiapan hidup di masa pensiun, dan risiko dari setiap investasi yang dipilih. Menurut Bernheim (1995 dan 1998), sebagian besar rumah tangga memiliki kekurangan pengetahuan dasar keuangan, tidak mampu melakukan perhitungan sederhana, serta perilaku menabung rumah tangga didasarkan pada aturan praktis.¹⁷⁸

¹⁷⁵ P. Bhushan and Y. Medury, Financial Literacy and Its Determinants. *International Journal of Engineering, Business and Enterprise Applications (IJEBEA)*, 4(2), 155–160, 2013.

¹⁷⁶ Ayu Krisnha, Maya Sari dan Rofi Rofaida, *Analisis Tingkat Literasi Keuangan di Kalangan Mahasiswa dan Faktor-faktor yang Mempengaruhinya...*

¹⁷⁷ Menurut Chen and Volpe (208) dalam Nina Septiani dan Maria Rio Rita, Melek Finansial dan Spending Habits berdasarkan Jenis Kelamin (Studi Empiris pada Mahasiswa/I FEB UKSW), artikel penelitian Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Kristen Satya Wacana

¹⁷⁸ Rike Setiawati, Literasi Keuangan Syariah: Suatu Telaah Literatur, *RETURN Jurnal Ilmiah Akuntansi Vol. 9 Edisi Juli 2014*, <http://jurnalreturn.sticalkhairiyah.ac.id/wp-content/uploads/2015/01/Literasi-Keuangan-Islam-Suatu-telaah-Literatur.pdf>, diakses tanggal 2 April 2015.

Sedangkan literasi keuangan syariah adalah tingkat pemahaman seseorang atau kelompok atau masyarakat mengenai keuangan syariah. Pemahaman ini termasuk prinsip dasar, akad kontrak transaksi, lembaga, dan produk-produk keuangan syariah.

Penelitian tentang Literasi Keuangan

Berbagai penelitian telah dilakukan untuk mengevaluasi tingkat literasi keuangan seseorang atau suatu kelompok dalam masyarakat. Beberapa faktor yang dianggap berpengaruh terhadap tingkat kemampuan pemahaman keuangan seseorang atau suatu kelompok masyarakat adalah: usia, gender (jenis kelamin), status marital (status perkawinan), latar belakang pendidikan, tingkat penghasilan. Kelompok masyarakat yang diteliti juga beragam, mulai dari siswa sekolah lanjutan, mahasiswa, professional, masyarakat umum, dan pensiunan.

Penelitian Bhushan and Medury di India dengan 516 responden, menemukan bahwa terdapat perbedaan signifikan antara responden laki-laki dan perempuan yang sudah memiliki gaji, dan tingkat literasi keuangan pada individu yang sudah bekerja dan mendapatkan gaji secara keseluruhan adalah 58,3%.¹⁷⁹ Terkait dengan jenis kelamin, penelitian Chen and Volpe¹⁸⁰ membuktikan bahwa laki-laki lebih memahami *financial literacy* daripada perempuan. Namun hasil penelitian Krishna, *et.al.* menemukan hasil yang berbeda, yaitu bahwa wanita lebih memahami *financial literacy* dibandingkan laki-laki.¹⁸¹ Penelitian Bhushan and Medury Penelitian Danes dan Hira (1987) Volpe, Chen, Pavlicko (1996) menyebutkan bahwa laki-laki memiliki pengetahuan keuangan yang lebih tinggi daripada perempuan.¹⁸² Penelitian Siti Hafizah Abdul Rahim juga menemukan bahwa tingkat literasi keuangan syariah laki-laki lebih tinggi daripada perempuan.¹⁸³ Jadi, gender secara signifikan berpengaruh terhadap tingkat literasi keuangan suatu masyarakat.

¹⁷⁹ P. Bhushan and Y. Medury, Financial Literacy and Its Determinants. *International Journal of Engineering, Business and Enterprise Applications (IJEBA)*, 4(2), 155–160, 2013.

¹⁸⁰ H.Chen, and Volpe, R. P. An Analysis of Financial Literacy among College Students. *Financial Services Review*, 7(1), 107–128.1998.

¹⁸¹ Ayu Krishna, Maya Sari dan Rofi Rofaida, *Analisis Tingkat Literasi Keuangan di Kalangan Mahasiswa dan Faktor-faktor yang Mempengaruhinya (Studi Kasus pada Mahasiswa Universitas Pendidikan Indonesia)*,

http://file.upi.edu/Direktori/FPEB/PRODI.MANAJEMEN_FPEB/197302052005012-ROFI_ROFAIDA/ARTIKEL_PENELITIAN/Artikel_Ilmiyah_FINLIT.pdf, diakses tanggal 1 April 2015.

¹⁸² Dalam penelitian Ayu Krishna, Maya Sari dan Rofi Rofaida, *Analisis Tingkat Literasi Keuangan di Kalangan Mahasiswa dan Faktor-faktor yang Mempengaruhinya (Studi Kasus pada Mahasiswa Universitas Pendidikan Indonesia)*,

http://file.upi.edu/Direktori/FPEB/PRODI.MANAJEMEN_FPEB/197302052005012-ROFI_ROFAIDA/ARTIKEL_PENELITIAN/Artikel_Ilmiyah_FINLIT.pdf, diakses tanggal 1 April 2015.

¹⁸³ Siti Hafizah Abdul Rahim, *Psychosocial Factors and Gender Influencing the Level of Islamic Financial Literacy* http://etd.uum.edu.my/4129/7/s814567_abstract.pdf, diakses tanggal 31 Maret 2015

Faktor usia juga berpengaruh signifikan terhadap tingkat literasi keuangan masyarakat. Hal ini dibuktikan oleh penelitian Chen and Volpe¹⁸⁴ responden dengan usia 18–22 tahun memiliki tingkat literasi keuangan yang rendah pada, karena mayoritas dari responden berada dalam tahap yang sangat awal siklus dari hidup finansial mereka, sebagian besar pendapatan mereka dibelanjakan konsumsi daripada investasi. Penelitian Ansong and Gyensare, dan Taft, Hosein, and Mehrizi (2013) juga mendukung penelitian Chen dan Volpe, yang membuktikan bahwa usia memiliki hubungan positif dengan literasi keuangan dan *financial wellbeing*.¹⁸⁵ Sedangkan penelitian Danes dan Hira (1987), dan Volpe, Chen, Pavlicko (1996) juga menemukan bahwa status marital adalah salah satu faktor yang berpengaruh terhadap tingkat literasi keuangan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa orang yang telah menikah memiliki tingkat literasi keuangan yang lebih tinggi daripada yang belum menikah.¹⁸⁶

Gender merupakan faktor lainnya yang berpengaruh terhadap literasi keuangan. Gender merupakan suatu konsep mengenai perbedaan antara laki-laki dan perempuan, termasuk tingkat literasi keuangan masing-masing.¹⁸⁷ Beberapa penelitian menunjukkan bahwa laki-laki memiliki tingkat literasi keuangan yang lebih tinggi daripada perempuan. Perempuan merasa memiliki keterbatasan dan kecemasan dalam pengelolaan keuangan sehingga berdampak pada kurangnya tingkat kesejahteraannya.¹⁸⁸ Kekhawatiran ini muncul karena sumber penghasilan masih berasal dari orangtua dan hal ini menunjukkan bahwa perempuan mengelola keuangan secara emosional. Sejalan dengan hal itu, laki-laki lebih mandiri secara finansial dan lebih percaya diri mengelola keuangan mereka dibandingkan dengan perempuan.¹⁸⁹

Penelitian tentang literasi keuangan di kalangan mahasiswa telah banyak dilakukan, namun tidak terdapat penilaian yang standar mengenai literasi

¹⁸⁴ H.Chen, and Volpe, R. P. An Analysis of Financial Literacy among College Students. *Financial Services Review*, 7(1), 107–128.1998.

¹⁸⁵ A. Ansong, & Gyensare, M. A. Determinants of University Working-Students' Financial Literacy at the University of Cape Coast, Ghana. *International Journal of Business and Management*, 7 (9), 126–133, 2012. Lihat pula M. K., Taft, Hosein, Z. Z., & Mehrizi, S. M.T. The Relation Between Financial Literacy, Financial Wellbeing and Financial Concerns. *International Journal of Business and Management*, 8(11), 63–75, 2013.

¹⁸⁶ Dalam Ayu Krisnha, Maya Sari dan Rofi Rofaida, *Analisis Tingkat Literasi Keuangan di Kalangan Mahasiswa dan Faktor-faktor yang Mempengaruhinya (Studi Kasus pada Mahasiswa Universitas Pendidikan Indonesia)*, http://file.upi.edu/Direktori/FPEB/PRODI_MANAJEMEN_FPEB/197302052005012-ROFI_ROFAIDA/ARTIKEL_PENELITIAN/Artikel_Ilmiyah_FINLIT.pdf, diakses tanggal 1 April 2015

¹⁸⁷ Cliff Robb and Deanna L. Sharpe, Effect of Personal Financing Knowledge on College Student's Credit Card Behavior, *Journal of Financial and Planning*, Vol. 20, 2009.

¹⁸⁸ Utaminingsih (2011) dalam Nina Septiani dan Maria Rio Rita, Melek Finansial dan Spending Habits berdasarkan Jenis Kelamin (Studi Empiris pada Mahasiswa/I FEB UKSW), artikel penelitian Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Kristen Satya Wacana

¹⁸⁹ Carpenter (2008) dalam Yohanes Sutrisno, *Financial Attitudes and Spending Habits* di kalangan Mahasiswa Ditinjau dari Jenis Kelamin, *Skripsi Universitas Kristen Satya Wacana*, 2012.

keuangan di kalangan mahasiswa.¹⁹⁰ Hal ini disebabkan penelitian-penelitian tersebut menggunakan variabel yang berbeda sehingga kesimpulan penelitian juga bervariasi. Penelitian tersebut antara lain oleh Danes dan Hira (1987), Markovich dan DeVaney (1997), Chen dan Volpe (2002), Avard, *et.al* (2005), serta Eitel dan Martin (2008) menyimpulkan hasil penelitian yang berbeda.¹⁹¹

Penelitian Chen and Volpe¹⁹² tentang literasi keuangan dengan responden sebanyak 924 mahasiswa dari 13 perguruan tinggi baik negeri maupun swasta di Amerika Serikat dan menemukan bahwa tingkat literasi keuangan mahasiswa termasuk kategori yang rendah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa mahasiswa menjawab 53% dari pertanyaan dengan benar. Kedua peneliti mengkategorikan literasi keuangan pada tiga kelompok besar. Pengkategorian ini didasarkan pada prosentase jawaban responden yang benar dari sejumlah pertanyaan yang digunakan untuk mengukur literasi keuangan. Tiga kelompok kategori tersebut adalah: 1) di bawah 60%, berarti individu memiliki pengetahuan tentang keuangan yang rendah, 2) antara 60%–79%, berarti individu memiliki pengetahuan tentang keuangan yang sedang, dan 3) di atas 80%, menunjukkan bahwa individu memiliki pengetahuan keuangan yang tinggi.

Penelitian Robb dan Sharpe terhadap 6.250 mahasiswa Midwestern University di AS menemukan tidak adanya hubungan yang jelas antara literasi keuangan dan penggunaan kartu kredit di kalangan mahasiswa.¹⁹³ Sedangkan Xiao, *et. al*¹⁹⁴ meneliti hubungan antara pendidikan keuangan, pengetahuan keuangan, dan perilaku kredit berisiko di kalangan mahasiswa menggunakan instrumen subyektif dan obyektif. Hasil penelitiannya menemukan bahwa pendidikan keuangan berkontribusi pada pengetahuan subyektif mahasiswa, sedangkan pengetahuan obyektif tentang kredit mengurangi perilaku peminjaman kredit berisiko di kalangan mahasiswa. Sedangkan Sabri menyimpulkan beberapa hal yaitu: bahwa pengalaman konsumen di masa kecil meningkatkan persepsi mahasiswa tentang kematangan finansial, pengetahuan finansial dapat ditingkatkan melalui lembaga sosial seperti masjid dan gereja, persepsi kematangan finansial dapat ditingkatkan melalui literasi keuangan serta

¹⁹⁰ Mohammad Fazli Sabri, Pathway to Financial Success: Determinant of Financial Literacy and Financial Well-being among Young Adults, *Dissertation*, Digital Repository@Iowa State University, 2011, h. 8 – 14.

¹⁹¹ Lihat Mohammad Fazli Sabri, Pathway to Financial Success ..., 2011.

¹⁹² H.Chen, and Volpe, R. P. An Analysis of Financial Literacy among College Students. *Financial Services Review*, 7(1), 107–128.1998.

¹⁹³ C.A. Robb and D.L. Sharpe, Effect of Personal Knowledge on College Student's Credit Car Behavior, *Journal of Financial Counseling an Planning*, 20 (1), 25 – 43, 2009.

¹⁹⁴ J.J. Xiao, J. Serido, S. Shim, Financial Education, Financial Knowledge, and Risky Credit Behavior of College Students, Network Financial Institute Working Papers 2010-WP-05, diakses dari http://www.networksfinancialinsitutue.org/Lists/Publication%20Library/Attachments/169/2010-WP-05_Xiao_Serido_Shim.pdf

orang tua dan agama berperan signifikan dalam peningkatan literasi keuangan mahasiswa.¹⁹⁵

Penelitian Nababan dan Sadalia menemukan bahwa tingkat literasi keuangan mahasiswa hanya sebesar 56,61% (kategori rendah).¹⁹⁶ Penelitian Mendari dan Kewal, Warsono, Susanti, Ayu Krisnha, Frans Julians menunjukkan bahwa mahasiswa belum memiliki tingkat literasi yang memadai.¹⁹⁷ Penelitian Nidar dan Bestari juga menyimpulkan hal yang sama, yaitu mahasiswa perlu meningkatkan pengetahuan di bidang investasi, hutang dan asuransi.¹⁹⁸

Latar belakang pendidikan juga menjadi salah satu faktor penting dalam memengaruhi tinggi rendahnya tingkat literasi keuangan. Mahasiswa dengan Indeks Prestasi Kumulatif (IPK) tinggi memiliki keuangan yang lebih sehat¹⁹⁹ dan mahasiswa dengan IPK tinggi menghadapi permasalahan keuangan yang lebih sedikit daripada mahasiswa dengan IPK rendah.²⁰⁰ Namun, penelitian Krishna, *et. al.*²⁰¹ justru menemukan bahwa mahasiswa dengan IPK <3 memiliki tingkat literasi keuangan lebih tinggi dibanding mahasiswa dengan IPK >3. Jadi, menurutnya, tingkat literasi keuangan tidak ditentukan oleh kemampuan intelektual (direpresentasikan dengan nilai IPK) tetapi lebih ditentukan oleh latar belakang pendidikan. Chen dan Volpe mendukung penelitian Krishna yang juga menemukan bahwa literasi keuangan dengan latar pendidikan bisnis lebih tinggi daripada yang non-bisnis²⁰² serta bekal pemahaman tentang keuangan oleh orang tua juga berkontribusi positif bagi tingginya literasi keuangan.²⁰³

¹⁹⁵ Mohammad Fazli Sabri, *Pathway to Financial Success: Determinant of Financial Literacy and Financial Well-being among Young Adults*, *Dissertation*, Digital Repository@Iowa State University, 2011, h. 82-83.

¹⁹⁶ D. Nababan, dan Sadalia, I. Analisis Personal *Financial Literacy* dan *Financial Behavior* Mahasiswa Strata I Fakultas Ekonomi Universitas Sumatera Utara, 2012. <http://repository.usu.ac.id/handle/123456789/34557>, diakses tanggal 1 Agustus 2014.

¹⁹⁷ Sulaeman Rahman, Nidar, dan Sandi Bestari, *Personal Financial Literacy Among University Students and Analyze Factors that Influence It (Case Study at Padjadjaran University Students Bandung Indonesia)*, <http://wbiconpro.com/228-Rahman.pdf>, diakses tanggal 21 Maret 2015.

¹⁹⁸ Sulaeman Rahman Nidar, dan Sandi Bestari, *Personal Financial Literacy Among University Students...*, 2015.

¹⁹⁹ B. J., Cude, Lawrence F. C., Lyons A. C., Metzger, K., LeJeune, E., Marks, L., & Machtmes, K. College Students and Financial Literacy: What They Know and What We Need to Learn. *Eastern Family Economics and Resource Management Association 2006 Conference*, 2006.

²⁰⁰ M. F., Sabri, Othman, M. A., Masud, J., Paim, L., MacDonald, M., & Hira, T. K. Financial Behavior and Problems among College Students in Malaysia: Research and Education Implication. *Consumer Interest Annual*, 54, 166–170. 2008.

²⁰¹ Ayu Krisnha, Maya Sari dan Rofi Rofaida, *Analisis Tingkat Literasi Keuangan di Kalangan Mahasiswa dan Faktor-faktor yang Mempengaruhinya (Studi Kasus pada Mahasiswa Universitas Pendidikan Indonesia)*, http://file.upi.edu/Direktori/FPEB/PRODI_MANAJEMEN_FPEB/197302052005012-ROFI_ROFAIDA/ARTIKEL_PENELITIAN/Artikel_Ilmiah_FINLIT.pdf, diakses tanggal 1 April 2015.

²⁰² Chen, and Volpe, R. P. An Analysis of Financial Literacy among College Students. *Financial Services Review*, 7(1), 107–128.1998.

²⁰³ Susanti, Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Literasi Keuangan Mahasiswa Fakultas Ekonomi Universitas Negeri Surabaya, <https://jurusanmanajemenfeum.files.wordpress.com/2014/09/10->

Penelitian Shaari, Hasan, Mohamed, dan Sabri menggunakan variable usia terhadap 384 orang mahasiswa di Malaysia dan menyimpulkan bahwa terdapat hubungan negatif antara literasi keuangan mahasiswa dan usia.²⁰⁴

Beberapa penelitian terkait dengan literasi keuangan syariah telah dilakukan. Salah satu diantaranya oleh Kunt, Klapper dan Randall (2013).²⁰⁵ Penelitian mereka mengenai preferensi keuangan syariah dan konvensional di kalangan muslim, dan mengelompokkan muslim dalam tiga kelompok: a). menolak menggunakan produk keuangan syariah karena melanggar syariah; b). orang-orang yang menggunakan atau menggunakan pembiayaan konvensional yang akan beralih ke pembiayaan syariah jika hal itu banyak tersedia atau ditawarkan dengan harga kompetitif; dan c). orang-orang yang menggunakan atau akan menggunakan terus produk konvensional bahkan jika harga bersaing dan produk syariah tersedia. Penelitian yang dilakukan oleh Nasser, Jamal, dan al Khatib (1999)²⁰⁶ di Yordania menunjukkan bahwa 70% muslim mengemukakan alasan agama dalam memilih bank Islam dan penelitian ini didukung oleh IFC tahun 2006 bahwa 32% masyarakat Yordania berdasar alasan agama untuk tidak mencari pinjaman bank konvensional.

Penelitian mengenai literasi keuangan syariah di perguruan tinggi yang melibatkan semua civitas akademika (dosen, mahasiswa, dan pegawai) di Indonesia belum banyak dilakukan. Hal inilah yang membedakan penelitian ini dengan penelitian-penelitian sebelumnya.

Research Methodology

Penelitian ini merupakan kombinasi penelitian kuantitatif dan kualitatif dengan menerapkan pendekatan *'ex post facto'* yaitu penelitian secara empiris dan sistematis untuk meneliti peristiwa yang telah terjadi dan kemudian merunut ke belakang untuk mengetahui faktor-faktor yang dapat menimbulkan kejadian tersebut.²⁰⁷ Penelitian dilakukan untuk menganalisis tingkat literasi keuangan syariah civitas akademika (dosen, mahasiswa, dan pegawai) UIN Alauddin

[maret2013-susanti-cko.pdf](#), diakses tanggal 2 April 2015. ²⁰³ Mendari, Anastasia Sri dan Suramaya Suci Kewal, Tingkat Literasi Keuangan di Kalangan Mahasiswa STIE Musi, <http://journal.uny.ac.id/index.php/economia/article/download/1804/1496>, diakses tanggal 2 April 2015. Warsono, Prinsip-Prinsip dan Praktik Keuangan Pribadi, <http://ejournal.umm.ac.id/index.php/salam/article/viewFile/470/>, diakses tanggal 25 Maret 2015. Frans, Julians, *Analisis Tingkat Literasi Keuangan Mahasiswa Fakultas Ekonomi Dan Ilmu Sosial Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau*. <http://repository.uin-suska.ac.id/837/>, Skripsi Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau. 2015, diakses tanggal 20 Februari 2015.

²⁰⁴ N. A., Shaari, Hasan, N. A., Mohamed, R. K. M. H., & Sabri, M. A. J. M. Financial literacy: A Study among the University Student. *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business*, 5(2), 279–299, 2013.

²⁰⁵ Lihat Rike Setiawati, Literasi Keuangan Syariah: Suatu Telaah Literatur, *RETURN Jurnal Ilmiah Akuntansi Vol. 9 Edisi Juli 2014*,

²⁰⁶ Dalam Rike Setiawati, Literasi Keuangan Syariah: Suatu Telaah Literatur, *RETURN Jurnal Ilmiah Akuntansi Vol. 9 Edisi Juli 2014*,

²⁰⁷ Husein Umar, *Research Methods in Finance and Banking*. (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000), h. 78 dan Sugiyono, *Metode Penelitian Bisnis*. (Bandung: Penerbit CV. Alfabeta, 1999), h. 7

Makassar.²⁰⁸ Penelitian ini merupakan penelitian sampel dengan teknik *stratified random sampling*. Setiap kelompok responden yaitu dosen, mahasiswa, dan pegawai, dipilih sampel secara acak sehingga masing-masing kelompok responden terwakili secara proporsional. Data diperoleh menggunakan kuisioner yang diberikan kepada responden sampel sebanyak 640 orang.

Product Moment Pearson Correlation digunakan untuk mengevaluasi validitas data kuisioner dan dinyatakan apabila nilai r hitung lebih besar daripada nilai r tabel pada tingkat signifikansi 5%.²⁰⁹ Sedangkan *Cronbach Alpha* digunakan untuk menguji reliabilitas data kuisioner. Data dapat dinyatakan reliabel jika lebih besar daripada nilai *Cronbach Alpha* = 0,6.²¹⁰ Kuisioner menggunakan skala Likert 7, dengan jawaban butir pernyataan mulai dari sangat setuju (nilai 7) sampai sangat tidak setuju (nilai 1).

Findings and Discussion

Respondent Profile

Usia responden dosen dan pegawai baik PNS maupun non-PNS rata-rata berusia antara 26 – 50 tahun. Sedangkan responden mahasiswa rata-rata berusia antara 18 – 40 tahun. Untuk tingkat penghasilan umumnya responden pegawai dan dosen PNS pegawai berkisar antara Rp. 1 juta – Rp. 10 juta per bulan, sedangkan non-PNS berpenghasilan antara Rp. 1 juta – Rp. 3 juta per bulan. Tingkat pendidikan responden pegawai non-PNS adalah sekolah menengah dan sarjana S1. Untuk kelompok responden pegawai PNS umumnya berpendidikan sarjana S1. Terakhir, untuk responden dosen PNS dan dosen non-PNS berpendidikan sarjana S2 sebanyak 70%. Umumnya, latar belakang pendidikan responden tidak terkait dengan keuangan.

Dari hasil uji validitas dan reliabilitas atas kuisioner, kesemua butir pertanyaan yang terkait dengan sikap, pernyataan perilaku, dan pengetahuan responden teruji valid dan (memiliki nilai Pearson lebih kecil daripada 0,05). Jadi dapat disimpulkan bahwa pertanyaan-pertanyaan dalam penelitian ini valid untuk digunakan dalam analisis selanjutnya. Hasil uji statistik Cronbach Alpha semua butir pertanyaan tentang pengetahuan, pernyataan perilaku, dan sikap di atas nilai 0,6. Jadi, dapat disimpulkan bahwa semua butir pertanyaan *reliable*.

Discussion

Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada responden terkait dengan pengetahuan (literasi) responden tentang keuangan syariah, pernyataan perilaku responden, serta sikap responden terhadap keuangan syariah. Pengetahuan responden tentang keuangan syariah, yaitu pengetahuan tentang keharaman bunga bank (karena dianggap riba), sistem bagi hasil, produk-produk lembaga keuangan syariah, sistem lembaga keuangan syariah, akad transaksi, perhitungan bagi hasil, risiko investasi, keanekaragaman produk lembaga keuangan syariah,

²⁰⁸ Berdasarkan data rekapitulasi jumlah pegawai per April 2015 dan data dari Pangkalan Data Pustipad dan Pascasarjana UIN Alauddin.

²⁰⁹ Nur Indriantoro dan Bambang Supomo, *Metode Penelitian Bisnis*, (Yogyakarta: BPFE, 2013), h. 181.

²¹⁰ Nur Indriantoro dan Bambang Supomo, *Metode Penelitian Bisnis*, h. 181.

dan sosialisasi pemerintah tentang keuangan syariah. Umumnya, 95% responden menjawab bunga bank dianggap haram karena sama seperti riba. Demikian pula untuk pertanyaan tentang produk-produk lembaga keuangan syariah umumnya menjawab 95% mengetahui. Hal ini berbeda dengan hasil penelitian Abdullah dan Lutfi yang menemukan bahwa pengetahuan responden tentang produk-produk lembaga keuangan syariah di bawah rata-rata.²¹¹ Respon yang sama juga ditunjukkan responden ketika ditanyakan mengenai produk-produk lembaga keuangan syariah (terutama bank syariah) sudah bervariasi serta sosialisasi pemerintah mengenai keuangan syariah. Namun, tidak demikian dengan pertanyaan-pertanyaan yang terkait dengan sistem lembaga keuangan syariah, akad transaksi, perhitungan bagi hasil, serta risiko investasi pada produk-produk keuangan syariah. Sebanyak 90% responden civitas akademika menyatakan bahwa sistem lembaga keuangan syariah sama saja dengan lembaga keuangan konvensional. Demikian pula untuk pertanyaan mengenai akad transaksi, sekitar 90% responden belum mengetahui secara pasti akad transaksi yang digunakan di lembaga keuangan syariah. Salah satu kendala responden memahami akad transaksi adalah penggunaan istilah (bahasa Arab) yang belum dikenal masyarakat secara umum. Terlebih lagi untuk pertanyaan perhitungan bagi hasil dan risiko investasi, terutama investasi pada pasar modal syariah. Hal ini dapat disimpulkan bahwa pengetahuan responden tentang lembaga keuangan syariah selain perbankan masih minim.

Terkait dengan **produk lembaga keuangan syariah**, instrumen keuangan syariah yang umumnya dimiliki oleh responden baik dosen, pegawai maupun mahasiswa adalah tabungan (90%), deposito (2%), saham syariah (0,1%), sisanya adalah pembiayaan/kredit konsumtif (3%), koperasi syariah (2%), dan aset tetap/tanah (2,9%). Hal ini menunjukkan bahwa mayoritas responden mengetahui produk-produk perbankan syariah dibanding lembaga keuangan syariah lainnya seperti pasar modal syariah, bahkan tidak seorangpun responden yang memiliki asuransi syariah ataupun menikmati layanan pegadaian syariah.

Terkait dengan pertanyaan-pertanyaan mengenai **pernyataan perilaku responden yang dilandasi pemahaman agama dalam bertransaksi**, sekitar 90% (umumnya didominasi oleh dosen) menunjukkan sikap positif terhadap perlunya mempertimbangkan aspek syariah dalam bertransaksi. Mayoritas responden juga menyatakan lebih memilih produk-produk lembaga keuangan syariah daripada lembaga keuangan konvensional baik dari sisi investasi maupun dari sisi pembiayaan/kredit (produktif dan konsumtif). Pemilihan ini juga didasarkan pada prinsip syariah yaitu kehalalan produk tersebut dibanding

²¹¹ Rose Abdullah dan Ahmad Lutfi Haji Abdul Razak, Exploratory Research into Financial Literacy in Brunei Darussalam, <http://www.researchgate.net/publication/283225608>, research October 2015, DOI: 10.13140/RG.2.1.4815.1765, diakses tanggal 15 Agustus 2016.

produk lembaga keuangan konvensional. Hal ini sejalan dengan pengukuran literasi keuangan syariah yang diajukan oleh Antara, Musa dan Hassan.²¹²

Terkait dengan pertanyaan-pertanyaan tentang **sikap** responden, mayoritas responden setuju pentingnya mempertimbangkan kesiapan finansial di masa depan dengan berinvestasi pada produk-produk keuangan syariah daripada menghabiskan penghasilan mereka saat ini. Hal ini berarti, responden akan memperhitungkan dengan matang pola konsumsi mereka pada saat ini dan kemampuan melunasi pinjaman dengan bijaksana dan memilih menyimpan dananya untuk memenuhi kebutuhan di masa depan. Namun, rata-rata responden (sekitar 50%) memberikan respon yang netral pada pertanyaan mudahnya persyaratan yang diberikan perbankan syariah baik untuk investasi (tabungan, deposito) maupun untuk pembiayaan (kredit konsumtif dan produktif), sisanya tidak memberikan respon sama sekali.

Dari penelitian ini pula diketahui bahwa terdapat perbedaan tingkat literasi keuangan syariah antara responden laki-laki dengan perempuan, dimana tingkat literasi keuangan syariah perempuan lebih tinggi daripada laki-laki, dari semua kelompok responden. Jadi, penelitian ini sejalan dengan penelitian Chen dan Volpe (1998) tapi tidak sejalan dengan Peter Garlans dan Ricky Arnold Nggili (2011). Umumnya responden selalu mempertimbangan aspek syariah sebagai salah satu pertimbangan dalam menikmati layanan syariah lembaga keuangan. Penelitian ini juga menemukan bahwa akses informasi terhadap keuangan syariah masih rendah. Informasi hanya diperoleh melalui brosur-brosur dari bank yang menawarkan produk-produk syariah. Lebih lanjut, penelitian ini juga menemukan bahwa responden umumnya belum mengetahui secara menyeluruh produk-produk lain lembaga keuangan syariah selain perbankan syariah seperti pasar modal syariah.

