PERAN PESANTREN DI TENGAH MASYARAKAT PESISIR (Studi pada Pesantren Pesisir desa Lolanan kabupaten Bolaang Mongondow)

Abdul Muis Daeng Pawero
Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan IAIN Manado
Email; *abdul.pawero@iain-manado.ac.id*

Abstrak

Lembaga pendidikan pesantren merupakan bagian tak terpisahkan dalam pendidikan nasional Indonesia. Hal ini dapat dilihat dalam Undang-undang nomor 20 tahun 2003 tentang sistem pendidikan nasional, bahwa Pendidikan Nasional adalah usaha sadar untuk membangun manusia Indonesia seutuhnya, yaitu manusia yang bertaqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, kecerdasan dan keterampilan, mempertinggi budi pekerti, memperkuat kepribadian, mempertebal semangat kebangsaan dan cinta tanah air agar dapat menumbuhkan manusia yang dapat membangun dirinya sendiri serta bersama-sama bertanggung jawab atas pembangunan bangsa (Kemendiknas, 2003). Tampak secara jelas bahwa agama tidak bisa dipisahkan dari sistem pendidikan nasional, khusunya berkaitan dengan pembinaan aspek moralitas-keagamaan.

Lembaga pendidikan Pesantren, khusunya jika dikaitkan dengan era-modern seperti sekarang ini, bukan hanya sekedar membahas sebuah sistem pendidikan, tentang arah dan tujuan pengajaran kepada anak-anak bangsa. Tentang kurikulum, tentang teks-teks pelajaran atau tentang guru dan rekrutmen murid-muridnya. Berbicara tentang pesantren, lebih dari itu adalah juga berbicara tentang arah, tujuan dan desain seperti apakah bangsa ini dibuat untuk masa yang akan datang. Hal ini berangkat dari semangat pesantren yang selalu mengutamakan aspek populisme dalam proses pendidikan.

Desa Lolanan adalah desa yang berada di daerah pesisir di kecamatan Sangtombolang kabupaten bolaang Mongondow sulawesi utara. Desa ini dahulu masuk dalam wilayah administrasi desa Maelang, juga merupakan perkebunan warga motoboi kecil kotamobagu, yang kemudian mekar menjadi desa mandiri yang dinamakan desa Lolanan pada tahun 1983. Meskipun kelompok masyarakat desa lolanan Mata pencahariannya adalah bertani, Namun karena letak geografis tempat mereka bermukim berada di daerah pesisir, maka lambat laun penduduk desa lolanan mulai menyesuaikan diri dengan letak geografis sehingga orang Lolanan mampu menguasai keterampilan ganda; menjadi petani, sekaligus nelayan tradisonal. Di desa inilah berdirinya pondok pesanteren Al-Luthfi sejak tahun 2006, namun tetap eksis hingga hari ini meski selalu menghadapi banyak tantangan; kekurangan tenaga pendidik, akses referensi yang terbatas, kekurangan sarana-prasarana, dan lain sebagainya.

Pondok pesantren al-luthfi dengan segala tantangan dan rintangan yang dihadapi, masih tetap eksis dan terus beroperasi hingga hari ini (2018) sejak berdirinya tahun 2006. Bahkan Pondok pesantren al-Luthfi Lolanan, mulai mendapatkan banyak kemajuan; membuka jenjang pendidikan SMA (sebelumnya hanya MI dan MTs) bantuan pembangunan sarana-prasarana belajar maupun sumber belajar baik dari pemerintah (pusat dan daerah) maupun swasta, hingga jumlah santri yang terus mengalami peningkatan secara signifikan khususnya sejak tahun 2014. Paper ini akan mendiskusikan secara terkait eksistensi Pondok pesantren al-luthfi yang beroperasi di daerah pesisir desa lolanan.

Kata Kunci; Pendidikan Pesantren, Masyarakat Pesisir.

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Lembaga pendidikan pesantren merupakan bagian tak terpisahkan dalam pendidikan nasional Indonesia. Hal ini dapat dilihat dalam Undang-undang nomor 20 tahun 2003 tentang sistem pendidikan nasional, bahwa Pendidikan Nasional adalah usaha sadar untuk membangun manusia Indonesia seutuhnya, yaitu manusia yang bertaqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, kecerdasan dan keterampilan, mempertinggi budi pekerti, memperkuat kepribadian, mempertebal semangat kebangsaan dan cinta tanah air agar dapat menumbuhkan manusia yang dapat membangun dirinya sendiri serta bersama-sama bertanggung jawab atas pembangunan bangsa (Kemendiknas, 2003). Tampak secara jelas bahwa agama tidak bisa dipisahkan dari sistem pendidikan nasional, khusunya berkaitan dengan pembinaan aspek moralitas-keagamaan.

Dalam proses perkembangannya, Pesantren banyak menghadapi tantangan khususnya dari pemerintah kolonial belanda. Soetomo dan Ki Hajar Dewantara, pernah membela pesantren di tengah serangan para pendukung sekolah kolonial. Pendukung sekolah modern-kolonial menyebut pesantren sebagai sekolah feodal, tradisional dan tidak sesuai dengan perkembangan zaman. Mereka, meski pernah mengenyam sekolah ala Barat, justru membela hakikat pengajaran pesantren. Soetomo kemudian menganggap pesantren sebagai wahana penggemblengan rakyat dan pembentukan mental populisme-kebangsaan. Sedangkan sekolah kolonial hanya menghasilkan pegawai yang ditujukan untuk mengasah otak saja, mencipta manusia "egoistik" dan saling bersaing untuk mendapat sesuap nasi. Menurutnya, pendidikan modern-kolonial telah mengasingkan anak bangsa Indonesia dari masyarakatnya dan tidak peduli dengan bangsanya sendiri. Untuk mengubah keadaan menyedihkan ini maka sekolah rakyat harus demokratis sebagaimana dikehendaki Islam. Sang guru harus menjadi kiai di tempatnya dan mengubah jiwa egoistik menjadi jiwa yang bersedia berkorban bagi kepentingan rakyat (Baso, Akar Pendidikan Kewargaan Di Pesantren, 2012).

Dari pemaparan tersebut, dapat dipahami bahwa berbicara tentang pesantren, khususnya jika dikaitkan dengan era-modern seperti sekarang ini, bukan sekedar membahas sebuah sistem pendidikan, tentang arah dan tujuan pengajaran kepada anak-anak bangsa. Tentang kurikulum, tentang teks-teks pelajaran atau tentang guru dan rekrutmen murid-muridnya. Berbicara tentang pesantren, lebih dari itu adalah juga berbicara tentang arah, tujuan dan desain seperti apakah bangsa ini dibuat untuk masa yang akan datang.

Desa Lolanan ini merupakan desa yang unik, baik dari sisi masyarakat maupun letak teritorialnya. Di desa-desa yang terletak di daerah pesisir Bolaang Mongondow yang peneliti kunjungi (Desa Baturapa', desa Ayong, desa Kampung baru, hingga desa Batumerah) merupakan desa yang penduduknya memiliki gaya bicara yang keras. Ini tidak terlepas dari lingkungan laut yang mendorong penduduk pantai yang selalu bicara dengan nada keras. Namun di desa Lolanan, tempat pondok pesantren al-Luthfi di bangun, walaupun secara georgrafis terletak di daerah pesisir, namun cara mereka bertutur jauh berbeda dangan gaya bertutur masyarakat pesisir pada umumnya. Sebagian masyarakat desa Lolanan, khususnya para

orang tua, masih mewarisi gaya bahasa Mongondow pedalaman (*bobahasa'an*) yang sangat halus. Di desa inilah berdirinya pondok pesanteren Al-Luthfi sejak tahun 2006, namun tetap eksis hingga hari ini meski selalu menghadapi banyak tantangan; kekurangan tenaga pendidik, stagnasi input santri baru, kekurangan sarana-prasarana, dan lain sebagainya.

Eksisnya pesantren al-luthfi di tersebut sangat unik karena terletak di lingkungan yang kurang strategis dari sisi teritori maupun kultural. Secara teritorial, pondok pesantren al-luthfi terletak di daerah pesisir sehingga santri-santrinya tidak terlepas dari interaksi dengan masyarakat pesisir, yang seperti beberapa desa yang saya temui, masyarakat pesisir cenderung keras karena interaksi mereka dengan laut yang selalu dinamis. Sedangkan secara kultural, pesantren al-luthfi unik karena berada di lingkungan masyarakat yang sama sekali tidak mengenal apa itu "pesantren" dan "menjadi santri". Memang mayoritas masyarakat Bolaang Mongondow memeluk agama Islam. Akan tetapi, Islam di Bolaang Mongondow tidak dibangun berdasarkan tradisi pesantren seperti di Jawa maupun daerah lainnya, melainkan lebih kepada Islamisasi lewat strategi politik. Islam di Bolaang Mongondow diperkenalkan oleh ulama pengembara berjumlah sembilan orang yang dipimpin Syarief Aloewi yang berasal dari Gorontalo. Ulama-ulama pengembara ini kemudian memperkenalkan Islam di lingkungan kerajaan pada masa Raja Jacobus Manuel Manopo pada tahun 1833. Anak dari raja Jacobus kemudian menikah dengan salah satu ulama tersebut sehingga agama Islam menjadi agama kerajaan, lalu mulai diperkenalkan pada masyarakat luas. (Dunnebier)

Sebagaimana diskusi peneliti dengan pengurus pondok pesantren al-Luthfi, di awal-awal berdirinya pondok pesantren, mereka sudah banyak merasakan perjuangan menjaga eksistensi pondok pesantren al-luthfi. Bahkan, diawal-awal berdirinya pondok pesantren, mereka menggunakan dapur rumah warga sebagai kantor mereka untuk tempat berkumpul dan menaruh berkas karena terbatasnya ruangan. Itupun berkasnya rusak di guyur hujan karena atapnya yang bocor saat hujan (Gonibala W. , 2019). Tantangan yang lain berasal dari masyarakat. Berdasarkan diskusi peneliti dengan masyarakat setempat, sebagian masyarakat lebih memilih menyekolahkan anak-anak mereka di sekolah umum ketimbang di pesantren karena sekolah umum lebih bisa menjamin masa depan anak-anak mereka. Hal ini sering mereka lihat dari sebagian bukti bahwa insinyur, polisi, pejabat, dokter, dan lain-lain, lebih banyak di "produksi" dari sekolah-sekolah umum. Sebaliknya, jika anak mereka di sekolahkan di pesantren, paling-paling hanya bisa menjadi imam masjid, memimpin tahlilan atau membaca do'a di pemakaman (Dilapanga, 2019).

Namun kenyataannya, pondok pesantren al-luthfi Bolaang Mongondow dengan segala tantangan dan rintangan yang dihadapi, masih tetap eksis dan terus beroperasi hingga hari ini. Bahkan pondok pesantren al-Luthfi, mulai mendapatkan banyak kemajuan; membuka jenjang pendidikan Madrasah Aliyah (sebelumnya hanya MI dan MTs) bantuan pembangunan sarana-prasarana belajar maupun sumber belajar baik dari pemerintah (pusat dan daerah) maupun swasta, hingga jumlah santri yang terus mengalami peningkatan secara signifikan khususnya sejak tahun 2014. Tentu ada hal menarik di sini yang menjadikan peneliti ingin mengkaji lebih mendalam terkait Peran Pondok pesantren al-luthfi di tengah Masyarakat Pesisir desa Lolanan, Bolaang Mongondow.

B. Rumusan Masalah.

Berdasarkan uraian latar belakang masalah tersebut di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini sebagai berikut;

1. Bagaimanakah peran Pesantren al-Luthfi di Tengah Masyarakat Pesisir Desa Lolanan, Bolaang Mongondow?
2. Bagimanakah dinamika dan proses interaksi Pesantren al-Luthfi dengan masyarakat pesisir Desa Lolanan, Bolaang Mongondow?
3. Apa saja faktor pendukung dan tantangan-tantangan Pesantren al-Luthfi di Tengah Masyarakat Pesisir di Desa Lolanan, Bolaang Mongondow?

C. Tujuan Penelitian.

Tujuan penelitian ini yaitu;

1. Untuk mengetahui peran Pesantren al-Luthfi di Tengah Masyarakat Pesisir Desa Lolanan, Bolaang Mongondow.
2. Untuk mengetahui dinamika dan proses interaksi Pesantren al-Luthfi dengan masyarakat pesisir Desa Lolanan, Bolaang Mongondow.
3. Untuk mengetahui faktor pendukung dan tantangan peran Pesantren al-Luthfi di Tengah Masyarakat Pesisir di Desa Lolanan, Bolaang Mongondow.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Menambah khazanah keilmuan di bidang pendidikan, khususnya dalam aspek Manajemen Pendidikan Islam dalam upaya meningkatkan eksistensi lembaga pendidikan Islam di daerah pesisir.
2. Memberikan gambaran dan penjelasan yang spesifik kepada guru atau pendidik serta pimpinan lembaga pendidikan, khususnya lembaga pendidikan pesantren sebagai sumbangan pemikiran untuk meningkatkan kualitas pengelolaan lembaga pendidikan Islam khususnya di daerah pesisir.

BAB II
KAJIAN TEORI.

A. Pondok Pesantren dan Tantangannya.

Pesantren merupakan lembaga pendidikan tertua yang sangat melekat kuat dalam perjalanan kehidupan bangsa Indonesia (Seligman, 1997). Beberapa kalangan menyimpulkan, pesantren merupakan simbol yang menghubungkan dunia pedesaan dengan dunia luar (Sulaiman, Masa Depan Pesantren:

Eksistensi Pesantren di Tengah Gelombang Modernisasi, 2010), sehingga pesantren tidak dapat diklaim sebagai suatu institusi sosial yang hanya berbentuk lembaga pendidikan saja, akan tetapi juga merupakan entitas budaya yang mempunyai implikasi terhadap kehidupan sosial yang melingkupinya.

Bukan hanya di desa Lolanan, eksis dan langgengnya lembaga pendidikan pesantren dapat dilihat pada hampir seluruh daerah di Indonesia. Hal ini kemudian menimbulkan suatu pertanyaan menarik yang perlu dikaji bersama, "mengapa bisa eksis?". Pertanyaan ini menjadi semakin relevan jika dikaitkan dengan perubahan atau modernisasi pendidikan di berbagai kawasan dunia Muslim. Tidak banyak lembaga pendidikan tradisional Islam seperti pesantren yang mampu bertahan.

Sebagai contoh argumen di atas, dapat dikemukakan nasib atau pengalaman beberapa daerah pada kawasan dunia muslim lainnya dalam proses perubahan dan modernisasinya. Lembaga pendidikan tradisional Islam di kawasan Timur Tengah umumnya secara sederhana biasanya terdiri dari tiga jenis; Madrasah, *kuttab,* dan masjid. Sampai paruh kedua abad ke-19 gelombang pembaruan dan modernisasi yang kian kencang menimbulkan perubahan yang tidak bisa dimundurkan lagi dalam eksistensi lembaga pendidikan Islam tradisional (Azra, 2012).