Conclusion and Limitation

Penelitian ini menunjukkan bahwa secara umum literasi keuangan syariah civitas akademika UIN Alauddin Makassar masih rendah. Informasi tentang produk-produk dan lembaga keuangan syariah selain perbankan belum menyebar secara menyeluruh. Hasil penelitian ini juga menunjukkan bahwa gender berpengaruh pada tingkat literasi keuangan. Hasil penelitian menunjukkan tingkat literasi keuangan antara laki-laki lebih rendah daripada perempuan.

Penelitian ini menunjukkan bahwa informasi tentang lembaga keuangan syariah dan produk-produknya belum diketahui secara merata meskipun di dalam lingkup lembaga pendidikan. Hal ini juga dapat menunjukkan bahwa masyarakat secara umum masih belum mengetahui secara luas tentang keuangan syariah. Hal ini selanjutnya dapat disarankan bagi pengambil kebijakan untuk membuat program sosialisasi keuangan syariah lebih banyak lagi, sehingga literasi keuangan masyarakat dapat meningkat. Literasi keuangan

²¹² Purnomo M. Antara, Rosidah Musa, Faridah Hassan, Bridging Islamic Financial Literacy and Halal Literacy: the Way Forward in Halal Ecosystem, *Procedia Economics and Finance* 37 (2016), h. 196 – 202.

yang baik dapat membantu masyarakat untuk meningkatkan taraf hidup ke taraf yang lebih baik.

Penelitian ini memiliki keterbatasan yaitu rendahnya respon dari responden pada beberapa butir pertanyaan. Selain itu, metode analisis yang digunakan lebih sederhana dengan hanya menganalisis berdasarkan respon kuisisioner saja. Juga dengan menggunakan metode survey dan analisis data serta variable data yang sedikit. Jadi, dapat disarankan untuk penelitian selanjutnya dapat, menggunakan metode lain seperti wawancara, menambah data dan teknik analisis data lainnya.

References

- Abdullah, Rose., Razak, Ahmad Lutfi Haji Abdul, *Exploratory Research into Financial Literacy in Brunei Darrusalam*, <http://www.researchgate.net/publication/283225608>, research October 2015, DOI: 10.13140/RG.2.1.4815.1765, diakses tanggal 15 Agustus 2016.
- Ali, Suhaimi, Financial Literacy in Malaysia: Issues and Status Update, Bank Negara Malaysia (Central Bank of Malaysia), 17 September 2013, *International Seminar*, http://www.kwsp.gov.my/portal/documents/10180/1104940/01_-_Financial_Literacy_in_Malaysia_Issues_and_Status_Update.pdf, diakses tanggal 6 Maret 2015.
- Ansong, A., & Gyensare, M. A. Determinants of University Working-Students' Financial Literacy at the University of Cape Coast, Ghana. *International Journal of Business and Management*, 7 (9), 126–133, 2012.
- Antara, Purnomo M., Musa, Rosidah., Hassan, Faridah, Bridging Islamic Financial Literacy and Halal Literacy: the Way Forward in Halal Ecosystem, *Procedia Economics and Finance* 37 (2016)
- Bank Indonesia, Booklet Keuangan Inklusif, <http://www.bi.go.id/id/perbankan/keuanganinklusif/edukasi/Contents/Buku%20Saku%20Keuangan%20Inklusif.pdf>, diakses tanggal 15 Maret 2015.
- Bank Indonesia, Booklet Perbankan Indonesia, 2014, Edisi Maret 2014, <http://www.bi.go.id/id/publikasi/perbankan-dan-stabilitas/booklet-bi/Documents/BPI%20Tahun%202014.pdf>, diakses tanggal 19 Maret 2015.
- Bhushan, P., and Medury, Y. Financial Literacy and Its Determinants. *International Journal of Engineering, Business and Enterprise Applications (IJEBEA)*, 4(2), 155–160, 2013.
- Chen, H., and Volpe, R. P. An Analysis of Financial Literacy Among College Students. *Financial Services Review*, 7(1), 107–128.1998.
- Cude, B. J., Lawrence F. C., Lyons A. C., Metzger, K., LeJeune, E., Marks, L., & Machtmes, K. College Students and Financial Literacy: What They

- Know and What We Need to Learn. *Eastern Family Economics and Resource Management Association 2006 Conference*, 2006.
- Gallery, Natalie, Cameron Newton, and Chrisann Palm, Framework for Assessing Financial Literacy and Superannuation Investment Choice Decisions, *Australasian Accounting, Business and Finance Journal*, Volume 5, Issue 2, Article 2, 2011, <http://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1165&context=aabfj>, diakses tanggal 23 Februari 2015.
- Gujarati, D.N. *Basic Econometrics*. Alih bahasa Sumarno Zain. Cetakan Keenam. Jakarta: Penerbit PT. Erlangga, 1999.
- Indriantoro, Nur dan Bambang Supomo, *Metode Penelitian Bisnis*, Yogyakarta: BPFE, 2013.
- International Network on Financial Education, OECD, *Measuring Financial Literacy: Questionnaire and Guidance Notes for Conducting an Internationally Comparable Survey of Financial Literacy*, <http://www.oecd.org/finance/financial-education/49319977.pdf>, diakses tanggal 26 Februari 2015.
- Julians, Frans, *Analisis Tingkat Literasi Keuangan Mahasiswa Fakultas Ekonomi Dan Ilmu Sosial Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau*. <http://repository.uin-suska.ac.id/837/>, Skripsi Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau. 2015, diakses tanggal 20 Februari 2015.
- Kern, Richard, *Literacy and Language Teaching*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kiyosaki, Robert T. *Increase Your IQ Keuangan*, Jakarta: PT. Gramedia Media Utama, 2008.
- Krisnha, Ayu, Maya Sari dan Rofi Rofaida, Analisis Tingkat Literasi Keuangan di Kalangan Mahasiswa dan Faktor-faktor yang Memengaruhinya (Studi Kasus pada Mahasiswa Universitas Pendidikan Indonesia), [http://file.upi.edu/Direktori/FPEB/PRODI.MANAJEMEN_FPEB/197302052005012-ROFI_ROFAIDA/ARTIKEL_PENELITIAN/Artikel Ilmiah FINLI T.pdf](http://file.upi.edu/Direktori/FPEB/PRODI.MANAJEMEN_FPEB/197302052005012-ROFI_ROFAIDA/ARTIKEL_PENELITIAN/Artikel%20Ilmiah%20FINLI%20T.pdf), diakses tanggal 1 April 2015.
- Laily, Nujmatul, Pengaruh Literasi Keuangan Terhadap Perilaku Mahasiswa Dalam Mengelola Keuangan, *Jurnal Pendidikan Akuntansi*, Edisi: No. 4, Vol. 1, September 2013, <http://library.gunadarma.ac.id/journal/files/10823/pengaruh-literasi-keuangan-terhadap-perilaku-mahasiswa-dalam-mengelola-keuangan.pdf>, diakses tanggal 27 Februari 2015.
- Margaretha, Farah dan Reza Arief Pambudhi, Tingkat Literasi Keuangan pada Mahasiswa S-1 Fakultas Ekonomi Universitas Trisakti, *JMK*, VOL. 17, NO. 1, MARET 2015, 76–85 DOI: 10.9744/jmk.17.1.76–85 ISSN 1411-1438 print / ISSN 2338-8234 online, jurnalmanajemen.petra.ac.id/index.php/man/.../18791.
- Mendari, Anastasia Sri dan Suramaya Suci Kewal, Tingkat Literasi Keuangan di Kalangan Mahasiswa STIE Musi,

- <http://journal.uny.ac.id/index.php/economia/article/download/1804/1496>, diakses tanggal 2 April 2015.
- Nababan, D., dan Sadalia, I. Analisis Personal *Financial Literacy* dan *Financial Behavior* Mahasiswa Strata I Fakultas Ekonomi Universitas Sumatera Utara, 2012. <http://repository.usu.ac.id/handle/123456789/34557>, diakses tanggal 1 Agustus 2014.
- Nidar, Sulaeman Rahman, dan Sandi Bestari, Personal Financial Literacy Among University Students and Analyze Factors that Influence It (Case Study at Padjadjaran University Students Bandung Indonesia), <http://wbiconpro.com/228-Rahman.pdf>, diakses tanggal 21 Maret 2015.
- Pesudo, Benaya Chrisma Adiputra, Apakah Mahasiswa sudah Melek Keuangan? Studi Empiris pada Mahasiswa Universitas Kristen Satya Wacana, Solo, http://repository.uksw.edu/jspui/bitstream/123456789/3670/2/T1_21_2009043_Full%20text.pdf, *Skripsi*, Universitas Kristen Satya Wacana, Solo, 2013.
- Rahim, Siti Hafizah Abdul, *Psychosocial Factors and Gender Influencing the Level of Islamic Financial Literacy* http://etd.uum.edu.my/4129/7/s814567_abstract.pdf, diakses tanggal 31 Maret 2015
- Robb, Cliff A. and Deanna L. Sharpe, Effect of Personal Financing Knowledge on College Student's Credit Card Behavior, *Journal of Financial and Planning*, Vol. 20(1), 25 – 43,, 2009.
- Sabri, Mohammad Fazli, Pathway to Financial Success: Determinant of Financial Literacy and Financial Well-being among Young Adults, *Dissertation*, Digital Repository@Iowa State University, 2011.
- Sabri, M. F., Othman, M. A., Masud, J., Paim, L., MacDonald, M., & Hira, T. K. Financial Behavior and Problems among College Students in Malaysia: Research and Education Implication. *Consumer Interest Annual*, 54, 166–170. 2008.
- Said, Salmah. Sharia Banking Performance in Makassar, *Jurnal Al-Ulum*. Vol. 15 No. 1, pp. 21-42, edisi Juni, 2015. IAIN Sultan Amai Gorontalo, 2015.
- Salikin, Norasikin, Norailis Ab.Wahab, Nurazalia Zakaria, Rosnia Masruki, and Siti Nurulhuda Nordin, Students' Saving Attitude: Does Parents' Background Matter? *International Journal of Trade, Economics and Finance*, Vol. 3, No. 6, December 2012, <http://www.ijtef.org/papers/249-X00039.pdf>, diakses tanggal 3 April 2015.
- Santoso, Singgih. *SPSS (Statistical Product and Service Solutions)*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo Kelompok Gramedia, 2002.
- Septiani, Nina dan Maria Rio Rita, Melek Finansial dan Spending Habits berdasarkan Jenis Kelamin (Studi Empiris pada Mahasiswa/I FEB UKSW), artikel penelitian Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Kristen Satya Wacana,
- Setiawati, Rike, Literasi Keuangan Islam: Suatu Telaah Literatur. *RETURN Jurnal Ilmiah Akuntansi* Vol. 9 Edisi Juli 2014,

- <http://jurnalreturn.stiealkhairiyah.ac.id/wp-content/uploads/2015/01/Literasi-Kuangan-Islam-Suatu-telaah-Literatur.pdf>, diakses tanggal 2 April 2015.
- Shaari, N. A., Hasan, N. A., Mohamed, R. K. M. H., & Sabri, M. A. J. M. Financial literacy: A Study among the University Student. *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business*, 5(2), 279–299, 2013.
- Sina, Peter Garlans, dan Ricky Arnold Nggili, Apakah Kamu Yakin Memiliki Literasi Keuangan yang Tinggi? <http://web.sekolah-sukses.com/wp-content/uploads/2011/09/Jurnal-Literasi-keuangan-revisi-35.pdf>, diakses tanggal 4 April 2015.
- Sina, Peter Garlans, Peran Orangtua dalam Mendidik Keuangan pada Anak (Kajian Pustaka), http://www.polines.ac.id/ragam/index_files/jurnalragam/article9.pdf, diakses tanggal 30 Maret 2015.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Bisnis*. Bandung: Penerbit CV. Alfa Beta, 1999.
- Susanti, *Faktor-Faktor yang Memengaruhi Literasi Keuangan Mahasiswa Fakultas Ekonomi Universitas Negeri Surabaya*, <https://jurusanmanajemenfeum.files.wordpress.com/2014/09/10-maret2013-susanti-eko.pdf>, diakses tanggal 2 April 2015.
- Sutrisno, Yohanes, *Financial Attitudes and Spending Habits di kalangan Mahasiswa Ditinjau dari Jenis Kelamin*, *Skripsi Universitas Kristen Satya Wacana*, 2012.
- Otoritas Jasa Keuangan, *FAQ Atas Surat Edaran OJK tentang Pelaksanaan Edukasi dalam Rangka Meningkatkan Literasi Keuangan kepada Konsumen dan/atau Masyarakat*, <http://www.ojk.go.id/Files/regulasi/ojk/se-ojk-se-dk/se-ojk/faq-seojk-edukasi.pdf>, diakses tanggal 5 Maret 2015.
- Otoritas Jasa Keuangan, *OJK Dorong Perlindungan Konsumen Keuangan*, www.idx.co.id/Portals/0/StaticData/Publication/Newsletter/FileDownload/20140424_IDX-Newsletter.pdf, diakses tanggal 9 Maret 2015.
- Wahana, Arwana, Analisis Faktor-Faktor yang Memengaruhi Perilaku Mahasiswa Dalam Menabung (Studi Kasus Mahasiswa S1 FEB UNDIP Tembalang), http://eprints.undip.ac.id/43813/1/02_WAHANA.pdf, *Skripsi FEB Universitas Diponegoro*, 2014.
- Warsono, Prinsip-Prinsip dan Praktik Keuangan Pribadi, [http://ejournal.umm.ac.id/index.php/salam/article/viewFile/470/.](http://ejournal.umm.ac.id/index.php/salam/article/viewFile/470/), diakses tanggal 25 Maret 2015
- Taft, M. K., Hosein, Z. Z., & Mehrizi, S. M.T. The Relation Between Financial Literacy, Financial Wellbeing and Financial Concerns. *International Journal of Business and Management*, 8(11), 63–75, 2013.
- Tiro, Muhammad Arif, *Dasar-dasar Statistika*. Edisi Revisi. Makassar: Makassar State University Press, 2000.
- the World Bank, *Islamic Republic of Pakistan: Diagnostic Review of Consumer Protection and Financial Literacy*, Volume I: Key Findings and Recommendations, http://responsiblefinance.worldbank.org/~/_media/GIAWB/FL/Docu

- ments/Diagnostic-Reviews/Pakistan-CPFL-Diagnostic-review-Vol1.pdf, diakses tanggal 28 Februari 2015.
- Umar, Husein. *Research Methods in Finance and Banking*. PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2000.
- Visa. *Visa International Financial Literacy 2012*. <https://www.practicalmoneyskills.com/summit2012/decks/bodnar.pdf>, diakses tanggal 2 April 2015.
- Vitt, L. A., Andersen, C., Kent, J., Lyter, D. M., Siegenthaler, J. K., & Ward, J. *Personal Finance and the Rush To Competence: Financial Literacy Education in the U.S.* Virginia: Institute for Socio-Financial Studies, 2000.
- Yulianti, Norma dan Meliza Silvy, Sikap Pengelola Keuangan dan Perilaku Perencanaan Investasi Keluarga di Surabaya, *Journal of Business and Banking*, Vol. 3, No. 1, May 2013, pp. 57–68 <http://download.portalgaruda.org/article.php?article=183025&val=6321&title=SIKAP%20PENGELOLA%20KEUANGAN%20DAN%20PERILAKU%20PERENCANAAN%20INVESTASI%20KELUARGA%20DI%20SURABAYA>, diakses tanggal 2 April 2015.
- Xiao, J.J., Serido, J., Shim, S., Financial Education, Financial Knowledge, and Risky Credit Behavior of College Students, Network Financial Institute Working Papers 2010-WP-05, diakses dari http://www.networksfinancialinsitue.org/Lists/Publication%20Library/Attachments/169/2010-WP-05_Xiao_Serido_Shim.pdf

تفضيل دور مؤسسة عامل الزكاة القومية على إدارة الزكاة لترقية تمكين الإقتصاد القومي

د هارمی أستوتی

The Dynamics of Islamic Institutions in Philanthropy لها الجهة العلمية التابع لها

عنوان : شارع كهارالدين ناسوتيون رقم 113 جامعة الإسلامية الربوية باكن بارو

البريد الإلكتروني : dheastuti72@yahoo.co.id

الملخص: الموضوع هذه المقالة تفضيل دور مؤسسة عامل الزكاة القومية على إدارة الزكاة لترقية تمكين الإقتصاد القومي . تمكين الإقتصاد القومي عن إيتاء الزكاة تواجه مشكلات صدرت بين المسلمين. إفاقة المسلمين علي إيتاء الزكاة لم يتبعها فهم جيدا عنها، كاتباعه عن الصلاة والصوم. قلة الفهم عن شروط الزكاة تسبب إبتائها. وهذا يؤثر تطور مؤسسة الزكاة التي عليها دور مهم في تنمية الزكاة الجماعية ليكون إيتاء الزكاة فعالا مؤثرا. هذه البحثية أن يستخدم نظرية التنفيذ في إطار رؤية كيفية ترقية الزكاة في مؤسسة جامع الزكاة محافظة رياو. هيئة هذه البحثية ان تكون البحثية الوضعية الذي تتركب على اعطاء المظاهرالتفصيلي من المعلومات العلمية التي تصدر عن مفعول هذه البحثية : UPZ 24 . بناء على البيان المحصول عليه من ١٤ مجيبين فيكون معدل نتيجة البحث ٤٦,٥٠ في غير موافق جدا. ونستخلص أن تنفيذ زكاة كسب العمل في مؤسسة عامل الزكاة مؤسسة رياو "غير جيدا جدا بظهور البيان المحصول عليه من ٢٣ وحدة جامع الزكاة فيكون ١٤ وحدة منها متحركة، فيكون معدل نتيجة البحث ٤٦,٥٠ في غير موافق جدا عند خط الاعتداد. ونرجو أن تكون هذه المقالة متبرعة للأكاديمي والعلوم في مجال مؤسسة عامل الزكاة عامة ومؤسسة عامل الزكاة القومية خاصة. ونرجو أن يكون هذا البحث آلة المقارنة لمؤسسة عامل الزكاة أو لغيرها في ترقية دور مؤسسة عامل الزكاة.

الكلمات المفتاحية: BAZNAS , زكاة كسب العمل, التنفيذ , تمكين الإقتصاد

Abstract: Tulisan ini dilatarbelakangi adanya realitas belum optimalnya peran BAZNAS dalam pengelolaan zakat. Salah satu contoh kurang maksimalnya pelaksanaan kinerja UPZ dalam pengumpulan zakat di Unit Pengumpul Zakat UPZ serta kurangnya kesadaran masyarakat untuk membayar zakat khususnya zakat profesi. Kerangka teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori implementasi.. Penelitian ini dilakukan bertujuan menganalisa implementasi pengumpulan zakat profesi di UPZ Pemerintah Provinsi Riau. Jenis penelitian adalah penelitian deskriptif. Teknik yang digunakan dalam mengelola data dengan metode statistik deskriptif Populasi dalam penelitian ini sebanyak 14 orang dari 24 UPZ. Teknik pengambilan sampel dengan menggunakan sampel jenuh. Pengumpulan data dilakukan secara langsung kepada responden di UPZ Pemerintah Provinsi Riau. Hasil penelitian menunjukkan bahwa implementasi zakat profesi di UPZ Pemerintah Provinsi Riau dikatakan "sangat tidak baik" berdasarkan data yang diperoleh dari 14 responden maka rata-rata skor penelitian sebesar 50,46 terletak pada daerah sangat tidak setuju. Oleh karena itu, diperlukan upaya optimalisasi peran BAZNAS

dalam pengelolaan zakat dengan peningkatan kinerja UPZ dan kesadaran umat sebagai salah satu potensi ekonomi Islam ke depan.

Keywords : (BAZNAS, Zakat Profesi, Implementasi, Pemberdayaan Ekonomi)

مقدمة

تمكين الإقتصاد القومي عن إيتاء الزكاة تواجه مشكلات صدرت بين المسلمين. إفاقة المسلمين علي إيتاء الزكاة لم يتبعها فهم جيدا عنها، كاتباعه عن الصلاة والصوم. قاة الفهم عن شروط الزكاة تسبب إيتائها. وهذا يؤثر تطور مؤسسة الزكاة التي عليها دور مهم في تنمية الزكاة الجماعية ليكون إيتاء الزكاة فعلا مؤثرا. (إيري سوديو: ٢٠١٢). الزكاة من أركان الإسلام، وينبغي على المسلمين أن يفقهوا على إيتاء الزكاة. ولكن، تظهر بين تنظيم حكم الزكاة المحمولة عن الحكومة أنه لا يناسب إفاقة المجتمع في إيتاء الزكاة التي تؤثر في صرف الزكاة.

وتظهر أن معيار الحكومة في جمع الزكاة ٢٢٠ ترليون روبية لم يوجد. بناءً على بيان وزارة الشؤون الدينية إندونيسيا أن جباية الزكاة تقع في ٥ ترليون روبية. وكذلك بجبايتها في مؤسسة عامل الزكاة القومية برياو، وخاصة في جمع الزكاة والإيقاق والزكاة التي تجمع ٣ بليون في السنة وفي محافظة رياو تقع على ٢٥ بليون روبية في السنة. ومن المظاهر القادمة نعرف أن إيتاء الزكاة بين المسلمين لا يجري جيدا بسبب متنوعة. بناءً على بحث تقديمي قمنا به يوجد أن جمع الزكاة غير أفضل للأسباب التالية: قلة إفاقة المجتمع علي إيتاء الزكاة (خاصة بزكاة كسب العمل)، وعدم أفضل مؤسسة الزكاة في جمعها وإدارتها وتوزيعها. وقلة الفهم بين المجتمع عن وجوب الزكاة. وقلة اعتراف المؤسسة إلى المجتمع: بعضهم يأتون زكاة الفطر انفراديا دون خلال المؤسسة ولا يعلمون عن زكاة المال بل زكاة كسب العمل، وقلة غاية نجاح جامع الزكاة من المؤسسة وقلة المهارات البشرية لجمع الزكاة في مؤسسة عامل الزكاة القومية. فلما، في هذه المقالة توصيف كيف محاولة تفضيل وظيفة مؤسسة عامل الزكاة القومية في إدارة الزكاة. وهذه المقالة تأسسها بحث زوالبيد عن " تنفيذ زكاة كسب العمل في مؤسسة جامع الزكاة بمحافظة رياو " و بحث الباحثة عن "منظمة الزكاة في مؤسسة جامع الزكاة بمحافظة رياو" الذي مولاه إفاقه من مؤسسة البحث بجامعة الإسلامية الربوية.

ونرجو أن تكون هذه المقالة متبرعة للأكاديمي والعلوم في مجال مؤسسة عامل الزكاة عامة ومؤسسة عامل الزكاة القومية خاصة كمنشأة إدارة الزكاة الرسمية. ونرجوا أن يكون هذا البحث آلة المقارنة لمؤسسة عامل الزكاة أو لغيرها في ترقية دور مؤسسة عامل الزكاة. ويكون مرجعا قادمًا عن تنفيذ زكاة كسب العمل في مؤسسة جامع الزكاة بحكومة محافظة رياو.

هيئة النظرية، مدخل، و منهجيته

هذه البحثية أن يستخدم نظرية التنفيذ في إطار رؤية كيفية ترقية الزكاة في مؤسسة جامع الزكاة محافظة رياو. كلمة التنفيذ يصدر من اللغة الانجليزية *to implement* يعني

to improve the means for carrying out (استعداد الآلات لعمل الشيء) و *togive practical effect to* أو لإعطاء آثار و العاقبة الشيء (Webster Wahab , 2004:64).

نظرية التنفيذ عند ايدورد (Edward)، ايمرسون (Emerson)، غريندل (Grindle)، و ميزي (Mize) ان يحتوي

على اربعة الخصائص في تنفيذ قرار العامة او المنهجة يعني: الممارسة أو تصريح المعلومات، واستقامة المعلومات

(communication), وابتعاد الصادر من جملة و جودة معينة (resources), طبيعة و استقامة من عامل المنهج او قرار الحكومة (desposition) وبنية وكالة الحكومة (bureaucratic struktur) هيئة هذه البحثية ان تكون البحثية الوضعي الذي تتركب على اعطاء المظاهرالتفصيلي من المعلومات العلمية التي تصدر عن فاعل و مفعول هذه البحثية : UPZ 24. مصادر هذه البحثية منقول من المصادر الاولي والمصادر الثانية. وتعيين المثال يؤخذ بطريقة الامثال كلها. وطريقة اجماع المعلومات بالمناقشة و الصورة و دراسة المكتبية. وطريقة تحليل المعلومات بالإحصاء الوصفي : *codeting, editing* و *tabulating*

تنظيم حكم نشأة مؤسسة عامل الزكاة القومية محافظة رباو

كانت الحكومة تشتت في حصول السياسة عن الزكاة، وحصولها بتخريج القانون المتعلق بها والضريبة. وهو قانون رقم ٢٣ سنة ٢٠١٤ عن إدارة الزكاة المذكورة فيه أن إدارة الزكاة تقوم بها مؤسسة عامل الزكاة التي بناها الحكومة ومؤسسة عامل الزكاة من المجتمع. وفي فصل ٢٢ ف ف رقم ١٤ سنة ٢٠١٤ تذكر أن مؤسسة عامل الزكاة القومية مؤسسة الحكومة غير بنائية مستقلة ومسؤولة إلى الرئيس عن وزارة الشؤون الدينية. وكانت مؤسسة عامل الزكاة القومية التي تقع في جاكرتا تستحق بتنفيذ إدارة الزكاة الوطنية لتسوية الغناء وتقليل المسكنة والفقير. ومؤسسة رسمية وظيفتها إدارة الزكاة والإنفاق والصدقة بمحافظة رباو نشأت برسالة يقضيها الوالي رئيس الدائرة طبقة ١ رباو رقم ١٩٨٧/١٢/٥٣٢ و رقم ١٩٨٧/١٢/٥٣٣ تاريخ ١٢ ديسمبر مال أو نسمايا ب - بايز مال محافظة رباو-

وفي سنة ١٩٩١ قاضت الوزارة الداخلية والوزارة الشؤون الدينية إندونيسيا رقم ٢٩ سنة ١٩٩١ ورقم ٤٧ سنة ١٩٩١ عن تأسيس الزكاة. وبناء على القضاء خرج رئيس الدائرة رباو رسالة القضاء رقم ١٩٩٢/١٠/٦٥٧ تاريخ ٨ أكتوبر ١٩٩٢ عن تولية مؤسسة عامل الزكاة والإنفاق والصدقة محافظة رباو ١٩٩٢-١٩٩٧ دوريا.

وبعد مرور الزمان، الوظيفة للمؤسسة ١٩٩٢-١٩٩٧ دوريا استمرت المؤسسة الجديدة بناء على قضاء الوالي رباو رقم ١٩٩٨/١٢/٥٨٥ تاريخ ١٧ ديسمبر ١٩٩٨. وفي سنة ١٩٩٩ صودق القانون رقم ٣٨ سنة ١٩٩٩ عن إدارة الزكاة. وبناء عليه نامت مؤسسة عامل الزكاة والإنفاق والصدقة قصد القانون بتغيير اسم المؤسسة من مؤسسة عامل الزكاة والإنفاق والصدقة (بايز) إلى مؤسسة عامل الزكاة (بار) محافظة رباو. ولمرة أولى تأسس مؤسسة عامل الزكاة رباو قانون رقم ٣٨ سنة ١٩٩٩ بإثبات مدير المؤسسة ٢٠٠٠-٢٠٠٣ دوريا بقضاء الوالي رباو رقم ٢٠٠٠/٦/٢٦٣. واثبات مدير المؤسسة القادم دورا دورا محدد إلى القانون رقم ٣٨ سنة ١٩٩٩.

تعريف الزكاة وزكاة كسب العمل

الزكاة عبادة محضة وهي من أحد أركان الإسلام. وفرضت في مدينة شهر شوال سنة ٢ هجرية بعد فروض الصوم والزكاة (وهو الزهيل ١٦٧:٢٠١١).

والزكاة لغة تصدر من زكى - يزكى ومعناها تطهير ونظيف وتمية واصلاح، كما قال الله تعالى في سورة النور آية ٢١:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفُحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

ومعنى زكى "تطهير أو تنظيف"، لأن الزكاة تطهير النفس والمال. والزكاة شرعا عند ماوردي: "الزكاة مال مخصوص يخرج إلى شخص مخصوص علي وجه مخصوص".

وعند شوكاني: "الزكاة إخراج بعض مال تم نصبه إلى الفقراء أو غيره وليس فيه شرع منعه." (حسن صالح، ١٥٦: ١٥٧).

وقال ابن منظور في لسان العرب أن الزكاة تطهير ومو ومدح وبركة. وقال الإمام تقي الدين في كتابه كفاية الأختيار أنها نماء وبركة وإصلاح. والزكاة لغة تعريفات، منها "نخبة". وفي إخراج الزكاة يتمو المال ببركة إخراجها ولو كان ظاهره ناقصا. كما قال الله تعالى:

يحق الله الربوا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم (القرآن سورة ٢ آية ٢٧٦)
وكانت الزكاة أيضا تزيكية بأن إخراجها تزيكية بقاء المال. وقال الله تعالى في سورة البقرة آية ١٨٨:
ولا تأكلوا أموالكم بالباطل وتبدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون.
وفي اصطلاح الفقه، تعريف الزكاة مال مخصوص وجب الله إخراجها للمستحق. وعرف العلماء الحديث المصري محمود شلطوت الزكاة عبادة مادية وجبها الله ليعين الغني المسكين حوائجها أساسيا. وهذا التعريف مناسب بما قدمه يوسف القرضاوي أنها عبادة مالية لتأدية حوائج المساكين.