Pembaruan dan modernisasi pendidikan Islam, tidak ragu lagi, bermula di Turki menjelang pertengahan abad ke-19 sebelum akhirnya menyebar hampir ke seluruh wilayah kekuasaan Turki Usmani di Timur Tengah. Tetapi penting dicatat, program pembaruan pendidikan di Turki semula tidak menjadikan *madresse* (Madrasah), lembaga pendidikan tradisional Islam, sebagai sasaran pembaruan. Yang terjadi adalah pembentukan sekolah baru sesuai sistem pendidikan Eropa, yang ditujukan untuk kepentingan reformasi militer dan birokrasi Turki Usmani. Dalam hal ini bisa dilihat misalnya kemunculan *Mekteb-i Ilmi-i Herbiye* (Sekolah Militer) pada 1834 sesuai dengan model Prancis (Azra, 2012)

Di Indonesia, salah satu jawaban yang masuk akal atas pertanyaan "Mengapa pesantren di Indonesia (khususnya di pesisir Bolaang Mongondow) tetap eksis, dikarenakan bahwa pondok pesantren menjadi bagian tak terpisahkan dari sejarah panjang umat Islam di Indonesia (Nusantara). Hal ini dapat dilihat dari keaktifan pesantren yang senantiasa menjadi wadah kaderisasi anak bangsa dan sarana penggemblengan untuk menjadi pemimpin di masa depan. Calon pemimpin bangsa dikader di pesantren guna menjadi pelindung, penjaga, serta pemelihara tradisi dan kebudayaan bangsa Indonesia. Pesantren juga selalu hadir berdampingan secara positif dan tidak saling mematikan dengan segenap elemen dari bangsa ini, mulai dari elemen kebudayaan, sosial pendidikan hingga politik. (Baso, Pesantren Studies 2a, 2013)

Tokoh pendidikan Nasional, Ki Hajar Dewantara, juga memiliki suara yang sama tentang Pesantren. Beliau menempatkan pesantren sejajar dengan sekolah modern, bahkan sebagai penentu dalam konstruksi kebangsaan. Ki Hajar Dewantara misalnya sudah menyampaikan sesuatu yang tegas tentang pengintegrasian pesantren ke dalam konstruksi ke-Indonesia-an. Hal ini pertama kali di sampaikan beliau dalam sebuah forum pertemuan nasional aliansi politik nasionalis PPPKI yang dilangsungkan di Surabaya pada 30 Agustus-2 September 1928. Meski dalam kongres tersebut Ki Hajar tidak menyebut nama Pesantren, tapi persepsi umum di kalangan peserrta kongres mengarah ke sana. Ide tentang "*national onderwijs"* di mana pesantren menjadi inspirasi utama dituangkan dua bulan kemudian oleh Ki Hajar Dewantara dalam media Taman Siswa. (Dewantara, 1962).

Dari pemaparan tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa eksitensi lembaga pendidikan pesantren sejak zaman kolonial hingga hari ini, lebih disebabkan karena pesantren telah menyumbang banyak hal dalam membentuk sifat dan karakter pengajaran nasional sebagai lawan dari pendidikan kolonial. Sifat kedekatan pesantren dengan rakyat, memperkaya pendidikan kultural dan kerohanian masyarakat, memupuk solidaritas, serta ikut mengukuhkan semangat kebangsaan Indonesia, yakni persatuan, kemandirian dan kemerdekaan. Sifat dan karakter inilah yang kemudian menurut peneliti merupakan tolak ukur eksisnya lembaga pendidikan pesantren di Indonesia.

B. Peran Pesantren di Tengah Masyarakat.

Pesantren merupakan lembaga pendidikan tertua yang melekat sangat kuat dalam perjalanan kehidupan bangsa Indonesia. Karakteristik pesantren yang melekat kuat hingga saat ini yakni pesantren yang secara kontinyu melayani kebutuhan pendidikan masyarakat. (Sulaiman, Masa Depan Pesantren: Eksistensi Pesantren di Tengah Gelombang Modernisasi., 2010).

Karenanya, wajar jika beberapa tokoh seperti Ki Hajar Dewantara, Soetomo dan lain-lain memyimpulkan bahwa pesantren merupakan wadah yang menghubungkan masyarakat desa dengan dunia luar. Sehingga pesantren tidak dapat diklaim sebagai suatu institusi yang sekedar berbentuk lembaga pendidikan saja, akan tetapi juga merupakan entitas budaya yang mempunyai implikasi dan sekaligus kontribusi besar terhadap kehidupan sosial masyarakat dan bangsa Indonesia (Hamdan Farchan, 2005). Maka pesantren juga bukan hanya sekedar mendiskusikan pendidikan Islam dalam bentuk kelembagaan internal atau pendidikan formal, tetapi juga memainkan peran sosial lainnya yang tentu tidak terlepas dari substansi institusional untuk mengembangkan masyarakat sekitar. Melalui seorang Kiai, pesantren kemudian mampu memainkan peran signifikan dalam proses interaksi sosial. Sebagaimana riset Hiroko Horikoshi, perubahan sosial masyarakat tidak terlepas dari kreatifitas Kiai yang berperan aktif dalam mengelola pesantren. (Horikoshi, 2007)

Berdasarkan hal tersebut di atas, dapat dilihat bahwa pesantren pada kenyataannya telah membuktikan kiprahnya menjadi dinamisator dalam fase sejarah *nation and character building* (Masruroh & Umiarso, 2011). Pesantren juga merupakan poros gerakan transformasi sosial masyarakat melalui kegiatan penyebaran agama dan juga sebagai poros pelawanan terhadap dominasi kolonial. Inilah kemudian menjadikan pesantren dalam rentang tahun 1959 sampai 1965 disebut sebagai “alat revolusi”. (Rosyad, 2011). Pesantren dapat dikatakan sebagai “alat revolusi”, karena memang pesantren mendorong para santrinya menjadi agen perubahan, khususnya di level sosial kemasyarakatan.

Semua peran yang dilakukan pesantren tersebut dapat dilakukan karena pesantren mampu membangun nilai-nilai profetik di lingkungan kelembagaanya. Jika dilihat dari asepk pendidikannya, pesantren memiliki keeratan sekaligus perpaduan antara perbaikan moralitas perilaku, orientasi kesadaran diri, serta keterkaitan dengan nilai-nilai normatif dari sumber agama. Orientasi tersebut membentuk jiwa profetik yang mampu menerjemahkan teks-teks normatif keagamaan dalam kehidupan keseharian dalam lingkungan pesantren sehingga melahirkan sikap moderat, toleran, bahkan semangat transformatif di ranah sosial. Hal inilah yang menjadi modal pesantren untuk terus melakukan perubahan sosial,

sebagaimana gerakan K.H. Ahmad Rifa'i yang merupakan gerakan keagamaan dengan corak tradisional tapi memiliki implikasi sosial (*religiotraditional movement*). (Djamil, 2001)

C. Pendidikan di Pondok Pesantren.

Salah satu tokoh yang berhasil mendirikan dan mengembangkan pesantren di Indonesia (Nusantara) adalah Raden Rahmat (Sunan Ampel). Ia mendirikan pesantren di Kembang Kuning yang kemudian ia pindah ke Ampel Denta (Surabaya). Misi keagamaan pendidikan kemasyarakatan yang digerakkan Sunan Ampel mencapai sukses, sehingga beliau dikenal oleh masyarakat Majapahit pada waktu itu. Kemudian bermunculan pesantren-pesantren baru yang didirikan oleh para santri dan putra beliau. Misalnya, pesantren Giri oleh Sunan Giri, pesantren Demak oleh Raden Fatah dan pesantren Tuban oleh Sunan Bonang (Wahjoetomo, 1997). Kesuksesan para tokoh mubaligh tersebut dalam mendirikan pesantren, tentu tidak terlepas dari upaya mereka dalam menghadirkan pola pendidikan yang khas.

Sepanjang sejarah, pendidikan menjadi salah satu unsur penting dalam memajukan peradaban suatu bangsa. Pendidikan bagi umat manusia merupakan sistem dan cara meningkatkan kualitas hidup. Sehingga untuk meningkatkan kualitas hidup pondok pesantren harus selalu berproses menuju arah yang lebih baik dengan melestarikan dan senantiasa meningkatkan kualitasnya pendidikannya. Kelestarian pendidikan pesantren yang menyatu dengan karakter masyarakaat Nusantara, dengan pola hidup bersama antara santri dengan kiai dan masjid sebagai pusat aktifitas merupakan suatu sistem pendidikan yang khas yang tidak ada dalam lembaga pendidikan lain, mampu menjadikan pesantren sebagai lembaga yang dapat bertahan di Nusantara (Sekarang Indonesia) dari generasi ke generasi. Berikut adalah keunikan yang terdapat dalam sistem pendidikan pesantren yang dapat menjadikannya mampu bertahan.

1. Sorogan

Kata sorogan merupakan kata yang berasal dari bahasa Jawa "*sodoran"* atau yang disodorkan. Sorogan merupakan suatu metode belajar secara individu di mana seorang santri berhadapan dengan seorang guru/kiyai kemudian terjadi interaksi saling mengenal di antara keduanya (Ali, 2005). Dalam metode ini, santri menghadap kiyai atau guru secara bergantian. Sedangkan dalam pelaksanaannya, santri datang secara bersama-sama, akan tetapi para santri antri menunggu gilirannya.

Sistem sorogan ini menggambarkan seorang kiai dalam memberikan pengajarannya senantiasa berorientasi pada tujuan, selalu berusaha agar santri yang bersangkutan mampu membaca, mengerti dan mendalami isi kitab yang diajarkan. Dengan adanya suatu sistem pengajaran dengan metode sorogan ini, seorang kiai mampu mengevaluasi langsung kemampuan santri, dan hubungan antara santri dan kiai lebih dekat.

2. Wetonan

Istilah wetonan berasal dari bahasa Jawa yang artinya berkala dan berwaktu. Wetonan ini merupakan suatu bentuk pembelajaran rutin atau harian, akan tetapi dilaksanakan pada saat-saat tertentu. Misalnya

dilaksanakan pada setiap hari Jum'at, saat sholat shubuh, setelah shalat isya dan sebagainya. Pada pembelajaran ini, Kiai membaca kitab dalam waktu tertentu dan santri dengan membawa kitab yang sama mendengar dan menyimak bacaan Kiai tersebut. Tidak ada ketentuan absensi, sehingga santri bisa datang atau tidak. Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa sistem pengajaran dipondok itu bebas, bebas untuk belajar dan tidak belajar (Departemen Agama RI, 2003). Sekalipun demikian, berdasarkan pengalaman peneliti waktu berada di beberapa pondok pesantren di jawa Timur, jarang sekali ada santri yang tidak mau belajar. Rata-rata para santri memiliki antusiasme yang tinggi dalam menuntut ilmu. Dalam metode pendidikan wetonan, kitab atau pengajaran yang dibaca Kiai tidak dapat dipastikan karena kadang kitab tidak ditentukan dan terkadang pula ditentukan. Sedangkan dalam penyampaiannya kepada santri bermacam-macam, ada yang dengan diberi makna dan ada juga yang diartikan bebas (Ali, 2005).

3. Bandongan

Sistem bandongan ini bisa juga disebut *halaqoh.* Di mana, dalam proses pengajarannya, kitab yang dibacakan kiai dan yang dibawa oleh santri adalah sama, kemudian santri mendengarkan dan menyimak bacaan sang Kiai (Ali, 2005).

Ketiga pola pengajaran tersebut di atas, dapat berlangsung tergantung pada otoritas seorang Kiai baik yang berkaitan dengan tempat, waktu, maupun materi pelajaran dalam proses belajar mengajar. Dalam perkembangan selanjutnya, untuk mempermudah proses pembelajaran maka diterapkan suatu sistem madrasah sebagai bentuk pengembangan dan pembaharuan dari ketiga metode tersebut di atas. Perkembangan ini dapat dijumpai hampir diseluruh pesantren sekarang, selain sistem madrasah, juga lembaga pendidikan diniyah hingga perguruan tinggi dengan metode pendidikan dalam bentuk perjenjangan dan evaluasi yang jelas dan terstruktur.

Menyikapi Persentuhan dua sistem pendidikan tersebut (pesantren dan madrasah), Depag kemudian membagi bentuk pondok pesantren menjadi empat bentuk yang tertuang dalam Peraturan Menteri Agama Nomor 3 Tahun 1979 tentang bantuan pondok pesantren menjadi:

a. Ponpes tipe A adalah pondok yang seluruhnya dilaksanakan secara tradisional;
b. Ponpes tipe B adalah pondok yang menyelenggarakan pengajaran secara klasikal (madrasi);
c. Ponpes tipe C adalah pondok yang hanya merupakan asrama, sedangkan santrinya belajar diluar;
d. Ponpes tipe D adalah pondok yang menyelenggarakan sistem ponpes sekaligus sistem sekolah dan madrasah (Departemen Agama RI, 2003)

C. Masyarakat Pesisir.

Masyarakat pesisir dapat didefinisikan sebagai kelompok orang atau suatu komunitas yang tinggal di daerah pesisir dan sumber kehidupan perekonomiannya bergantung secara langsung pada pemanfaatan sumberdaya laut dan pesisir (Bengen, 2001). Dalam hal ini, mereka terdiri dari nelayan, buruh nelayan, pembudidaya ikan dan organisme laut lainnya, pedagang ikan, pengolah ikan, *supplier* sarana produksi perikanan. Dalam bidang non-perikanan, masyarakat pesisir bisa terdiri dari penjual jasa transportasi dan lain-lain.

Masyarakat pesisir memiliki karakteristik yang berbeda dengan karakterisik masyarakat agraris atau petani. Mislanya, jika dilihat dari segi penghasilan, petani mempunyai pendapatan yang dapat dikontrol karena pola panen yang terkontrol sehingga hasil pangan atau ternak yang mereka miliki dapat ditentukan untuk mencapai hasil pendapatan yang mereka inginkan. Berbeda halnya dengan masyarakat pesisir yang mata pencahariannya didominasi dengan mata pencaharian sebagai nelayan. Nelayan bergelut dengan laut untuk mendapatkan penghasilan, maka pendapatan yang mereka inginkan tidak bisa dikontrol.

Hal tersebut karena aktivitas keseharian nelayan yang selalu menghadapi sumberdaya yang bersifat *open acces* dan beresiko tinggi. Itulah kemudian yang menyebabkan masyarakat pesisir sepeti nelayan memiliki karakter yang tegas, keras, dan terbuka (Satria, 2002).

Selain itu, karakteristik masyarakat pesisir dapat diamati dari beberapa aspek diantaranya, aspek pengetahuan, kepercayaan (teologis), dan posisi nelayan dalam konteks sosial. Dilihat dari aspek pengetahuan, masyarakat pesisir mendapat pengetahuan dari warisan nenek moyangnya. Hal ini dapat dilihat dari keterampilan menciptakan kapal Pinishi oleh orang-orang Bugis yang diwariskan secara turun-temurun, serta melihat kalender dan penunjuk arah dengan menggunakan rasi bintang. Sementara, dilihat dari aspek kepercayaan, masyarakat pesisir masih menganggap bahwa laut memilki kekuatan *magic* sehingga mereka masih sering melakukan adat pesta laut atau sedekah laut. Misalnya, masyarakat Bajo yang hingga kini masih sering melakukan ritual persembahan kepada *mbo' dilao* (penguasa laut) agar diberikan perlindungan dan keselamatan. Sama halnya dengan tradisi sedekah laut di Bantul, Yogyakarta, walaupun memang seiring perkembangan zaman, sebagian penduduk sudah mulai meninggalkan kepercayaan dan adat-adat seperti pesta laut tersebut. Mereka hanya melakukan ritual tersebut hanya untuk formalitas semata.

Pondok pesantren al-luthfi yang terletak di desa Lolanan yang berlokasi di pesisir Bolaang Mongondow, merupakan daerah yang unik. Di desa ini, lingkungan hidup mereka yang begitu dekat dengan laut, telah mendorong penduduk desa di kabupaten Bolaang Mongondow untuk mengembangkan suatu cara hidup yang cenderung bersifat maritim. Namun tidak selalu daerah pesisir desa, mendorong penghuninya untuk memanfaatkan laut bagi kelangsungan hidupnya. Sebagian masyarakat desa Lolanan Bolaang Mongondow, walaupun tinggal di daerah pesisir, namun banyak dari mereka beraktivitas sebagai petani. Sebagian penduduk desa di daerah pesisir, walaupun suka melaut, namun beberapa dari mereka lebih memilih tinggal di daerah pegunungan dan bertani.

D. Kajian Penelitian Relevan

Dalam penelitian ini, terdapat penelitian yang relevan sehingga dapat dijadikan sebagai perbandingan. Penelitian yang Relevan dalam penelitian ini adalah;

1. Penelitian dengan judul "Persepsi masyarakat pesisir terhadap pendidikan islam nonformal di dukuh sidem dusun popoh desa besole kecamatan besuki kabupaten-tulungagung" oleh Wahyu Gesang Prayogie. Penelitian ini dilatar belakangi sebuah fenomena masyarakat pantai Sidem yang minim dalam keagamaan, terutama pada generasi penerus yang berlandaskan pada bimbingan orang tua. Penelitian ini memfokuskan pembahasan pada: 1) Kondisi keberagamaan

masyarakat pesisir di Dukuh Sidem Dusun Popoh Desa Besole Kecamatan Besuki Kabupaten Tulungagung; 2) Persepsi masyarakat pesisir di Dukuh Sidem Dusun Popoh Desa Besole Kecamatan Besuki Kabupaten Tulungagung tentang lembaga pendidikan Islam nonformal. (Prayogie, 2012)

2. "Ekspresi Beragama Islam Sintesis Mistik Pesisir Selatan "(Studi Kasus Masyarakat Pantai Dlodo Desa Panggungkalak)" oleh Gedong Maulana Kabir. Penelitian ini mengkaji tentang keyakinan kolektif masyarakat pesisir selatan Tulungagung tentang sosok Ratu Kidul sebagai penguasa laut selatan dan Buaya Putih sebagai penunggu sumber mata air Song Bajul. Dua nilai dasar yang memengaruhi kehidupan masyarakat tersebut juga memunculkan bentuk ekspresi beragama yang khas. Penelitian ini bertujuan, yaitu (1) mengkaji ekspresi sintesis-mistik masyarakat pesisir selatan Desa Panggungkalak Kecamatan Pucanglaban Kabupaten Tulungagung (2) Meninvestigasi kelompok sintesismistik ini bertahan dari para penentangnya. (Kabir, 2016)
3. "Gerakan Ekofeminisme Perempuan Muslimah Pesisir dalam Adaptasi Perubahan Iklim di Surabaya Jawa Timur" oleh *Ahmad Sihabul Millah. Penelitian ini mendeskripsikan asal-usul gerakan ekofeminisme perempuan muslimah pesisir dalam konservasi lingkungan dan bentuk-bentuk gerakan mereka dalam melakukan adapatasi perubahan Iklim di pantai Wonorejo Rungkut Surabaya Penelitian dilakukan di Kelurahan Wonorejo, Kecamatan Rungkut Surabaya Jawa Timur. Hasil penelitian menunjukkan bahwa asal usul gerakan ekofeminisme perempuan pesisir dilarbelakangi dengan adanya abrasi pantai, penebangan mangrove yang masif, dan naiknya permukaan air laut.* (Millah, 2016)

   Terdapat perbedaan dan persamaan penelitian terdahulu sebagaimana di jelaskan tersebut dengan penelitian ini. Persamaan penelitian tersebut dengan penelitian ini adalah kesamaan dalam tema penelitian, yakni mengkaji dan mengeksplorasi pendidikan Islam dalam masyarakat pesisir. Sedangkan perbedaannya terletak pada fokus kajian. Penelitian terdahulu memfokuskan kajian pada corak keberagamaan masyarakat pesisir, misalnya pendidikan keluarga (in-formal) sedangkan penelitian ini memfokuskan kajian pada ekssitensi lembaga pendidikan pesantren di tengah masyarakat pesisir.

BAB III
METODE PENELITIAN.

Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode kualitatif deskriptif yakni metode dengan cara memberikan gambaran secara objektif terhadap obyek yang akan diteliti penulis dengan tanpa memberikan tambahan atau perubahan terhadap data yang diperoleh dari lapangan. Disamping itu pula kredibilitas sumber data tetap dijaga eksitensinnya. Dalam penelitian ini digunakan metode berfikir deduksi yaitu mengumpulkan sejumlah data lapangan yang kemudian oleh penulis simpulkan.

A. Latar Penelitian (Waktu dan Tempat)

Adapun waktu dan tempat penelitian yang penulis lakukan yaitu :

1. Waktu

   Waktu yang digunakan oleh penulis untuk melakukan observasi dan mengumpulkan data-data yang terkait dengan penelitian yang penulis lakukan yaitu bulan Mei 2019 sampai bulan Agustus Tahun 2019.

2. Tempat

   Penelitian ini dilakukan di Pondok Pesantren al-Luthfi dan masyarakat di pesisir desa Lolanan kabupaten Bolaang Mongondow.

B. Sumber Data

Menurut Indriantoro sumber data penelitian merupakan faktor penting yang menjadi pertimbangan dalam penentuan metode pengumpulan data. Sumber data penelitian terdiri atas:

1. Data Primer.

   Data primer merupakan sumber data penelitian yang diperoleh secara langsung dari sumber asli atau dari lokasi penelitian melalui wawancara dengan informan dan melalui observasi atau pengamatan langsung terhadap objek penelitian. Adapun Data primer dalam penelitian ini diperoleh dari informan yakni segenap Personalia Pesantren Al-Luthfi, masyarakat desa Lolanan dan wali santri.

2. Data Sekunder

   Merupakan sumber data penelitian yang diperoleh peneliti secara tidak langsung yaitu data yang diperoleh berdasarkan acuan atau literatur yang berhubungan dengan masalah penelitian dari berbagai sumber antara lain laporan-laporan, arsip, dokumen, serta dari berbagai kepustakaan yang relevan (Nur Supromo, 2000). Adapun data sekunder dalam penelitian ini diambil dari buku-buku, literatur serta majalah-majalah dan surat kabar yang menuliskan dan memberitakan tentang Pesantren Al-Luthfi desa Lolanan, Bolaang Mongondow.

C. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini meliputi :

1. Observasi

   Digunakan untuk mengamati Eksistensi Pondok Pesantren di Tengah masyarakat Pesisir yang berjalan selama ini. Dengan kegiatan obsevasi penelitian dapat melihat secara langsung dan keadaan sesungguhnya dilokasi penelitian. Obeservasi dilakukan dalam rangka mengamati hal-hal yang berkaitan dengan pencarian data sekunder, yakni data yang diperoleh dari lokasi penelitian (Nur Supromo, 2000).

2. Wawancara

   Dilakukan terhadap Personalia Madrasah, wali santri serta masyarakat pesisir Desa Lolanan maupun desa-desa di sekitar yang menjadi sumber data dalam penelitian ini. Metode ini

digunakan untuk mengetahui informasi yang lebih detail dan mendalam dari informan. Wawancara dilakukan dengan dua cara, yaitu wawancara terstruktur. Wawancara terstruktur mengunakan seperangkat pertanyaan baku secara tertulis sebagaai pedoman untuk wawancara. Pada wawancara terstruktur setiap informan diberikan pertanyaan yang sama. Sedangkan wawancara tidak terstruktur adalah wawancara bebas, dimana peneliti tidak mengunakan pedoman wawancara yang telah tersusun secara sistematis dan lengkap untuk pengumpulan data. Pedoman wawancara yang digunakan hanya berupa garis-garis besar permasalahan yang akan ditanyakan, sehingga itu peneliti lebih banyak mendengarkan apa yang diceritakan oleh informan. Berdasarkan analisis terhadap setiap jawaban dari informan tersebut, maka peneliti mengajukan berbagai pertanyaan berikutnya yang lebih terarah ke masalah penelitian.

3. Dokumentasi

   Dokumentasi yaitu pengumpulan data yang dilakukan dengan mengkaji dokumen-dokumen baik berupa buku referensi maupun peraturan atau pasal yang berhubungan dengan penelitian ini guna melengkapi data-data yang diperlukan serta cara pengumpulan data dan telaah pustaka, di mana dokumen-dokumen yang dianggap menunjang dan relevan dengan masalah, baik berupa buku, literatur, laporan dan sebagainya (Nasution, 1998).

D. Teknik Analisis Data

Data yang diperoleh dari hasil penelitian akan dianalisis secara deskriptif dengan mengutamakan pengungkapan melalui keterangan yang didukung dan ditunjang dengan data sekunder. Data dikelompokkan agar lebih mudah nantinya untuk menyaring data yang dibutuhkan dan yang tidak. Setelah dikelompokkan, data tersebut dijabarkan dalam bentuk teks agar lebih mudah dimengerti, setelah itu penulis menarik kesimpulan dari data tersebut sehingga dapat menjawab pokok permasalahan penelitian.

Untuk menganalisa berbagai fenomena di lapangan dilakukan langkah-langkah sebagai berikut :

1. Reduksi data (*data reduction*)

Proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, transformasi data kasar yang muncul dari catatan lapangan. Langkah ini bertujuan untuk memilih informasi mana yang sesuai dan tidak sesuai dengan masalah penelitian.

2. Penyajian Data (*data display*)

Setelah data direduksi, langkah menganalisis selanjutnya adalah penyajian agar data hasil reduksi terorganisasikan, tersusun dalam pola hubungan, sehingga makin mudah dipahami. Penyajian data dapat dilakukan dalam bentuk uraian naratif. Pada langkah ini, peneliti berusaha menyusun data yang relevan sehingga menjadi informasi yang dapat disimpulkan dan memiliki makna tertentu. Prosesnya dapat dilakukan dengan cara menampilkan dan membuat hubungan antar fenomena untuk memaknai apa yang sebenarnya terjadi dan apa yang perlu ditindak lanjuti untuk mencapai tujuan penelitian. *Display* data yang baik merupakan satu langkah penting menuju tercapainya analisis kualitatif yang valid dan handal (Sugiono, Memahami Penelitian Kualitatif, 2005).

3. Conclusion Drawing/Vervication

   Vervication adalah penarikan kesimpulan. Kesimpulan awal yang di kemukakan masih bersifat sementara, dan akan berubah bila ditemukan bukti-bukti baru yang kuat pada tahap pengumpulan data berikutnya. Akan tetapi bila ternyata kesimpulan pada awal didukung oleh bukti-bukti yang kuat valid dan konsisten pada saat peneliti melakukan tahap pengumpulan data selanjutnya, maka kesimpulan ini merupakan yang kredibel (Sugiono, Metode Penelitian Kombinasi, 2013).

BAB IV
HASIL TEMUAN DAN PEMBAHASAN

A. Deskripsi Hasil

1. Sejarah dan Kondisi Sosiokultural Masyakat Pesisir Desa Lolanan.

Desa Lolanan adalah desa yang berada di daerah pesisir kecamatan sangtombolang di kabupaten Bolaang Mongondow provinsi Sulawesi Utara. Desa Lolanan dahulu masuk dalam wilayah administrasi desa Maelang, juga merupakan perkebunan warga Motoboi Kecil kotamobagu, yang kemudian mekar menjadi desa mandiri yang dinamakan desa Lolanan pada tahun 1993. Sebagaimana wawancara dengan tokoh masyarakat desa Lolanan, Bapak S. Paputungan

> "Dulu, desa Lolanan ini masih hutan. Lalu dipakai oleh orang-orang Motoboi Kecil dari Kotamobagu untuk bercocok tanam. Orang-orang Motoboi kecil ini sebagian adalah perantau, sebagian adalah orang yang lari dari kejaran tentara permesta di tahun 1965. Mereka menjadikan desa ini sebagai tempat persembunyian dari kejaran permesta waktu itu. Lambat laun, orang-orang yang merupakan nenek moyang kita tersebut, kemudian menjadikan desa ini sebagai perkebunan mereka. Barulah setelah pada tahun 1993 desa ini bernama desa Lolanan (Paputungan, 2019).

Nama desa Lolanan sendiri diambil dari sejarah sungai yang terletak di desa Lolanan yang waktu itu merupakan sungai penyeberangan orang-orang yang bermigrasi ke daerah Bolaang Mongondow Utara hingga Bintauna. Hal ini sebagai mana dijelaskan Hartina Gonibala selaku mantan sangadi (kepala Desa) Lolanan:

> "Nama desa Lolanan sendiri diambil dari sungai di desa ini yang waktu itu masih merupakan daerah penyeberangan. Dalam bahasa Mongondow "Lolanan" itu kan berasal dari kata "Lolan" yang artinya seberang. Maka Lolanan itu artinya penyeberangan. Desa Lolanan berarti desa tempat penyeberangan (Gonibala H. , 2019).

Meskipun kelompok masyarakat desa Lolanan Mata pencahariannya adalah bertani, Namun karena letak geografis tempat mereka bermukim berada di daerah pesisir, maka lambat laun penduduk desa Lolanan mulai menyesuaikan diri dengan letak geografis sehingga orang Lolanan mampu menguasai keterampilan ganda; menjadi petani, sekaligus nelayan tradisonal.

Selain itu, Masyarakat di desa ini merupakan masyarakat yang unik. Dari segi bahasa, umumnya orang-orang pesisir biasanya berbahasa dengan nada yang tinggi dan cenderung keras dan kasar. Sebagaimana observasi penulis di sepanjang pesisir Labuan Uki, Batu rapa, hingga pesisir kecamatan Sangtombolang. Di sepanjang pesisir Labuan Uki, hingga desa di daerah perbatasan Bolaang Mongondow Induk dan Bolaang Mongondow Utara (Bolmut), masyarakat di desa-desa ini memiliki aksen Bahasa dengan nada yang tinggi dan terkesan kasar.

Akan tetapi, di sepanjang pesisir desa dari Labuan Uki hingga perbatasan Bolmut, masyarakat desa Lolanan inilah yang merupakan desa yang berbahasa halus. Labih dari itu, orang-orang pesisir desa Lolanan masih melestarikan bahasa leluhur "*Kolipod*" yang berarti bahasa Mongondow halus. Kalau dalam tata bahasa Jawa, bahasa "*Kolipod*" ini semacam bahasa halus atau bahasa "Kromo" nya suku Bolaang Mongondow.

Keunikan yang lain yang dimiliki oleh desa ini adalah bahwa di desa ini tempat berkumpulnya para ulama. Berdasarkan observasi penulis, di seluruh kecamatan Sangtombolang, hanya desa ini yang terdapat seorang ahli agama lulusan Arab Saudi dan Lulusan Yaman. Mereka adalah Yunan Gonibala dan Sahran Noor Gonibala. Yunan Gonibala merupakan alumni Universitas di Yaman sedangkan Sahran Gonibala alumni Universitas Umul Qura' Makkah. Mereka ini merupakan dua tokoh yang tergabung bersama tokoh kampung alumni pondok pesantren Probolinggo Jawa Timur yang menginisasi berdirinya Pondok Pesantren al-Luthfi Lolanan. Hal ini juga sebagaimana wawancara penulis dengan tokoh masyarakat di desa tetangga (desa Bolangat).

> "Memang harus di akui bahwa desa Lolanan merupakan desa para ulama. Soalnya di sana banyak pemuka agama yang sekolah hingga ke Jawa bahkan ke tanah arab. Masyarakat desa tetangga, seperti desa Bolangat ini, jika ingin mengadakan hajatan seperti gunting rambut, atau pesta pernikahan, sering mengundang ustadz-ustadz dari Lolanan sebagai penceramah (Lantapon, 2019)"

Hal ini juga didukung dengan hasil observasi penulis, yang menemukan bahwa salah satu Imam Masjid di desa Maelang (desa yang berbatasan dengan desa Lolanan) berasal dari desa Lolanan.