ومن التعريفات السابقة نجد أن للزكاة ناحيتان: عبادة حبل من الله وعبادة حبل من الناس.
وقدم يوسف القرضاوي أن من أهم نيل اهتمام المسلمين في الزمان الحديث حصيلة المال من مماراتهم، فردية كانت أو جماعية. (ديدين حافظ الدين، ٩٣: ٢٠٠٢).

وفي معجم الإندونيسي الكبير، كانت المهنة عمل تأسسه تربية المهارة (المهارة والأمانة وغيرها) (معجم الإندونيسي الكبير مركز اللغة: ٢٠٠٨: ١١٠٤).

حصيلة المهنة نتيجة كسب المرء بالمهارة الفكرية والجسمية. ومن أمثال حصيلة المهنة الكسبية أجر وأجرة ومثير أو اسما آخر مناسب بنوع المهنة المعتمد بالقوة الفكرية أو القوة الجسمية أو بهما. ومن الشرح السابق، تنقسم الحصيلة المضمون في زكاة كسب المال إلى أشياء تالية:

١. حصيلة المهنة من وظيفة الإدارة، حكومية كانت أم لا. والحصيلة من هذه المهنة متسقة ذاتية دوريا.
٢. حصيلة المهنة من التربية والمهارة والأهلية الأخرى، يعمل الشخص بقوته المهارية كالطبيب والمحامي والحلاق والممثل ومخطط اللباس والخياط والمذيع والموسيقى وغيرها. والحصيلة من هذه المهنة غير متسقة متغيرة كل وقت (عارف مفريني: ٧٩: ٧٨: ٢٠٠٦).

والحصيلة نوعان: حصيلة أجزرية مهنية جزية تكلفية وحصيلة معصرية تجارية. (عبد الغفار اسماعيل وحيلاني موجي طاهر، ٢٧٧: ٢٠٠٦).

الزكاة المهنية أو زكاة كسب العمل إخراج المال من الحصيلة. واصطلاح المهنة عمل ثابت بمهارة مخصوصة يحصل أجرا وأجرة وجزاء.

ومن المهنات المضمونة فيه شروط وجوب الزكاة ما تلي:

١. طبيب وهو مهنة طبية
 ٢. مهندس وهو هندسة العمل
 ٣. معلم أو محاضر في الجامعة وهو عمل التعليم (عارف الدين، ٢٦: ٢٠٠٨- ٢٧).
- زكاة كسب العمل إخراج المال على الحصول. كحصوله العامل والطبيب والمحامي والمحاسب والواسط وغيرها. (محمد عبد المجيب مرور طلحة شافعة ٤٣٦: ١٩٩٤).

حكم زكاة كسب المال أ. القرآن:

زكاة كسب العمل اخراج المال على حصوله تم نصيبها. والمراد بالعمل ممنة الموظف حكوميا كان أو غيره .
واتخذ القرآن والحديث مدخلين في تعيين مال الزكاة مدخلا تفصيليا ومدخلا اجاليا.
والمدخل التفصيلي يفصل الزكاة على الأموال كالحیوان والذهب والفضة والتجارة والمنجم والزراعة والركاز
واللقطة.

والمدخل الإجمالي صدر من القرآن القائل أن الزكاة على الأموال المحصولة عليها من الكسب الطيب الحلال.
بناءً على آية القرآن سورة التوبة ١٠٣:

خذ من أموالكم صدقة تطهرهم وتزكّيم بها وصل عليهم إن صلوتك سكن لهم والله سميع عليم.
فلذا، كل الأموال المضمونة فيها شروط الزكاة وجبت عليها الزكاة ولو كان في زمن رسول الله. وهذا الرأي
يؤسس قضاء المؤتمر العالمي الأول عن الزكاة في كويت تاريخ ٢٩ رجب سنة ١٤٠٤ هجرية مناسبة بتاريخ ٣٠ أبريل
سنة ١٩٨٤ مسيحيا. وكذلك بفصل ١١ آية ٢ باب ٤ قانون رقم ١٩٩٩/٣٨ عن ادارة الزكاة التي تدخل هيئة
الزكاة الجديدة كالمصنع والحصوله والمهنة.(عارف الدين، ٢٠٠٨:٢٨-٢٩).

ووجوب زكاة كسب العمل لحصوله صافية محصولة عليها من اجارة تم نصيبها، بناءً على مراد آية القرآن في
سورة البقرة: يأبأ الذين آمنوا أففقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون
ولستم بأخذيه إلا أن تغضوا فيه واعلموا أن الله غني حميد.

وبناءً على معنى الآية "من طيبات ما كسبتم"، أثبت الفقهاء وجوب زكاة كسب العمل، لأنهم رأوا معنى من
طيبات ما كسبتم حصوله المهنة والكسب. (محي الدين، ٢٠١٢:٣٠٤) والزكاة فرض العين لمن أدرك شروط وجوبها.
ودليل وجوبها القرآن والسنة واجماع العلماء.

آراء العلماء عن أموال الكسب

واختلف علماء المذهب الأربع عنها، كما قدم ابن حزم في المحلى أن أبو حنيفة قال أن وجوب الزكاة فيها أن
وصل امتلاكها سنة كاملة إلا إذا كان لصاحب المال أموال متساوية بكسبه عليها الزكاة بالنصب. ولنا أن أدرك
حصوله كثيرة كانت أو قليلة قبل تمام السنة ساعة من الأموال المتساوية وجبت زكاة كسب العمل به ولو كان من
الذهب والفضة والحیوان وغيرها. ورأى الإمام مالك أن زكاة كسب العمل وجبتان وصل امتلاكها سنة كاملة ولو كان
الأموال متساوية بالكسب أو غيره إلا الحيوان. وقال الشافعي أن زكاة كسب العمل وجبت أن وصل امتلاكها سنة
كاملة ولو كان الأموال متساوية بالكسب أو غيره، ورأى ابن حزم أن وجوب زكاة كسب العمل لا يشترط فيه
امتلاك الأموال سنة كاملة. (يوسف القرضاوي، ٢٠١١:٤٧٣-٤٧٤).

ب. فتوى مجلس العلماء إندونيسيا رقم ٣ سنة ٢٠٠٣

مجلس العلماء إندونيسيا، بعدما نظر في:

أ. أن المسلمين في إندونيسيا يتسألون عن محل حكم زكاة الحصوله من عمل اعتيادي كالموظف الحكومي أو
من عمل غير اعتيادي كالطبيب والمحامي والمستشار والباقي وغيرها.

ب. فلذا، رأى مجلس العلماء إندونيسيا أهمية اثبات الفتوى عن محل حكم زكاة الكسب ليكون مرجعا
ودليلا للمسلمين ولمن احتاج إليه.

تذكر: ١. قول الله تعالى عن الزكاة، منها: "يأبى الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض" (القران سورة البقرة آية ٢٦٧). "خذ من أموالكم صدقة تطهرهم وتزكهم بها" (سورة التوبة: ١٠٣).

٢. الأحاديث النبوي، منها: روى حديث ابن عمر مرفوعا عن النبي صلي الله عليه وسلم قال

اهتم ب :

١. رأى الدكتور يوسف القرضاوي: فمن المعروف أن الإسلام لا يوجب الزكاة في كل أموال بل يوجب الأموال المضمونة فيها شروط وجوب الزكاة.

٢. أسئلة المجمع عن زكاة كسب العمل لسانية أو كتابية إلى مؤسسة عامل الزكاة القومية.

٣. اجتماع المجلس لجنة الفتوى في السبت تاريخ ٨ ربيع الأول ١٤٢٤هـ/ ١٠ مايو ٢٠٠٣م والسبت ٦ ربيع الآخر ١٤٢٤هـ.

بالتوكل على الله تعالى أثبت مجلس العلماء إندونيسيا: فتوى زكاة كسب العمل

أولا: الإثبات العام

قدم في هذا الفتوى أن المراد بالحصول أجر وأجرة وجزاء ومكافأة محصورة عليها بطريق حلال اعتيادية كانت كأجر الموظف والعامل أو غير اعتيادية كأجر الطبيب والمحامي والمستشار وغيرها.

ثانيا: الحكم

على كل حصوله حلالة تم نضبه سنة وقيمة ٨٥ غرام زكاة

ثالثا: وقت اخراج الزكاة

١. اخراج زكاة كسب العمل عند تمام النصب

٢. ان لم يتم النصب تجمع الحصول سنة، واخراج الزكاة بعد تمامه

رابعا: قدر الزكاة

كان قدر الزكاة ٢,٥ % (مجلس العلماء اندونيسيا ١٩٤:٢٠١١-١٩٨).

نتائج البحث عن تنفيذ زكاة كسب العمل

بناء على نتيجة البحث في وحدة جامع الزكاة محافظة رياو يوجد أن تنفيذها غير أفضل بالدوافع

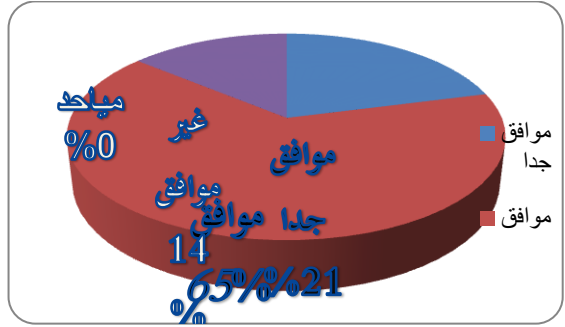
المتنوعة. وتقديم بيان الاستبيان كخلاصة البحث:

الجدول والصور التوضيحية

جدول 1: إجابة المجهيب عن مدير وحدة جامع الزكاة منظم بالوظيفة

| الرقم | الجواب الخياري | التردد | النسبة المئوية |
|-------|----------------|--------|----------------|
| 1 | موافق جدا | 3 | 21 |
| 2 | موافق | 9 | 65 |
| 3 | محايد | - | - |
| 4 | غير موافق | 2 | 14 |
| 5 | غير موافق جدا | - | - |
| | العدد | 14 | 100 |

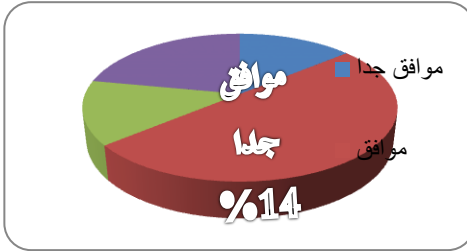
المصدر: بيان الاستبيان المحلل رقم 2016.23



جدول 2: إجابة المجيب عن مدير وحدة جامع الزكاة غير منظم بالوظيفة

| الرقم | الجواب الخياري | التردد | النسبة المئوية |
|-------|----------------|--------|----------------|
| 1 | موافق جدا | 2 | 14 |
| 2 | موافق | 7 | 50 |
| 3 | محايد | 2 | 14 |
| 4 | غير موافق | 3 | 22 |
| 5 | غير موافق جدا | - | - |
| | العدد | 14 | 100 |

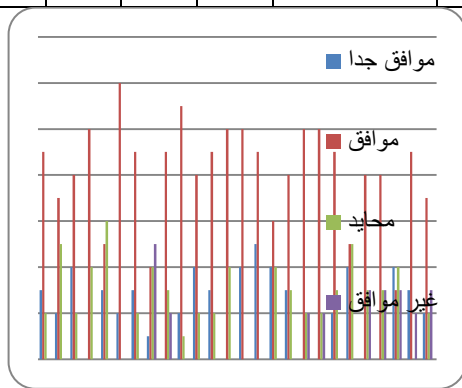
المصدر: بيان الاستبيان المحلل رقم 23، 2016.



جدول 3: إجمال بيان الاستبيان المحلل عن الدوافع المتأثرة في التنفيذ

| الرقم | البيان | إجمال بيان الاستبيان المحلل | | | |
|-------|--------|-----------------------------|-------|-------|-----------|
| | | موافق جدا | موافق | محايد | غير موافق |
| 1 | 1 | 3 | 9 | 2 | - |
| 2 | 2 | 2 | 7 | 5 | - |
| 3 | 3 | 4 | 8 | 2 | - |
| 4 | 4 | - | 10 | 4 | - |
| 5 | 5 | 3 | 5 | 6 | - |
| 6 | 6 | 2 | 12 | - | - |
| 7 | 7 | 3 | 9 | 2 | - |
| 8 | 8 | 1 | 4 | 4 | 5 |
| 9 | 9 | - | 9 | 3 | 2 |
| 10 | 10 | 2 | 11 | 1 | - |
| 11 | 11 | 4 | 8 | 2 | - |
| 12 | 12 | 3 | 9 | 2 | - |
| 13 | 13 | - | 10 | 4 | - |
| 14 | 14 | 4 | 10 | - | - |

| | | | | | | | |
|-------|----|-------|--------|--------|--------|--------------------|----|
| 14 | - | - | - | 9 | 5 | 15 | 15 |
| 14 | - | - | 4 | 6 | 4 | 16 | 16 |
| 14 | - | - | 3 | 8 | 3 | 17 | 17 |
| 14 | - | 2 | 2 | 10 | - | 18 | 18 |
| 14 | - | 2 | 2 | 10 | - | 19 | 19 |
| 14 | - | - | 3 | 9 | 2 | 20 | 20 |
| 14 | - | - | 5 | 5 | 4 | 21 | 21 |
| 14 | - | 3 | 3 | 8 | - | 22 | 22 |
| 14 | - | 3 | 3 | 8 | - | 23 | 23 |
| 14 | - | 3 | 4 | 3 | 4 | 24 | 24 |
| 14 | - | 2 | - | 9 | 3 | 25 | 25 |
| 14 | - | 3 | 2 | 7 | 2 | 26 | 26 |
| 364 | 0 | 25 | 68 | 213 | 58 | العدد | |
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | النتيجة | |
| | 0 | 50 | 204 | 852 | 290 | مجموع النتيجة | |
| 1396 | | | | | | كل مجموعها | |
| 53.62 | | | | | | معدل نتيجة النتيجة | |
| | %0 | %6.86 | 18.68% | 58.51% | 15.93% | النسبة المئوية | |

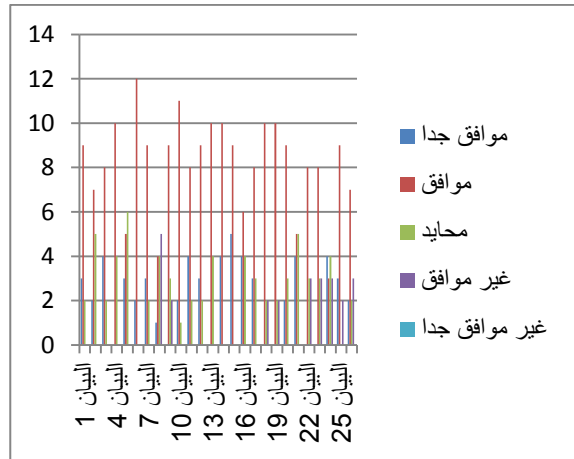


جدول 4: خلاصة تحليل بيان الاستبيان عن تنفيذ زكاة كسب العمل في وحدة جامع الزكاة محافظة رياو

| الرقم | البيان | إجمال بيان الاستبيان المثل | | | | |
|-------|--------|----------------------------|-------|-------|-----------|---------------|
| | | موافق جدا | موافق | محايد | غير موافق | غير موافق جدا |
| 14 | 1 | 3 | 9 | 2 | - | - |
| 14 | 2 | 2 | 7 | 5 | - | - |
| 14 | 3 | 4 | 8 | 2 | - | - |
| 14 | 4 | - | 10 | 4 | - | - |
| 14 | 5 | 3 | 5 | 6 | - | - |
| 14 | 6 | 2 | 12 | - | - | - |
| 14 | 7 | 3 | 9 | 2 | - | - |
| 14 | 8 | 1 | 4 | 4 | 5 | - |
| 14 | 9 | - | 9 | 3 | 2 | - |
| 14 | 10 | 2 | 11 | 1 | - | - |
| 14 | 11 | 4 | 8 | 2 | - | - |
| 14 | 12 | 3 | 9 | 2 | - | - |
| 14 | 13 | - | 10 | 4 | - | - |
| 14 | 14 | 4 | 10 | - | - | - |
| 14 | 15 | 5 | 9 | - | - | - |
| 14 | 16 | 4 | 6 | 4 | - | - |
| 14 | 17 | 3 | 8 | 3 | - | - |
| 14 | 18 | - | 10 | 2 | 2 | - |
| 14 | 19 | - | 10 | 2 | 2 | - |

| | | | | | | | |
|-------|----|-------|--------|--------|--------|-------------------|----|
| 14 | - | - | 3 | 9 | 2 | 20 | 20 |
| 14 | - | - | 5 | 5 | 4 | 21 | 21 |
| 14 | - | 3 | 3 | 8 | | 22 | 22 |
| 14 | - | 3 | 3 | 8 | | 23 | 23 |
| 14 | - | 3 | 4 | 3 | 4 | 24 | 24 |
| 14 | - | 2 | | 9 | 3 | 25 | 25 |
| 14 | - | 3 | 2 | 7 | 2 | 26 | 26 |
| 14 | - | - | - | 11 | 3 | 27 | 27 |
| 14 | - | - | - | 11 | 3 | 28 | 28 |
| 14 | - | - | - | 10 | 4 | 29 | 29 |
| 14 | - | - | - | 10 | 4 | 30 | 30 |
| 420 | 0 | 25 | 68 | 225 | 72 | العدد | |
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | النتيجة | |
| | 0 | 50 | 204 | 900 | 360 | مجموع النتيجة | |
| 1514 | | | | | | كل مجموعها | |
| 50.46 | | | | | | معدل قيمة النتيجة | |
| | %0 | 5.95% | %16.19 | %53.57 | %17.14 | النسبة المئوية | |

المصدر: البيان الغلط 2016



بناء على الجدول السابق نعرف أن اجابة المبحيين عن تنفيذ زكاة الكسب العمل بمحافظة رياو موافقة بالنسبة المتوية %53.57.

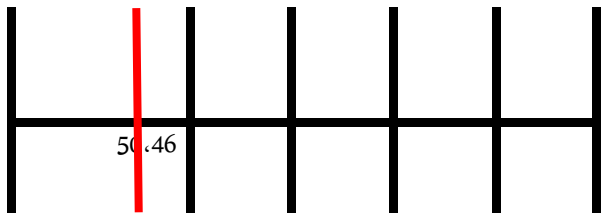
صورة ١٢: نتيجة البحث على خط الامتداح

غير موافق جدا

غير موافق

محايد

موافق جدا موافق



بناء على البيان المحصول عليه من ١٤ مجيبين فيكون معدل نتيجة البحث ٤٦,٥٠ في غير موافق جدا. ونستخلص أن تنفيذ زكاة كسب العمل في مؤسسة عامل الزكاة مؤسسة رياو "غير جيدا جدا بظهور البيان المحصول عليه من ٢٣ وحدة جامع الزكاة فيكون ١٤ وحدة منها متحركة، فيكون معدل نتيجة البحث ٤٦,٥٠ في غير موافق جدا عند خط الاعتداد.

الزكاة قوة الاقتصاد القومي

اهتم المسلمون الزكاة أكثر. وأخبر عبد البيهقي في كتاب المعجم المفهرس لألفاظ القرآن أن الزكاة محممة لدى المسلمين وذكر كلمتها في القرآن ٣٢ مرة ٢٦ مرة منها متابعة بكلمة الصلاة اشارة أنها محماتان في الإسلام. وإدارة الزكاة الجيدة تصح مصدر الصندوق القومي المنتفع لتقدم السلام الاجتماعي عاما. ولتصبح كذلك لإزالة الفقر والمسكنة تحتاج إلى ادارتها الحرفية والمسؤول عنها المجتمع والحكومة. وبهذه القوة نستطيع أن نجعل برامج الاقتصاد الاجتماعي لمساعدة الضعفاء.

ونشأت الظواهر في بعض المجتمع أن بعضهم يأتون زكاة الفطر وزكاة المال فقط ولا يعلمون أن زكاة كسب العمل من نوع زكاة المال علما عميقا. ولكن يأتوها المجتمع نادرا بقلة اعترافها علي دور العلماء والمؤسسة كمؤسسة عامل الزكاة ولجنة عامل الزكاة ووحدة جامع الزكاة. حتى يظنون أن فيها تخريج الأموال الكثيرة وتنقيصها ويتعودون بإيتاء زكاة الفطر كل رمضان. بل أن زكاة كسب العمل واجبة على المسلم صاحب المال المضمون فيه شروط وجوب الزكاة. وفي جهة أخرى لم تفضل مؤسسة جامع الزكاة في التوظيف. فلذا يحتاج إلى دور الحكومة والمؤسسة لارتفاع افاقة المجتمع في ايتاء زكاة كسب المال.

والآن لا يجري ايتاء الزكاة جيدا، بقلة فعالة مؤسسة الزكاة في الدائرة حتى تتأثر في قلة اشتراك المجتمع على ايتاء زكاة كسب العمل، كما وقع في مؤسسة عامل الزكاة محافظة رياو.

بناءً على بيان الوزارة الشؤون الدينية إندونيسيا أنه إذا كان جمع الزكاة يدار جيدا فيحصل علي معيار جمعها حول ٢٠٠ روية. وكانت قوة الاقتصاد القومي لإزالة المسكنة والفقر. بيان جمع الزكاة بمحافظة رياو يقع في ٣ روية. وكذلك بناءً على بحث قامت به مؤسسة عامل الزكاة القومية أن وحدة جامع الزكاة الفعلية ٢٤ و ٢٢ غير فعلية. ولكن بناءً على بحث قامت به وزارة الشؤون الدينية رياو كانت ١١.

والبيان السابق يدل على قلة فعالة تنفيذ لجنة عامل الزكاة في تحسين جمع الزكاة خلال الوحدة. وينبغي عليها أن تنمو الاقتصاد الاجتماعي جيدا، وتمييه لا يتبعه ارتفاع ايتاء الزكاة ولا سيما زكاة كسب العمل. وذلك يؤثره فعالة تنفيذ لجنة عامل الزكاة في تحسين جمع الزكاة وقلة افاقة المجتمع علي ايتائها.

خلاصة البحث وتوصيته

- بناء على تحليل واقع ادارة الزكاة فيحتاج إلى البرامج المتفوق لترقية ادارة الزكاة كقوة الاقتصاد القومي :
١. يحتاج الى تفضيل دور مؤسسة عامل الزكاة القومية على ادار الزكاة و تنمية ائتمان المجتمع اليها.
 ٢. يحتاج الى المواصلة الحوارية العميقة بين الحكومة ومؤسسة عامل الزكاة القومية في تنفيذ الزكاة ولاسيما زكاة كسب العمل في المؤسسة المتعلقة.
 ٣. يحتاج إلى تنمية ائتمان المجتمع لإيتاء الزكاة خلال المؤسسة القومية.
 ٤. يحتاج الى ترقية التزام المؤسسة لتنمية استراتيجية الدعوة.

٥. يحتاج الى اعتراف المجتمع والمؤسسة عن أركان الزكاة وشروطها وقدرها ونصبا وغيرها مما يتعلق بها من وسائل الصلة الجماهيرية.
٦. يحتاج الى المناسبة والتنسيق والتبيين عن مؤسسة عامل الزكاة القومية للتعديل بين المركزي والمستحق.
٧. ينبغي على مؤسسة عامل الزكاة القومية أن تستبط قوة مدير الزكاة

قائمة المراجع

- احمد سوفردى حاسبون، 2010 الزكاة والمهنة وتنفيذها. رباو، إدارة وزارة الشؤون الدينية محافظة احمد ريطنجا، 2002 فقه العبادة. جاكرتا. غاي ميديا براتما. جاكرتا.
- عارف الدين. 2008 كلية السريعة والقانون جامعة السلطان الشريف القاسم الاسلامية الحكومية رباو. بكنبارو. المقالة للقانون الاسلامي.
- عارف مفرين. 2006 علم المحاسبة و ادارة الزكاة. جاكرتا. كنجان بريندا.
- عبد الحميد محمود البعلي. 2006 اقتصاد الزكاة. جاكرتا. مصنع راجا غرافندو برسادا.
- ابو مالك كمال بن السيد سالم. 2007، صحيح فقه السنة. جاكرتا. مكتبة عزام.
- علي محمود عقيلي. 2010، محاسبة الزكاة السهلة المألوفة. سولو. مصنع أقوم ميديا بروبتكا.
- عبد الغفار اسماعيل وحيلاني موجي طاهر. 2006، الزكاة تشريع الاقتصاد والقانون. كولا لمفور. جامعة مليزيا.
- ارني ترسناوتي سولي. 2013، مقدمة الادارة. جاكرتا: شركة كنجان برندا ميديا .
- اري سوديو. ادارة الزكاة والافناق والصدقة. جيفوتوت: امز
- حسن صالح. 2008، الفقه النبوي و الفقه الحديث . جاكرتا. مصنع راجا غرافندو برسادا.
- حسن أيوب. 2010، فقه العبادة. جاكرتا. جكرا لتنس ميديا.
- مركز اللغة. 2008. جاكرتا. المعجم الكبير اندونيسيا.
- مُجَد داود علي. 1998، نظام الاقتصاد الاسامي في الزكاة والوقف. جاكرتا. جامعة اندونيسيا.
- محي الدين. 2012، مسائل فقه. جاكرتا. كلام موليا.
- مجلس العلماء اندونيسيا. 2011، جامع الفتوى. جاكرتا. ارلنغا.
- مُجَد عبد المحيب مروري طلحة الشافعي ام. 1994، القاموس عن الفقه. جاكرتا. مصنع بوستكا برداوس.
- مُجَد ذاتي. 2007، القاموس عن الاسلام. بندونغ. مرجا.
- سوبرمن عثمان. 2002، حكم الاسلام. جاكرتا. غيا ميديا برتما.
- شيخ حسن أيوب. 2008، فقه العبادة. جاكرتا. مكتبة الكوثر.
- سوليمان الفايفي، 2014، خلاصة فقه السنة للسيد السابق. أم القرى.
- سودرسونو. 2003 القاموس عن دين الاسلام. جاكرتا. مصنع رينكا جبتا.
- شيخ مُجَد صالح الوثمين. 2010، معارف الزكاة. جاكرتا. مكتبة السنة.
- ت.حاني هندوكو. 2003، الادارة للطبعة الثانية. جاكرتا: بيبي.
- يوسف القرضاوي. 2011 حكم الزكاة. جاكرتا. مكتبة ليتيرا نوسا.

RELIGION AND EMPOWERMENT: THE CASE OF MUHAMMADIYAH'S PEASANT EMPOWERMENT IN BANJARNEGARA, CENTRAL JAVA, INDONESIA

Siti Nur Hidayah

Faculty of Tarbiyah and Teaching Sciences, UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta, Jl. Marsda Adi Sucipto, Yogyakarta

Email: sbidayab.ugm@gmail.com

Abstract: *Religion serves as a community of meaning as well as spiritual foundation for its followers. Within the community, the members interact and support each other not only spiritually but also economically. This paper tries to portray the empowerment efforts of Muhammadiyah, an Islamic organization in Indonesia, in the peasant community of Banjarnegara, Central Java. The data was gathered through being participatory observation and indepth interview with peasants and community leaders. The research argues that within an empowerment program, both economic and social capacities of its member as well as that of religious identity and teachings were enhanced. The social empowerment and religiosity enrichment were integrated in the concept of 'dakwah jamaah' and 'pengajian pemberdayaan' as ideological basis for peasants empowerment. Dakwah bil hal in this empowerment activities means showing religious responsibility for welfare of the people. Consequently, religion does not merely correlate with rituals and believe but also bears social responsibility, provide community of meaning, and become spiritual inspiration to encourage its followers wellbeing. This pattern of socio-religious empowerment in turn represents one of Indonesian Islam characters which can be alternative contribution to the world empowerment.*

Keywords: Peasant Empowerment, Pengajian Pemberdayaan, Dakwah Jamaah, Muhammadiyah.

Introduction

Religion has played a significant role in people's empowerment. In addition, organized religion provides a spiritual foundation for its follower, religious teaching and civic skills awareness (Cnaan, 1999). For people with disease for example, religious concepts have a sensitive role in the interpretation of disease, coping strategies, and gaining new concepts for life and death, whether it is fatalism or the hope and empowerment (Sadati, et.al, 2015). For many Muslims, religion has an important role in their life (Pew Research Centre 2012). Furthermore, according to Habermas in Gumusay (2015) even though people are now in a post-secular society, religion continues to have a major role in society, this thesis is in the contrary to the conventional

understanding of modernity as secular that separate the life from religion. In terms of marginal community, religion builds a community of meaning, where people under oppression in any kinds of field gain support as well as social services.

In Indonesian cases the formation of community based religion is usually begins from mosques; smalls Islamic groups build communities where members support each other. From their activisms, social changes should come about. On the theme of religion and capitalism discourses, the role of religion as the ethics underlying the economic activities of its members has been best discussed by Weber (1982). While the success of social organizing based on religion can be traced back to what the liberation theology has brought about. Rather different from Weber's focus on capitalism and liberation theology's on racism and inequality, empowerment in this study is activism to challenge poverty and to help people to have power on their own to be independent from economic deprivation.

Viewing religion as playing a role in social activism and empowerment, this paper explores how an Islamic organization, in this case Muhammadiyah, assists the peasants of Banjarnegara, Central java, Indonesia to gain power. Gaining power means the ability to determine the priorities of their live and contribute to the process of social change. This study is important since the issue of empowerment programs by Islamic organizations have not been of the concern of researchers. Most times, researchers focus on the social services provided by those organizations (Clark, 2004), philanthropic activities (Sirojuddin, 2004) as well as social movement to challenge globalization (Wiktorowicz, 2004).

The agenda of peasant empowerment in Indonesia usually conducted by non-religion NGOs like Cindelaras and Sarikat Paguyuban Petani Qaryah Thayyibah, which had built an alternative people based junior high school. However, the focus of this paper will turn towards peasants community empowerment under the assistant of an Islamic organization, Muhammadiyah. The interesting issue here is to identify how the organization integrates Islamic teaching in the empowerment program but at the same time enhancing its main purpose to provide assistance for peasants' community using new farming techniques and formulas. Hence, this study focuses on the dynamic of peasant empowerment program initiated by Majelis Pemberdayaan (MPM) Muhammadiyah in Banjarnegara and the integration of religion within social empowerment activity.

The Context of Banjarnegara

Banjarnegara is a district in Central Java. It stands for *banjar* and *negara*. Banjar means *sawah* (paddy field) and negara means *kota* (city). Thus, Banjarnegara can be translated as the city with large paddy fields. Geographically, Banjarnegara lies in the Kendeng Mountain belt. It is dominated by hilly and mountainous areas next to Serayu mountain belt. On the north side of Banjarnegara is the north Serayu Mountain, in the middle lies

Serayu valley, while in the south is the areas of south Seyaru Mountain. This district consists of 18 sub-districts, 5 village administratives, and 273 villages (Humas SETDA Banjarnegara, 2003).

The majority of Banjarnegara people work as peasant; some are small traders, labor and civil servant. According to the data from BPS 2003, the number of peasants in this area is 220.259 people (54, 66% of total work force). Similar to the economic condition of peasants in rural areas of Indonesia, the poverty rate among Banjarnegaranese is quite high, at 94.171 families (39, 93% of families in Banjarnegara; SETDA Banjarnegara).

Since 1830 under the *Komissarissen ter regeling der Vorstenlanden*, Banjarnegara has been considered as part of Banyumas culture (Humaedi, 2004). The clearest example is the Javanese language used by the community, but ending words by 'a' or "ak". For example, other Central Javanese say "ngopo" when asking why, the Banjarnegaranese pronounce it "ngapak".

In 2006, the harvest of Banjarnegara increased significantly, and many newspapers covered this success story. In 2007, *Kedaulatan Rakyat*, for example, devoted a special page overviewing the peasant empowerment program in Blambangan Banjarnegara, and calls it as "*revolusi pertanian*" (agricultural revolution). This "*revolusi*" had successfully reduced the cost of production by 50% while the production itself increased twofold compared to the previous one (Ragam, *Kedaulatan Rakyat*, April 1, 2007).

Many people and institutions go to this area to conduct comparative research and interviews about the success of the organic farming. The secretary of the peasant organization in Blambangan village told me that, a month ago, staff of the local government of Wonosobo came to Blambangan asking him about the organic farming strategy which has been successfully implemented. On another occasion, the representatives of Badan Tenaga Atom (Atom Energy Boards) came to discuss the possibility of using the rice product of Blambangan for seedling projects, due to the news about the good quality of the rice²¹³

Behind this success stands the Muhammadiyah program of peasant empowerment. On March 10, 2007, in Banjarnegara, particularly Blambangan sub-district, became the central issue for the success of peasants empowerment program initiated by Muhammadiyah. *Kedaulatan Rakyat*, *Suara Merdeka*, as well as the local Banyumas news reported that under the empowerment Program of MPM (Community Empowerment Council) central boards of (PP) Muhammadiyah, the peasants were able to minimize chemical fertilizer usage altering it with the organic fertilizer called PLC Solid (Complete liquid fertilizer)²¹⁴. It has increased the harvest production by 50% (*Kedaulatan Rakyat* 12 Maret 2007).

²¹³ Interview with pak Muslich, April 5, 2007.

²¹⁴ The PLC is a fix liquid fertilizer which can be used in time by mixing it with certain amount of water. The peasants usually spray it under the rice paddy leaves. The fertilizer feed the plants directly, not through the soil. The MPM boards underlined that PLC is the fastest way to increase

Many Banjarnegara people are affiliated to Muhammadiyah. The majority of Muhammadiyah member reside in the area of Kali Bening, Wanadadi, and Bawang. It is in this last area that I conducted my research. In Blambangan, a village of Bawang, a pilot project for empowerment is implemented as the model of Muhammadiyah peasant empowerment. Blambangan is situated in the flat area of Banjarnegara, about 5 Kilometers from the town square (headquarter of Banjarnegara district administration). It is crossed by the provincial street connecting Wonosobo and Banyumas.

In 2004, the district has been studied by Humaedi who focused on the history of Christianity mission in Banjarnegara in 1930s. According to the peasant, this cluster of districts has also been studied by Koesnadi for his doctorate thesis on peasant livestock units in 1950s. Unfortunately, I could not find these writings.

Dakwah Jamaah and pengajian pemberdayaan

Dakwah jama'ah is a novel idea of Muhammadiyah formulated after this organization established a council for community empowerment (MPM) in 2005. The concept of *dakwah jamaah* is underlined by the teaching of *sura al-Maun* (small kindness). In this concept, *sura al-Maun* is the heart and the basis of the *dakwah jama'ah* movement. For the Muhammadiyah people, *Sura al-Maun* is considered the basis of all social piety movements (Sudarman, 2003). It says:

Seest thou one who denies the Judgment (to come)? Then such is the (man) who repulses the orphan (with harshness), And encourages not the feeding of the indigent, So woe to the worshippers, Who are neglectful of their prayers, Those who (want but) to be seen (of men), But refuse (to supply) (even) neighbourly needs (Yusuf Ali translation).

To stress the importance of this shura, K. H. Ahmad Dahlan, the founding father of Muhammadiyah, recited that shura many times in front of his students. To learn the Qur'an according to him is not only reciting it many times to remember it. It is more than that; as applying the teaching of the Qur'an is worth everything (PPM, 2007). Practically, gathering practices and organizational bonds among members has been long practiced since the early establishment of Muhammadiyah, and is the common characteristic of religious organizations in Indonesia. The organization not only functions as a group to deliver religious teachings, but it also shapes an identity, community, provide networking, and economic supports to its members (Weber, 1974). Besides that, organization is also a source for religious mobilization (Woodberry and Smith, 1988; Riza ul-Haq, 2004).

Dakwah jama'ah for the MPM Muhammadiyah is implemented in three main empowerment program, they are for urban poor communities, small business, and integrated farming community. In the case of farming, according to M. Nurul Yamin (2016), the chair of MPM Muhammadiyah, is an efforts to foster food sovereignty of Indonesia as the implementation of *'tauhid sosial'*.

plants production while reducing the use of chemical fertilizer since using organic fertilizer cost much money and takes time to return soil fertility.

This effort is part of *jihad* so it is part of the priority program of this body. In the context of farmer community in Banjarnegara, the community is divided into small family groups. Each group usually consists of five to ten families. There are 299 peasants in Blambangan sub-district who are involved in 27 KUB (small units). The empowerment was socialized through neighborhood meetings. The units also function as the consultation agency. When the peasants feel in need to discuss the problem of peasantry, they discussed it anytime while working in the field. So, according to Dikun (a representative of peasant field assistant), the *jama'ah* units were divided according to the location of paddy fields, because most of peasant activities are in the fields, and problems of peasantry that happen in the fields. Through this informal knowledge sharing, the empowerment program and the introduction of new farming technique became popular among peasants.

Dakwah jama'ah concept is implemented through *pengajian pemberdayaan*. The *pengajian pemberdayaan* is a term used to define the integration of religion and farming techniques in the empowerment process. Moreover, religion plays a great role in promoting social change in the community. Religion as belief system provides human spiritual and social understanding of life (Cnaan, 1999). In many cases, religion's role in the group empowerment is to facilitate critical awareness of oppression, to provide the alternative visions and cultural values, and mobilize human and institutional resources (Maton and Wells, 1995: 177). On the other hand, according to Izigbo (2015) beside encouraging the religious community to confront social problem, religion at the same time has equal contribution to social problems, particularly in Christian Nigeria case.

Officially, the *pengajian pemberdayaan* (religious gathering for empowerment) would be a forum to integrate the farming techniques using "*rahmatan lil'alamin*" concept. This concept emphasizes the function of Islam as *rahmah* (mercy), in this context the mercy is towards the environment, due to the implementation of organic peasantry, even though in practice, the peasants were still using chemical fertilizer in their farming. Organic peasantry here does not mean avoid using chemical fertilizer, but lessen its usage. The peasants were provided with training. The MPM calls it the transformation from destructive behavior to a constructive one (MPM Manuals, 2006; MPM Banjarnegara report, 2007; the training also held under this theme).

In its implementation *pengajian pemberdayaan* were not organized as the integration between religious gathering where the people are given the teaching of Islam and new technology of farming training. In fact, *pengajian* is one thing and empowerment is the other. The peasants were informed about the program in the neighborhood meetings and were invited for trainings. On the other hand, *pengajian* (religious gathering) is conducted as usual weekly meetings, where the religious teachings are delivered.²¹⁵ In terms of quantity and content, there is no different between the *pengajian* conducted in this area, before or after

²¹⁵ Once I attended the *pengajian* conducted in this area and the content delivered in the gathering mainly about religious teachings.

the empowerment. The term is used because both the peasants and the farming extensions from Muhammadiyah are all Muslim.

To build the peasants' capacity, Muhammadiyah initiated trainings. As much as seven trainings have been conducted all around Banjarnegara. Two of them were for Bawang peasants. The training focuses mostly on the technical skills of farming to harvest better. Other skills, such as organizational capacity, have not yet been taken into consideration. This is akin to the theory of Chaskin et. all (2002) who argues that capacity building is essentially about strengthening community capacities to identify priorities and opportunities to foster and sustain positive change, which is more *'people-based'* rather than the initiative from the *'top'*. Rather than the "top" referred to as the government program, the 'top' here means the central boards of the organizations initiated it for the people.

Accordingly, the capacity building in this *pengajian pemberdayaan* is a "directive" kind of capacity building. The peasants were trained the skills of farming in order to improve their farming capacity to increase harvest product. It is indeed one of the focus in the farming blue print of MPM is increasing the harvest at low production cost, in fact an empowerment process should be of concerns for both farmers and MPM and is started by needs assessment process for a community development program (Miley, 2004; Brueggemann, 2002).

This empowerment program initiated by MPM Muhammadiyah board is an effort to implement *tauhid* social concept. Empowering farmer to become sovereign in food supply is part of jihad. The MPM Muhammadiyah boards shed light on the empowerment purposes and prioritize its program in certain targeted communities. Using structural method, the socialization of the program was coordinated by the representatives of MPM boards in each areas. The central boards of Muhammadiyah established a council for community empowerment (MPM), which directs boards in each district and local areas. The local boards then initiate trainings for the peasants under the name "*pengajian pemberdayaan*".

Program implementation is usually not taken for granted at the first place. In Banjarnegara, the peasants critically questioned and curiously disbelieved to the program before they finally accepted it. They do not easily trust that "*pengajian pemberdayaan*" will really help them with better farming. However, they got involved in the program since their region has been chosen as a pilot project and finally proven that the empowerment program increased their harvest quantity. Pak Rame, a peasant who was also a previous peasant organization leader in Blambangan village, at first doubted that this empowerment program, and thought it will end up like all other programs for peasants: just promises. He says: "*Saya sudah malang melintang mengurus masalah pertanian ini, selalu saja banyak janji-janji*" (I have full of these experiences on peasantry, there always many and only promises), said pak Rame.²¹⁶ The

²¹⁶ interview with pak Rame, April 5, 2007

experience of being the object of fertilizer traders brought about resistance and curiosity among the peasants before accepting a new program.

The Dynamic Within Pengajian Pemberdayaan

In the empowerment program, farmer were trained the technique of farming, including planting, fertilizing as well as how to make an organic fertilizer. In terms of planting technique, farmer were introduced to plant the rice in certain distant between one rod to another in order to ensure good sun light supply for each rod so that it may grow perfectly. If the rice grows well it would produce good harvest. in terms of fertilizing, the peasants were introduced to a novel formula of organic fertilizer called PLC Solid. The formula should able to return soil fertility. The PLC Solid fertilizer is the focal tool for organic peasantry in this area. This empowerment program was conducted to support the government program for Indonesia go-organic in 2010. Iqbal says, "...*petani Banjarnegara yang kami bina sudah bertekad bisa menjadi contoh Indonesia go-organic 2010 yang dicanangkan Departement Pertanian. Dan ini bisa menjadi entry-point*" (...peasants of Banjarnegara, who we are guided, have strong aim to be the example of Indonesia go-organic program in 2010 by the Department of Agriculture. And this will be the entry-point). (kr.co.id, August 9, 2006).

For people, the PLC Solid played important role in the empowerment itself. When I came to the peasant community asking about their success in empowerment program, the peasants directly told story about their use of PLC Solid which has increased their harvesting product to 50% and saving the cost of production by 50% (the story also written in the *Kedaulatan Rakyat*, March 12, 2007). This achievement was illustrated in the table 1 and 2. Pak Naryo, a peasant, said that after following the empowerment by Muhammadiyah his harvest increased from 3.7 tons in the previous harvest to 4.3 tons this season, although he has only implemented 60% of the suggestion /which means the suggestion of using PLC²¹⁷.

Table 1. The cost of production before and after following the empowerment per hectare²¹⁸

| No | The materials needed | Before empowerment | After empowerment |
|----|----------------------|------------------------|---------------------------|
| 1. | Seed | 50 kg = Rp. 250.000,- | 25 kg = Rp. 125.000,- |
| 2. | Urea fertilizer | 600 kg = Rp. 804.000,- | 175 kg = Rp. 236.250,- |
| 3. | Pesticides | Rp. 192.000,- | - |
| 4. | SP 36 | 100 kg = Rp. 175.000,- | - |
| 5. | PLC | - | 6 bottles = Rp. 210.000,- |
| 6. | Za | 100 kg = Rp. 150.000,- | Compost = Rp. 100.000,- |
| | Total | Rp. 1.571.000,- | Rp. 671.250 |

²¹⁷ Interview with pak Naryo, April 6, 2007.

²¹⁸ Source: the report from peasants' organizations for big harvesting in March 10, 2007.

Table 2. The harvest production before and after the empowerment in average per hectare²¹⁹

| No | | Before | After | Difference |
|----|--------|------------------|---------------|----------------------|
| 1. | Seed | 59 Kg | 28 kg | 28 kg |
| 2. | Cost | Rp. 1. 457.735,- | Rp. 704.860,- | Rp. 762.875,- |
| 3. | Result | 5.249 kg | 7.839 kg | 2.589 kg |

The significant growth of rice production can be seen from the rice product of Banjarnegara in 2001. From the 24.200 hectare paddy fields, peasants harvested 132.637,80 ton. The average harvest that year was 5.48 ton per hectare (Statistic Jawa Tengah). That is why Medias call the empowerment of Muhammadiyah has brought about farming revolution, which is true in terms of rice product escalation.

On the other hand, the peasant's excitement about PLC was leading to a dependency. As an example, Naryo believed so much in the PLC effectiveness, he said, "*Saya mau mbak di suruh transmigrasi kalau di sana ada pupuk solid seperti ini.*" (I would be happy to be transmigrated to other islands if PLC Solid is available there). Naryo was a *petani sewa* who rents the rice fields from other peasants with payment up front before planting. He hoped the PLC solid would be distributed all the time, thus would continually increasing the harvest. However, he was not sure if the PLC usage being terminated they would still gain good harvest. It is undeniable that the PLC, as fertilizer, was good at fostering peasants farming production, however, the over-belief in PLC will lead to reliance. Paradoxically, dependency on any empowerment tool is the main enemy of empowerment.

All peasants in the empowerment program used PLC Solid to fertile their plants. The PLC fertilizer is distributed by the MPM PP Muhammadiyah. The cost of each bottle was the same in every place in Indonesia, Rp. 35.000,-/ bottle. This standard price was always enhanced to avoid price commercialization and to prevent sabotage; the PLC was not sold in common market. It was distributed only by the MPM Muhammadiyah, and only for those who involved in the empowerment program. It has been licensed by the department of agriculture on 1999. According to the peasants, the PLC is the creative novel formulation of the expert teams in agriculture of MPM.

There are 772 peasants of 17 Banjarnegara sub districts who have already used the PLC fertilizer, be it 30 % of the region. The largest number of these users come from Blambangan, Bawang sub district. In this district as much as 230 peasants use PLC, 215 of them were Blambangan peasants (Report of MPM Banjarnegara, 2007). Due to this large usage, Blambangan was considered the pilot project of Muhammadiyah empowerment program. The same program was also implemented in other areas of Java, for example peasants of Subang and Indramayu.

²¹⁹ Source: the report of Blambangan peasant organization, March, 2007.

The empowerment program was delivered through *pengajian* (religious gathering) and neighborhood meetings (*pertemuan RT*). After some peasant leaders accepted the program, they campaigned in those meetings. Because the religious organization affiliation of the majority of Blambangan people is Muhammadiyah, in the name of this organization, peasants accepted the program. Pak Muslih, a peasant kindly said, “..kita kan warga Muhammadiyah, kalau bukan kita yang melaksanakan program ini siapa lagi..” (..we are Muhammadiyah members, if not us who implement the program who else will..).²²⁰ The other peasants followed the empowerment of Muhammadiyah because their neighbors do so. Pak Hadi, a small shareholder says, “..teng kumpulan RT tirose diprentah ngangge obat Solid nggih kulo nderek..” (in the neighborhood meetings, people said that we are commanded to use medicine Solid, then I followed)²²¹. Pak Hadi has rarely attended the meeting because he is tired from working in the fields all the day. He does not have his own land; he was working for other people fields and shared the harvest with the owners. In the spare time, he works as a peasant laborer who does everything to help other peasants for a small wage, such as hoeing and cleaning the rice fields. He called PLC Solid fertilizer as “*obat*” (medicine) to reveal the agency custom to bring fertilizer and pesticides when it comes to the community.

Peasants act as the implementers of the empowerment program, while the Muhammadiyah boards’ role is the facilitators of the program (the manual of MPM PPM, 2006). Hence, in the concept of community development, the improvement was done with the people. In fact, the dynamics of the relation between peasants and local MPM leaders reveal consultative relations in the decision making process. In the peasant community and the country sides, the role of the religious leader (*kiai*) was still strong, even though it was not as strong as in the “popular religion”²²² concept which brings about millenarian movements (Diacon, 1991), the belief of the peasants to the *kiai* was more due to the charisma rather than beliefs in mystical and supra natural powers. It nevertheless influenced the power relation between peasants and *kiai*.

The role of *kiai*²²³ (religious leader), who at the same time is the MPM leader, brings about two consequences in the decision making process. First, it strengthens the political bargaining position of the MPM before the local government. To mention that Muhammadiyah members remain the majority of religious organization affiliation of the people of Banjarnegara, the regent (*bupati*) was also a member of Muhammadiyah. Interestingly, the MPM leader was a *kiai* honored by all Muhammadiyah members and also as the regent. As a result, the proposal of the empowerment program by MPM was accepted by

²²⁰ Interview with pak Muslich, April 05, 2007

²²¹ Interview with pak Hadi , April 6, 2007

²²² The “popular religion” used to explain peasants who seek for the intervention of saint or religious leader in the case of droughts and plagues. Diacon, 1991, *Luso-Brazilian Review* 28: 1

²²³ The *kiai* I mentioned is Muhammadiyah *kiai* who have registration number as Muhammadiyah preacher.

the local government and was given funding. The funds were allocated from the APBD (Local government budget) under the name peasant technology improvement program (APBD kabupaten Banjarnegara 2007/2009). This charisma of the kiai leadership performance shows the symbolic foundation of power in politics (Kalyvas, 2002). Besides, the religious organizational affiliation influences a member to favor another member of the same organization in the religious network (Weber, 1974), and especially to support the program and goal of the organization.

It has been long known that Muhammadiyah's relation with the government is collaborative (Nashir, 2007). Many Muhammadiyah cadres sit in the cabinet and have political power in the Indonesian government. Furthermore, its members established a political party called PAN (national mandate party) after the reformation. Even though the party does not claim itself as a Muhammadiyah party and is open to all citizens regardless their religious affiliations, the founding fathers and the majority of its members are Muhammadiyah people. It suggests the nature of Muhammadiyah as a multi-faced Islamic organization (Nakamura, 1983), and as a religious reformist organization for social change and political force at the same time (Geertz, 1964).

The second consequence was that the kiai's charisma can be seen as an obstacle for peasants who seek to challenge the kiai's view in the decision making process. Even though the relationship between kiai and peasants in Muhammadiyah is more open rather than that with a Nahdhatul Ulama, the peasants of Banjarnegara honor the kiai who at the same time is a rich person and has political position in the region. Moreover, the culture of *pakevub*²²⁴ among the Javanese makes that the peasants will only silently disagree to a decision. On March 10, 2007 Muhammadiyah held a big harvest in Blambangan village to show the success of the empowerment program in Banjarnegara. The big harvest was a means for socialization, and at the same time a media campaign. For the event, Muhammadiyah invited the minister of agriculture, the minister of underdeveloped regions, the province government, the regent, as well as the local government. In that meeting, a representative of peasants presented their success in implementing the empowerment program and proposed an aid to the government regarding agricultural tools and means of production. They proposed tractors, and a machine to reproduce the fertilizer from the organic materials from their surroundings. The minister of agriculture agreed and promised to give them the aid.

After a month, the minister of agriculture sent the promised machine to the village. However, before the machine arrived, the villagers needed to prepare lands to build warehouses for the factory. The MPM and the peasants thus gathered to discuss these issues. At that time the meeting was held in the house of the kiai (MPM leader), where he asked the audience has about the preparation of the land for the factory. Pak Suwoto, in the audience, said that

²²⁴ *Pakevub* means reluctant to approach or take action toward someone of higher status.

he had large empty lands to build warehouses and ready to donate the land for the factory. Suwoto came from Merden, another part of Banjarnegara sub district, which was not the empowerment area yet. The peasants from Blambangan could say nothing, as they were not prepared yet, and had not been informed that the meeting will include discussions about the placement of the aid implementation from the government. In the end, the kiai determined the decision of the meeting was to place the factory in Merden.

In the next meeting, on April 3, 2007, the peasants from Blambangan asked the kiai to revisit the decision of the previous meeting. The peasants reminded the kiai that they were struggling to implement the empowerment program, preparing for the big harvest, spending time, effort, and money for the program. Furthermore, it was the Blambangan peasants themselves who asked for the aid to the minister of agriculture. Unfortunately, the kiai stood by the decision which had been made. He said, "*saya tidak mau keputusan yang sudah diambil diubah begitu saja..itu kan sudah disepakati bersama*"(I don't want the decision will be changed easily...it has been agreed by all the audience). Because the peasants were tough on their opinion, the kiai was willing to accommodate the suggestions of the peasants, but he still believed that Merden would be better to receive the aid.

The Blambangan peasants felt cheated by the leader, since they were not given a chance to prepare the land for the factory. Pak Muslich, a peasant said," *Suwoto itu siapa? Dia bukan orang MPM...di Merden juga tidak ada pemberdayaan petani..wong kita yang telah bersusah payah minta kok di kasihkan orang lain yang nggak ngapa-ngapain..*"(who is Suwoto? He is not a member of MPM..moreover, in Merden there has no empowerment to the peasants...only us who have struggling to have that all, how come it will be given to those who did nothing for this?).²²⁵ Merden is a border area. It lies in the hills, with stony and dry lands. It was also not a Muhammadiyah majority dwelling, but conversely *abangan* constitutes the majority of the people. The term *abangan* here means those who officially hold a religion but not necessarily perform the religious rituals and those who have little religious knowledge.

The peasant underlined that Blambangan will not only be a pilot project but also a center for the organic empowerment program. Because many agencies came to Blambangan to confirm its success, the peasants proudly plan to make Blambangan a reference for other empowerment program. They plan to initiate a "farming tourism" center with all means of empowerment there. Besides implementing the organic peasantry, they will establish a center for training, where the skills of farming are thought, and building a compost fertilizer (*pupuk kompos*) factory. Centering all programs in Blambangan will make it easier to copy the model.²²⁶

The dispute between peasants and the kiai may bring about resistance, particularly when the peasants feel betrayed. The case in Banjarnegara was not

²²⁵ Interview with pak Muslich April 05, 2007

²²⁶ Interview with peasants April 2007, in the meeting I attended this idea was also discussed.

so much like the covert resistance among the Sedaka peasants in Weapons of the weak, who stole and sabotaged to show their resistance (Scott, 1985). However, the Blambangan peasants showed it in statements, sometimes grumbling and gossiping, due to the disputable things that were still in their planning stages. Looking at the characteristic of Blambangan, if the domination of the kiai is imposed on them, they may overtly challenge the kiai as the case of peasants in Daripalla (Adnan, 2007). Further, the disagreement may bring about turncoat in the empowerment program itself. Pak Muslich, a peasant said, “..*kalaupun sampai pak kiai bersikeras menempatkan pabrik itu di Merden, saya mau keluar dari pemberdayaan ini?*” (if the kiyai persist on placing the factory at Merden, I will quit from the empowerment program). Pak Rame, another peasant, allegedly said that the kiai must have discussed the things with Suwoto before offering the factory to the floor in the first meeting. This conflict illustrates the common dynamic of decision making process but is essential in the empowerment discourse.

Between Empowerment and Dakwah

The main focus of this peasant empowerment program is to bring about food sovereignty to the Muslim peasants and largely for Indonesia.²²⁷ The major challenge in this program was the integration of empowerment and *dakwah* in the “*dakwah bil hal*” (propagation with action) which has brought about disagreement between the peasants and the leader. Based on the idea of choosing Blambangan village to be the “pilot project” of empowerment, the peasants expected that the empowerment will totally be focused in Blambangan. Consequently, it was thought to become a model for other areas which will follow its’ success. This idea correlates to “*model missionaries*” concept of Braithwaite (1994: 458). He believes that modeling is not only about trends and making money in the commercial world, but “it is also about power and affirming a sense of identity”. In this context, from the success of empowerment program, people will follow and involve in the *jamaa’ah petani* (peasants group) “Surya Jaya Sentosa” of Muhammadiyah. Other big harvests have also been conducted in many other areas of central java, for example in Pabuaran, Subang in April 15, 2007 (www.republika.co.id), and Jatinuyat, Indamayu in May 24, 2007 (us.oneworld.net).

Making Blambangan the center for empowerment implied a meaning of concentrating the ‘power’ of *dakwah*. All programs about improving people’s capacities in peasantry, as well as supporting economic improvement such as establishing the organic fertilizer factory, should be placed in this area. Spreading the success of empowerment program through medias and initiating great harvests make the *dakwah* be more possible to reach the grassroots. Moreover, inviting the policy stakeholders increased peasants’ self-efficacy and encouraged them to take an active role in social change. This is reminiscent of

²²⁷ The report on the program of peasant empowerment MPM Muhammadiyah Banjarnegara, 2006.

the success of the Christian Missionary model in Latin America, which also moved the power from the center to the periphery (Braithwaite, 1994: 459).

Conversely, the *kiai* believes that *dakwah* should be conducted to the periphery at the time. He argues, geographically, the empowerment program has centered in the cities, while the countryside areas have never been touched. In addition to that, preventing Christianization under the program of empowerment is essential since the majority of the poor are Muslims. Some areas of Banjarnegara, such as Karang kobar, Wanayasa, and Pejawaran in the 1920s, have been the focus of the *Zending* of Christian mission and “Kiai Sadrach” movement which were denied by Syarikat Islam, an Islamic organization in the colonial era. A Muhammadiyah primary school in Karang kobar (which used to be a Sekolah Rakyat/citizen school of Syarikat Islam) is the example of Muslims resistant to the Christianization (Humaedi, 2004). To shed light on the peasant empowerment program, Muhammadiyah believed that it was part of *dakwah bil hal* activity.

Spreading mission in *dakwah bil hal* does not mean mission to convert people to Islam or to affiliate to Muhammadiyah organization, but according to Muhammadiyah it was to showing the religious responsibility for welfare of the people. Religion does not merely correlate with rituals and believe but it bears social responsibility, provide community of meaning, and become a spiritual inspiration to encourage its followers wellbeing. On the other hand, the news about the success of peasants’ empowerment was also means empowerment for Muhammadiyah itself. The spread of news increases Muhammadiyah popularity meaning expanding its social and perhaps political bargaining position.

Conclusion

Religion serves as a community of meaning as well as spiritual foundation for its followers. Within the community, the members interact and support each other not only spiritually but also economically. In conclusion, the research suggested that within an empowerment program, both economic and social capacities of its member as well as that of religious identity and teachings were enhanced. The social empowerment and religiosity enrichment of MPM Muhammadiyah programs have been integrated in the concept of ‘*dakwah jamaah*’ and ‘*pengajian pemberdayaan*’ as ideological basis for empowerment. *Dakwah bil hal* in this empowerment activities do not mean *dakwah* to convert people to Islam or to affiliate to Muhammadiyah organization, but it means showing religious responsibility for welfare of the people. Consequently, religion does not merely correlate with rituals and believe but it also bears social responsibility, provide community of meaning, and become spiritual inspiration to encourage its followers wellbeing.