2. Sejarah Singkat Pesantren al-Luthfi Lolanan, Bolaang Mongondow.

Pondok Pesantren Al-Luthfi terletak di desa Lolanan Kecamatan Sang Tombolang kabupaten Bolaang Mongondow, provinsi Sulawesi Utara. Awal didirikannya sekolah ini bermula dari gagasan KH. Hapal Gonibala yang kemudian berkoordinasi dengan para ulama se-kecamatan Sang Tombolang khususnya di desa Lolanan untuk mewacanakan sekolah yang bernuansa Islami. Awalnya, gagasan pendirian Madrasah (MTs) di desa Lolanan kecamatan Sang Tombolang dikarenakan beberapa hal, diantaranya yaitu kurangnya Pondok Pesantren di Sulawesi Khususnya di Bolaang Mongondow, padahal hampir seluruh penduduk Bolaang Mongondow beragama Islam, serta terdapat beberapa sumber daya di desa Lolanan yang memiliki Latar Belakang pendidikan Pesantren (Damopolii, 2019).

Selain itu, Pengetahuan Agama Islam serta penanaman nilai-nilai luhur bagi generasi Bolaang Mongondow melalui lembaga pendidikan pesantren yang dirasa perlu ditanamkan kepada masyarakat

khususnya di kecamatan Sang Tombolang, merupakan alasan lain berdirinya MTs Al-Luthfi. Artinya, niat dan kepedulian Kiyai Hapal yang begitu besar untuk melahirkan generasi muslim yang berkualitas, menjadi alasan pokok didirikannya pondok Pesantren al-Luthfi (Damopolii, 2019).

Selain untuk menanamkan pengetahuan Agama Islam dan nilai-nilai luhur, didirikannya Pondok Pesantren al-Luthfi juga sebagai upaya mengkader generasi Bolaang Mongondow agar memiliki kesadaran sejarah. Ari Paputungan, selaku ketua yayasan Pondok Pesantren al-Luthfi menyampaikan.

> "Pondok pesantren ini selain untuk menjadikan generasi Bolaang Mongondow yang berkarakter santri. Di sisi lain, juga sebagai upaya penyadaran generasi Bolaang Mongondow atas sejarah. Itulah mengapa kami memberi nama yayasan yang menaungi pondok Pesantren ini sebagai Yayasan Buraq. Buraq, seperti kita ketahui adalah nama pejuang asal Bolaang Mongondow yang tinggal di pesisir desa Maelang, yang sama-sama berjuang melawan penjajah Jepang. Maka, dengan nama ini, kami berharap agar santri pondok pesantren al-Luthfi bisa mencontoh perjuangan beliau (Paputungan A. , 2019)"

Setelah diwacanakan, Pondok Pesantren al-Luthfi ini kemudian didirikan pada bulan juni 2006 oleh anak dari Kiyai Hapal yang bernama KH. Sahran Noor Gonibala Lc bersama dengan para pemuda alumni pondok Pesantren Probolinggo, Jawa Timur. Hal ini dibuktikan dengan diterbitkannya Akta Notaris No. 19 Tanggal 11 April 2006 dengan pengesahan akta Menteri Hukum dan HAM RI No. C-1012.HT.01.02. TH 2006. Jumlah siswa yang mendaftar di sekolah ini berjumlah sebanyak delapan orang ketika sekolah ini pertama kali di buka (Damopolii, 2019). Mahyudin Gonibala S.Pd.I sebagai Kepala Madrasah pada waktu itu memimpin Madrasah hingga tahun 2012 dan kemudian di gantikan oleh Saprida Damopolii S.Pd hingga saat ini. Pondok Pesantren ini di bawah naungan yayasan Boraq desa Lolanan yang di pimpin oleh Ust. Ari Paputungan S.Ag yang juga merupakan alumni Pondok Pesantren Nurul Jadid Probolinggo.

Dalam wawancara dengan kepala Madrasah Tsanawiyah al-Luthfi, di awal-awal berdirinya pondok pesantren al-Luthfi, para personil bergerak dengan segala keterbatasan sumber daya. Kepala Madrasah menjelaskan:

> "Di awal-awal berdirinya pondok pesantren, kami berjuang dengan segala keterbatasan sumber daya. Waktu itu, kami hanya memiliki satu bangunan dengan tiga ruangan. Ruangan itu kami jadikan ruang kelas MTs kelas tujuh sampai kelas sembilan. Jadi Cuma tiga kelas. Kami tidak memiliki ruang kantor waktu itu. Untuk rapat dan lain-lain, kami menggunakan dapur warga sekitar yang dengan suka rela memberikan dapurnya sebagai tempat penyimpanan berkas-berkas Pesantren" (Damopolii, 2019).

Sebagaimana dapat diketahui, hari ini pondok pesantren makin berkembang dan dikenal bukan hanya di sekitar Bolaang Mongondow dan Sulawesi Utara, tetapi hingga di Jawa Timur (Paputungan A. , 2019). Perkembangan pondok Pesantren ini tidak terlepas dari kerjasama segenap personil pondok pesantren, sebagaimana dijelaskan Kepala MTs al-Luthfi

> "Salah satu kunci keberhasilan sejak berdirinya Madrasah tersebut hingga perkembangannya saat ini, adalah karena pembangunan serta pengaturan atau manejerial MTs tersebut di bangun atas dasar "kebersamaan". Kebersamaan mereka di tandai dengan komitmen bersama untuk

membangun umat yang merupakan ukuran pokok pendirian Madrasah, di bandingkan dengan segala hal yang bersifat finansial (Damopolii, 2019)"

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa kebersamaan dan gotong-royong merupakan kunci keberhasilan didirikannya pondok pesantren al-Luthfi Lolanan, kecamatan Sangtombolang, Bolaang Mongondow.

3. Dinamika dan Interaksi Sosial Pesantren al-Luthfi dengan Masyarakat.

a. Dinamika Pondok Pesantren di Tengah Masyarakat.

Di awal-awal berdirinya pondok Pesantren, para personil mengalami banyak tantangan. Tantangan yang dianggap paling berat adalah kurangnya dukungan dan antusiasme masyarakat sekitar. Sebagaimana dijelaskan Ari Paputungan;

> "Di awal-awal kami merintis pondok pesantren, banyak sekali rintangan dan tantangan yang kami hadapi. Diantaranya adalah dukungan masyarakat. Pada waktu itu, masyarakat belum mengenal apa itu pesantren. Kalaupun mereka mengetahui pesantren, mereka menganggap pesantren hanyalah pendidikan "kelas dua" yang kalah dengan sekolah-sekolah umum, apalagi sekolah negeri yang terkenal. Masyarakat waktu itu menganggap pesantren hanya mengajarkan anak-anak mereka hanya menjadi imam masjid. "kalau sekolah di pesantren, paling-paling menjadi imam masjid". Itu kata mereka. Seolah-olah pesantren itu tidak menyiapkan masa depan yang cerah bagi anak-anak mereka (Paputungan A. , 2019)"

Dalam diskusi peneliti dengan salah satu pengurus yayasan Buraq, Wahyudin Gonibala, mengungkapkan bahwa dahulu, di awal-awal berdirinya pondok pesantren, kami harus banyak berjuang karena yang disekolahkan di sini, kebanyakan adalah anak-anak yang tidak diterima di sekolah umum karena kenakalannya (Gonibala W. , 2019).

Kurangnya dukungan masyarakat tersebut, dapat diketahui dari upaya pesantren yang menerapkan pendidikan yang cenderung "Jawa Sentris". Misalnya, soal terjemahan kitab berbahasa Jawa yang masih di ajarkan di pondok. Juga beberapa pengajar asal Jawa Timur yang masih menggunakan "logat jawa" dalam mengajar para santri. Maka, agar pondok pesantren dapat dikenal lebih dekat di masyarakat, pesantren memprioritaskan para guru di pondok berasal dari penduduk lokal yang bisa berbahasa Mongondow. Maka, para pengajar di pesantren al-luthfi diprioritaskan dari para ustadz lokal khususnya ustadz lokal yang pernah menimba ilmu di pesantren. Hal ini sebagaimana pernah dikatakan (alm) KH. Hapal Gonibala, yang dijelaskan oleh Ari Paputungan:

> "Pesantren ini didirikan untuk generasi Bolaang Mongondow. Maka, yang menjadi prioritas pendiri pondok pesantren adalah pengajar yang berasal dari Bolaang Mongondow, khususnya desa Lolanan, khususnya orang lokal yang pernah belajar di pesantren (Paputungan A. , 2019)"

Salah satu tokoh masyarakat desa Lolanan, Vina Kubalang, mengatakan bahwa dahulu beberapa kelompok masyarakat kurang antusias dengan pembangunan pondok pesantren. Hal ini karena

pemahaman tentang pesantren yang dirasa kurang. Namun, lama kelamaan masyarakat mulai menerima bahkan mendukung Pendidikan di Pesantren dengan antusias. Dijelaskan bahwa;

> "Kalau dulu, kegiatan-kegiatan agama belum terlalu ramai. Skarang, setelah pondok pesantren al-Luthfi berdiri di Lolanan, kegiatan-kegiatan hari besar Islam seperti Maulid Nabi, Isra Miraj dan lain-lain itu sudah lebih ramai. Selain itu, anak-anak nakal di desa ini mulai berubah setelah di sekolahkan pondok pesantren al-Luthfi. Sholawatan dan pengajian yang jarang terdengar, setelah didirikan pondok pesantren al-luthfi, mulai banyak terdengar. Jadi ini sangat bermafaat bagi kampung kita. Soalnya, anak-anak dari kecil sudah dibiasakan mendengar Sholawatan dan Pengajian dari Pesantren. Itulah bagusnya di pesantren (Kubalang, 2019)".

Penjelasan Vina Kubalang tersebut menunjukkan bahwa, aktivitas keagamaan pondok pesantren yang telah menyatu dengan "atmosfir" masyarakat Bolaang Mongondow, dalam perkembangannya mulai mendapat dukungan masyarakat.

b. Interaksi Sosial Pesantren dengan Masyarakat

Di awal berdirinya pondok pesantren, meskipun tidak mendapat dukungan dari masyarakat sekitar, Pondok pesantren al-Luthfi Lolanan merupakan lembaga pendidikan yang senantiasa menjalin relasi sosial dengan lingkungan sekitar. Hal ini sebagaimana diungkapkan Vina Kubalang selaku tokoh masyarakat desa Lolanan

> "Kalau dulu, kegiatan-kegiatan agama belum terlalu ramai. Sekarang, setelah pondok pesantren al-Luthfi dibangun di Lolanan, kegiatan-kegiatan hari besar Islam seperti Maulid Nabi, Isra Miraj dan lain-lain itu sudah lebih ramai" (Kubalang, 2019)

Selain itu, pondok pesantren al-Luthfi juga memiliki peran penting terhadap pendidikan agama di kalangan generasi muda. Dijelaskan Vina Kubalang

> "anak-anak nakal di desa ini mulai berubah setelah di sekolahkan pondok pesantren al-Luthfi. Bahkan ada anak di Desa Bolangat yang hafal al-qur'an hingga 5 Juz. Padahal baru umur 12 tahun. Sholawatan dan pengajian yang jarang terdengar, setelah didirikan pondok pesantren al-luthfi, mulai banyak terdengar" (Kubalang, 2019)

Para pangajar (Ustadz) yang mengajar di pondok Pesantren al-Luthfi, juga tidak terlepas dari kerja-kerja pengabdian kepada masyarakat sekitar. Sebagaimana observasi penulis, beberapa ustadz yang mengajar di Pondok Pesantren al-Luthfi, bahkan para santri, selalu terlibat dalam kegiatan-kegiatan keagamaan baik di desa Lolanan, maupun desa-desa tetangga. Mereka sering mendapat undangan untuk membawakan ceramah pada hajatan masyarakat seperti; Tradisi gunting rambut, Tahlilan, syukuran (Mintahang), memandikan Jenazah dan lain-lain. Guru-guru di pondok pesantren al-Luthfi juga sering dijadikan panutan dalam hal keagamaan.

Salah satu pengajar di pondok Pesantren al-Luthfi, Nazarudin Syafi'i, menjelaskan keterlibatannya dalam kegiatan-kegiatan kemasyarakatan.

> "Saya sering diundang oleh masyarakat sekitar, baik masyarakat desa Lolanan, maupun masyarakat desa Bolangat untuk memimpin kegiatan-kegiatan keagamaan di masyarakat baik yang sifatnya fardhu khifayah, maupun muamalah, misalnya memandikan jenazah, memimpin tahlilan, memimpin shalat, berkhutbah, berceramah, dan lain-lain. Dari sini saya melihat bahwa rata-rata masyarakat desa, masih memanggil ustadz untuk memandikan jenazah keluarga mereka ketika meninggal, maupun ketika memimpin tahlilan. Nah, sebenarnya jika kampung ini memiliki pesantren, anak-anak kampung dapat di kader untuk memiliki keahlian-keahlian seperti ini (memimpin tahlilan, memandikan jenazah, dll) (Syafii, 2019).

Dari sudut pandang tokoh masyarakat sekitar, pondok pesantren al-Luthfi mendapat respon positif. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh mantan Sangadi Lolanan, Hartina Gonibala;

> "Saya menyaksikan sendiri bahwa pondok pesantren al-Luthfi ini sangat dekat dengan masyarakat. Mereka sering terlibat dalam kegiatan-kegiatan kemasyarakatan. Seperti memberikan tauziah, membantu dalam fardhu kifayah, memimpin tahlilan, berkhutbah, hingga memeriahkan hari besar Islam seperti shakawatan ketika maulid nabi, takbiran, kegiatan 1 Muharram, dan lain-lain. Mereka juga sering mengunjungi masjid-masjid di desa tetangga dan kemudian turut membantu kegiatan-kegiatan kemasjidan dan keagamaan di desa tersebut". (Gonibala H. , 2019)

Pandangan ini diperkuat dengan ceramah-ceramah Kiyai Kampung (*jiow*) di desa Lolanan yang sering menyampaikan bahwa;

> "Pondok pesantren al-Luthfi harus kita dukung bersama. Didirikannya pondok pesantren al-luthfi di desa ini, merupakan keberkahan tersendiri. Dari sekian banyak desa yang ada di kecamatan Sang Tombolang, hanya desa Lolanan yang memiliki pesantren. Ini merupakan amanat bagi kita semua selaku warga desa untuk membantu menjaga pesantren ini agar kedepan desa kita menjadi desa yang nantinya akan dijadikan panutan bagi desa-desa lain"

Penjelasan tersebut sebagaimana dijelaskan ketua yayasan Buraq Ari Paputungan bahwa personalia pondok pesantren yang terus memaksimalkan upayanya dalam menjalankan hubungan baik dengan lingkungan sekitar. Dijelaskan bahwa;

> "Saya juga melakukan upaya mobilisasi para pemuda desa, pemuda karang taruna dan pemuda desa yang kuliah di luar daerah, untuk bersama-sama terlibat dalam kegiatan-kegiatan kemasyarakatan seperti kerja bakti desa, kerja bakti bersih masjid, meramaikan desa, dan lain-lain. Selain itu, saya juga mendorong para pemuda tersebut untuk menjadi inisiator kegiatan-kegiatan keagamaan seperti kegiatan 1 Muharam, maulid nabi, isra' miraj dan seterusnya. Alhamdulillah dengan kegiatan-kegiatan tersebut, kedekatan emosional antara masyarakat dengan pondok pesantren dapat terjalin erat. Dengan melakukan pendekatan-pendekatan seperti ini, alhamdulillah masyarakat desa Lolanan dan masyarakat kecamatan sangtombolang dapat merespon positif dengan adanya pesantren"

Dalam data sekunder dan studi dokumentasi, penulis mendapatkan informasi terkait dengan bagaimana pondok pesantren al-Luthfi selalu meningkatkan upaya dalam menjalin hubungan dengan masyarakat. Salah satu hal yang paling momentual dalam upaya pesantren al-Luthfi dalam menjalin

hubungan dengan masyarakat dan sekaligus dengan pemerintah adalah ketika pondok pesantren al-Luthfi menyelenggarakan Hari santri nasional pada 22 Oktober 2017. Kegiatan ini dihadiri oleh Bupati Bolaang Mongondow serta para santri utusan pondok pesantren se-Sulawesi Utara. Ini adalah hajatan paling besar sejak pondok pesantren didirikan tahun 2006. Output kegiatan ini adalah desa Lolanan tempat berdirinya pondok pesantren al-Luthfi, dijuluki sebagai "desa Santri".