References

Adnan, Shapan, 2007, Departures from Everyday Resistance and Flexible Strategies of Domination: The Making and Unmaking of a Poor

- Peasant Mobilization in Bangladesh, in *Journal of Agrarian Change*, Vol.7, No. 2 pp. 183-224.
- Anonymous, "Setelah Mendapat Dampungan MPM PP Muhammadiyah", *Kedaulatan Rakyat*, March 12, 2007
- Anonymous, 10 August 2006, "Melihat Kiprah MPM Muhammadiyah di Banjarnegara (2-Habis); Berdayakan Petani Wujudkan Kesejahteraan Sosial", in www.kr.co.id, accessed April 2, 2007
- Anonymous, 9 August 2006, Melihat Kiprah MPM Muhammadiyah di Banjarnegara (1) Mengubah Perilaku Petani dalam Olah Tanah, in www.kr.co.id, accessed April 2, 2007
- Anonymous, Jihad Ketahanan Pangan Implementasi Tauhid Sosial, downloaded from in <http://mpm.muhammadiyah.or.id/index.php/berita-kegiatan/121-jihad-kedaulatan-pangan-implementasi-tauhid-sosial>. Accessed August 17, 2016.
- Anonymous, Majelis Pemberdayaan Muhammadiyah Subang Panen Perdana Sistem Pertanian Organik, in http://www.republika.co.id/suplemen/cetak_detail.asp?mid=5&id=290191&kat_id=105&kat_id1=147&kat_id2=352, accessed June 30, 2007.
- Anonymous, MPM Muhammadiyah Berhasil Turunkan Biaya Produksi Petani Indramayu, in <http://us.oneworld.net/article/archive/2220/m/2007/5>. Accessed, June 30, 2007
- Benda, Harry J., 1980, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Braithwaite, 1994, A Sociology of Modelling and the Politics of Empowerment, *The British Journal of Sociology*, Vol. 45, No. 3, pp. 445-479
- Brueggemann, William G. (2002), *the Practice of Macro Social work*, Canada: Brooks/Cole
- Chaskin et. All, 2001, *Building Community capacity*, Aldine De Gruyter, New York
- Clark, Janine A, (2004), Islam, Charity, and Activism: Middle-class networks and Social Welfare in Egypt, Jordan and Yemen, USA: Indiana University Press
- Cnaan, R A, (1999), Empowerment through Organized Religion, in Wes Shera and Lilian Wells (eds.), *Empowerment Practice in Social Work: Developing Richer Conceptual Foundations*, Ontario: Canadian Scholar Press
- Diacon, Todd A.,1991, The Search for Meaning in an Historical Context: Popular Religion, Milleniarism, and the Contestado Rebellion, in *Luso-Brazilian Review*, Vol. 28, No. 1, Messianism and Millenarianism in Luso-Brazilian World, pp. 47-57.
- Ezigbo, Victor, I, (2015), Rethoric of God's Empowerment in Nigerian Christianity: Its Import for Christian Identity and Social Responsibility, *Journal of Third World Studies*, Spring (32): 199.
- Geertz, Clifford, 1964, *Religion of Java*, New York: Free Press

- Gumusay, Ali Aslan, (2015), Entrepreneurship from an Islamic Perspective, *Journal of Business Ethics*. 130: 199-208.
- Humaedi, Ali, 2004, Keresahan Sosial Dalam Isu Kristenisasi ataukah Islamisasi: Pergolakan Syarikat Islam dengan Kristen dan Cina di Banjarnegara, LIPI in www.indie-indonesie.nl
- Humas SETDA Banjarnegara, 2003 www.banjarnegara.go.id, accessed March 4, 2007
- Kalyvas, Andreas, 2002, Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power in Max Weber, in *New German Critique*, No. 85, Special Issue on Intellectuals, pp. 67-103.
- Majelis Pemberdayaan Masyarakat Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Blue Print Pemberdayaan Masyarakat Petani dan Pertanian Indonesia, Downloaded from <http://mpm.muhammadiyah.or.id/index.php/2012-10-19-16-18-45/jaringan-mpm-wilayah>. Retrieved August 17, 2016.
- Maton, K. I. and Wells, E.A, (1995), Religion as a community resource for well-being: prevention, healing, and empowerment pathways, in *Journal of Social Issues*, 51, 177-193.
- Miley, K. K, O'Melia, M, & Du Bois, B. (2004), *Generalist Social Work Practice An Empowering Approach*, fourth edition, New York: Pearson
- MPM Banjarnegara report 2007
- MPM PP Muhammadiyah, 2006, Buku Materi Rakernas & Forum Kemitraan Pemberdayaan Masyarakat Majelis Pemberdayaan Muhammadiyah.
- Nakamura, Mitsuo, 1983, *Crescent Arises over Banyan tree*, Jogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Nashir, Haedar, 2007, *Suara Muhammadiyah, No.1/92*
- Pasha, Mustafa Kemal & Darban, Ahmad Adaby, 2000, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam (Dalam Perspektif Historis dan Ideologis)*, Yogyakarta: LPPI UMY
- Pew Research Centre, (2012), *The World's Muslims: Unity and diversity*, Washington, DC: The Pew Research Centre.
- Riza Ul Haq, Fajar, (2006), *Islam dan Gerakan Sosial: Studi Kasus Gerakan Jama'ah Al Islam di Gumuk Surakarta*, a Thesis Unpublished, Yogyakarta: Gadjah Mada University
- Sadati, Ahmad Kalateh, Lankari, Kamran Bagheri, Gharibi, Vahid, Fard, Mahmood Exiri, Ebrahimzadeh, Najmeh, and Tahmasebi, Sedigeh, (2015), Religion as an Empowerment Context in the Narrative of Women with Breast Cancer, *Journal of Religion and Health*, 54: 1068-1079.
- Scott, James C.,1985, *Weapons of the Weak Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven and London: Yale University Press.
- Sirojudin, Sirojudin, (2004), *Toward Welfare Pluralism: Policy and Practice of the Islamic Welfare Effort in Indonesia*, a thesis submitted to the School of Social Work, McGill University.
- Statistic Jawa Tengah in www.jateng.go.id

- Sudarman, (2003), *Muhammadiyah dan Kesalehan Sosial (Kasus Majelis PKU Dalam Usaha Penyantunan Anak Yatim 1980-1990)*, Thesis for Religion and Philosophy Graduate Program of UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Un published.
- Sustiwi, Fadmi, "Revolusi Pertanian dari Banjarnegara", *Kedaulatan Rakyat*, April 1, 2007
- Weber, M (1974), 'The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism', in H. H. Gerth & C. W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge & Kegan Paul
- Weber, M (1982), Sekte-sekte Protestan dan semangat kapitalisme, in Taufik Abdullah (ed.), *Agama, etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES
- Wiktorowitz, Quintan, 2004, *Islamic Activism: a Social Movement Theory Approach*, Bloomington, ind: Indiana University Press.
- Woodberry, R.D. and C.S. Smith et al, (1998), Fundamentalism: Conservative Protestants in America, in *Annual Review of Sociology* 24: 25-56.
- Yusuf Ali, Qur'anic Translation, in <http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/107.qmt.html>.

REVITALISASI TOKOH MASYARAKAT DAN OPTIMALISASI GENERASI MUDA DALAM UPAYA RESOLUSI KONFLIK MUHAMADIYAH DAN NU (Studi Kasus Di Desa Petambakan, Madukara, Banjarnegara, Jawa Tengah)

Laila Sabrina
Atmosferku@yahoo.com

Abstrak: *Muhamadiyah dan NU sebagai ormas besar Islam di Indonesia memberikan kontribusi yang besar bagi Indonesia bahkan Islam dunia. Meski keduanya pernah terlibat perselisihan namun sudah mulai bergandengan tangan dengan kolaborasi Islam Nusantara yang Berkemajuan. Namun sayang persatuan mereka di tingkat nasional tidak terjadi di semua lapisan di Nusantara. Masih banyak konflik antara keduanya terjadi di pedesaan. Dalam hal ini, penelitian dilaksanakan di Desa Petambakan, Madukara, Banjarnegara, Jawa Tengah yang mayoritas penduduknya Muhammadiyah. Adanya pemaksaan penyeragaman oleh Muhammadiyah mengusik kehidupan Nabdiyin (minoritas) dan menimbulkan konflik berkepanjangan sejak 2000 hingga kini. Ulama yang provokatif memperuncing konflik hingga menggiring generasi muda pada perilaku intoleran. Sebagian lainnya justru apati pada dua ormas ini. Revitalisasi tokoh masyarakat sangat dibutuhkan guna menyelesaikan konflik yang terjadi. Hadirnya Kepala Desa yang inovatif memberikan harapan terbukanya perdamaian. Dengan mengkompromikan kinerja tokoh masyarakat, pemuda dan kesenian budaya lokal, diharapkan Petambakan kembali menjadi desa yang toleran terhadap perbedaan*

Kata Kunci: Muhammadiyah; NU; Konflik; Resolusi

A. Pendahuluan

Jauh sebelum proklamasi kemerdekaan ditandatangani, ormas telah lebih dulu lahir di Indonesia. Sebagai suatu perkumpulan yang didirikan oleh sekelompok masyarakat tertentu yang dipimpin oleh tokoh karismatik, ormas memiliki peran pioner dalam membangun masyarakat. Muhammadiyah, Persis, Syarikat Islam, NU dan Masyumi adalah ormas yang memiliki peran penting dan berjasa dalam meraih kemerdekaan (Alfian, 2001, Desember 19). Diantara ormas tersebut, terdapat dua ormas yang semakin berpengaruh di Indonesia bahkan mendapat predikat sebagai ormas Islam terbesar Indonesia karena mengantongi jumlah massa puluhan juta, yaitu Muhammadiyah dan NU.

Muhamadiyah yang sering disebut sebagai perkumpulan yang mewakili muslim modernis lahir pada 18 November 1912 (Noer, 1980). Sedangkan NU yang disebut oleh para pengamat sejarah sebagai organisasi yang mewakili kelompok islam konservatif atau muslim tradisional lahir empat belas tahun

kemudian pada 31 Januari 1926 (Syaukani, 2001). Keduanya memiliki usia yang lebih tua dari Indonesia sehingga membuat keduanya memiliki segudang pengalaman dalam mengelola perbedaan dan menjunjung tinggi persatuan dalam meraih kemerdekaan dimasa lampau.

Meski Sejarah mencatat keduanya kerap kali berselisih mulai dari masalah khilafiyah furuiyah hingga permasalahan politik yang sempat menutup ruang bagi keduanya untuk tampil bersama, namun kini kedewasaan berorganisasi mulai nampak. Keduanya mulai terlihat bergandengan tangan di beberapa konferensi dan menjalin kerjasama bagi kepentingan umat. Di kantor PCNU Surabaya, 15 Juni 2016, NU dan Muhammadiyah mengeluarkan resolusi Ramadhan guna mengawal Surabaya dari arus radikalisme (Muftisany, 2016). Di Bekasi, 8 Agustus 2016, Muhammadiyah dan NU berkumpul dalam acara halal bihalal Muhammadiyah NU sekabupaten Bekasi yang diikuti dengan penandatanganan kesepakatan kerjasama dalam upaya memantau perkembangan actual isu-isu keumatan dan kebangsaan secara nasional maupun daerah (Bekasi). Di FIAI UII Yogyakarta, keduanya bertemu dalam seminar nasional dengan tema “Sinergi NU dan Muhammadiyah Membangun Peradaban Rahmatan Lil ‘Alamin” pada 6 Februari 2016.

Tidak hanya kebersamaan mereka yang mulai menjadi sorotan, konsep baru yang diusung keduanya pun mulai bernadakan keselarasan. Muhammadiyah dengan *Islam Berkemajuannya* dan NU dengan *Islam Nusantaranya* yang berkolaborasi menjadi *Islam Nusantara yang Berkemajuan* (Firdaus, 2016) membuahkan apresiasi dari beberapa kalangan di kancah nasional maupun internasional sebagaimana *Bhineka Tunggal Ika* yang diacungi jempol oleh beberapa petinggi negara dunia.

Namun sayang, toleransi yang mulai tumbuh diantara tokoh Muhammadiyah dan NU Nasional belum sepenuhnya mengakar ke segala penjuru Nusantara. Faktanya, perbedaan pemahan agama berbasis Muhammadiyah dan NU masih menimbulkan konsekuensi hubungan konfliktual di beberapa pedesaan mengingat ormas Islam Muhammadiyah dan juga NU banyak ditemukan di desa-desa. Dalam hal ini, Penulis mengambil sampel Desa Petambakan Kec. Madukara Kab. Banjarnegara dengan segala dinamika sosial agamanya sebagai objek yang layak diteliti.

Petambakan adalah sebuah desa yang sering disebut sebagai desa Muhammadiyah bahkan tak jarang disebut sebagai sarang Muhammadiyah. Pada tahun 1937, Muhammadiyah Petambakan harus belajar menerima perbedaan sejak pemerintah menyatukan wilayah Sarean, sebuah kademangan yang murni berbasis NU, ke dalam Desa Petambakan (Ikrom, komunikasi pribadi. 2016, Juli 13). Awal mula tidak nampak perselisihan, namun lambat laun seiring berjalannya waktu, seiring meningkatnya kualitas masyarakat dan kepentingan golongan, muncullah konflik antar keduanya. Satu sisi Muhammadiyah menginginkan pemurnian yang menyeluruh demi menyelamatkan aqidah, di sisi lain NU mempertahankan tradisionalismenya dan warisan-warisan budaya Islam para leluhurnya.

Memang, konflik yang demikian bukanlah konflik yang baru muncul di Indonesia bahkan sudah mulai dilupakan. Namun justru permasalahan yang dianggap usang dan ditinggalkan sehingga tidak tersentuh resolusi ini bila tidak diselesaikan akan menghambat terwujudnya toleransi secara kafah dan merusak perdamaian nasional yang bisa berimbas pada kinerja tokoh Islam Indonesia dalam mengatasi masalah umat Islam di dunia. Dengan demikian, menjadi menarik untuk diteliti dan dicarikan solusi agar persatuan Muhamadiyah dan NU itu bukan persatuan yang setengah-setengah.

Dalam penelitian ini, Penulis menggunakan metode penelitian kualitatif dan memfokuskan penelitian ini pada 3 hal, yaitu: *Selayang Pandang Kehidupan Beragama di desa petambakan; Konflik antar Muhamadiyah dan NU di Desa Petambakan; Resolusi Konflik dengan revitalisasi tokoh agama, Kepala Desa dan RT dan Pemberdayaan pemuda di Desa Petambakan.*

B. Selayang Pandang Kehidupan Beragama Nu Dan Muhamadiyah Di Petambakan

Petambakan adalah sebuah desa yang saat ini dipimpin oleh Bapak Heri Setyo Pranadi, SE. Desa Petambakan yang terletak di kecamatan Madukara dengan wilayah seluas 220.373 ha, secara struktural terbagi menjadi 17 RT dan 3 RW. Jumlah penduduknya mencapai 3.100 jiwa dan seluruhnya memeluk agama Islam dengan dua ormas Islam yang dijadikan panutan beragama yaitu Muhamadiyah dan NU.

Sebagaimana tersebut sebelumnya, Petambakan sering disebut sebagai kampung Muhamadiyah. Ada beberapa alasan yang menimbulkan penilaian sedemikian, diantaranya:

1. Sejak awal terbentuknya, Desa Petambakan dipimpin oleh ulama Muhamadiyah, yaitu KH. Anwar Sanusi yang kemudian dilanjutkan kepemimpinannya oleh keluarga besarnya yang berbasis Muhamadiyah.
2. Organisasi Muhamadiyah Petambakan mampu bertahan ditengah komunitas Nahdhiyin, yaitu Desa Pagrayu, Desa Rakitan, Desa Banjarmangu dan Desa Kenteng yang semuanya berbasis NU.

Sebagaimana sejarah perjalanan Muhamadiyah yang berevolusi ke arah pemurnian agama, Petambakanpun tidak lepas dari jejak-jejak perubahan. Petambakan Pada era 90-an, Petambakan masih semarak dengan kegiatan-kegiatan Islam tradisional.

“Dulu Petambakan harmonis meski memiliki beberapa perbedaan. Kami orang NU hanya mendiskusikan khilafiyah antara Nu dan Muhamadiyah secara intern saja, diantara kita warga NU saja dan tidak sampai mengkritik mereka” (M. Ikrom, komunikasi pribadi. 2016, Juli 13)

Hal ini menunjukkan bahwa perbedaan telah ada dari dulu, namun kedua pihak tidak memberi ruang untuk terjadi konflik. Keduanya memilih merelakan keyakinannya bercampur dengan keyakinan ormas lain atau lebih tepatnya mereka bersedia menyaksikan pihak lain yang berseberangan paham melaksanakan tradisi mereka.

“Banyak yang berubah di Petambakan. Dulu kami hidup harmonis tidak seperti sekarang dimana mulai sering dengar kabar perselisihan yang menyinggung nama Muhamadiyah dan NU. Dulu kami melakukan semua kegiatan yang kini diperdebatkan seperti tablilan, yasinan, maulidan, shalawatan, dzikir bersama usai shalat berjama’ah dan tadarus dengan menggunakan pengeras suara setiap malam selama bulan Ramadhan” (Suhadi, komunikasi pribadi”. 2016, Juli 15).

Memasuki tahun 2000, Petambakan mulai diwarnai oleh pemikir-pemikir Muhamadiyah yang sebagian besar adalah anak dan kerabat KH. Anwar Sanusi. Setelah mengenyam pendidikan tinggi dan aktif berorganisasi di Muhamadiyah mereka kembali ke Petambakan dan mengaplikasikan pengalaman mereka di Petambakan. Dengan semangat purifikasi islam yang gigih mereka mengadakan perubahan bagi warga Petambakan.

Tokoh Muhamadiyah tidak mendapati banyak hambatan dalam upaya purifikasi aqidah di Petambakan. Hal ini disebabkan karena Petambakan merupakan wilayah kekuasaan Muhamadiyah, jajaran pemerintahan desa juga didominasi oleh Muhamadiyah serta mayoritas penduduknya berbasis Muhamadiyah. Sedangkan kaum Nahdiyin di Dukuh Sarean memilih memisahkan diri dalam urusan keagamaan. KH. Sultoni sebagai pembesar NU Sarean saat itu memilih tidak terlibat konflik dengan Muhamadiyah dan memilih fokus mengajarkan ajaran yang sudah ada pada kelompok yang telah adapula, yaitu Nahdiyin Sarean.

Selain Nahdiyin Sarean, ada beberapa Nahdiyin yang tersebar di Desa Petambakan. Karena rendahnya pendidikan dan taraf kehidupan mereka, mereka tidak mampu mengekspresikan kekecewaan. Berdasarkan survey lapangan yang dilakukan, banyak warga yang merasa rindu dengan tradisi lama yang dulu ada di Petambakan. Sebagaimana pengakuan tokoh pemuda Sdr. Joko Wakhyujati yang merasa Petambakan kini sepi dan tidak semarak seperti dulu lagi. Pengakuan ini juga diakui oleh Kepala Desa Petambakan yang juga mengaku rindu dengan suasana petambakan yang meriah seperti dulu, namun dirinya menyadari bahwa beragama bukan sekedar meriah dan semaraknya saja, namun juga harus memperhatikan nilai syariah dan akidahnya. Maka timbullah harapan agar Petambakan dapat menjajdi Desa yang semarak dengan terbingkai syariah.

C. Konflik Muhamadiyah Dan Nahdlatul Ulama Di Petambakan

Konflik berasal dari kata latin *configure* yang berarti saling memukul. Dalam sosiologis, konflik merupakan ketidakselarasan antara dua individu atau lebih sehingga masing-masing individu ingin mengalahkan atau menyingkirkan individu yang lain. Konflik muncul karena adanya perbedaan pendapat, interpretasi, persepsi, persaingan dan kepentingan (Soekanto, 2007). Dalam hal ini, konflik antara NU dan Muhamadiyah muncul karena sejumlah faktor yang melatar belaknginya seperti prasangka, perasaan terancam, perbedaan persepsi dalam memandang persoalan khilafiyah furu’iyah, fanatisme terhadap masing-masing ormas, miskomunikasi dan diskriminasi. Lebih fokusnya, perselisihan keduanya meruncing karena beberapa hal, diantaranya: penyeragaman yang

dilakukan oleh Muhammadiyah dan penolakan penyeragaman oleh NU, tokoh masyarakat yang profokatif dan persaingan antara NU dan Muhammadiyah di beberapa kegiatan.

D. Penyeragaman Keberagaman Oleh Muhammadiyah Dan Penolakan Penyeragaman oleh NU

Penyeragaman terhadap keberagaman memanglah sangat rawan memicu konflik, begitu pula dengan perubahan yang dilakukan secara mendadak yang dilakukan oleh kelompok mayoritas terhadap minoritas. Penyeragaman dengan memaksakan kehendak dalam beberapa hal yang tidak dapat dimaklumi dianggap sebagai tindakan pelanggaran hak asasi manusia yang dapat menimbulkan *rejection* yaitu reaksi penolakan dari kelompok minoritas (Baho, 2011). Dalam hal ini, sebagaimana tersebut di paragraf sebelumnya, bahwa para tokoh pimpinan Muhammadiyah mengadakan perubahan-perubahan yang menelentahkan kebiasaan kaum nahdiyyin. Kaum nahdiyyin tidak menerima perubahan dan tetap bertahan pada tradisi yang sudah ada.

Tahun demi tahun penduduk di Petambakan semakin bertambah. Lahan kosong Desa Petambakan mulai dipadati oleh pendatang. Sebagian besar pendatang berdomisili di Dukuh Punal yang terletak di sisi selatan Desa Petambakan. Namun beberapa pendatang juga tersebar di tengah-tengah dengan warga Desa Petambakan yang sudah padat dikarenakan ada diantara mereka yang membeli tanah di pertengahan kampung atau membeli rumah milik warga Petambakan bahkan ada pula yang menyewa rumah warga untuk waktu yang cukup lama.

Dengan adanya pendatang dari berbagai daerah yang memiliki berbagai latar belakang, bertambah pula warna keberagaman warga di Desa Petambakan. Di Dukuh Punal, sebesar 90% pendatang yang berdomisili di wilayah ini adalah kaum NU. Sehingga, jumlah kaum Nahdiyyin di Dukuh Punal menjadi lebih banyak dari jumlah warga Muhammadiyah. Hal ini memunculkan kelompok Nahdiyyin baru yang lebih agresif dibandingkan kelompok Nahdiyyin Sarean. Nahdiyyin Dukuh Punal berkoalisi untuk memfasilitasi kaum Nahdiyyin Punal itu sendiri dalam mengekspresikan peribadahan sesuai keyakinan kaum tradisional. Tanpa ada tujuan perlawanan, kelompok kecil yang mayoritas di Dukuh Punal itu dengan tidak terang-terangan mengadakan tahlilan, yasinan dan mujahadah.

Muhamadiyah sebagai pemegang kekuasaan di Petambakan merasa tidak dihargai dan mendapat perlawanan oleh kaum Nahdiyyin Dukuh Punal. Bagi Muhammadiyah, sikap oposisi dari kalangan Nahdiyyin pendatang inilah yang justru memunculkan konflik antara keduanya. Muhammadiyah yang telah mengupayakan purifikasi ajaran keagamaan di Petambakan, merasa upayanya menyelamatkan aqidah umat mulai terancam oleh kegiatan kaum Nahdiyyin Punal. Sedangkan kaum Nahdiyyin berdalih sebaliknya, bahwa setiap manusia memiliki kebebasan melakukan peribadahan sesuai kepercayaannya dan menuding kaum Muhammadiyah Petambakan tidak memiliki rasa toleransi.

Karena Nahdiiyin Punal telah menunjukkan posisi sebagai oposisi, maka pengurus Muhamadiyah Petambakan mulai menambah kekuatan dan upaya dalam menjaga keberlangsungan purifikasi agama yang telah dilakukannya. Tokoh Muhamadiyah menyebarkan fatwa-fatwa pembid'ahan kepada seluruh warga Desa Petambakan melalui selebaran-selebaran yang ditempel di seluruh musola dan dibagikan kepada beberapa tokoh agama di masing-masing RT dalam upaya tetap menjaga kemurnian ajaran Islam. Diantara fatwa Muhamadiyah tersebut menyatakan bahwa beberapa tradisi yang sering diamalkan oleh kaum Nahdiiyin seperti yasinan dan tahlilan adalah bid'ah dan tiada bid'ah hasanah karena semua bid'ah itu sesat dan segala yang sesat adalah dosa. Warga Petambakan juga dihimbau untuk tidak bershalawat dan melagukan puji-pujian setelah adzan, tidak melakukan dzikir berjamaah dan dianjurkan dzikir secara mandiri dikarenakan semua itu tidak ada tuntunannya dalam Al Quran ataupun As Sunnah.

Sejak klaim bid'ah tersebut di atas, kaum Nahdiiyin Punal dengan terang-terangan menolak semua doktrin Muhamadiyah yang dianggap sudah tersusupi oleh wahabisme. Mereka bahkan mulai memisahkan diri dari Petambakan dengan tidak melibatkan diri dari semua kegiatan Desa karena menganggap Petambakan dan Muhamadiyah adalah satu. Sebagai minoritas, Nahdiiyin ingin menunjukkan eksistensinya dengan mengadakan gebrakan-gebrakan untuk menandingi Muhamadiyah yang akan dikupas pada poin tiga, persaingan destruktif Muhamadiyah NU di Petambakan.

E. Tokoh Masyarakat Yang Provokatif

Dalam kamus besar bahasa Indonesia, provokasi diartikan sebagai bentuk perbuatan untuk membangkitkan kemarahan (KBBI, 2005). Tindak provokasi mudah menyulut kalangan awam yang kurang matang pemahaman agamanya terlebih jika kalimat provokatif itu disampaikan oleh tokoh-tokoh yang berpengaruh bagi masing-masing ormas (Yusuf, 2012). Maka dari itu tokoh harus mebantengi pengikutnya dari reaksi berlebihan atas provokasi masa agar tidak menimbulkan perpecahan. Namun pada kenyataannya, tokoh-tokoh berpengaruh tersebut justru menjadi penyulut munculnya konflik dan terlibat dalam aksi provokasi.

Tokoh-tokoh organisasi masa Muhamadiyah dengan psikologi mayoritasnya merasa memiliki Desa Petambakan seutuhnya dan merasa harus bertanggung jawab atas keselamatan muslim Petambakan sehingga sangat berambisi menyuntik-paham purifikasi agama melalui pengajian-pengajian, kultum, khutbah dan selebaran yang provokatif. NU, Sebagai pihak yang minoritas, merasa tersinggung dengan diskriminasi yang ada sehingga enggan mempertahankan sikap toleransi dan mulai turut melayangkan kalimat-kalimat provokatif.

Setelah pemaksaan penseragamaan yang dilakukan oleh pihak Muhamadiyah sebagai mayoritas membuahkan perlawanan dari Nahdiiyin Punal sehingga keduanya saling apati dan menjaga jarak satu sama lain, konflik lebih diperuncing lagi dengan khutbah jumat yang disampaikan oleh khatib Jumat,

Bapak. H. Tuslam yang merupakan tokoh Muhammadiyah di Masjid Jami' Nurul Huda Petambakan. Dalam khutbahnya, dengan lantang menegaskan bahwa Peringatan Maulid Nabi merupakan sebuah bid'ah yang tidak ada tuntunannya di Al Quran ataupun As Sunnah, sedangkan semua bid'ah itu sesat dan semua yang sesat neraka tempatnya. Pernyataan tersebut menyulut emosi warga Nahdhiyyin di Dukuh Punal yang kebetulan saat itu tengah mempersiapkan acara Peringatan Maulid Nabi hingga berakhir pada pertikaian fisik antar pembela ormas Muhammadiyah dan pembela ormas NU.

Konflik terus berlanjut, kedua ormas memanfaatkan forum keagamaan sebagai ajang untuk menyebarkan paham intoleransi terhadap ormas yang berseberangan dan dijadikan sebagai ajang pembelaan doktrin masing-masing ormas. Hal ini sangat disayangkan, mengingat tokoh agama yang seharusnya menjadi agen pemersatu justru memimpin warganya bersikap intoleransi dan menyebarkan kebencian terhadap ormas lain dan fanatisme terhadap ormasnya sendiri.

F. Persaingan Destruktif Antara Muhammadiyah dan NU

Menurut Park dan Burgess (Santosa, 2010: 12) persaingan adalah sebuah interaksi tanpa kontak sosial. Sedangkan Biesanz berpendapat bahwa Persaingan adalah perjuangan dari dua atau lebih orang untuk tujuan yang sama yang terbatas sehingga semua tidak dapat memiliki (Arifin, 2010). Pada hakekatnya, persaingan dapat diartikan sebagai suatu proses sosial dimana individu atau kelompok manusia yang bersaing mencari keuntungan pribadi dan pada suatu masa tertentu mendapatkan kebanggaan karena menjadi pusat perhatian umum baik perseorangan maupun kelompok manusia (Sosial, 2016).

Dalam persaingan ada dua macam, yang pertama persaingan tanpa tujuan selain untuk mengalahkan lawan, maka hal ini cenderung pada pertikaian. Kedua, persaingan yang hanya berlangsung tanpa usaha menyingkirkan lawan. Yang menjadi prioritas utama adalah tujuan, dan bukan lawan. Pada konflik Muhammadiyah dan NU, peneragaman oleh Muhammadiyah membuahkan amarah pada pihak NU yang memang tidak ingin tampil sama dan memiliki tradisi yang berbeda, hingga akhirnya terjadi perlawanan. Dikarenakan masing-masing pihak mulai berimbang maka terjadilah persaingan. Persaingan yang mengandung unsur saling menjatuhkan lawan kerap kali terjadi (Suyuti, 2001:119).

Persaingan tidak sehat antara keduanya menimbulkan gangguan emosional dan mengembangkan sikap tidak bersahabat antara keduanya. Dengan demikian, persaingan antara Muhammadiyah dan NU di Desa Petambakan bersifat destruktif karena lebih cenderung pada proses disosiatif yang dapat memicu konflik (Khoirudin, 2006:12). Muhammadiyah sebagai mayoritas bersaing dengan NU demi mempertahankan kepercayaan warga kepadanya sedangkan NU sebagai minoritas merasa terbatas kebebasannya sehingga ingin menunjukkan eksistensinya bahwa minoritaspun dapat tampil besar di kalangan mayoritas.

Dalam beberapa agenda perlombaan Muhamadiyah dan NU memperlihatkan persaingan yang tidak harmonis. Di perlombaan Takbir keliling misalnya, keduanya memperebutkan prestasi untuk menjadi delegasi Petambakan di perlombaan takbir keliling tingkat Kabupaten. Pemerintah desa mensyaratkan bagi pemenang lomba takbir keliling Idul Fitri akan mewakili Petambakan di ajang perlombaan takbir keliling Idul Adha se-Kabupaten. Siapapun pemenangnya tidak mendapat dukungan dari ormas lain.

Persaingan semacam ini menghambat kesatuan dan integritas masyarakat karena sudah beralih pada kompetisi yang kurang sehat. Salah satu dari keduanya mencoba untuk menang hanya dengan mengorbankan yang lain bukan meraih tujuan kemuliaan Islam (Syarifudin, 1996:7).

G. Dampak Konflik Bagi Masyarakat Di Petambakan

Dalam setiap konflik yang terjadi pasti akan mendatangkan dampak, baik secara langsung ataupun tidak langsung, baik positif maupun negatif. Konflik NU dan Muhamadiyah di Petambakan membawa dampak langsung yang negatif. Secara otomatis keharmonisan dan kenyamanan hidup mulai terganggu karena konflik ormas akhirnya mempengaruhi penilaian masing-masing individu. Munculnya forum agama yang terkotak-kotak, bahkan lembaga pendidikan turut terkotak-kotak karena pendidik turut memihak pada salah satu ormas.

Selain dampak tersebut di atas, pemuda sebagai generasi penerus pun menerima imbas negatif yang mengancam pola pikir dan cara pandang mereka dalam menghadapi perbedaan. Beberapa pemuda terkontaminasi dengan perselisihan karena turut memihak antara Muhamadiyah dan NU. Hal ini dikhawatirkan akan menjadi warisan pahit yang tidak berkesudahan. Namun beberapa pemuda yang lain enggan terlibat pada kedua ormas yang justru memunculkan sikap apati pada kedua ormas besar tersebut. Akhirnya, pemuda pada kelompok ini enggan terlibat dalam kegiatan agama apapun bentuknya di Desa Petambakan.

Dengan adanya jurang pemisah antara keduanya yang dipertajam dengan persaingan keduanya dalam meraih penghargaan masa membuat keduanya tidak mampu berpikir tentang prestasi desa petambakan. Keduanya ingin tampil menjadi terbaik. Sebagai contoh perlombaan takbir keliling di desa petambakan telah menentukan RT yang tampil pemenang akan didelegasikan sebagai peserta takbir keliling Idul Adha ditingkat kabupaten.

Sikap dua ormas kenamaan yang memilih berkonflik satu sama lain ketimbang berkolaborasi sangatlah disayangkan. Mengingat besarnya potensi keduanya yang apabila dikolaborasikan justru akan menorehkan banyak prestasi. Mereka merasa lawan mereka adalah ormas yang berseberangan sehingga menafikan beberapa musuh Islam dan musuh peradaban Indonesia yang lain.

H. Resolusi Konflik

Konflik merupakan proses yang dinamis bukan statis. Konflik dapat muncul dikarenakan adanya ketidaksetujuan, ketidaksepemahaman, kontroversi dan pertentangan antara pihak-pihak yang terjebak konflik secara

terus menerus (Kamaludin, 2001: 213). Sedangkan menurut Gibson, konflik muncul karena adanya hubungan sosial antar organisasi namun masing-masing organisasi mengacu pada tujuan dan kepentingannya masing-masing tanpa adanya kerjasama satu sama lain (Gibson, 1997: 437). Pada intinya konflik adalah segala sesuatu (interaksi) pertentangan atau antagonis antara dua pihak atau lebih (Soetopo, 1985: 30).

1. **Revitalisasi Aparat Pemerintah Desa Dan Tokoh Masyarakat Petambakan**

Seyogyanya umat beragama tidak diperkenankan membuat peraturan pribadi atupun kelompok yang mengakibatkan timbulnya konflik atau pepecahan diantara umat beragama yang diakibatkan adanya misi secara pribadi. Sehingga masyarakat perlu memperkuat dasar-dasar kerukunan antar umat, membangun harmoni sosial dan persatuan nasional, menciptakan suasana beragama yang kondusif, mengeksplorasi visi dan misi masing-masing ormas dan mencari titik temu guna mengetahui prinsip-prinsip yang bisa dijadikan sebagai pedoman untuk melangkah bersama.

Maka dalam upaya tersebut, diperlukan peran pemerintah sebagai mediator dan fasilitator yang menjadi elemen penting dalam menentukan kualitas umat beragama. Dengan demikian, umat beragama perlu dibina melalui pelayanan pemerintah yang memiliki fungsi dan peran strategis melalui kebijakannya demi terciptanya kualitas beragama di masyarakat. Untuk menciptakan kerukunan beragama diperlukan usaha yang sungguh-sungguh dan kerjasama yang menyeluruh antar umat beragama, pemuka agama dan pemerintah setempat yang diwakili oleh Kepala Desa sebagai pimpinan tertinggi, RT sebagai aparat pemerintah non administratif terdekat dengan masyarakat.

2. **Optimalisasi Peran Kepala Desa**

Sesuai Undang-undang no 6 Tahun 2004 tentang Desa tertulis bahwa Kepala desa sebagai pimpinan tertinggi di pemerintahan desa memiliki peranan penting dalam upaya menjaga kerukunan antar warga dan menyelesaikan konflik yang terjadi di antara warganya.

Bapak Hery Setyo Pranadi, SE. Dengan slogannya “*Desaku Bersatu Desaku Maju*” , Kepala desa memprioritaskan persatuan warga Petambakan sebagai langkah awal suksesnya kemajuannya. Tanpa persatuan dari masing-masing individu, masing-masing ormas mustahil Petambakan akan meraih pembangunan yang seutuhnya meliputi segala aspek. Terlebih masyarakat mempunyai ketergantungan kuat terhadap para tokoh agama yang mereka anggap lebih mengerti dan mampu menjadi pemimpin yang dapat mengantarkan mereka menuju kebahagiaan ukhrowi. Maka kerukunan dua ormas yang tengah berseteru mutlak harus diwujudkan demi majunya Petambakan.

Bukanlah hal yang mudah menyatukan dua ormas yang memiliki visi misi berbeda dan tengah terjebak konflik. Meski bukan hal mudah, ibarat menyatukan 2 sisi mata uang logam, kepala desa mengaku terus mengupayakan keselarasan keduanya dengan cara:

- a. Menseragamkan pola pikir aparat desa dan menanamkan jiwa toleransi antar aparat desa. Bapak Kepala Desa menghendaki seluruh aparat desa melepaskan bendera ormas dan bebrsikap netral selama menjabat sebagai aparat desa. Harapannya adalah, agar ruh keharmonisan itu dapat dirasakan dan dicontoh oleh masyarakat.
- b. Salah satu upaya kepala desa adalah strategi silang, dimana dalam kegiatan yang dilaksanakan oleh kaum NU, Kepala Desa meminta aparat desa yang berbasis Muhammadiyah untuk mewakili kehadirannya. Begitu sebaliknya ketika suatu kegiatan dilaksanakan oleh kaum Muhammadiyah, Kepala Desa meminta aparat desa yang berbasis NU untuk mewakili kehadirannya.
- c. Persatuan guru TPQ adalah sasaran selanjutnya. Kepala desa menghimbau agar pendidik tidak memberikan contoh intoleransi kepada peserta didiknya karena hal demikian mudah diserap oleh anak-anak. Pendidik juga harus bisa terlepas dari fanatisme dan mengajarkan pentingnya menghargai perbedaan.
- d. Kepala desa berupaya memberikan perhatian berimbang pada masjid Muhammadiyah Nurul Huda di Petambakan dan masjid NU Baitur Rahim di Dukuh Sarean. Memenuhi fasilitas agar keduanya menjadi tempat peribadahan yang nyaman bagi seluruh umat Islam pada umumnya, dan bagi pemeluk masing-masing ormas pada khususnya.

Disamping upaya yang telah dilakukan, Kepala Desa juga perlu melakukan:

- a. Konsiliasi yaitu suatu cara untuk mempertemukan pihak-pihak yang berselisih guna mencapai persetujuan bersama untuk berdamai dan mediasi terhadap kedua ormas yang tengah berseteru (Djajaatmaja, 2001: 673).
- b. Mengkompromikan dan mengkolaborasikan ide keduanya dengan memberikan wadah bagi ormas untuk berdiskusi seperti forum diskusi antar ormas Muhammadiyah dan NU (Soejono, 2007: 27).
- c. Memfasilitasi warga untuk saling berkomunikasi yang terbuka Kepala Desa harus memiliki leadership yang kuat sehingga berani menindak tegas pergerakan ormas yang mengandung misi intolerir dan melecehkan ormas lain (Moejiono, 2002: 18).
- d. Menghidupkan kembali tradisi-tradisi desa yang tidak menyinggung sisi khilafiah kedua ormas seperti menggalakkan kerjabakti dan mendukung kegiatan seni petambakan seperti thek-thek yang telah kembali dihidupkan oleh tokoh Pemuda yang agamis, Sdr. Joko Wakhyujati dan berhasil menarik minat pemuda untuk berkumpul bersama.
- e. Meningkatkan keperdulian aparat desa terendah yaitu RW dan RT untuk turut antusias memecahkan konflik yang tengah terjadi dan merevitalisasi keduanya agar dapat menjadi perwakilan Kepala Desa, mengingat keberadaannya lebih dekat dengan warga.

3. Optimalisasi Peran Tokoh Ormas Dengan Pembentukan Ombudsman

Tokoh agama mempunyai pengaruh besar di tengah-tengah masyarakat. Karena mereka dianggap memiliki keunggulan baik dalam ilmu agama, jabatan keturunan dan status. Secara kultural mereka mempunyai kekuatan untuk mengerakkan masa kearah tujuan yang mulia yakni membangun sikap saling mengerti, kebersamaan dan kerjasama dengan solidieritas yang tinggi. (Rifa'I, 2000: 89-96).

Sebagaimana konflik antara Muhamadiyah dan NU yang ditengarai tersulut adanya ulah provokatif dari tokoh-tokoh ormas yang mengkontaminasi masing-masing anggotanya. Maka dari itu tokoh harus dapat menjadi sosok yang cinta persatuan dan toleransi terhadap perbedaan. Yang memposisikan diri sebagai khalifah penyelamat umat dari perpecahan. Tokoh harus mencontoh peran kedua pemrakarsa NU dan MD yang mampu menggali nilai-nilai luhur nusantara dan mentransformasikannya menjadi dasar negara pancasila.

Pembentukan ombudsman bisa menjadi solusi tepat bagi meningkatnya rasa tanggung jawab tokoh agama akan perannya. Dan menjadi kontrol bagi pemuka agama dalam bersikap dan berkeputusan. Demikian, masing-masing tokoh ormas Islam harus menyadari posisinya. Berlapang dada ketika dipertemukan dalam forum dialog antar ormas guna memecahkan permasalahan yang telah ditorehkan oleh kedua ormams terkait. Ormas juga harus antusias dalam memberikan kontribusi bagi kemajuan islam pada umumnya dan saling memberikan pendapat diluar hal-hal yang menjadi khilafiyah agar masing-masing ormas dapat menjadi ormas yang lebih baik.

Tokoh agama juga harus jeli melihat perubahan yang tidak positif dari masing-masing anggotanya. Misalkan, apabila melihat, mendengar atau mengetahui telah terjadi kerawanan yang dapat memicu konflik maka harus segera turun lapangan untuk mengidentifikasi kerawanan; apa masalahnya, apa penyebabnya dan siapa saja yang terlibat.

Singkatnya, peran tokoh masyarakat adalah memberikan pemikiran dan perilaku yang baik bagi masyarakat, pemikiran dan perilaku tersebut, sejalan dengan apa yang diharapkan masyarakat, dan sejalan dengan yang sesungguhnya dicita-citakan oleh bangsa yang menginginkan keharmonisan dalam sosial bermasyarakat.

4. Kesenian Thek-Thek Sebagai Upaya Pemberdayaan Pemuda Dan Kearifan Lokal

Kesenian thek-thek merupakan seni memainkan kenthongan. Kenthongan identik sebagai alat komunikasi jarak jauh yang biasa digunakan oleh masyarakat jawa sebagai penanda adzan atau penanda adanya kejadian atau musibah.

Bunyi-bunyian kenthongan yang mulanya terdengar monoton dan tanpa nada, dalam kesenian thek-thek kenthongan diubah menjadi alat music yang bernada dan enak didengar terlebih ketika telah dikolaborasikan dengan alat music lain seperti bedhug, teplak, calung, kecrek dan seruling.

Kesenian ini biasanya dimainkan oleh pemuda dan disaksikan oleh warga sekitar mulai dari kawula tua, muda dan anak-anak. Dengan demikian, menghidupkan kembali kesenian thek-thek di Petambakan dapat menjadi ajang berkumpul dan bertemunya warga Petambakan.

Karena biasanya dimainkan oleh kawula muda, maka seni thek-thek ini diharapkan dapat menarik minat pemuda untuk melestarikan budaya. Dengan intensitas bertemu antarapemuda dalam rangka latihan thek-thek, maka akan mudah bagi pemerintah desa dan tokoh masyarakat memberikan pengaruh-pengaruh positif pada para pemuda.

Memamsuki tahun 2016, tokoh agama yang cukup disegani oleh pemuda petambakan, Bapak. Joko Wakhyujati mulai menghidupkan kembali kesenian thek-thek sebagai bentuk keprihatinannya akan pergaulan remaja yang mulai rusak. Bersama beberapa tokoh pemuda yang peduli pada persatuan umat islam, Bapak Joko memodifikasi kesenian thek—thek agar lebih bergengsi bagi pemuda zaman sekarang.

Kesenian thek-thek kembali digemari masyarakat petambakan entah pribumi maupun pendatang, entah kaum nahdiyyin maupun muhamadiyah. Bahkan grup thek-thek Petambakan mulai sering disewa untuk tampil di acara-acara warga sekitar bahkan luar desa. Tanpa atribut Muhamadiyah dan NU keduanya mudah diterima disemua kalangan.

Hidupnya kembali thek-thek Petambakan bukan tanpa alasan. Melestarikan budaya dan memanfaatkannya sebagai salah satu kearifan local demi menjaga persatuan umat adalah tujuan utama Bapak Joko Wakhyujati menghidupkan thek-thek kembali. Demi tujuan yang maksud, thek-thek Petambakan tidak hanya dimodifikasi agar lebih modern dengan adanya formasi yang enerjik dari para penari dan pemainnya, namun juga dijadikan sebagai media dakwah. Lagu-lagu yang dimainkan oleh team thek-thek mulai dimasuki unsur-unsur islam dan persatuan. Seperti cuplikan syair karangan Bapak Subagyo: “*Ojo ngaku islam yen isih podo seneng congkrahban*”. Artinya adalah jangan mengaku islam kalau masih saling berkonflik. Dengan demikian, diharapkan masyarakat mulai sadar bahwa umat islam harus bersatu ibarat kenthongan yang bernada monoton dengan alat musik lain sehingga menimbulkan nada yang enak didengar telinga.

Dengan pendekatan yang intensif, pemuda mulai dipahamkan akan kondisi kehidupan beragama di Petambakan. Pemuda mulai diberikan sugensti akan berartinya peranan mereka bagi kemajuan desa Petambakan. Pemuda yang memiliki kecenderungan pada salah satu ormas harus dibina, dan diberi pengetahuan terkait fiqh ikhtilaf. Dengan demikian diharapkan pemuda Petambakan memiliki wawasan yang lebih luas agar terhindar dari fanatisme sempit yang menduga bahwa ajaran fiqh yang diamalkannya adalah yang paling benar dan yang lain adalah salah.

Pemuda yang tidak memiliki ketertarikan pada kegiatan agama perlumendapatkan stimulasi yang menarik agar mereka tidak terjebak pada sekularisme. Mereka perlu dipahamkan akan peran ormas Muhamadiyah dan NU bagi Indonesai agar tidak timbulkan kebencian pada keduanya dan

pendukung keduanya karena hal ini juga bisa menimbulkan prasangka buruk dan pada akhirnya akan mengurangi keharmonisan hubungan sesama Ummat Islam. Oleh karenanya, harus dibangun sikap positif di tengah perbedaan, hanya dengan itulah generasi penerus kita dapat hidup rukun kedepannya. Salah satu cara untuk membangun sikap positif itu adalah dengan memberikan motivasi untuk mempelajari dan menelaah perbedaan-perbedaan itu sendiri.

5. Minimalisasi Persaingan Agar Tidak Menimbulkan Konflik Lanjutan

Dalam hal ini, persaingan antar ormas Muhammadiyah dan NU merupakan akibat dari adanya konflik antara keduanya yang akhirnya menimbulkan persaingan tidak sehat. Sehingga diperlukan minimalisasi persaingan agar tidak muncul konflik-konflik baru.

Selain nilai negatif dari sebuah persaingan atau kompetisi, kompetisi memiliki fungsi positif diantaranya Meningkatkan daya kreatifitas yang dinamis, menimbulkan keinginan individu atau kelompok yang bersifat kompetitif, sebagai jalan dimana keinginan, kepentingan serta nilai-nilai yang pada suatu masa mendapat pusat perhatian, tersalurkan dengan baik oleh mereka yang bersaing, menghasilkan sistem kerja yang efektif, menyalurkan daya kreatifitas, memberi rangsangan untuk berprestasi, persaingan berfungsi untuk mendudukan individu pada kedudukan serta peranan yang sesuai dengan kemampuannya. Maka sebisa mungkin sisi negatif yang dapat timbul akibat persaingan yang tidak sehat dapat ditekan dan diminimalisir.

Dalam hal ini, pemerintah bersama tokoh masyarakat yang lain harus merubah sistem yang ada, misalkan: (a) panitia pelaksana bukan semata dari ormas Muhammadiyah saja hanya karena Muhammadiyah merupakan ormas terbesar di Petambakan. Panitia harus dikolaborasikan antara ormas Muhammadiyah dan NU; (b) Jika dikhawatirkan menimbulkan ketidakadilan dan subjektivitas tinggi maka dalam pemerintah berhak mengambil alih kepanitiaan dan mengalihkan kepanitiaan pada aparat pemerintah formal dan non formal; (c) Untuk mengikuti perlombaan di tingkat Kabupaten tidak memerlukan penyisihan melainkan kepanitiaan yang terbentuk dari beberapa tokoh pilihan dari masing-masing wilayah di Desa Petambakan agar tidak muncul konflik namun justru memberikan keduanya ruang untuk bekerjasama.

I. Kesimpulan

Muhamadiyah yang merasa mempunyai tujuan mulia sesuai versinya yaitu memurnikan aqidah dan NU yang merasa memiliki hak untuk melestarikan tradisi mulia sesuai versinya pula menjadikan keduanya terlibat dalam konflik. Jika keduanya dapat mengkomunikasikan dengan baik, maka konflik tersebut tidak akan menempuh waktu yang lama.

Perselisihan antara Muhammadiyah dan NU di Petambakan juga disebabkan oleh perbedaan kepentingan, prasangka yang berlebihan, fanatisme. Pemaksaan kehendak yang mengatas namakan purifikasi Islam oleh Muhammadiyah kepada seluruh warga Petambakan tanpa memperhatikan eksistensi kaum Nahdhiyyin merupakan tindakan yang rawan memicu konflik. Begitu pula pembelaan atas nama hak asasi beragama oleh NU dengan tanpa

menjalin komunikasi yang baik dengan pribumi yang didominasi oleh Muhammadiyah juga menjadi penyebab munculnya konflik. Selain itu, komunikasi provokatif yang dilakukan oleh tokoh masyarakat dalam upaya persaingan mendapat penghormatan oleh masyarakat juga menjadikan konflik yang ada semakin meruncing.

Olehnya, resolusi konflikpun harus dilakukan secara menyeluruh namun bertahap, yaitu revitalisasi tokoh masyarakat yang meliputi kepala desa sebagai pemegang kekuasaan tertinggi di desa, RT dan RW perwakilan dari kepala desa dan tokoh agama yang lebih dekat dan diharapkan dapat merangkul masyarakat. Memberdayakan generasi muda dengan pendekatan yang lebih bersahabat dengan karakter pemuda yang dinamis dan modern. Dalam hal ini pendekatan dilakukan melalui kesenian thek-thek. agar mereka memahami perbedaan dan tidak mewarisi perselisihan. Persaingan ada akibat perselisihan dan tidak adanya kesesuaian sehingga masing-masing menentukan cara sendiri dan ketidak seragaman ini yang menyebabkan keduanya berseberangan dan bersaing. Bila tidak ada penanganan maka akan menimbulkan cabang-cabang konflik yang baru.

Dengan resolusi konflik di atas diharapkan tiap-tiap individu dan kelompok dapat bersinergi. Pemerintah bersama tokoh agama memaksimalkan perannya agar tidak mewariskan perselisihan dan persaingan tidak sehat di kalangan generasi muda yang pada akhirnya akan merugikan Desa Petambakan, seperti lunturnya citra baik ormas dimata nasional dan dunia dan keraguan masyarakat akan kekuatan ormas Muhammadiyah dan NU dalam mengemban amanat Allah dan Rasulnya.

Daftar Pustaka

- Alfian. 2001. *NU, Muhammadiyah dan Civil Islam*. KOMPAS, 19 Desember 2001.
- Djajaatmaja, Bambang Iriana. 2001. *Pengantar Hukum Internasional Edisi Kesepuluh*, terj. Jakarta: Sinar Grafika.
- Kamaludin. 2001. *Manajemen Personalia*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Khoiruddin, Ahmad Yusuf. 2006. *Konflik Antar Pemuka Agama Tentang tradisi Tahlilan*. Yogyakarta: Pustaka Fahima.
- Mujiono, Imam. 2002. *Kepemimpinan dan Keorganisasian*. Yogyakarta: UII Press.
- Rifai, Muhammad. tt. *Manajemen Organisasi*. Bandung: Citapusaka.
- Santosa, Slamet. 2010. *Teori-Teori Psikologi Sosial*. Bandung: PT Refika Aditama.
- Saukani, Ahmad. 2001. *Perkembangan Pemikiran Modern Di Dunia islam*. Bandung: Pustaka Setia.
- Soekanto, Soejono. 2007. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Soetopo, Hendiyat. 1985. *Administrasi Pendidikan: Dasar Teoritik untuk Praktek Profesional*. Bandung: PT Angkasa.

- Suhartini, Andewi. 2009. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Direktorat Jendral Pendidikan Islam Departemen Agama RI.
- Suyuti, Ali. 2002. *Metodologi Penelitian Agama, Pendekatan Teori dan Praktek*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Syaifuddin, Ahmad Fedyani. 1996. *Konflik dan Integrasi: Perbedaan paham Dalam Agama Islam*. Jakarta: CV. Rajawali.
- Tim Penyusun kamus Pusat bahasa. 2005. *Kamus Besar bahasa Indonesia*. CET.3. Jakarta: Balai Pustaka.
- Wirjosukarto, Amir Hamzah. 1968. *Pembabaruan Pendidikan dan Pengajaran yang diselenggarakan oleh Pergerakan Muhammadiyah*. Malang: Ken Mutia.

SUNAN AMPEL AND THE ETHICAL VALUES OF NUSANTARA ISLAM *From Tantra-Bhairawa to Non-Violent Religious Practices*

Zumrotul Mukaffa

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Jl.Jend.Ahmad Yani 117
Surabaya 60237

zumrotul_mukafah@yahoo.com

Abstract: *This article seeks to discuss ethical values behind the success of Raden Rahmat (Sunan Ampel) in commodifying the rituals of pancamakara which involve Tantra-Bhairawa sect in Majapahit period. As a cultural history, this article employs historical procedure, i.e., heuristics, criticism, interpretation and historiography. This article concludes that the principle of creation and continuity as the values of 'Islam Nusantara' forms exchange values without deconstructing totally utility or use values. These values consist of the necessity of emphasizing Islamization through dialog between Islam and local traditions to produce non-violent religious practices. The values are transformed into the existing cultural patterns, and the result is the maintenance of pancamakara ritual practices but with comprehensive deconstruction of its substance.*

Keywords: Raden Rahmat; Tantra-Bhairawa; *Pancamakara*; Islam Nusantara.

Background

Raden Rahmat, well-known as Sunan Ampel (d. 1479 M), was a Muslim preacher of the first generation in Java who established and transformed *non-violent religious practices*. One of his important teachings has been to transform the religious teachings of *mo-limo* (practicing five forbidden things) into *moh-limo* (avoiding five forbidden things). Before the coming of Raden Rahmat, the tradition of *mo-limo* was an important rite of the followers of Tantrayana or Shiwa-Bhairawa (Tantra-Bhairawa) sect which was widely known in Hinduism and Buddhism.

The religious tradition of '*mo-limo*' formed a type of rituals practiced by the followers of Tantrayana. For this sect, to achieve the highest and eternal spiritual liberation every human being should carry out five steps of ritual called *Panca makara* (Pasek Ariati, 2009: 113). These five steps of rituals consist of *mamsha* (meat), *matrya* (fish), *madya* (alcohol), *maithuna* (sexual intercourse), and *mudra* (meditation).

In the history of Tantrayana in Indonesia, its faithful adherents are represented as religious human beings full of nasty actions and accordingly close to violence. This is represented for example by the replica of Bhairawa statue which symbolizes King Adityawarwan (d. 1376). The replica of Bhairawa statue describes his left hand as holding mug full of blood, and his right hand

clasping snickers née. Moreover, he also stands up truculently on corpse with throne of human's skulls. (Reichle, 2007: 170).

In the mid of the *mo-limo* ritual traditions full of violence, Raden Rahmat (Sunan Ampel) succeeded in commodifying and therefore fitting with Islamic teachings. Commodification was done without overthrowing the existing tradition. On the contrary, commodification was done only with replacing the substance of rituals manifested in changing the rites of *mo-limo* (practicing five forbidden actions) into *mob-limo* (avoiding five forbidden actions). *Mo-limo* initially consists of *mamsba*, *matsya*, *madya*, *maibuna*, and *mudra* and then is replaced with *mob-limo* which contains five ethical behaviors of human beings, namely escaping from *main*, *minum*, *maling*, *madat*, and *madon*.

The pattern of commodifying Tantra-Bhairawa teachings which was carried out by Raden Rahmat represents the universal ethical tendency of Islam. In addition to the transformation of Islamic teachings without violence, there are major ethical principles. The process of Islamization will necessarily interact with local religious traditions. Local values which have existed before should not be neglected as such, but should be accommodated into a new religious tradition compatible with Islamic values. This pattern of Islamization results in what is recently called Islam Nusantara.

Research Method

This study is focused to discuss the commodification of Tantra-Bhairawa rituals known as *mo-limo*. This study can be included into the history of culture. The study therefore employs the common principles of historical method: heuristics, criticism, interpretation and historiography (Abdurahman, 1999: 43).

Heuristics refers to the process of searching and finding historical sources relevant to the focus of study. The historical sources consist of written sources such as epigraphy and philology, artifacts and literature related to Sunan Ampel, Tantra-Bhairawa, and commodification of *mo-limo* to *mob-limo* rituals.

After collecting data, the next step is historical criticism. Criticism is classified into two parts: internal and external criticism (Usman, 1986: 77-132). However, this study will only carry out internal criticism, as external criticism towards historical sources (philology, epigraphy, artifacts and other sources) related to Sunan Ampel, Tantra-Bhairawa and the rituals of *mo-limo*/*moh-limo* has been done by other historians. Therefore, the reading of sources refers to previous studies. Internal criticism is used to review the relevance of data related to the focus of research.

The next step is interpretation through analysis and synthesis. In this phase, conceptual generalization will be related to research focus (Kuntowijoyo, 2005: 101-104). The last is historiography through the reconstruction of commodification patterns carried out by Sunan Ampel towards the tradition of Tantra-Bhairawa rituals in order to be compatible with Islamic doctrines.

The Ritual of *Mo-Limo* in Tantra-Bhairawa

Tantra-Bhairawa in Buddhist tradition has developed rapidly long before the establishment of Majapahit kingdom. As found in the inscription of Talang Tuo Palembang in 684, teachings adhered to by this sect have come to the archipelago through Sriwijaya kingdom in the seventh century (Widnya: 2008: 6). In the inscription there is a writing *Vajrasarira* which means “steel body” and can be equated with “*pengawakbraja*” in Javanese language (Poerbatjaraka, 1976: 63).

In Java, Tantra-Bhairawa also developed rapidly and attracted many adherents, not only from the lower class of society but also from the elite of bureaucracy and religion. From the elite of government, King Kertanegara was a faithful adherent of Tantrayana. His interest in this sect is to balance Khubilai Khan who was also a faithful follower of Tantrayana.

In religious aspect, King Kertanegara also sought to balance Khubilai Khan with adhering to Buddhism of Trantrayana from *kalachakra* sect. This sect started to develop in Bengal in the last period of Pala dynasty. From there, this sect spread to Tibet and Nepal. Mongol kings were very interested in this sect, because it was much more suitable to them. In Java, this sect was mixed with the veneration of Shiwa-Bhairawa. The sect which was adhered to by King Kertanegara can be concluded from *kakawin* Negarakertagama and from the fact that he was inaugurated as *jina* in the graveyard of *wurara* (Pusponegoro dan Notosusanto: 1993: II: 414-415).

Among religious elites, there was Mpu Purwa, a priest of Mahayana Buddhism and the father of Ken Dedes. He was known to have a hermit in Setra among the inhabitants of Panawijen. As asserted by Mardiwarsito (1986) and Zoetmulder (2004), the term *setra* refer to the place or field of corpse. It is in this setra that Mpu Purwa conducted rituals of *yoga*, as mentioned in the text of Sang Hyang Kamahayanikan together with other places of performing *yoga* (Suwardono: 2007: 143-144).

The influence of Tantra-Bhairawa increased to the period of Majapahit kingdom. Adityawarman, the founder of Pagarruyung kingdom in West Sumatra in 1347 had a long stay in Majapahit. He was a loyal adherent of Tantra-Bhairawa, as preserved in the statue of Bhairawa or the inscriptions chiselled during his reign (*picture 1*). In the inscriptions of Bukit Gombak I or Pagarruyung I with calendar writing *Wasurmmunibbujesthalam*, 1278 Śaka or 13 April 1356, Adityawarman who was known as Ādityawarman Pratāpaparākramarajendra Maulimaniwarmadewa was also called Bhiarawais. The inscription contains praises to Ādityawarman as an adherent of Bhairawa Buddhism who reigned in Swarnadwīpa, and a founder of a *wihara* (Utomo, 2007: 64).