Gambar 1 ; Pesantren al-Luthfi menjadi tuan rumah peringatan Hari Santri Nasional se-Sulawesi Utara (sumber; portalbmr.com)

Selain hajatan hari santri nasional tersebut, hal yang menarik yang penulis amati dari kegiatan pondok pesantren adalah upacara Bendera 17 Agustus pada HUT Proklamasi kemerdekaan RI yang diselenggarakan pesantren al-Luthfi di pesisir pantai desa Lolanan. Upacara bendera ini, sebagaimana diskusi penulis dengan beberapa personil pesantren, upacara ini merupakan upaya pondok pesantren untuk mendekatkan para santrinya dengan sejarah, dengan kata lain, sebagai konsolidasi kesadaran sejarah untuk para santri, bahwa para leluhur mereka adalah orang-orang laut.

Gambar 2 ; Upacara segenap personalia Pesantren al-Luthfi memperingati Proklamasi 17 diselenggarakan di Pesisir Lolanan (Sumber; Times Indonesia).

4. Faktor Pendukung Peran Pesantren di Tengah Masyarakat.

Esksistensi Pesantren al-Luthfi di desa Lolanan kabupaten Bolaang Mongondow tidak terlepas dari beberapa faktor pendukung. Selain personil pesantren al-lulthfi senantiasa memperluas jejaring kerja dengan stakeholder, pesantren al-Luthfi juga eksis hingga hari ini karena bangunan filosofis didirikannya pesantren yang menyentuh aspek kultural hingga level kesadaran sejarah masyarakat setempat. Sehingga mampu mendapatkan dukungan dari masyarakat meskipun pesantren adalah lembaga pendidikan "pendatang baru". Sebagaimana dijelaskan Ari Paputungan bahwa;

> "Membangun pondok, selain untuk melaksanakan amanat dari kiyai waktu saya mondok di Pesantren Nurul Jadid Probolinggo, juga melaksanakan amanat dari para sesepuh kampung. Kami sepakat untuk memberi nama yayasan ini dengan yayasan Buraq. Nama Yayasan Buraq ini kami sepakati untuk menghargai jasa-jasa Aki Buraq, yang waktu itu terlibat dalam mengorganisir masyarakat petani muslim untuk melawan penjajahan Jepang. Sehingga, dengan nama ini, selain untuk menghargai para leluhur yang telah berjasa, juga untuk mengingakan kepada masyarakat kecamatan Sangtombolang khususnya, dan masyarakat Bolaang Mongondow umumnya, agar senatiasa mengingat akan sejarah perjuangan leluhur Bolaang Mongondow dalam melawan penjajah"

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa pondok pesantren didirikan bukan hanya sekedar mengkader generasi di Bolaang Mongondow agar memiliki pengetahuan agama, tetapi juga memiliki kesadaran sosial dan kesadaran sejarah.

Keterlibatan para ustadz pesantren di masyarakat juga merupakan nilai tambah yang unik yang menjadikan masyarakat sekitar mendukung pesantren al-Luthfi. Sebagaimana dijelaskan Nazaruddin Syafi'i.

> "Saya dan ustadz pondok pesantren yang lain juga sering diundang oleh masyarakat sekitar, baik masyarakat desa Lolanan, maupun masyarakat desa sekitar untuk memimpin. kegiatan-kegiatan keagamaan di masyarakat baik yang sifatnya fardhu khifayah, maupun muamalah, misalnya memandikan jenazah, memimpin tahlilan, memimpin shalat, berkhutbah, berceramah, dan lain-lain. Dari sini saya melihat bahwa rata-rata masyarakat desa, masih memanggil ustadz untuk memandikan jenazah keluarga mereka ketika meninggal, maupun ketika memimpin tahlilan. Belakangan, jika saya maupun guru-guru yang lain sedang tidak ada di kampung, maka para santri senior yang akan menggantikan kami untuk memenuhi undangan masyarakat"

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa kedekatan para guru dan santri dengan masyarakat, menjadi pemicu dukungan masyarakat terhadap pesantren al-Luthfi.

Faktor lain yang memperkuat peran pesantren di tengah masyarakat adalah, kemampuan personil yayasan Buraq dalam membangun jejaring dengan pemerintah dan instansi terkait, hingga jejaring dengan pondok pesantren di pulau Jawa. Ari Paputungan menjelaskan;

> Dalam membangun jejaring pesantren, kami juga melakukan pertemuan dengan pemerintah kecamatan, hingga kabupaten, dan membicarakan bentuk kerjasama antara pemerintah dan pesantren dalam pengembagan kegiatan-kegiatan kemasyarakatan, khususnya dalam kegiatan

ke-agama-an. Kami juga membangun jejaring kerjasama dengan pondok pesantren di Jawa, salah satunya pondok pesantren Nurul Jadid Probolinggo dalam hal peningkatan kualitas pengetahuan keagamaan Islam santri al-Luthfi".

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa faktor lain yang memperkuat peran pesantren al-luthfi adalah upaya personil yayasan Buraq dalam membangun dan menguatkan jejaring kerjasama dengan stakeholder.

Jejaring kerjasama ini juga berdasarkan publikasi di media sosial tentang peran pesantren di tengah masyarakat. Sebagaimana gambar berikut.

Gambar 3; Istighosa yang diselenggarakan Pesantren al-Luthfi bersama pemerintah Bolmong. (Sumber; kotamobaguonline)

5. Tantangan-tantangan Pesantren di tengah Masyarakat.

Dalam peran dan kinerja pesantren dan personalia di dalamnya, tentu memiliki beberapa hambatan baik internal maupun eksternal. Dari sisi Internal, dapat dilihat dari kurangnya tenaga pendidik dan keterbatasan sarana prasarana. Kekurangan tenaga pendidik ini menjadi alasan penting beberapa masyarakat lebih memilih menyekolahkan anaknya di sekolah umum dibanding sekolah agama. Hal ini sebagaimana dijelaskan salah satu wali santri;

"Saya lebih memilih menyekolahkan anak saya ke SDN 2 Maelang (sekolah umum), karena mata pelajaran di sana tidak hanya mata pelajaran agama. Selain itu, di sana banyak guru-guru yang hebat-hebat dalam mengajar. Dapat diambil contoh, banyak alumni sekolah SDN 2 Maelang yang sudah

sukses. Ada yang jadi polisi, dokter, bahkan insinyur (Novalita, 2019)"

Hal serupa juga disampaikan Vina Kubalang selaku tokoh masyarakat desa lolanan. Dijelaskan bahwa:

> "Kalau saya melihat, sepertinya, tenaga guru di Pesantren al-Luthfi perlu ditingkatkan lagi. Soalnya, sebagian masyarakat masih mempercayakan sekolah umum untuk menyekolahkan anak-anak mereka (Kubalang, 2019)."

Berdasarkan wawancara tersebut di atas, sekolah umum di sekitar menjadi kompetitor pondok pesantren merupakan tantangan pondok pesantren al-luthfi. Jadi, di level eksternal pondok pesantren, pondok pesantren al-luthfi dihadapkan dengan tantangan berupa adanya kompetitor yang lebih lengkap dari sisi sarana-prasarana, memiliki sumber daya guru handal, serta sumber belajar yang mendukung proses pembelajaran. Ini tentu merupakan tantangan bagi Pondok pesantren yang merupakan "pendatang baru".

Berdasarkan observasi peneliti, sebagian masyarakat khususnya desa Lolanan, masih menyekolahkan anak-anak mereka di sekolah umum. Hal ini sebagaimana penjelasan Ari Paputungan:

> "Walaupun orang-orang Bolmong kebanyakan beragama Islam. Tetapi sebagian dari mereka, pola pikirnya masih mewarisi pola pikir ala kolonial. Yakni sekolah agar menjadi pejabat, PNS, dan seterusnya. Itulah sebabnya pesantren tidak begitu dikenal di Bolaang mongondow, maka banyak dari mereka yang kurang respect dengan pesantren" (Paputungan A. , 2019)

B. Pembahasan

1. Peran Pesantren al-Luthfi di Tengah Masyarakat Pesisir Desa Lolanan, Bolaang Mongondow.

Pesantren di Sulawesi khususnya di Bolaang Mongondow, memiliki karakter dan pola perjuangan yang unik dibanding dengan pesantren di Jawa. Jika dilihat secara kuantitas, ada ribuan pesantren di Jawa. Apalagi di Jawa Timur, bahkan setiap kecamatan maupun desa, memiliki pesantren. Hal ini karena tradisi pesantren sudah berakar di tanah di Jawa sejak zaman Walisongo. Sedangkan di Sulawesi, khususnya di Bolaang Mongondow, pesantren tidak terlalu berkembang di sini. Ada beberapa pesantren yang kurang berkembang pesat di Bolaang Mongondow, di antaranya adalah pesantren yang didirikan di desa Bakan kecamatan Lolayan, yang hari ini (2019) sudah ditutup. Sama halnya dengan Pesantren rintisan dari Jombang cabang Tebu Ireng yang didirikan di Buyat kabupaten Boltim, yang sampai hari ini masih belum jelas perkembanganngya.

Perkembangan pesantren di Bolaang Mongondow yang jauh berbeda dengan di Jawa karena penyebaran Islam di Bolaang Mongondow tidak dibangun dengan tradisi santri. Penyebaran Islam di Bolaang Mongondow dimulai setelah kolonialisasi Belanda masuk di Bolaang Mongondow. Islam di Bolaang Mongondow diperkenalkan oleh ulama pengembara berjumlah sembilan orang yang dipimpin Syarief Aloewi yang berasal dari Gorontalo. Ulama-ulama pengembara ini kemudian memperkenalkan Islam di lingkungan kerajaan pada masa Raja Jacobus Manuel Manopo pada tahun 1833. Anak dari raja Jacobus kemudian menikah dengan salah satu ulama tersebut sehingga agama Islam menjadi agama

kerajaan, lalu mulai diperkenalkan pada masyarakat luas. Jadi, karena pada waktu itu agama raja dianggap sebagai agama rakyat, maka masyarakat Bolaang Mongondow berbondong-bondong masuk agama Islam (Dunnebier, n.d.). Jadi, yang penting diketahui dari sejarah ini adalah, Islam ada di Bolaang Mongondow setelah masyarakat Mongondow di perkenalkan dengan tradisi kolonial. Misalnya, di zaman Belanda, dikenal istilah *abo (*bangsawan*) dan ata'* (budak atau pembantu).

Dalam catatan Basri Amin yang menulis Islam di Sulawesi Utara, Bolaang Mongondow adalah jalur lintasan, sehingga memungkinkan para Mubaligh pengembara untuk singgah dan berdakwah di Bolaang Mongondow. Berdasarkan perjalanan penulis menelusuri desa-desa di Bolaang Mongondow, masyarakat di desa-desa masih menerapkan tradisi tahlilan, doa selamat (*mintahang*), yasinan, dan lain-lain. Penulis berasumsi bahwa tradisi-tradisi ini merupakan warisan yang dibawa oleh para mubaligh yang melintas di Bolaang Mongondow pada era kolonial.

Dari hal terebut, dapat dipahami bahwa Islam di Bolaang Mongondow disebarkan melalui dua strategi besar; Melalui Islamisasi kerajaan (dimensi politis) dan melalui ulama pengembara (dimensi kultural) yang mewariskan tradisi Islam lokal pada ulama-ulama kampung (*jiow*) sebagaimana yang dapat ditemui di desa-desa di Bolmong hari ini. Dengan kata lain, penyebaran Islam di Bolaang Mongondow, bukan dibangun berdasarkan tradisi pesantren, sebagaimana kebanyakan Islamisasi di tanah Jawa. Hal inilah kemudian yang manjadikan pondok pesantren al-Luthfi di Bolaang Mongondow menjadi unik.

Keunikan pesantren al-luthfi di tersebut disebabkan karena dua hal. *Pertama,* Secara teritorial, pondok pesantren al-luthfi terletak di lingkungan peisisir yang tradisinya sama sekali berbeda dengan tradisi masyarakat agraris, khususnya di pulau Jawa. Hal ini tentu menjadi tantangan tersendiri bagi pesantren karena harus mendidik santri-santrinya yang notabene tidak akan terlepas dari interaksi dengan masyarakat pesisir, yang seperti beberapa desa yang saya temui, masyarakat pesisir cenderung berwatak "keras" karena interaksi mereka dengan laut yang selalu dinamis.

Kedua, secara kultural, keunikan pesantren al-luthfi karena berada di lingkungan masyarakat yang sama sekali tidak mengenal apa itu "pesantren" dan "menjadi santri". Memang mayoritas masyarakat Bolaang Mongondow memeluk agama Islam. Akan tetapi, Islam di Bolaang Mongondow tidak dibangun berdasarkan tradisi pesantren seperti di Jawa maupun daerah lainnya. Sebelum adanya Islamisasi di Bolaang Mongondow seperti yang dijelaskan sebelumnya, (sebagian) masyarakat Bolaang Mongondow lebih dahulu terkonsolidasikan kesadarannya oleh kolonialisme Belanda.

> "Kesadaran pribumi Bolaang Mongondow yang terkonsolidasikan" yang dimaksud di sini adalah watak *inlander* (pribumi sebagai bangsa kelas dua dari kolonial) yang dibangun oleh Belanda pada masa penjajahan. Hal ini berkaitan dengan "politik etis" yang menggema di Nusantara di awal abad 20. Politik etis merupakan kebijakan Belanda yang salah satu program turunannya adalah menyelenggarakan pendidikan bagi kaum pribumi. Dalam kasus Bolaang Mongondow, Garis kebijakan pendidikan bagi kaum pribumi dilandasi oleh motivasi untuk merubah pola pikir dan pola sikap masyarakat Bolaang Mongondow (Bolmong) agar cocok dengan kebudayaan Belanda. Pendidikan kaum pribumi tidak di arahkan agar pribumi menjadi manusia merdeka, melainkan agar bisa menjadi mitra Belanda. Dengan pendidikan, hubungan antara kaum pribumi dan pengusas kolonial dapat berjalin dengan mesra secara politik, spiritual

maupun intelektual.

Misi pendidikan yang diwariskan Belanda itulah yang kemudian menjadikan sebagaian besar masyarakat Bolmong (sebagaimana dapat dilihat hari ini), cenderung menjadikan pendidikan sebagai orientasi mendapatkan pangkat dan jabatan, bukan menjadi manusia merdeka dan bermanfaat bagi sesama, walaupun mayoritas orang-orang Bolmong beragama Islam.