Picture 1: The statue of Bhairawa as manifestation of Adityawarman



Source: Reichle: 2007: 170.

J.L. Moens in his article *“bet Buddhisme op Java en Sumatra in Zijn laatste Bloei Periode”* (1924) also shows that Adityawarman was a loyal adherent of Tantra-Bhairawa. He states:

In the year 1297 Saka, in the month of *Jyastha*, on the day of Anggara, King Adityawarman received investiture of the highest bhairawa in a *ksetra* (the field of corpse, *bhumityaga ksatrianya*), with the title of Wisesadharani, while residing quietly on a seat made of corpse pile, then he laughed like Satan and drank blood, while *mahaprasadanya*, the victimized human inflamed and spread bad smell, but those who had been inaugurated would find perfume of million flowers (Sunyoto, 2004: 45).

Many studies show that Tantra-Bhairawa also had many followers in other areas like Bali, Hindu-Buddhist society in Central Java, and other areas including those around the capital of Majapahit which is now a part of Trowulan sub-district, the regency of Mojokerto, East Java. Some dignitaries of this kingdom, particularly of knight class, are the adherents of Tantra-Bhairawa who intensively performed the rituals of *pancamakara* in *ksetra* (the field of corpse) spreading in all over the villages. Even *ksetralaya* known as *tralaya* (located around Trowulan) was the biggest arena or field of corpses in Majapahit era.

Tantra is rooted from the word “trae” followed by the suffix “da” becoming “tra,” which means “who liberates”. Dasgubta (1974) defines “tantra” as a technique of accelerating the achievement of religious goals or self-realization using various media such as *mantra*, *yantra*, *mudra*, *mandala*, the veneration of various gods and goddess, including the worshipping of half-god creature and other creatures, meditations and various ways of veneration, and the practice of yoga which is usually related to sexual intercourse (Widnya, 2008: 5). Religious objectives or self-realization are also called *kelepasan* or *mukso*.

In principle, *kalepasan* and *moksa* have the same meaning, i.e., achieving the last liberation and united with the Highest Reality. The difference is that *kalepasan* is achieved when a person is still alive, while *moksa* happens when a person died and his soul is united with the highest reality. Death according to sources both oral (*tutur*) and written (*kakawin*) is translated as the return, and called “*mulih, mantuk*”, meaning ‘going home’ (Fahrudin: 2013: 248-249).

However, the initial objective of *tantra* as a form of veneration to achieve the highest reality (*moksa*) shifted to be the rituals oriented to get *sakti*. There is another identity to call *sakti*, such as Dewi (goddess), Ibu Bhairawa or popularly Kali. Santiko describes Kali, stating:

One of the most influential figures in *tantra-shadana* (the ritual of *tantra*) is Kali. Kali is the spouse of Kala, namely Siva as the sovereign of time, a most important element of life in this universe. Therefore, Kala and Kali are gods/goddess of whom human beings are afraid.

In the books of *Tantra*, Kali is not only a cruel aspect (*krura*) of *para-sakti*, but also *para-sakti* himself. Therefore, he is often called Mahakali if his role as the destructive power of the world is to be projected. In the book of *Mahanirwana Tantra*, for example, it is said that at the time of *pralava*, all things including Kala will be dissolved and absorbed into the self of Dewi, thus Dewi is called Mahakali (Santiko: 1987: 291-292).

Avalon (1960) adds, Kali as *sakti* became the source of all existing deities. In *Saktamala* it is said, “*Brahma is Sakti, Siva is Sakti, Visnu also Sakti, and Vasava is Sakti*”. This means that “*Sakti is at the root of all many others Devas*”. Without *Sakti*, “*none able to preserve his individual existence*”, and thus it can be said that “*the Sakti is the greatest of all*” (Budi Utomo, 2016: 103). All come from *sakti* and will return to him. Without *sakti*, even the deity cannot do and create a thing. Therefore, according to *Tantra-Bhairawa*, *sakti* is the source of everything. As the result, all adherents of this sect emphasize more on the veneration of goddess, and negate the gods.

To achieve *sakti*, an adherent of *Tantra-Bhairawa* uses a series of rituals (*shadana*) with emphasis on the veneration of *sakti* known as the rituals of *Pancamakara Puja*, *Cakra Puja* and popularly known as *Mo-Limo* or *Panca Ma* (Chatterji, 1978: V; Child, 2007). Many studies report that this ritual is conducted with making sacred circle in *ksetra* (grave). The sacred circle consists of naked men and women. They are led by a *Bhairawais* called *Cakraiswara*, a leader of *cakra* circle. In the middle of the circle, there is an offering of *mo-limo* consisting of *mamsa* (meat), *matsya* (fish), *madya* (alcohol), *maithuna* (sexual intercourse), *mudra* (meditation). First, those who take a part in the rituals eat and drink until being replete and drunk (*mamsa-matsya-madya*). After the lust of stomach is satisfied, the following is having sexual intercourse to satisfy the sexual lust (*maithuna*). After that, they perform meditation together (*mudra*). According to *Tantra-Bhairawa* belief, during these rituals the deities and eternal souls are in the circle giving sacred blessing. In the rituals of *mo-limo* in a higher *ksetra*, meat (*mamsa*) is replaced with human meat, and alcohol (*madya*) with blood, so is well known in *Tantra-Bhairawa* as the rituals of eating corpse and drinking blood (Wojowasito, 1952: 148).

Not only collectively, the ritual of *pancamakara* is also often performed individually. This phenomenon can be seen clearly in the practice of *Tantra-Bhairawa* rituals among the religious elite of Majapahit kingdom. Narratives in *Tantu Panggelaran*, for example, indicate the prevalence of *pancamakara* rituals which involve three priests: *mahaempu* (the highest master) Palyat, *mpu* Barang,

and *mpu* Waluhbang. The highest master Palyat lives in *ksetra* (grave) Kalyasem located in mount Hyang. In this place, he carries out *Bherawapaksa* ascetism accompanied with a very dreadful ritual. Every night, he eats human corpse (*kunang denira mangun tapa bherawapaksa lkasnira, amangan sawaning wang inayemnira tang sawa tatkala tngah wengi sira n panadab*). Not only that, he also makes brainpan of human being as mug for eating and drinking. The same thing is also done by *mpu* Barang who also lives in the area of *ksetra*. As *mahaempu* Palyat, he also performs ascetism with eating the meat of human corpse and drinking human blood placed in a mug made of brainpan every night (Santiko, 1995: 23-25).

Sadistic narratives full of violence in religious practices are also evident in *Tantu Pangelaran*.

In one of the narratives about the priests there are narratives of self sacrifice for Siwa. According to the narratives, *mpu* Kalotan and *mpu* Wajukuning followed *mpu* Palyat to Nusakambangan Island. There *mpu* Palyat were picked up by 180 young people with good clothing. When both priests asked *mpu* Palyat about these young people, *mpu* Palyat replied that there were people who wished to be eaten by him (Santiko, 1995: 25).

The rituals of *pancamakara* in Tantra-Bhairawa are clearly full of violence while negating the universal ethical principles, i.e., maintaining human sovereignty. Cannibalism, sadism, and terrible violence in the religious rituals of this sect are real. Respect to the ethics of religiosity no longer finds its place. This phenomenon is of course realized and felt by Raden Rahmat who lived in the era of Majapahit kingdom. Tantra-Bahirawa was one of the religious sects within Siwa-Buddhism followed by people of the time. Even *Prasasti Bendosari* and *Prasasti Sekar* indicate that government elite at the time also became the adherents of the sect.

Sunan Ampel and the Commodification of *Mo-Limo*

One of the most interesting thing is the response given by Raden Rahmat in the mid of strong influence of Tantra-Bhairawa over Majapahit kingdom. He used a strategy which is theoretically well-known as "*religious commodification*". Kitarasa (2008: 6) asserts that "commodification is defined as the action of turning something into, or treating something as, a (mere) commodity; commercialization of an activity, and so on, that is not by nature commercial." This definition provides important indication that every effort to put everything as profitable commodity can be called commodification. It is worthy noted that advantages or profits do not necessarily mean to have merely material consequence or impact. Rinha (2011: 190) argues that profit can also be understood as "*a consumable*" (widely acceptable by the public).

"To be profitable" is a keyword in the theory of commodification. Profit as the consequence or impact of making a thing commodity constitutes *exchange values* from the process of commodification. As a consequence, it is not important to consider *utility or use values* produced. As an example, the rampant industry of *da'wah* (Islamic preaching) on television is intended merely to

produce exchange values for financiers or capitalists. Whether Islamic preaching on television will result in significant increase in piety of Muslims in public sphere is not an important issue.

Raden Rahmat, or well-known as Sunan Ampel, was the most important preacher of Islam, particularly in Java. He came from Champa and was born in early fifteenth century as a son of the king of Champa (Shofyan, Wasit, and Mundiri: 2000: 36). However, Wicaksono (1995: 7) states that his father is Maulana Malik Ibrahim and his mother belong to the genealogy of a king (as the second daughter of Baginda Kiyan). Raden Rahmat also had strong relation to Majapahit, because his mother's elder sister called Dewi Sasmitapuri married Prabu Kertawijaya or Brawijaya I (1447-1451).

Java, particularly the area around the capital of Majapahit became the field of Islamization by Raden Rahmat, when he and his elder brother Raden Santri Ali (Sunan Gresik), Raden Alim Abu Hurairah (Sunan Majagung) who is also the son of his uncle, the younger brother from the line of his mother, Raden Narpaturan, intended to visit his mother in Majapahit (Shofyan, Wasit, and Mundiri: 2000: 27). After long time in Majapahit, the three intended to return to Champa, but Brawijaya I prohibited them. The reason is that the kingdom was in decline due the invasion of King Koci. Even, the surrounding areas, like Kuching, Calicut, Kalijri, Malabar, and Kenalun had been fully conquered (Sjamsudduha: 2006: 27-28).

Due to the impossibility of returning to Champa, Raden Rahmat finally decided to stay in Majapahit and built a house in Ampeldenta. In this new place, he began the process of Islamizing local society, especially around *kutharaja*. In addition to building *pesantren*, he sought to reconcile local religious traditions with Islamic doctrine or shari'ah, including to Islamize the rituals of *pancamakara* or *mo-limo* which were not only performed by the lower class, but also the religious and bureaucratic elites at the time.

In this case, the *exchange* values intended behind the islamization of *pancamakara* is the islamization of Majapahit society, particularly those who inhabited the area around *kutharaja*. In other words, it can be said that the acceptance by Majapahit society of Islam as public religion constitutes the consequence or impact which Raden Rahmat intended. He then planned the process of islamization on the basis of accommodative strategy towards the rituals of *mo-limo* so far as suitable with Islamic shari'ah. Certain aspects of *mo-limo* rituals which are believed to contradict Islamic norms are deleted, for example the mixture of naked men and women without legal marriage in the place where *pancamakara* is conducted. This is different from the commodification of Tantra-Bhairawa as found in *Suluk Utarasabda* or *Suluk Lontang*. The accommodation of Islam, especially the Rifa'i mystical order, with the ritual of *mo-limo* was almost comprehensive and total. This totality can be seen in the ritual of *Dzikir Ojrat Rifangi* which is similar to Tantra-Bhairawa. The ritual is described as follows:

A ritual of feast where men and women make a circle with various meals in the middle, then there come the tambourine and the reading of salawat, after

blessing the meals all participants enjoy the meals together. Then men and women mingle each other without any moral norms (*wor winor lan jalu minwab estri...tan ana ukumipun/ wus tatane wong dul birahi/ singa menang suahnya/ salasilabipun/ santri kang kasor ilmunya/ asrah jiwa raga myang bojonereki/ katur sumanggeng kerso/* (Sunyoto: 2011: 233-234).

However, all substance of rituals in this teaching were totally deconstructed by Raden Rahmat with the doctrine of “*mob-limo*”. In Javanese language, *mob* means “do not want” or “will not do,” while *limo* means five. Therefore, *mob-limo* means an attitude of avoiding five forbidden things: *mob-main* (avoiding gamble), *mob-ngombe* (avoiding alcohol), *mob-maling* (avoiding stealing or robbing), *mob-madat* (avoiding opium), and *mob-madon* (avoiding adultery) (Widodo: 2008: 44).

The commodification of *pancamakara* rituals through tolerating almost all processes of the ritual and at the same time deconstructing its substance totally has become one of supporting pillars of Islamization by Raden Rahmat. In addition to his success in building Ampeldenta as the center of Islamic activity in Java, he also successfully scraped and erased the ritual of *pancamakara*, especially around *kutharaja* of Majapahit. Some of *ksetra* which is initially a place of the ritual had been changed to become the settlement of people, like *ksetra* in the eastward of Ampeldenta mosque. Even *ksetralaya* (Tralaya) which was initially the biggest and broadest *ksetra* in Majapahit had been transformed into its real function as graveyard.

It is important to note that the success of Islamization through the commodification of *pancamakara* is the wide acceptance by Javanese Muslims of the substance of *mob-limo* taught and propagated by Raden Rahmat. The following generation, especially among the elite of Mataram kingdom, *mob-limo* became a very popular teaching. Referring to Girardet (1983), Behrend (1990), and Florida (1993), Muzakha notes many manuscripts like *serat* produced by the elite of Mataram dealing with and elaborating the teaching of *mob-limo*. One of them is *Serat Ma Lima* which is also known as *Serat Madat Madon Minum Main Maling*. This manuscript was written by Kalanindi (Kudapralebda) in the form of song in new Javanese language to which Kawi language is inserted. In general, the manuscript contains teaching (*pivulang*) on the difficulty of life caused by the practice of *ma lima*, i.e., *madat*, *madon*, *minum*, *main*, and *maling* (Muzakha: 2002: 438).

Muzakha (2002) describes that commodification also attracts creativity of the following generation to write *seratpivulang* that contains the substance of *mob-limo*. Among the available *serat pivulang*, some reduce but many add the teaching of “mo” that is important to avoid. One of the manuscripts that elaborate but reduce the teaching of *mob-limo* is *Serat Brancuban II*. This text only contains four types of *ma lima* because it does not cover *maling* (stealing). In this text, the name of author or editor is not found, but there is information regarding the teaching of *catur candhala* from KRA. Sasradiningrat. This manuscript only deals with four kinds of *ma lima* (*ma papat*), namely *madat* (opium), *madon* (adultery), *minum* (alcohol), and *main* (gambling).

Among those which elaborate and provide additional explanation are *Serat Manising Mim*, *Serat Mim Pitu*, and *Serat Mim Songo*. *Serat Manising Mim* explains all behaviors of *ma lima* and even adds two kinds of *ma*, namely *mangan* and *mada*, while *Serat Mim Pitu* describes all of *ma lima* and adds two, namely *mangan* and *mangango*. *Serat Mim Sanga* even describes all of *ma lima* and gives four behaviors, namely *meneng*, *mantu*, *mangan*, and *mati*.

Serat Manising Mim was written or edited by R. Tanojo while the original author is not known. The text of *serat* is written in the form of *macapat* song and contain seven kinds of behavior (*ma pitu*), namely *madat* (opium), *madon* (adultery), *minum* (drinking alcohol), *main* (gambling), *maling* (stealing), *mangan* (eating excessively), and *mada* or *maoni* (mocking). It is also the case with *Serat Mim Pitu* which is written in Javanese language and letter. The manuscript reveal mystical and moral teachings. The behavior of *ma* appearing in the text is seven (*ma pitu*), namely *mangango* (dressing, wearing accessories and making up excessively), *mangan* (eating excessively), *minum*, *main*, *madat*, *madon*, and *maling*. Meanwhile, *Serat Mim Sanga* is written in Javanese language and letter. This manuscript contains teachings of one's life difficulty due to nine behaviors or attitudes started with the word *m* or *ma* (*ma sanga*), namely *meneng* (being quiet), *mantu* (excessive wedding ritual/ceremony), *minum*, *madat*, *main*, *maling*, *mati* (excessive ritual of death), *mangan* (excessive eating), and *madon*.

Commodification of Tantra-Bahirawa and Ethical Principles of Islam Nusantara

Tantra-Bhairawa, one most important ritual of which is *pancamakara*, can be commodified successfully by Raden Rahmat who changed the teaching of *mo-lima* into *mob-limo*. There is a primary value represented by this success, namely the ethical principle of Islam nusantara behind this modification. The success of Islamization in Java cannot be separated from the ethical principle which is continuously attached to all processes of commodification of *pancamakara*.

For Raden Rahmat, the ritual of *mo-limo* as a part of religious practices among local society was not seen as the state of *being*, but as the dynamic process to the state of *becoming*. This process, borrowing Pranowo (2011: 363), is not only oriented to the individual adherent of Tantra-Bhairawa, but also to the social level marked by the possibility of making creation over the ritual with strong Islamic influence without overthrowing totally religio-cultural legacies existing in societal life. As a consequence, Raden Rahmat never judged the ritual of *pancamakara* spreading widely in society with final judgment as religious practices that are totally terminated.

In other terms, the ritual of *pancamakara* was placed as part of religious tradition created and inherited from the past. As past inheritance from the time before Raden Rahmat came to Majapahit, it is difficult to negate that the ritual of *mo-limo* has been inherited from one generation to another, i.e., from Singasari to Majapahit. This means that the ritual has become part of local culture which has been institutionalized almost perfectly. Therefore, it is not so

easy to change not only on the substantial level of the ritual, but also on the practical level.

From this point, there emerge effort to place the ritual as a 'related local culture' while maintaining its continuity with the past. Continuity is in the sense of maintaining the ritual of *pancamakara* as part of local culture, while creation implies commodification which produce reconciliation between locality and Islam. In other words, Raden Rahmat presented a creative process of Islamizing the ritual while tolerating it as part of local culture.

Theoretically, there emerge various syncretic terms to represent dialog between 'creation' and 'continuity'. Geertz (1981) and Mulder (2001), for example, place the dialog as syncretism. For Geertz, syncretism happens when dialectics or dialog of local culture with Islam coming from outside lead to inability of the new religion to penetrate into the heart of local culture. On the contrary, the absorption only penetrate the outer skin of local culture, and the most determinant factor is the local culture, not Islamic teaching or values. It can be stated clearly that *Islam Jawa* is not more than syncretic Islam, a mixture between animism, Hinduism, and Buddhism. Mulder also implicitly agrees with the term syncretism referring to the mixture of Islam with Hinduism and Buddhism from the time before the coming of Islam. It is important to note that this article is not intended to discuss the syncretism of dialog between the ritual of mo-limo and moh-limo as part of dialectics of local culture and Islam. However, many theoretical and anthropological researches have been carried out to deconstruct or reconstruct both Geertz's and Mulder's thesis.

The ethical principle of islamization by Raden Rahmat becomes reference for the following generation, particularly the preachers of Islam known as *walisongo* who were direct or indirect students (*santri*) of Ampeldenta. Nur Syam gives an example of the implementation of this ethical principle:

In spreading Islam, all saints (*wali*) used the existing traditions, for example through the media of arts and numerology with Islamic spirit. Sunan Bonang was the creator of *gending (song) Darma* and changed unlucky days in Hinduism and the names of gods into Islam. Raden Paku or Sunan Giri was the creator of *gending Asmaradan, Pucung* and children songs (plays). Sunan Kudus was the creator of *gending Mijil* and *Maskumambang* and the creator of Islamic stories (*dongeng*). Raden Prawoto or Sunan Muria was the creator of *gending Sinom* and *Kinanti*. Sunan Drajat was the creator of *gending Pangkur* and Raden Syahid or Sunan Kalijaga was the creator of *wayang Purwo* from Hinduism with Islamic spirit (Nur Syam: 2007: 70).

Through the hand of Raden Rahmat's successor, the ethical principle which is initially individual in nature develop into the typical characteristics of Islam Nusantara. This cannot be separated from the active role of Runan Ampel's studnets in widening and broadening Islam not only in Java but also in other areas of Nusantara. Sunan Bonang, for example, althoguh concentrating his preaching in Tuban and neighboring areas, he also penetrated Madura island (Nur Syam: 71). Even he also pentetrated hinterland and succesfully built *langgar*

(small mosque) in the village of Singkal in Kediri which is now a part of Nganjuk regency.

Different from other students of Raden Rahmat, the preaching of Islam in Kediri negated the ethical principle in maintaining 'creation' and 'continuity'. On the contrary, the preaching applied the principle of total deconstruction and even used violent ways towards local religious practices, including those related to the ritual of *pancamakara*. In *Babad Daba-Kediri* it is narrated that Sunan Bonang destroyed the statue venerated by local people, and changed the stream of Brantas river and condemned the inhabitants of one village only because of one's fault. Resistance finally dominated the scene more than the acceptance towards Sunan Bonang's preaching. In addition to severe debate, resistance also manifested in the form of physical conflict, particularly with Ki Buto Locaya and Nyai Plencing. Both mobilized powers with inviting important and influential figures of Tantra-Bhairawa to resist. As *Babad Sangkala* asserts, he failed to spread Islam in this area (Sunyoto: 2011: 134).

His failure in Kediri became important experience for Sunan Bonang in the following Islamization. He finally took the ethical principle of creation and continuity, including those related to the Islamization of *pancamakara* ritual. This change can be seen in *Sedjarah Dalem* which mentions Sunan Bonang with the title Sunan Wadat Anyakrawati. Sunyoto asserts:

Anyakrawati or Cakrawati can be assumed as having relation with the title of *pancamakara* or *ma-lima* ritual leader in *ksetra* called Cakreswara. Presumably, experiences in the hinterland of Kediri have influenced Sunan Bonang to change his method of preaching, using more assimilative approach while giving Islamic color to the religious ritual of *tantrayana* at that time, that is, changing the ritual of *pancamakara* or *Ma-lima* which was marked by people sitting around the meals with one Cakreswara as the leader of ritual reading prayers into the rites of *kenduri* or *slametan* with Islamic prayers. The term Anyakrawati or Cakrawati (leader of Cakra circle), can be attached to Sunan Bonang who began the tradition of *kenduri* or *slametan* circle adapted from the ritual of *pancamakara* (Sunyoto: 2011: 139).

As has been described earlier, the principle of ethics finally became the spirit of all processes of Islamization by Sunan Bonang. For example, he created *Kidung Bonang* which is substantially similar to the content of *Kidung Rumeke.so Ing Wengi* created by Sunan Kalijaga. This song contains certain prayers which are written in Javanese language of the middle period, because of the fact that the Muslim at that time have not understood Arabic. Although it was written in Javanese, the substance of prayers was elaborated by Sunan Bonang from the Quranic verses which is believed to contain the power of *linuwib*.

Not only through himself, Sunan Bonang also instructed the Islamization with the ethical principle of creation and continuity to his students in areas remote from Tuban. In *Serat Kandhaning Ringgit Purwo*, his student called Ki Pandan Arang was instructed to spread Islam in the island of Tirang located near Semarang. The Islamization was successful in converting local people into Islam, particularly among priests (Sunyoto: 2011: 138).

Other students of Raden Rahmat, Sunan Giri (King on the mount) with the same principle not only spread Islam around *Giri Kedaton*. In *Hikayat Tanah Hitu* it is narrated that he also spread Islam to Hitu in Ambon. At the same time, the people of Ternate also asserted that they felt the influence of Islam from Makassar and the king on the mount or Sunan Giri (Nur Syam: 2007: 71).

Likewise, Sunan Kalijaga spread Islam with placing the ethical principle taught by Raden Rahmat as the spirit of his preaching. He modified *wayang purwo* as part of local tradition and culture in order to fit with Islamic values. His arrangement (*gubahan*), in the next phase, was used as the medium of Islamic preaching not only in the area around Kadilangu (Demak), but also in Rembang, Purwodadi, Salatiga, Kertasura, Kutaarja, Kebumen, Banyumas, and Cirebon (Shofyan, Wasit, and Mundiri: 2000: 110). His success in arranging and modifying *wayang purwo* also made him a preacher as well as *dalang* (director) in different areas of Java. In Pajajaran, he was popular as Ki Dalang Sido Brangti, in Tegal as *dalang barongan* called Dalang Bengkok, and in Purbalingga widely known as *dalang topeng* and called Ki Dalang Kumendung (Sunnyoto: 2011: 145).

In addition to the preachers of Islam known as *walisongo*, the transformation of ethical principle constructed by Raden Rahmat also spread to all over Nusantara through his other students. In Pasai, the ethical principle as the spirit of Islamization spread through his student Raden Bagus Abdul Qadir and Dewi Sarah, both are the sons of Maulana Ishak (Sjamsudduha: 2006: 29). In *Serat Kanda* it is narrated that Raden Rahmat sent a number of student to spread Islam in different areas, such as Maulana Maghribi (Sayyid Ibrahim) and Sayyit Ali (Sunan Geseng) to Pematang (Shofyan, Wasit, and Mundiri: 2000: 56).

The transformation of ethical principle of creation and continuity in the process of Islamization through teacher-student (*guru-santri*) relation by Raden Rahmat and the following generation had made this principle the spirit of Islam Nusantara. History records that the success of spreading Islam in almost all over Nusantara is due to the application of ethical principles inherited from Raden Rahmat. Up to the present time, Islam which is articulated from dialog or dialectics between local culture and shariah has become the majority. On the contrary, Islamization which negates the ethical principle of Islam Nusantara will produce resistance, conflict between Islam and culture, and finally total failure.

Conclusion

Short review on commodification carried out by Raden Rahmat over the ritual of *pancamakara* among the adherents of Tantra-Bhairawa provides an important sign that Islamization will succeed only when its processes consider the ethical principles of “creation” and “continuity.” This principle implies that the continuity of religious traditions which have been embedded in local tradition should be maintained because its existence constitutes historical legacies surviving in long period. However, to maintain its continuity requires

creativity of creation and reconstruction. The most important thing is that the creation and continuity should be placed in the framework of authentic Islam.

Dialectics between “creation” and “continuity” used by Raden Rahmat as ethical principle to commodify the ritual of *pancamakara* among the adherents of Tantra-Bhairawa. The ritual of practicing *mo-limo* is not deleted from the treasury of local religion or culture, even though its practices evidently contradict the substance of authentic Islam. The strategy of commodification forms answers given by Raden Rahmat to respond the rituals.

Commodification emphasizes much on *exchange values* rather than on *utility or use values* of *pancamakara* rituals. Exchange values that is needed is the acceptance of local society of Majapahit, particularly the adherents of Tantra-Bhairawa, towards Islam which developed and grew in its early phase. As the result, Raden Rahmat fully realized the socio-anthropological context of the time, which did not enable him to deconstruct totally the rituals of *pancamakara*. If he imposed to deconstruct, he would experience the same fate as Sunan Bonang, namely facing resistance which lead to open conflict with Trantra-Bhairawa.

Emphasizing on the aspect of exchange values, the utility or use values of rituals was maintained almost totally. Sitting around the leader Cakreswara and the requirement of five kinds of *ubo-rampen* was tolerated by Raden Rahmat, because both are merely a means, procedure or pattern of ritual practices. It can be understood when Raden Rahmat replaced *mo-limo* with *mob-mapapat* as mentioned in *Serat Brancuban II* (*madat, madon, minum, and main*). He did not replace it with *mob-mapitu* as found in *Serat Manising Mim* consisting of *madat, madon, minum, main, maling, mangan, and mada* or *maoni* or *mob-masanga* as in *Serat Mim* (*meneng, mantu, minum, madat, main, maling, mati, mangan, and madon*). The changing of *mo-limo* to *mob-mapapat, mob-mapitu, and mob-masanga* will result in the placement of *utility values* as important as *exchange values*.

Historical evidence shows that the application of the ethical principle of creation and continuity becomes an important factor of in Raden Rahmat’s successful effort at Islamization, and of course that of his disciples and the generation which followed. The success was marked by the rapid acceptance of Islam by local society. In addition, acceptance towards Islamization which refers to the above principle is also marked by the ability of Islam to interact dialectically with local traditions. Almost all of Muslim society in this region still adhere to *moh-limo* which they believe as Islamic teaching and as prohibition to be avoided. Therefore, it is not wrong to assert that the ethical principle initially developed individually by Raden Rahmat has spread to all parts of Indonesia. The ethical principle of creation and continuity has important role in the makin of ”Islam Nusantara.”

References

- Agus Sunyoto, (2004) *Sunan Ampel Raja Surabaya: Membaca Kembali Dinamika Perjuangan Dakwah Islam di Jawa Abad XIV-XV M.*, Surabaya: Diantama,
- Agus Sunyoto (2001) *Wali Songo, Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*. Jakarta: Transpustaka.
- Ahmad Fahrudin, (2003) “Saiwasiddhanta, Penelusuran Aliran Siwaisme di Jawa Timur Periode Klasik”, *Avatara, Vo. 1, No. 2*.
- Bambang Budi Utomo (2007). *Prasasti-Prasasti Sumatra*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Nasional, Badan Pengembangan Sumberdaya Kebudayaan dan Pariwisata, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata..
- Bambang Pranowo (2011). *Memahami Islam Jawa*, Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Clifford Geertz. (1983). *Abangan, Santri, Priyayi, Dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Dudung Abdurahman (1999). *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu,
- Dukut Imam Widodo. (2008). *Hikajat Soerabia Tempo Doeloe*. Surabaya: Dukut Publishing.
- Hariani Santiko. (1995) “Penelitian Awal Agama Hindu Saiwa pada Masa Majapahit”, *Lembaran Sastra*,
- Hasan Usma. (1986). *Metode Penelitian Sejarah*, Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Islam-Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam-Departemen Agama.
- Heru Santiko (1987). *Kedudukan Batari Durga di Jawa Pada Abad X-XI Masehi*, Disertasi: Fakultas Ilmu Sastra-Universitas Indonesia Jakarta.
- I Ketut Widnya, “The Worship of Shiva-Buddha in the Balinese Hindu Community”, *Journal of Religious Culture, No. 107 (2008): 1-12*.
- I Wayan Budi Utama, “Brayut dan Tantrayana di Bali”, *Mudra, Vol. 31, No. 1 (Februari 2016)*
- Kuntowijoyo. (2005). *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: PT Bentang Pustaka.
- Louise Child. (2007). *Tantric Buddhism and Altered States of Consciousness, Durkheim, Emotional Energy and Visions of the Consort*. Burlington: Ashgate Publishing Company..
- Marwati Djoned Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto. (1993). *Sejarah Nasional Indonesia, Vol. II.*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Natasha Reichle. (2007). *Violence and Serenity, Late Buddhist Sculpture from Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Ni Wayan Pasek Ariati, (2009). *The Journey of A Goddess: Durga in India, Java and Bali*, (PhD Dissertation: The Faculty of Law, Business and Arts-Charles Darwin University.
- Niels Mulder. (2001). *Mistisisme Jawa, Ideologi di Indonesia*. Yogyakarta: LkiS..
- Nur Syam. (2007). *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LkiS.
- Pattana Kitiarsa (2008). “Introduction: Asia’s Commodified Sacred Canopies”, dalam *Religious Commodifications in Asia, Marketing Gods*, ed. Pattana Kitiarsa. London: Routledge.