Realitas "kawin silang" antara perkembangan Islam di Bolaang Mongondow dan proses kolonialisasi itulah yang kemudian menjadi salah satu rujukan pesantren al-Luthfi untuk bergerak agar pesantren dapat diterima di masyarakat. Maka, dalam musyawarah para perintis pondok pesantren pada tahun 2006, disepakati nama yayasan yang menaungi pondok pesantren sebagai Yayasan "Buraq", sedangkan nama pondok pesantren disepakati sebagai pondok pesantren al-Luthfi.

Yayasan Buraq ini diambil dari nama tokoh asal kecamatan Sang Tombolang bernama *aki Buraq (kakek buraq),* yang waktu zaman Jepang, sempat memimpin pergerakan masyarakat Sang Tombolang bersama *Yayu Bangkai* (tokoh adat dan pejuang Bolmong) melakukan perlawanan terbuka melawan Jepang. Yayu Bangkai gugur dalam gerakan perlawanan ini karena tertangkap dan dieksekusi di lereng gunung Babo' kecamatan Sang Tombolang.

Sedangkan nama al-Luthfi yang berarti "kelembutan" diambil berdasarkan semangat *Mogoguyang* (leluhur) Bolaang Mongondow yang senantiasa mengusung semangat *moto tompiaan (saling memperbaiki), moto tabian (saling menyayangi) moto tanoban (saling merindukan).* Jadi, semangat pesantren al-luthfi yang membawa visi ke-Islaman, dapat dengan mudah dan bertahan di masyarakat, karena segenap personalia yang selalu menggunakan instrument lokalitas ke-Mongondow-an, baik dari sisi simbol maupun substansi. Dari sisi simbol, personil dan para guru pesantren al-luthfi selalu berceramah dengan mengutip syair-syair (*salamat*) berbahasa Mongondow, dan dikaitkan dengan nilai-nilai Islam, berdo'a di tahlilan menggunakan bahasa Mongondow dan di akhiri dengan doa-doa tahlil, serta berceramah dalam bahasa Mongondow.

Berdasarkan pembahasan tersebut, dapat diketahui bahwa terdapat dua unsur pokok dalam peran pesantren al-luthfi di tengah masyarakat pesisir yaitu; Peran Pendidikan dan peran sosial. Peran pendidikan yaitu upaya pesantren dalam melaksanakan misi pengkaderan para generasi Bolaang Mongondow dalam menanamkan nilai-nilai ke-Islam-an, sedangkan peran sosial yaitu upaya pesantren al-Luthfi yang "menginternalisasikan" nilai-nilai ke-Islam-an dalam "substansi" lokalitas masyarakat Bolaang Mongondow. Ini dilakukan pesantren agar masyarkat setempat dapat menjalankan agama secara sukarela, sehingga mampu masuk ke dalam substansi ajaran Islam.

2. Dinamika dan Proses interaksi Pesantren al-Luthfi dengan masyarakat pesisir Desa Lolanan,

Bolaang Mongondow?

a. Dinamika Pondok Pesantren di Tengah Masyarkat.

Berdirinya pondok pesantren serta aktivitasnya hingga hari ini, banyak mengalami pasang-surut (dinamika) khusunya dari sisi hubungan pesantren dengan masyarakat. Di awal-awal berdirinya pondok pesantren, masyarakat desa Lolanan tidak meresponnya dengan antusias. Hal ini terjadi karena dua hal; *Pertama,* sebagaimana sudah di paparkan sebelumnya, penyebaran Islam di Bolaang Mongondow tidak dibangun berdasarkan tradisi santri. Hal ini dapat diketahui dari masyarakat Bolaang Mongondow yang masih banyak belum mengenal tradisi pesantren atau apa itu "santri". Kalaupun mereka mengenal pesantren atau "santri", mereka menganggap bahwa pesantren itu merupakan lembaga pendidikan 'kelas dua" setelah lembaga pendidikan umum, sehingga "santri" itu dianggap sebagai orang yang kurang memiliki masa depan yang cerah. Sebagian besar masyarkat Bolaang Mongondow beranggapan bahwa "menjadi santri" ujung-ujungnya hanya menjadi imam masjid, atau tukang pimpin do'a.

Kedua, Islam di Bolaang Mongondow telah mengalami 'kawin silang" dengan kolonialisasi. Sebagaimana dapat diketahui dalam sejarah, Belanda mendirikan sekolah bukan untuk membuat bangsa Indonesai merdeka, melainkan agar menjadi "mitra" Belanda dalam menjalankan kepentingan-kepentingan kolonial. Demikian pula terjadi di Bolaang Mongondow. Didirikannya sekolah-sekolah Belanda di Bolaang Mongondow banyak mempengaruhi orientasi pendidikan generasi Bolaang Mongondow, di mana sekolah ditujukan agar menjadi "orang sukses" atau "orang terpandang". Dan indikator kesuksesan seseorang hari ini, khussunya di Bolaang Mongondow, diukur dari pangkat dan jabatan. Bukti output pendidikan yang berorientasi kepada jabatan tersebut, dapat diketahui dari sebagian masyarakat Bolaang Mongondow khususnya di desa Lolanan dan desa-desa sekitar memilih menyekolahkan anak-anak mereka di sekolah umum, dengan pertimbangan sekolah umum lebih bisa menyiapkan masa depan yang cerah dan menyiapkan "kesuksesan" bagi anak-anak mereka, seperti jadi dokter, insinyur, atau bahkan jadi "pejabat".

Pesantren berdasarkan pandangan sebagian (besar) masyarakat Bolaang Mongondow, hanya di anggap sebagai lembaga pendidikan "kelas dua", maka pesantren al-luthfi, khususnya di awal-awal berdirinya, hanya dijadikan tempat untuk menampung "anak-anak nakal" yang bermasalah di sekolah umum; bolos, melawan guru, merokok, dan lain-lain. Anak-anak yang sudah tidak mampu lagi "diurus" di sekolah umum, maka karena "kebetulan" ada pesantren, dipindahkanlah anak-anak tersebut di pesantren. Dan memang di awal-awal didirikannya pesantren al-luthfi, santri-santri al-luthfi terdiri dari anak-anak bermasalah pindahan dari sekolah umum.

Kenakalan santri-santri al-luthfi tersebut menyebabkan terjadinya perdebatan di kalangan internal para personalia pesantren al-luthfi, baik pengurus yayasan maupun para guru di pondok pesantren. Perdebatan terjadi seputar kebijakan apakah yang nantinya akan di ambil oleh pesantren al-luthfi. Apakah harus bersikap keras kepada mereka agar berubah, atau bersikap lunak.

Pada awalnya, personalia pondok pesantren tidak terlalu bersikap keras kepada para santri yang baru yang bersikap "nakal". Namun, setelah mereka menjadi "santri" al-luthfi secara total, para guru

di pesantren al-luthfi mulai bersikap keras kepada mereka, misalnya memberi sanksi jika melakukan pelanggaran, sambil terus menggembleng para santri untuk bersikap disiplin dan pantang menyerah dalam belajar agama. Memaksa para santri untuk bangun tahajjud, belajar kitab, hingga menghafal alqur'an. Hasil dari gemblengan ini dapat dilihat pada beberapa santri al-luthfi yang masih belia namun sudah hafal al-qur'an dari 5 juz hingga 30 juz.

b. Interaksi Sosial Pesantren dengan Masyarakat.

Pondok pesantren al-luthfi dalam perkembangannya dapat diterima dengan baik oleh masyarakat karena pendidikan pesantren yang bukan hanya mendidik generasi Bolaang Mongondow dalam menanamkan nilai-nilai agama Islam *rahmatan lil alamin,* tetapi juga merupakan lembaga yang senantiasa menjalin hubungan sosial dengan masyarakat. Melalui jalinan harmonis antara Pesantren dan masyarakat, pesantren telah menginternailassi Islam ke dalam dimensi kultural masyarakat Bolaang Mongondow. Hal ini kemudian di sisi lain menjelmakan *counter-discourse* atau suatu wacana tandingan bagi upaya sebagian muslim yang hendak menjadikan Islam sebagai "yang politis", seperti kampanye tentang negara Islam atau Negara Khilafah.

Praktik tahlilan, syukuran (mintahang) membaca shalawat menjelang sholat wajib, berceramah dalam bahasa Mongondow, serta mengutip syair-syarir Salamat (*Selamat*/*Salamah*) adalah beberapa upaya pesantren untuk menjadikan praktik ajaran Islam pesantren dapat hidup berdampingan dengan nilai-nilai luhur yang telah menjadi tradisi masyarakat Bolaang Mongondow .

Upaya perwujudan kultural Islam yang digerakkan pesantren al-luthfi pada masyarakat Bolaang Mongondow ini memiliki kesamaan dengan Pribumisasi Islam sebagaimana diwujudkan oleh KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Hal ini karena gerakan perwujudan kultural Islam pesantren al-luthfi lebih kepada "bentuk antropologis" dari Islam yang telah membumi dalam kebudayaan Bolaang Mongondow. Asumsi dasar yang melandasi pondok pesantren al-luthfi melakukan ini karena berangkat dari kesadaran bahwa Islam di Indonesia telah lama bersifat kultural. Jadi, pendekatan yang harus dilakukan adalah mendialogkan antara Islam dan Budaya Bolaang Mongondow, bukan membenturkan secara oposisional antara Islam dengan budaya lokal masyarakat Bolaang Mongondow.

3. Faktor pendukung dan tantangan-tantangan Pesantren al-Luthfi di Tengah Masyarakat Pesisir di Desa Lolanan, Bolaang Mongondow.

a. Faktor Pendukung

Pondok pesantren al-luthfi mampu bertahan bahkan di tengah kompetitor lain yaitu sekolah umum di sekitar. Hal ini dikarenakan beberapa faktor yang memperkuat atau mendukung peran pesantren. Faktor pendukung pesantren al-luthfi tersebut yaitu;

1) Membangun Jejaring Kerjasama.

Upaya yayasan Buraq yang menaungi pondok pesantren al-luthfi yang terus membangun jejaring kerjasama dengan berbagai pihak, mampu memperkuat peran pesantren al-luthfi di tengah masyarakat. Jejaring kerjasama ini dibangun baik dengan lembaga pendidikan di dalam dan di luar daerah, maupun dengan pemerintah. Hal ini berangkat dari kesadaran para personil al-luthfi khususnya pengurus yayasan Buraq bahwa pondok pesantren al-luthfi harus membangun relasi yang baik dengan berbagai pihak khusunya para pemangku kepentingan. Sebagai tindak lanjut dari upaya ini, pondok pesantren al-luthfi melalui yayasan Buraq kemudian bekerjasama dengan pondok pesantren Nurul Jadid, Probolinggo. Santri al-luthfi yang berprestasi serta potensial dalam bidang ilmu tertentu, akan dikirim ke pondok pesantren Nurul Jadid probolinggo untuk mendapat pendidikan lebih mendalam. Selain itu, para personil yayasan Buraq juga membangun jalinan kerjasama dengan pemerintah setempat, baik kecamatan maupun Kabupaten. Sebagai hasil dari kerjasama ini, pemerintah banyak memberi sumbangan kepada pesantren untuk baik berupa pembangunan sarana-prasarana belajar, maupun beasiswa bagi santri berprestasi.

Jalinan kerjasama yang kuat antara pesantren dengan pemerintah membuat pondok pesantren dapat menghadapi tantangan, maupun mengantisipasi ketidakpastian dalam mempertahankan dan mengembangkan organisasi pondok pesantren al-luthfi. Hal ini karena para personil pondok pesantren khususnya yayasan Buraq menyadari bahwa dukungan pemerintah memiliki pengaruh besar pada pesantren, baik berupa kebijakan yang menguntungkan pesantren, maupun legitimasi pesantren al-luthfi dalam menjalankan perannya dalam skala yang lebih besar.

2) Dukungan Masyarakat.

Selain berupaya menjalin hubungan dengan pemerintah, para personil pondok pesantren al-luthfi terus berupaya secara konsisten untuk membangun citra positif di tengah masyarakat. Upaya ini dilakukan melalui strategi penerapan "Islam kultural" yang dilakukan para ustadz dan santri pesantren al-luthfi. Praktek tahlilan yang diiringi doa-doa khas leluhur Mongondow, syukuran (*mintahang*) serta shalawatan yang dilakukan oleh orang-orang pesantren al-luthfi di desa Lolanan dan desa-desa sekitar di kecamatan Sangtombolang mampu membangun hubungan mesra antara agama dan kultur masyarakat setempat. Melalui strategi kultural ini, pesantren al-luthfi sukses mendapat dukungan dari masyarakat Bolaang Mongondow khususnya di Desa Lolanan. Walaupun bentuk dukungan dari sebagian masyarakat Bolaang Mongondow masih berupa dukungan pasif. Di mana, sebagian masyarkat mengapresiasi kinerja pesantren, namun masih belum mau menyekolahkan anak-anak mereka di pesantren karena warisan pendidikan kolonial sebagaimana telah di bahas sebelumnya.

Akan tetapi, jika dibandingkan pesantren lain yang telah didirikan di Bolaang Mongondow sebelumnya, pondok pesantren al-luthfi-lah yang dapat dikatakan aling beruntung di antara pesantren lainnya. Misalnya, pesantren Tebu Ireng cabang Jombang yang didirikan di Buyat Kabupaten Boltim, sampai sekarang tidak jelas gerakannya. Sama halnya dengan pesantren yang didirikan di Desa Bakan kecamatan Lolayan, Bolaang Mongondow yang sudah ditutup karena kekurangan santri.

Islam yang bawa para personil al-luthfi menemukan ruang ditengah masyarakat karena dalam proses Islamisasi masyarakat pesisir desa Lolanan, tidak mengalienasi diri dengan karakteristik masyarakat setempat.

b. Tantangan-tantangan

Dalam proses gerakan pesantren di level pendidikan maupun sosial-kemasyarakatan, tidak terlepas dari berbagai macam tantangan yang dihadapi, walaupun tantangan-tantangan tersebut menyebabkan pesantren selalu dinamis. Tantangan-tantangan yang dihadapi pesantren al-luthfi dapat dilihat dari dua sisi, yaitu tantangan internal dan tantangan eksternal.

Dari sisi internal, kekurangan tenaga pendidik dan sarana prasarana masih merupakan tantangan pesantren dalam mencapai visi-misinya. Sekolah umum yang lebih lengkap dari segi tenaga pendidik serta sarana-prasarana, merupakan kompetitor yang menjadikan pesantren dipandang sebagai lembaga pendidikan "kelas dua" dan "terbelakang". Apalagi pesantren di Bolaang Mongondow, khususnya di kecamatan Sangtombolang merupakan lembaga pendidikan "pendatang baru".

Tantangan internal tersebut kemudian menyebabkan pesantren terkesan "kurang memiliki kekuatan" jika bersaing dengan kompetitornnya, yaitu sekolah-sekolah umum di kecamatan Sangtombolang. Apalagi, sekolah umum di kecamatan Sangtombolang sebagian besar terdapat di Desa Lolanan, yaitu SDN 2 Maelang, SMP Negeri 1 Sangtombolang, dan SMA Negeri 1 Sangtombolang. Persaingan pesantren dengan sekolah umum tersebut kemudian menjadi "tantangan eksternal" pesantren.

Hal ini dapat dilihat dari kurangnya santri pesantren jika dibandingkan dengan siswa di sekolah umum. Dengan kata lain, meskipun pesantren al-luthfi berhasil melakukan konsolidasi kultural di level masyarakat, namun sebagian (besar) masyarakat masih mempercayakan anak-anak mereka untuk disekolahkan di sekolah umum dibanding pesantren karena kelengkapan tenaga pendidik serta sarana-prasarananya.

Kurangnya sarana-prasarana serta tenaga pendidik pesantren al-luthfi tersebut lebih memperkuat anggapan masyarakat bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan "konservatif, tidak modern, dan kelas dua". Kesan "tradisional" pesantren inilah kemudian menyebabkan pesantren masih jauh ketinggalan dari arus proses modernisasi yang diwariksan oleh narasi-narasi kolonial, yang notabene mengukur kualitas pendidikan dari gugus pragmatisme.

Pesantren al-luthfi dianggap sebagai lembaga pendidikan yang kurang tepat bagi sebagian besar masyarakat Bolaang Mongondow yang cenderung menganggap sekolah sebagai sarana mencapai "sukses" secara materi; menjadi PNS, Insinyur, dokter, polisi, dan lain-lain. Hal ini karena Pesantren, dalam imajinasi sebagian masyarakat Bolmong, paling-paling hanya menjadikan anak mereka menjadi ustadz, atau menjadi imam di masjid, atau membaca do'a di pemakaman. Pesantren al-luthfi yang pendidikannya sangat murah itu dianggap sebagai lembaga pendidikan alternatif bagi masyarakat Bolmong yang tergolong miskin.

Hal inilah yang menyebabkan pesantren al-luthfi terpaksa menerapkan apa yang dinamakan Karel Steenbrink "menolak sambil mengikuti". Sembari menolak beberapa pandangan pendidikan masyarakat Bolmong yang cenderung materialistik, pada saat yang sama pesantren melakukan konsolidasi kelembagaan agar peran pesantren dapat "menyesuaian" dengan perkembangan zaman. Sebagai respons dari hal tersebut, pesantren al-luthfi melakukan pembaruan kurikulum dengan memasukkan mata pelajaran umum seperti matematika, fisika, kimia, geografi, dan lain-lain.

Namun, dalam hal melakukan "penyesuaian" terhadap perkembangan zaman, para personalia pesantren al-luthfi bukan secara begitu saja dan tergesa-gesa mentransformasikan kelembagaan pesantren menjadi kelembagaan modern Islam sepenuhnya. Pesantren menerima pembaruan hanya dalam skala terbatas, sebatas mampu menjamin pesantren al-luthfi untuk bisa tetap *survive.*

Dengan demikian, pesantren al-luthfi bukan hanya mampu bertahan dengan tantangan-tantangan tersebut, tetapi lebih dari pada itu pesantren al-luthfi mampu mengembangkan diri, dan bahkan lebih menempatkan diri pada posisi yang penting di tengah-tengah kompetitornya, yaitu sekolah-sekolah umum di Bolaang Mongondow.

C. Penutup

1. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan tersebut di atas, maka kesimpulan dalam penelitian ini dapat diklasifikasikan sebagai berikut;

a. Peran Pesantren al-Luthfi di Tengah Masyarakat Pesisir Desa Lolanan, Bolaang Mongondow dapat diketahui dalam dua unsur pokok yaitu; Peran Pendidikan dan peran sosial. Peran pendidikan yaitu upaya pesantren dalam melaksanakan misi pengkaderan para generasi Bolaang Mongondow dalam menanamkan nilai-nilai ke-Islam-an, sedangkan peran sosial yaitu upaya pesantren al-Luthfi yang "menginternalisasikan" nilai-nilai ke-Islam-an dalam "substansi" lokalitas masyarakat Bolaang Mongondow. Ini dilakukan pesantren agar masyarkat setempat dapat menjalankan agama secara sukarela, sehingga mampu masuk ke dalam substansi ajaran Islam.

b. Dinamika dan proses interaksi Pesantren al-Luthfi dengan masyarakat pesisir Desa Lolanan, Bolaang Mongondow sangat kompleks. Di awal-awal berdirinya pondok pesantren, masyarakat desa Lolanan tidak meresponnya dengan antusias. Hal ini terjadi karena dua hal; *Pertama,* penyebaran Islam di Bolaang Mongondow tidak dibangun berdasarkan tradisi santri. Hal ini dapat diketahui dari masyarakat Bolaang Mongondow yang masih banyak belum mengenal tradisi pesantren atau apa itu "santri". *Kedua,* Islam di Bolaang Mongondow telah mengalami 'kawin silang" dengan kolonialisasi. Namun, Pondok pesantren al-luthfi dalam perkembangannya dapat diterima dengan baik oleh masyarakat karena pendidikan pesantren yang bukan hanya mendidik generasi Bolaang Mongondow dalam menanamkan nilai-nilai agama Islam *rahmatan lil alamin,* tetapi juga merupakan lembaga yang senantiasa menjalin hubungan sosial dengan

masyarakat, serta berhasil menginternailasi Islam ke dalam dimensi kultural masyarakat Bolaang Mongondow.

c. Faktor pendukung peran Pesantren al-Luthfi di Tengah Masyarakat Pesisir di Desa Lolanan, Bolaang Mongondow yaitu semakin menguatnya jejaring kerjasama yang dibangun Pesantren melalui yayasan Buraq. Jejaring kerjasama ini dibangun baik dengan lembaga pendidikan di dalam dan di luar daerah, maupun dengan pemerintah. Pondok pesantren al-luthfi juga diperkuat dengan semakin meningkatnya citra positif pesantren di tengah masyarakat. Hal ini karena upaya yang dilakukan melalui strategi penerapan "Islam kultural" yang dilakukan para ustadz dan santri pesantren al-luthfi secara aktif dan kontinyu. Praktek tahlilan yang diiringi doa-doa khas leluhur Mongondow, syukuran (*mintahang*) serta shalawatan yang dilakukan oleh orang-orang pesantren al-luthfi di desa Lolanan dan desa-desa sekitar di kecamatan Sangtombolang mampu membangun hubungan mesra antara agama dan kultur masyarakat setempat.

d. Tantangan-tantangan Pesantren al-Luthfi di Tengah Masyarakat Pesisir di Desa Lolanan, Bolaang Mongondow dapat dilihat dari dua sisi, yaitu tantangan internal dan tantangan eksternal. Dari sisi internal, kekurangan tenaga pendidik dan sarana prasarana masih merupakan tantangan pesantren dalam mencapai visi-misinya. Sekolah umum yang lebih lengkap dari segi tenaga pendidik serta sarana-prasarana, merupakan kompetitor yang menjadikan pesantren dipandang sebagai lembaga pendidikan "kelas dua" dan "terbelakang". Apalagi pesantren di Bolaang Mongondow, khususnya di kecamatan Sangtombolang merupakan lembaga pendidikan "pendatang baru". Sedangkan tantangan eksternal datang dari para kompetitor yaitu sekolah-sekolah umum sederajat seperti SD dan SMP di kecamatan Sangtombolang.

2. Saran.

Adapun saran-saran yang dapat dijelaskan dalam penelitian ini yaitu;

a. Pesantren al-luthfi diharapkan untuk lebih memperkuat jejaring kerjasama dalam skala makro, misalnya bekerjasama dengan lembaga swasta untuk membangun unit usaha mandiri. Hal ini dimaksudkan untuk meningkatkan sumber pendapatan pesantren untuk membangun sarana-prasarana, pengadaan bahan belajar maupun pembiayaan upah para guru.

b. Pondok pesantren al-luthfi perlu melakukan rekrutmen sumber daya manusia agar dapat memenuhi kekurangan tenaga guru.

Daftar Pustaka

Ali, M. (2005). *, Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini.* Jakarta: Rajawali Press.

Azra, A. (2012). *Pendidikan Islam; Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Millenium III.* Jakarta: Kencana.

Baso, A. (2012). Akar Pendidikan Kewargaan Di Pesantren. *Komnas HAM RI* .

Baso, A. (2013). *Pesantren Studies 2a.* Jakarta: Pustaka Afid.

Bengen, D. G. (2001). *Pelatihan Pengelolaan Wilayah Terpadu* . Bogor.

Departemen Agama RI. (2003). *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah Perkembangan dan Pertumbuhannya.* Jakarta: Direktorat Jendral Kelembagaan Agama Islam.

Dewantara, K. H. (1962). *Karja Ki Hajar Dewantara.* Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Taman Siswa.

Dilapanga, M. (2019, Juli Rabu). Respon Masyarakat Terhadap Lembaga Pendidikan Agama. (A. Muis, Pewawancara)

Djamil, A. (2001). *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifai Kalisalak.* Yogyakarta: LKis.

Dunnebier, W. *Bolaang Mongondowsch-Nederlandsch Woordenboek.* Grevehage: Martinus Nijhof.

Faisal, S. (2003). *Format-format Penelitian Sosial.* Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.

Gonibala, H. (2019, Juli 2). Sejarah Desa Lolanan. (A. Muis, Pewawancara)

Gonibala, W. (2019, Juli Selasa). Sejarah Pondok Pesantren Al-Luthfi Lolanan. (A. Muis, Pewawancara)

Hamdan Farchan, S. (2005). *Titik Tengkar Pesantren: Resolusi Konflik Masyarakat Pesantren.* Yogyakarta: Pilar Religia.

Horikoshi, H. (2007). *Kyai Dan Perubahan Sosia.* Jakarta: P3M.

Kabir, G. M. (2016). *Ekspresi Beragama Islam Sintesis-Mistik Pesisir Selatan.* Tulungagung: IAIN Tulungagung.

Kemendiknas. (2003). *Undang-undang Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.*

Lantapon, S. (2019, Juli 4). Pandangan Masyarakat Desa Tetangga Terhadap Masyarakat Desa Lolanan. (A. Muis, Pewawancara)

Masruroh, N., & Umiarso. (2011). *Modernisasi Pendidikan Islam Ala Azyumardi Azra.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Millah, A. S. (2016). Gerakan Ekofeminisme Perempuan Muslimah Pesisir dalam Adaptasi Perubahan Iklim di Surabaya Jawa Timur. *An-Nur; Jurnal Studi Islam* .

Nasution. (1998). *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: Jemars.

Nur Supromo, B. I. (2000). *Metode Penelitian Bisnis untuk Akuntansi dan Manajemen.* Yogyakarta: BPFE.

Paputungan, S. (2019, Juli 2). Sejarah Masayarakat Desa Lolanan. (A. Muis, Pewawancara)

Prayogie, W. G. (2012). *Persepsi Masyarakat Pesisir Terhadap Pendidikan Islam non-formal di dukuh sidem Dusun Popoh Desa Besole kecamatan besuki kabupaten tulungagung.* Tulungagung: IAIN Tulungagung.

Rosyad, S. (2011). *Drs. K.H. Ahmad Rifa'i Arief: Kiprah Kyai Entrepreneur.* Jakarta: Grasindo.

Satria, A. (2002). *Pengantar Sosiologi Masyarakat Pesisir.* Jakarta: Pustaka Obor.

Seligman, A. (1997). *The Problem of Trust.* Princeton: Princeton University Press.

Sugiono. (2005). *Memahami Penelitian Kualitatif.* Bandung: Alfabeta.

Sugiono. (2013). *Metode Penelitian Kombinasi.* Bandung: Alfabeta.

Sugiono. (2013). *Metode Penelitian Kombinasi.* Bandung: Alfabeta.

Sulaiman, I. (2010). *Masa Depan Pesantren: Eksistensi Pesantren di Tengah Gelombang Modernisasi.* Malang: Madani.

Sulaiman, I. (2010). *Masa Depan Pesantren: Eksistensi Pesantren di Tengah Gelombang Modernisasi.* Malang: Madani.

Sulaiman, I. (2010). *Masa Depan Pesantren: Eksistensi Pesantren di Tengah Gelombang Modernisasi.* Malang: Madani.

Wahjoetomo. (1997). *Perguruan Tinggi Pesantren Pendidikan Alternatif Masa Depan,.* Jakarta: Gema Insani Press.

OFFSIDE KESETARAAN GENDER (Kritik Terhadap Liberasi Kesetaraan Gender Perspektif Alqur'an)

[1]Khairunnas Jamal, [1]Afriadi Putra, [2]Nasrul Fatah
[1]Faculty of Ushuluddin State Islamic University Sultan Syarif Kasim Riau
[2]Islamic Institut Dar Aswaja Rokan Hilir Riau
Email: afriadi.putra@uin-suska.ac.id

Abstract

Gender equality is an interesting study, especially in line with modern life. Mainstreaming gender studies initiated by the observers ultimately leads to the unlimited liberation of gender equality. To fortify this, it is necessary to study that departs from the perspective of the Qur'an as the main guideline and becomes a critical foothold for the liberation of equality. The results of this study concludes; *First*, the Qur'an emphasizes that women are placed in positions of honor, respect and, equality with men. The Qur'an strongly opposes the existence of mistreatment and discrimination against women. *Secondly*, the Qur'an views that equality between women and men lies in matters relating to human rights and worship. However, in certain functions, women cannot be compared to men, such as taking care of the household and its biological functions. Thus the equality raised by the Qur'an is based on aspects of justice and compatibility with the nature of women and men.

Keyword: *Offside, Gender, Liberation*

Abtsrak

Kesetaraan gender menjadi kajian yang menarik terutama seiring dengan kehidupan modern. Pengarusutamaan kajian tentang gender yang digagas para pemerhatinya pada akhirnya bermuara pada kesetaraan tanpa batas (*liberation of gender equality*). Untuk membentengi hal itu perlu kiranya kajian yang berangkat dari sudut pandang Alqur'an sebagai pedoman utama dan menjadi pijakan kritis terhadap liberasi kesetaraan tersebut. Hasil dari penelitian ini menyimpulkan; *Pertama,* Alqur'an menegaskan bahwa perempuan ditempatkan pada posisi yang mulia, terhormat dan setara dengan laki-laki. Alqur'an sangat menentang keras adanya perlakuan buruk dan dikriminatif terhadap perempuan. *Kedua,* Alqur'an memandang bahwa kesetaraan perempuan dengan laki-laki terletak pada hal-hal yang berkaitan dengan hak-hak kemanusiaan dan ibadah. Namun pada fungsi-fungsi tertentu perempuan tidak dapat disamakan dengan laki-laki, seperti mengurus rumah tangga dan fungsi biologisnya. Dengan demikian kesetaraan yang diangkat oleh Alqur'an didasarkan pada aspek-aspek keadilan dan keseuaian dengan fitrah perempuan dan laki-laki.

Kata Kunci: *Offside, Gender, Liberasi*

PENDAHULUAN

Kajian tentang gender saat ini berkembang semakin pesat. Gagasan mengenai kesetaraan gender *(gender equality)* atau upaya menyetarakan perempuan dengan laki-laki pun terus disuarakan oleh

aktivis feminisme. Gagasan ini tidak lain berangkat dari sebuah asumsi tentang kondisi perempuan yang dinyatakan buruk, seperti keterkungkungan, kemiskinan, ketertinggalan, ketertindasan dan sebagainya. Kondisi buruk itu terjadi akibat beban-beban yang dipikul kaum perempuan yang menghambat kemandiriannya karena terjebak pada ranah domestik saja.

Berkenaan dengan hal ini, ajaran Islam tentang hal-hal yang berkaitan dengan perempuan sering menjadi sorotan tajam. Islam, terutama oleh aktivis feminisme dianggap sebagai pelanggeng perlakuan diskriminatif terhadap perempuan. Hal ini antara lain terlihat dari ajaran Islam yang membatasi ruang gerak perempuan untuk keluar rumah, legalitas poligami, pembagian warisan 2:1, persoalan kesaksian dan kehakiman perempuan dan masalah lainnya. Padahal sejarah telah mencatat bahwa Islamlah yang pertama kali meletakkan dasar-dasar kesamaan hak dan mengangkat harkat martabat perempuan. Namun ketentuan yang ada dalam Alqur'an sebagai sumber utama agama Islam ada yang menganggap tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman. (Suryadilaga: 2018, 3).