- Poerbatjaraka.(1976). *Rivayat Indonesia I*, Djakarta: Jajasan Pembangunan.
- Ridin Shofyan, Wasit, and Mundiri. (2000). *Islamisasi di Jawa, Walisongo, Penyebar Islam di Jawa menurut Penuturan Babad*,. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- S. Wojowasito.(1952).*Sedjarah Kebudayaan Indonesia, Vol. 2*. Jakarta: Penerbit Siliwangi.
- Sjamsudduha. (2006). *Walisanga Tidak Pernah Ada*,. Surabaya: JP Books
- Suniti Kumar Chatterji ed. (1978). *The Cultural Heritage of India, Languages and Literatures, Vol. 5*. Calcutta: The Ramakrishna Mission-Institute of Culture.
- Suardono. (2007). “Identifikasi Ken Dedes dalam Arca Perwujudan sebagai Dewi Prajnaparamitra, Tinjauan Filsafat Religi dan Ikonografi”, *Berkala Arkeologi Tahun XXVII Edisi No. 1*.
- Vineeta Sinha,. (2011). *Religion and Commodification, ‘Merchandizing’ Diasporic Hinduism*. London: Routledge.
- Wiji Wicaksono.(1995). *Mengislamkan Tanah Jawa, Telaah Atas Metode Dakwah Walisong*..Bandung: Penerbit Mizan.

CHANGES OF NORMS AMONG THE YOUTHS RELATIONSHIP IN A SMALL TOWN

Syukron Ma'mun

Sekolah Tinggi Agama Islam Segeran Pangeran Dharma Kusuma Indramayu
Jl. KH. Hasyim Asy'ari No 1/1 Segeran Kidul Juntinyuat Indramayu Jawa Barat
45282

yongugm@gmail.com

Abstract: *This research was conducted to prove the extent of changes in social norms among young people in a small town. The case study are the two cities: Indramayu and Cirebon. It aims to analyze the things that cause a change in norms of the youth association. The method is survey and observation, with quantitative data collected by questionnaire. The samples in this study were 300 respondents using quota sampling; i.e., 150 respondents drawn from high school in Indramayu, and the rests were taken from Cirebon. The analysis was done by scoring techniques. Based on the results there are changes in social norms among the youths. For about 91 percent in Indramayu male and female respondents have dated at least once. Meanwhile in Cirebon, the pattern shows only 80 percent. There is also evidence that 53 percent young men and women in Indramayu have ever been kissed, and 29 percent for case in Cirebon. One of the causes of the change in norms is the globalization involving technology improvement, especially spreading of internet. The survey revealed that the most dominant in influencing the youngster relationship such as kissing, hugging, holding hands and even sexual intercourse is porn video. Approximately at 56 percent or 167 people of the 300 respondents get the motivation after watching it.*

Keywords: Change the norm, Young people, Intercourse, District Indramayu

Introduction

Every community in any hemisphere must have longed progress and improvement of the quality of welfare. Condition of society is the result of rigging between culture and the environment in mind it is always in touch with each other, so that to form an order of life together in the frame of social reality. Progress of think becomes a measure of progress of culture and society. The higher the ability to think, the more advanced culture is. Changes for the better advancement of thought referred as the modernization of thought. But there is also interpreted as a form of change towards the modernization of technology. Maturity picture of society according to the theory of modernization is a linear model of society moving towards industry. Indicator modern society is on the values and attitudes of life and economic system that

support them. Giddens (1990) in Ritzer *et al.*, (2005) analogized modernity as the "panzer giant" who was driving to a certain extent can be driven, but also threatened to spiral out of control, causing him devastated. The giant Panzers will destroy those who challenge him and will result in a change order of a society.

The development of modernization will create a world-modern industrial technology and then expansion to the globalization project. Giddens (1991) further explained that modern life is a "world of unbridled" (runway world). This modernity does not follow a single path, but consists of a number of opposite and contradictory. The consequence of modernity is the change in every line of life. There are positive and negative consequences in the modern era.

On the positive side continues to progress, both in technology and in other fields, and indirectly to facilitate access to human life. But it also creates a negative effect on society, especially for developing countries like Indonesia, one example of which is social change in the system of values or norms in the association. With the telephone cellular or called hand phone (HP), every day and even every timewe can be take anywhere information, or any products like MP3, MP4, I-Pad, Video Game, Play Station, VCD, DVD, Internet, and now appears Black Berry (BB), whereby we get access so easily to the internet without limits, as well as other forms of information technology. It can change the direction of thinking among young people; they follow what trend in the media without considering the positive and negative sides.

The passage of the globalization supported by modern technology to make social change inevitable, namely the structure, institutions including the values, norms, attitudes, and behaviors among groups in society. Social change happens because the local cultural exchange with foreign cultures or due to changes of understanding for new meaning from the outside. The downturn in the meaning of the values and norms of the association is very visible in young children sitting on the bench senior secondary school (SLTA).

What happened today is a violation of social norms in which the perpetrator did not feel guilty or embarrassed to do that, because the products are packed by modern era was so neat and organized. Especially among young people, it is visible because they are targets of globalization strategically. Just look at the behavior and interaction among young people today all around us, maybe they used to be embarrassed to walk alone between men and women, too embarrassed to wear clothes according to the common view irreverent shorts like women, tight pants and tight T-shirts. But now walking together between men and women who are not mahram (Islamic term: a relationship between people with different in gender in close bond of relatives) is common enough, by holding hands in public and even kissing.

The above phenomenon is reflected in Indramayu and Cirebon both are districts in West Java that have the social change with high enough degree. This happens due to several factors. One of them is that the two districts are located along the north coast road (PANTURA) of the Java Island, which would

impact on the pattern of people's lives, because the intersection of cultures between the local population with every person passing directly. It surely can make changes norms that have been living in the community before.

From the description above, we can formulate the following issue: is it true that there is a change in the social norms among the young people in the capital district Indramayu and Cirebon? What do causes changes in social norms? Therefore, this study aims to prove the extent of the change social norms young couple in the capital district Indramayu and Cirebon and analyzesomething that cause a change in norms of the youth association.

Theoretical Framework

Social change is a natural thing (Salim, 2002) considering human beings are biological and also sociological creatures. As biological beings, we were born, lived, give birth, get mature and die. This makes not only his own man he will be on the set of another human being, and this has implications for other status attached to it that is a social being, where a man cannot live without help from others (Shadily, 1993). As social beings in addition to its role in the community as an adult he was married to the opposite sex and has offspring. More and more people increasingly encouraging changes, whether it comes from the internal man himself, as well as that coming from the outside.

Likewise when we associate with the changes that occur in association, humans are still controlled by the customs of the local people, but the rapid flow of social information currently experiencing significant changes. Changes could tend to the positive but not infrequently fall to negative things. Negative changes are the result of a shift in values. The value shifts occurred due to several factors. This study uses several theories of social change, including: Evolution (Evolution Theory). This theory rests on the changes that require a long process. In the process, there are several steps that must be passed in order to achieve the desired changes. The theory argues that humans and society, including culture will develop in accordance with certain stages from simple to complex forms. Early humans had a little problem and easy to solve. However, gradually more and more, the human population continues to grow. It resulted in increasing problems and becoming increasingly complex. Traditional community associate with small population and relatively homogeneous will very easily controlled via the local community norms, which became the collective agreement into a binding system strong and internalized in each of its members. But it will be different when applied in modern society which is very heterogeneous. Flow of information is so swift, brings new ideas, and it is very different from previous norms. Idea fight is inevitable, the more intense a modern idea is consumed, the more easily a person or a community to follow the flow of life.

Functionalist theory explains that the social change cannot be separated from the relationship between the elements of culture in society. According to this theory, some cultural elements could change very quickly while other elements are not able to follow the pace of change that element. So what

happens is lagging element to evolve it. This exclusion has led to social inequality or cultural lag. Social ethics rooted in the community, will be left behind with the arrival of the new currents of thought with the consequences of the occurrence of a new culture. Intercourse in ancient times is very protective. But now it is free attitude without boundaries, getting left behind by the new cultural currents that come as a result of the invasion of foreign culture with jargon freedom of expression. Human for foreign culture is a free independent creature. The more a human being confined to the rules that curb creativity, human beings are regarded as violating his nature because it is not free. Freedom actually is the meaning of independence.

But this theory actually considers every problem faced by the community, in itself will be resolved with the integration of other cultures that have taken root. Because every culture is essentially integral thing among its constituent element, fraud that occurs, automatically re-unite itself to the culture to your desired stability of society. So according to this theory, promiscuity young couple on one side is regarded as a disease of great cultural nation of Indonesia who maintains an attitude of compliance with the association. But on the other hand, the view of this theory, consider promiscuity young couple occur only in one particular phase that is caused due to other cultures becomes a necessity, but it will soon resolve itself and culture tend to move toward equilibrium, because it is dynamic.

To reveal the fact that every social structure containing conflicts and contradictions that are internal, it would require a theory of conflict (Conflict Theory). In view of this theory every element of a society contributes to the disintegration and social changes. Social norms upheld by a society, will tend to be forced to be implemented by all levels of society, either through existing institutions-institution such as religion, education, advice of parents, as well as communal consciousness that emerged from the meaning of culture that has been established. However, this policy may not be implemented by all elements of society. Norms strongly held by the parents, will be opposed by a group of young people who think that the spirit of the time is different. Young people can be influenced by the views of foreigners who have penetrated into their habit through any materials. Finally inner conflict arise fell by young people. When a conflict occurs, it will tend to seek instant solutions to soothe his mind, where they prefer culture rife become the trend of young people, one of whom promiscuity, whose purpose is none other than that where they are recognized by the community.

According to this theory, disagreement or conflict can also be started from the class conflict between groups that control the capital or government by the oppressed materially, so it will lead to social change. This theory has the principle that social conflict and social change is always attached to the structure of society. This theory considers that something remains constant, not social change because of the change is simply a result of the conflict. Because the conflict is ongoing, then the change will also follow suit.

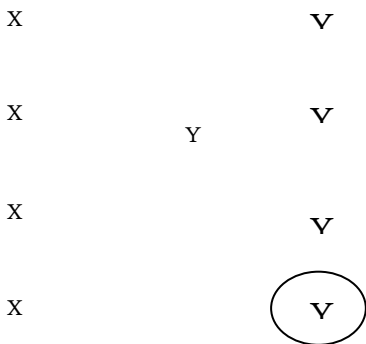
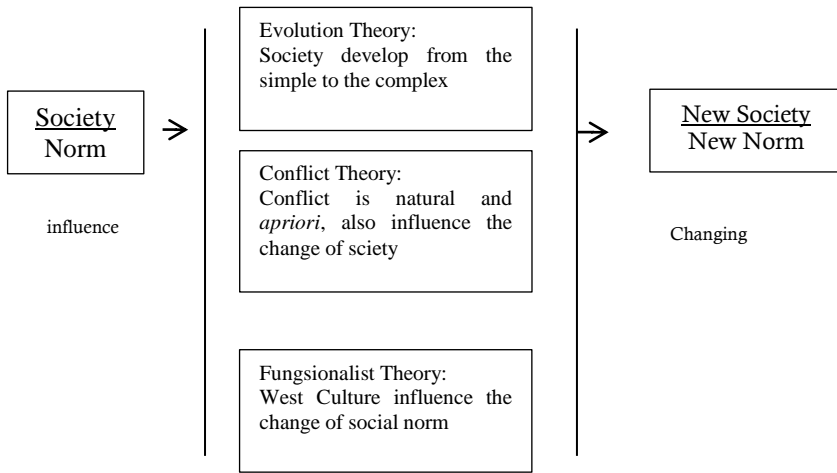


Figure 1. Concept of Theoretical Framework

Research Method

This research was conducted in the capital of both districts: Indramayu and Cirebon. The reason of choosing the location is because these are considered the center of town in the district. The variables of this study consisted of independent variable (predictor) or variable Independent (X) in the form of a pattern form emotional relationships include: Engaged (X1), dating (X2), a close friend (X3) and usual friends (X4). The second is dependent variable (criterion) or dependent (Y), namely the type of behavior of concrete are: go alone without the company of others (Y1), romance (Y2), flirtation (Y3) and mating (Y4). Within the framework of the following:

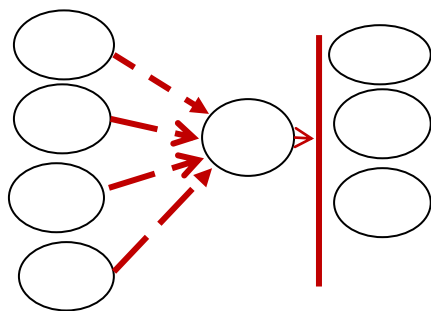


Figure 2. Variable Concept Framework

The sampling frame in this study included in the category non probability sampling, i.e., method that does not give equal opportunity for each element or member of the population to be selected into the sample (Soeratno and Arsyad, 2008; Sugiyono, 2009). The type of nonprobability sampling is kind of quota sampling, which is a technique for determining a sample of the population that have certain characteristics to the amount of quota (Sugiyono, 2009; Umar, 2009). In this case the researchers determine the number of samples used in this study were 300 respondents. As for the specifics of this study, 150 respondents drawn from high school were in the capital district Indramayu, and the rests were taken from the high school in the capital district of Cirebon.

The data used here are primary data obtained directly by researchers through questionnaires technique, and the secondary data from books or reports from other studies. The data has been collected then processed using two kinds of techniques are mostly implemented using Hardoyo theory (2002). It is made by processing qualitative data that has been changed from the value of the ordinal scale into a quantitative value ratio using scoring techniques. We can see it in the form of frequency tables. The data processing mainly is the results of measuring changes in social norms, as an effort to reveal the influence of the pattern of emotional connection with the sexual concrete measure we tested using cross tabulation analysis.

Tests on the validity of the questionnaire used to measure variable like engaged, dating, close friends and usual friend, familiar with seeing a correlation value items with a total score of all items. This research data using semantic differentials scale can be used by Pearson correlation method and spearman's rank correlation with the aid of measuring instruments SPSS 17. The probability value used to accept or reject the significance of the correlation with the variable item is alpha cornbach total score of 0.05. If the value of significance is greater than the probability, so that item is not valid. (Ghozali, 2005). According to Sugiyono (2009) term of research is considered valid if;

1. The product moment correlation greater than 0.3 or (> 0.3)
2. The product moment correlation is greater than r table or $> r$ table ($\square, n - 2$)
/ SPSS formulated $t / \sqrt{df + t^{**} 2}$.

Reliability test is used to determine the stability of a measuring device for measuring a symptom and events. Reliability test using alpha coefficient. Alpha coefficient calculation utilizing SPSS 17 and critical limits for alpha values indicate a reliable questionnaire is the value of Cronbach Alpha $\alpha > 0.05$ (Ghozali, 2005), when used to measure return the same object, the results of which are shown relatively no different. There are several requirements of reliability:

1. Spearman Brown $> r$ table $([t / \sqrt{df + t^2}])$
2. Cronbach $\alpha > 0.5$ or 0.6 To calculate the correlation between the data on each statement with a total score using the formula of rank correlation.

Techniques spearman formula as follows (Umar, 2002): Correlation rank spearman (spearman's rank correlation) Spearman correlation coefficient $= n =$ number of data = Difference ranked pair (rank) all. To test whether the Spearman rank correlation coefficient obtained significant used hypotheses: $H_0: \rho = 0$ $H_a: \rho \neq 0$

Results and Discussion

Changes in association youth in the district of Indramayu category dating of the 150 samples taken from the three institutions in the capital district of Indramayu senior secondary school level, 75 male students and 75 female students both public and private in general obtained a description as follows

Table 1. Categories of Youths Relationship in Indramayu

| No | Social Intercourse | Number of Respondents | |
|----|--------------------|-----------------------|-----|
| | | Students | % |
| 1. | Ever Get Dating | 136 | 91 |
| 2. | Never Get Dating | 14 | 9 |
| | | 150 | 100 |

Source: Primary Data 2013

From Table 1. it can be seen that in general the youngsters in Indramayu have been in the category of dating as many as 136 people or 91 percent, while they who never get dating only at 9 percent. The sum value is not balanced, and this shows their first indication of a change in norms, where the parents looked at dating as an act that is taboo and is rarely done. Most of them even 100 percentages Muslim, while in religious teachings there is no term of something like that.

Table 2. Categories Kissing in Youth Relationships in Indramayu

| No | Social Intercourse | Number of Respondents | |
|----|--------------------|-----------------------|-----|
| | | Student | % |
| 1. | Ever Kissed | 79 | 53 |
| 2. | Never Kissed | 71 | 47 |
| | | 150 | 100 |

Source: Primary Data 2013

Table 2. shows that 53 percent of youngsters in the capital district Indramayu already engage in kissing, and for about 47 percent had never had a relationship that category. Kissing is a corporal approach directly by using the mouth. In Islam it is prohibited even any contact with the opposite sex can cause a scandal.

Changes in association Norma Youths in Cirebon

Dating Category

Dating is the emotional relationships between men and women has not been formalized by both their parents, and still has two possible between approved or not to continue with the next stage. Here are the results of research on the dating category.

Tabel 3. Category of Dating in the Social Intercourse among the Youths in Cirebon

| No | Social Intercourse | Number of Respondent | |
|----|--------------------|----------------------|-----|
| | | Student | % |
| 1. | Ever Get Dating | 120 | 80 |
| 2. | Never Get Dating | 30 | 20 |
| | | 150 | 100 |

Source: Primary Data 2013

Table 3. shows that the category of dating among youngsters in Cirebon range from 80 percent of sample 150. It is not much different from Indramayu district case that reports for about 91 percent. This means that youngsters today are familiar courtship despite circumstances not fully support even mostly because it is prohibited by Islam.

Kissing Category

In the category of kissing among youths, Cirebon is still in the lower standard means they retain a high normative principle. Here are the results obtained:

Tabel 4. Kissing Category in Social Intercourse among the Youths in Cirebon District

| No | Social Intercourse | Number of Respondent | |
|----|-------------------------|----------------------|-----|
| | | Student | % |
| 1. | Ever engage in kissing | 43 | 29 |
| 2. | Never engage in kissing | 107 | 71 |
| | | 150 | 100 |

Source: Primary Data 2013

Table 4. shows that 71 percent of youngsters in the capital district Cirebon never engage in kissing category and 29 percent said they have ever kissed. This amount varies inversely with the youngsters in Indramayu that 53 percent had never been kissed and 47 percent never.

Cross Tabulation Relationship Between Emotional Patterns with Behavior Concrete Conducted in Indramayu and Cirebon

The research hypothesis states that the closer the relationship, the more emotional adhesion to shape what others do and the further emotional connection then getting loose forms of behavior do. The following cross-tabulation between the pattern of emotional connection with the behavior of concrete, performed by youngsters in the capital district capital district Indramayu and Cirebon.

Table 5. Tabulation Cross Pattern Behavior Emotional Connection with Concrete

| Emotional Connection | Concrete Behavior Patterns Conducted | | | |
|----------------------|--------------------------------------|---------|------------|--------------------|
| | Going twin without other | Romance | Flirtation | Sexual Intercourse |
| Engagement | 122 | 55 | 47 | 3 |
| Go Steady | 202 | 83 | 47 | 3 |
| Closed Friendship | 242 | 24 | 5 | 0 |
| Usual Friendship | 234 | 20 | 2 | 0 |
| | | | | |

Source: Primary Data 2013

Table 5. shows that in the category of engaged relationship and dating young men and women are approved to do flirtation such as kissing and hugging. In table 5. marked by the number 47 students agree with the behavior

even though the rests about 253 students states it should not be done. It is compared also with a close friend relationship category (5 persons) and ordinary friends (2 people). Likewise the behavior patterns making out like looked at each other, holding hands but it was not until the flirtation, engaged relationships and dating category is still at a high level, namely 55 students and 83 the rests compared to category a close friend and usual friends.

It seems that men and women receive behavioral idea to go along with the lover. This is evidenced by high scores on all categories of relationships; betrothed (122 inhabitants), dating (202 people), good friends (242 inhabitants), and the usual friends (234 inhabitants), although Islam as their religion prohibited it. For the category of sexual, they still holds the normative boundaries. In this case the mating is not acceptable in any form emotional relationships, although there are three (3 persons) in the category of relationships that allow it engaged and dating.

Factors Affecting Change of Norms among the Youths Relationship

Speaking about the factors affecting changes in social norms means young couple today is very different with the old generation. One of those factors which have most influential is the clash of culture, the influx of foreign culture to Indonesia, and invasion of cultural urban to rural, through the medium of information technology. Here are the results obtained from the perpetrators of the history of users of information technology. From the question "What were the influences of a young man to date", 43 percent of a sample of 300 persons said that as a form of human instinct, 30 percent then the influence of modern culture.

Table 6. Factors Affecting Youths for a Relationship

| Alternative Answers | Does it affect youths for dating? | |
|-------------------------------|-----------------------------------|------------|
| | Frequency | % |
| Instinct | 129 | 43 |
| Willing to be Modern People | 27 | 9 |
| Influence of Media Television | 12 | 4 |
| Influence of Friends | 41 | 14 |
| Influence of Modern Culture | 91 | 30 |
| Total | 300 | 100 |

Source: Primary Data 2013

Table 6. shows the most dominant factor in influencing the youths to do dating is a human instinct that is 129 people or 43 percent of a sample of 300 people and the influence of modern culture that is 91 people or 30 percent. In this case the influence of the media and friends are not significant, which is 4 percent and 14 percent from 100 percent. These influences will continue to

change with the changing times. Another factor affecting the behavior of youths doing concrete kissing, hugging, holding hands or even intercourse, 56 percent of them said that as a result of the influence of porn videos. The rest 23 percent and 12 percent is human instinct and the influence of the medium of television. The following table presents data frequencies field research.

Table 7. Factors Affecting Youths to Kiss, Kandrails and Associated Entities

| Alternative Answers | Does it affect the lovers to kiss, handrails, or even sex? | |
|-------------------------|--|------------|
| | Frequency | % |
| Instinct | 70 | 23 |
| Be Modern Style | 9 | 3 |
| Influence of Television | 37 | 12 |
| Influence of Friend | 17 | 6 |
| Influence of Porn Video | 167 | 56 |
| Total | 300 | 100 |

Source: Primary Data 2013

From table 7. it can be seen that the most dominant in influencing youngsters to engage in the category of kissing, hugging, holding hands and even sexual intercourse is porn video as many 167 people or 56 percent of the 300 samples taken. Porn video will not get in the hands of the youth if there is no easy intermediary tool. The role of information technology is very significant here. They can dig any information good and bad through internet. Currently the Internet can be accessed everywhere, plus a sophisticated mobile phone facility, pornographic videos are easily accessible from hand to hand from inside the house, in the room or even in the classroom during school hours.

In this case the role of government is needed to block sites containing shades of erotic indicated. The latest thing is a mobile phone with a kind of black berry which sites inside the phone of this type that has directly shipped from the manufacturing patent rights. If the government wants to block the websites, it must go through a long process and a strong diplomatic lobbying. Our government sometimes fails to demonstrate a serious thing in this lobby, so it is always underlined number two.

Conclusions and Suggestion

Conclusion

By reviewing the association into four patterns from emotional connection (engaged, dating, good friends, and friends usual) and four types of concrete behavior (go along with the lover, making out, flirtation and mating), it can be addressed some conclusions as follow:

1. Generally in Indramayu and Cirebon there has been a change in social norms among young couple compared to the previous generation.
2. Among the proofs, namely 91 percent in Indramayu youths have been ever once dated and only 80 percent found in Cirebon.
3. It is also evidenced that 53 percent of young men and women in Indramayu have been ever kissed. Meanwhile in Cirebon the amount is at 29 percent.
4. The attitude among the men and women on the relationship between the types generally are; the stronger the emotional involvement, the greater the degree of permissiveness. This means that the closer emotional connection, the easier to do everything they want, and the farther emotional connection, the harder to get doing such behavior.
5. It is evidenced by cross tabulation categories engaged relationships and dating, that young men and women are approved to do flirtation such as kissing and hugging as many as 47 students compared with a close friend and regular friends were only seven.
6. And in the category of best friends and friends was willing to go along with the lover as much as 242 and 234 students.
7. One of the causes of change in norms of friendship among the youngsters is the globalization, such as technology of Internet. The survey results revealed that the most dominant in influencing youngsters intercourse category kissing, hugging, holding hands and even sex is porn video as many as 167 people or 56 percent of the 300 samples taken.

Suggestion

Practical

1. There is a need of local wisdom of social change and modern civilization (positive and negative impacts) in schools as a lesson, at least for an introduction earlier, about the environment of today's society.
2. Counseling about adolescent promiscuity with appropriate norms, either religious or moral norms.
3. The Government, particularly relevant stakeholders, should establish policies to stimulate students awareness regarding the dangerous acts in the association.
4. Education family should come first, because most of the youth association changed due to family circumstances.

Academic

For other researchers, the real information that has not been revealed in this study is still a lot, therefore, advisable to examine the changes in social norms of young people from the other perspective.

References

- Abu, Yasid dkk. 2007. *Fiqh Today Fatwa Tradisionalis Untuk Orang Modern*. Jakarta : Erlangga.
- Arikunto, Suharsimi. 2006. *Prosedur Penelitian. Suatu Pendekatan Praktis*. Jakarta: PT Reneka Cipta.
- Asy'ari, Imam, 1993. *Sosiologi Kota dan Desa*. Surabaya. Usaha Nasional
- As'ad, Moch. 1987. *Psikologi Industri*. Yogyakarta: Liberty.
- Azka, Darul dan Zainuri, 2006. *Potret Ideal hubungan suami Istri, 'Uqud al-Lujjain dalam disharmoni Modernitas dan Teks-teks Religions*. Kediri : Lajnah Bahtsul Masa'il.
- Badan Pusat Statistik (BPS) 2008, *Potensi Desa (PODES) 2008*.
- Cashion, G. Barbara and Eshleman Ross J. 1985. *Sociology An Introduction*. Canada. LittlenBrown and Company.
- Evers, Dieter-Hans, 1995 *Sosiologi Perkotaan*, Jakarta, PT. Pustaka LP3S.
- Giddens, Anthony. 2003. *Runaway World*. Jakarta. PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Hardoyo, Su, Rito. 2002. Partisipasi Masyarakat Dalam Program Penghijauan di Kabupaten Gunung Kidul. *Laporan Penelitian*, Lembaga Penelitian UGM, Yogyakarta
- Johnson, Paul, Doyle.1985 *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta. PT. Gramedia.
- Koentjaraningrat, 1990 *Pengantar Ilmu Antropologi*, Rineka Cipta, Jakarta.
- Muhyidin, Muhammad. 2008. *Pacaran Setengah Halal dan Setengah Haram*. Yogyakarta : Diva Press
- Noor, Arifin. 1999. *Ilmu Sosial Dasar*. Bandung. Pustaka Setia
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2005. *Kamus Besar bahasa Indonesia*, Edisi ke-3. Jakarta : Balai Pustaka.
- Ritzer, George., Goodman, J. Douglas, 2005 *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta. Prenada Media.
- Riduwan, dan Akdon, 2009. *Rumus dan Data dalam Analisis Statistika*. Bandung. Alfabeta.
- Salim, Agus. 2002 *Perubahan Sosial*, PT. Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta.
- Singarumbun dan Sofian Efendi. 1989. *Metode Penelitian Survey*. Jakarta. LP3ES.
- Sirjamakai, John, 1964. *The Sociology Of Cities*, New York, Random Hause.
- Soeratno dan Lincolin Arsyad. 2008. *Metodologi Peneitian Untuk Ekonomi dan Bisnis*. Yogyakarta. UPP STIM YKPN.
- Sugiyono. Ed 2006, 2009. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan RD*. Bandung: Alfabeta.
- Sajogyo, Pudjiwati, Sajogyo, 1987 *Sosiologi Pedesaan Jilid 1*, Yogyakarta. Gadjah Mada University Press.
- Sarwono,Jonathan, 2006. *Analisis Data Penelitian dengan SPSS*, Yogyakarta. Penerbit Andi.
- Shahin, Eldin, Emad, 2002. *Modernisasi bukan Westernisasi*, Yogyakarta. Madani Pustaka Hikmah.
- Shadly, Hasan. 1993 *Sosiologi Untuk Masyarakat Indonesia*, Jakarta. Rieneka Cipta.

- Shihab, Quraish 1999. *Fatwa-fatwa M. Quraish Shibab : Seputar Ibadah dan Mu'amalah*. Bandung : Mizan.
- Tihami dan Sahrani, 2009. *Fikih Munakabat : Kajian Fikih Nikah*. Jakarta : Rajawali Pers.
- Umar, Husein. 2009. *Metode Penelitian Untuk Skripsi dan Tesis*, ed 2. Jakarta. PT. Raja Grafindo Persada.