Di sisi lain, dewasa ini praktek yang mengatasnamakan kesetaraan gender dalam kehidupan masyarakat telah mengalami pergeseran dari tujuan semula, bahkan menimbulkan permasalahan sosial baru. Seperti terdorongnya perempuan untuk bebas berkiprah di ranah publik sehingga cenderung melalaikan tugas domestiknya. Tingginya angka perceraian, dekadensi moral serta eksploitasi dan tindak kekerasan terhadap perempuan di Indonesia menjadi beberapa bukti nyata. Tidak hanya itu, atas nama kesetaraan gender juga mulai menyentuh pada praktek-praktek ibadah, misalnya, muncul perempuan yang menjadi imam salat dan khatib jum'at. Dengan kata lain, telah terjadi kesetaraan gender tanpa batas (*liberation of gender equality*).

Lalu, sebagai bangsa yang mayoritas beragama Islam, kajian tentang persoalan gender menjadi kajian yang menarik untuk dilakukan, terutama dilihat dari perspektif sumber utama ajaran Islam itu sendiri, yaitu Alqur'an. Telaah terhadap teks keagamaan tersebut dimaksudkan sebagai landasan untuk memposisikan laki-laki dan perempuan pada kedudukan yang seharusnya.

Artikel ini bertujuan mendeskripsikan tentang kritik terhadap liberalisasi kesetaraan gender perspektif Alqur'an. Bagaimana sebenarnya Alqur'an memposisikan antara laki-laki dan perempuan. Serta bagaimana konsep dan wilayah-wilayah kesetaraan gender di dalam Alqur'an. Diharapkan dengan adanya studi ini akan dapat menjadi penyeimbang terhadap *offside* kesetaraan gender selama ini yang sudah terjadi.

PEMBAHASAN

A. Pengertian Kesetaraan Gender

Secara etimologis, gender berasal dari bahasa Inggris yang berarti jenis kelamin. Di dalam *Women Studies Ensyclopedia* dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat pembedaan *(distinction)* dalam hal peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat. Istilah tersebut kelihatannya lebih bersifat global. Istilah ini juga menyamakan gender dengan seks. Oleh karenanya, pamahaman gender yang diterapkan dalam pengertian tersebut tampaknya tidak bisa diterapkan dalam kategori-kategori terminologis. Sebab

dalam terminologis, gender dan seks merupakan dua istilah yang memiliki defenisi berbeda. (Fauzan: 2008, 316).

Seks atau jenis kelamin dipahami sebagai pelabelan yang tidak bisa dipertukarkan antara laki-laki dan perempuan. Misalnya perempuan mengalami haid, melahirkan dan menyusui, semua kondisi yang tidak mungkin terjadi terhadap laki-laki. Begitu juga sebaliknya, laki-laki memiliki jakun, sperma dan beralat vital penis, yang tidak mungkin dipertukarkan dengan perempuan. Oleh karena itu, seks dipahami sebagai pemaknaan terhadap jenis kelamin yang bersifat biologis, alamiah dan tidak bisa diubah dalam kondisi, situasi, budaya dan tradisi apapun. Pemahaman seks sesungguhnya tidak lagi mengenal batas ruang dan waktu. (Saparinah Sadli: 2006, 4).

Dalam konteks perempuan, seks atau jenis kelamin sangat terkait dengan hak-hak reproduksi yang secara natural dimiliki perempuan. Hak-hak reproduksi yang menyangkut persoalan menyusui, menstruasi, mengandung dan melahirkan yang dialami perempuan. Namun berbeda dengan laki-laki yang tidak pernah mengalami kejadian alamiah tersebut. Artinya ada banyak perbedaan mendasar antara seks dan gender. Seks lebih pada bentuk pelabelan jenis kelamin dan kebiasaan-kebiasaan aktivitas alamiah, serta bersifat mutlak, sedangkan gender merupakan pemetaan peran seseorang yang sewaktu-waktu dilakukan oleh kedua belah pihak, laki-laki dan perempuan serta lebih bersifat nisbi dan relatif. (Afriadi Putra: 2017, 2010).

Oleh karenanya, gender hanya merupakan pelabelan yang ada pada kenyataannya yang bisa dipertukarkan antara laki-laki dan perempuan. Misalnya, sifat lembut, kasar, menangis dan marah. Sebab gender sesungguhnya bukanlah kodrat, tetapi merupakan modifikasi tertentu dari konstruksi sosial di mana laki-laki dan perempuan hidup. Dengan kata lain, gender merupakan hasil tradisi, budaya, agama dan ideologi tertentu yang mengenal batas ruang dan waktu serta langsung membentuk karakteristik laki-laki dan perempuan. Gender memiliki ketergantungan terhadap nilai-nilai yang dianut masyarakat sehingga menentukan apa yang dilakukan laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, gender dapat berubah dari situasi atau tradisi tertentu pada kondisi yang lain.

Ada tiga karakterstik yang bisa dikedepankan dalam gender. *Pertama,* gender adalah sifat-sifat yang bisa dipertukarkan. Misalnya, ada laki-laki yang bersifat emosional, lembut dan keibuan. Disamping itu, ada juga perempuan yang kuat, rasional dan perkasa. *Kedua,* adanya perubahan dari waktu ke waktu dan tempat ke tempat lain. Misalnya, zaman dahulu di suatu suku tertentu, perempuan lebih kuat dibandingkan laki-laki, tetapi di zaman yang lain dan tempat yang berbeda laki-laki yang lebih kuat. *Ketiga,* dari kelas ke kelas masyarakat yang lain juga berbeda. Ada perempuan kelas bawah di pedesaan pada suku tertentu lebih kuat dibanding laki-laki. Semua sifat yang bisa ditukarkan antara sifat perempuan dan laki-laki berubah dari waktu ke waktu dan berbeda dari tempat ke tempat lain. Demikian juga berbeda dengan satu kelas ke kelas yang lain. Konsep itulah yang kemudian kita kenal dengan pemahaman gender. Gender adalah suatu konsep yang dipergunakan untuk menunjukkan perbedaan peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional yang dianggap tepat pada laki-laki dan perempuan yang dibentuk oleh lingkungan sosial dan psikologis, termasuk historis dan budaya. Gender lebih menentukan aspek maskulinitas dan feminitas, bukan jenis kelamin dan biologis.

B. Kesetaraan Gender Presepektif Alqur'an

Alqur'an diturunkan pada masyarakat yang telah sampai pada puncak kerusakan moralnya. Salah satu tradisi pada waktu itu adalah penguburan anak perempuan hidup-hidup karena dianggap sebagai aib. Bahkan pada peradaban besar sebelumnya seperti Yunani, Romawi, India dan Cina, perempuan dinilai amat hina.

Masyarakat Yunani yang terkenal dengan pemikiran filsafatnya, tidak banyak membicarakan hak dan kewajiban wanita. Di kalangan elite mereka, wanita-wanita disekap dalam istana-istana. Sedangkan di kalangan bawah wanita diperjualbelikan, dan yang berumah tangga sepenuhnya berada di bawah kekuasaan suami. Pada puncak peradaban Yunani, perempuan diberi kebebasan untuk memenuhi selera lelaki. Hubungan seksual yang bebas dianggap tidak melanggar kesopanan, tempat-tempat pelacuran menjadi pusat-pusat politik dan sastra. Patung-patung telanjang yang terlihat di negara-negara Barat adalah bukti sisa pemandangan itu. (Quraish Shihab, 2007: 296).

Dalam peradaban Romawi, wanita sepenuhnya berada di bawah kekuasaan ayahnya. Setelah kawin, kekuasaan tersebut langsung berpindah ke tangan suami. Kekuasaan ini mencakup kewenangan menjual, mengusir, menganiaya dan membunuh. Sementara peradaban India dan Cina tidak lebih baik dari peradaban Yunani dan Romawi. Hak hidup seorang wanita yang bersuami harus berakhir pada saat kematian suaminya, istri harus dibakar hidup-hidup pada saat mayat suaminya dibakar. Hal ini baru berakhir pada abad ke 17 Masehi. Sedangkan dalam petuah Cina kuno diajarkan "anda boleh mendengar pembicaraan wanita tetapi sama sekali jangan mempercayai kebenarannya".

Dalam ajaran Yahudi, martabat wanita sama dengan pembantu. Ayah berhak menjual anak perempuan kalau ia tidak mempunyai saudara laki-laki. Ajaran mereka menganggap wanita sebagai sumber laknat karena dialah yang menyebabkan Adam terusir dari surga.

Dalam pandangan sementara pemuka Nasrani ditemukan bahwa wanita adalah senjata iblis untuk menyesatkan manusia, pada abad ke 5 Masehi diselenggarakan suatu konsili yang memperbincangkan apakah wanita mempuyai ruh atau tidak. Akhirnya terdapat kesimpulan bahwa wanita tidak mempunyai ruh yang suci. Bahkan pada abad ke 6 Masehi diselenggarakan suatu pertemuan untuk membahas apakah wanita itu manusia atau bukan. Dari pembahasan itu disimpulkan bahwa wanita adalah manusia yang diciptakan semata-mata untuk melayani laki-laki.

Berbeda dengan Islam, dalam ajarannya perempuan ditempatkan pada posisi yang tinggi dan mulia. Perempuan menempati posisi yang sesuai dengan fitrah dan kodrat yang seharusnya. Islam secara tegas menolak tradisi yang berkembang di masyarakat Jahiliyah saat itu, dimana anak-anak perempuan tidak memiliki hak hidup, mereka dikubur hidup-hidup (QS. al Zukhruf [43]: 58-59). Sebaliknya Islam memandang bahwa anak baik laki-laki maupun perempuan adalah bagian dari kehendak Allah SWT:

لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ
يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

"Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi. Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dia memberikan anak-anak perempuan kepada siapa yang dia kehendaki dan memberikan anak-anak lelaki kepada siapa yang dia kehendaki. Atau Dia menganugerahkan kedua jenis laki-laki dan perempuan (kepada siapa yang dikehendaki-Nya). Dan Dia menjadikan mandul siapa yang dia kehendaki. Sesungguhnya Dia-lah yang Maha mengetahui lagi Maha Kuasa. (QS. Asy Syura : 49-50).

Dengan jelas bahwa anak perempuan dan laki-laki adalah anugerah dari Allah SWT, dan diberikan kepada siapa saja yang Dia kehendaki. Dalam ayat di atas penyebutan anak perempuan di dahulukan dari anak laki-laki, menurut Wahbah al Zuhaili, sebagai bentuk perhatian dan pentingnya kedudukan anak perempuan. Selain itu, dapat pula dipahami bahwa ayat ini sekaligus menolak perlakuan orang Arab waktu itu yang menafikan anak perempuan dan merasa senang dengan anak laki-laki. (Wahbah al Zuhaili, 1418 H: 101).

Berbicara mengenai perempuan, mengantarkan kita agar lebih dahulu mendudukkan pandangan Alqur'an tentang asal kejadian perempuan. Dalam hal ini, salah satu ayat yang diangkat adalah firman Allah dalam Surat al Hujurat ayat 13:

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

Wahai seluruh manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu (terdiri) dari laki-laki dan perempuan, dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia diantara kamu adalah yang paling bertakwa.

Ayat ini berbicara tentang asal kejadian manusia dari seorang laki-laki dan perempuan sekaligus berbicara tentang kemuliaan manusia baik laki-laki atau perempuan yang dasar kemuliaannya bukan karena keturunan, harta benda maupun jenis kelamin, melainkan kadar keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT. Terbukti dalam ruang lingkup ibadah tidak ada perbedaan dalam memberikan pahala karena faktor jenis kelamin, seperti disebutkan dalam QS. An-Nahl [16] ayat 97. (FKI Ahla Sufah, 2013: 183).

Di mata Islam, laki-laki dan perempuan merupakan sosok manusia yang sama. Seperti yang dinyatakan oleh Imam Ibnu Katsir ketika menafsirkan Surat al Nahl ayat 97. Menurutnya, Allah telah berjanji bagi siapa saja yang melakukan pekerjaan yang baik (amal shalih), baik laki-laki maupun perempuan. Amal shalih dalam arti pekerjaan yang sesuai dengan *kitabullah* dan ajaran-ajaran Rasulullah serta didasari oleh keimanan. Maka bagi mereka kehidupan yang baik dan pahala yang baik di akhirat. (Ibnu Katsir, 1999: 601).

Secara eksplisit ayat di atas dengan jelas menyebutkan bahwa tidak ada perbedaan penilaian dihadapan Allah, baik laki-laki maupun perempuan yang beramal shalih. Dalam hal ini, amal shalih yang dimaksud bukan hanya terbatas pada perbuatan-perbuatan ritual ibadah semata. Melainkan lebih umum dari itu, hal ini juga mencakup semua kegiatan dan jenis pekerjaan yang baik, yaitu yang tidak bertentangan dengan ketetapan Allah dan Rasul-Nya. Karena pada hakikatnya tabiat kemanusiaan antara

laki-laki dan perempuan hampir dikatakan sama. Allah telah menganugerahkan kepada perempuan-sebagai mana dianugerahkan kepada laki-laki potensi dan tanggung jawab serta menjadikan kedua jenis kelamin tersebut dapat melaksanakan aktivitas-aktivitas yang bersifat umum dan khusus. Karena itu hukum syariat meletakkan keduanya dalam satu kerangka. Laki-laki dapat menjual dan membeli, mengawinkan dan kawin, melanggar dan dihukum, menuntut dan menyaksikan, begitu pula dengan perempuan. (Quraish Shihab, 2007: 299).

Selain ayat-ayat di atas, bahkan kita dapat berkata bahwa sekian banyak teks keagamaan yang menunjukkan dan menekankan persamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan, antara lain QS. AlIsra' [17] ayat 70:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً

Sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Aadam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan (untuk memudahkan mereka mencari kehidupan). Kami beri mereka rezeki yang baik-baik, dan Kami melebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk-makhluk yang Kami ciptakan.

Tentu kalimat *anak-anak Adam* mencakup laki-laki dan perempuan. Demikian pula penghormatan Tuhan yang diberikan-Nya itu mencakup anak-anak Adam seluruhnya, baik perempuan maupun laki-laki. Pemahaman ini dipertegas oleh QS. Ali Imran [3] ayat 195 yang menyatakan: *"Sebagian kamu adalah bagian dari sebagian yang lain..."*.

Ini dalam arti bahwa sebagian kamu (hai umat manusia yang berjenis laki-laki) berasal dari pertemuan ovum perempuan dan sperma laki-laki, demikian pula sebaliknya pada perempuan. Kedua jenis kelamin ini sama-sama manusia, dan tidak ada perbedaan di antara mereka dari segi kejadian serta kemanusiaan.

Dengan konsideran ini Allah menegaskan bahwa:

. . . لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَ . . . .

Sesungguhnya Aku tidak akan menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal, baik laki-laki maupun perempuan. (QS. Ali Imran: 195).

Ayat ini adalah semacam usaha Alqur'an mengikis habis segala pandangan yang membedakan laki-laki dan perempuan, khususnya dalam bidang kemanusiaan.

Islam menentang keras diskriminasi yang didasarkan pada perbedaan jenis kelamin, sekaligus tidak menganut sistem persamaan secara mutlak. Hal ini tidak dapat dipungkiri, karena manusia memang memiliki perbedaan secara kodrat dan fitrah dari Tuhan. Islam menempatkan manusia sesuai dengan porsi dan didasarkan pada kesanggupan dan kesigapan manusia tersebut. Sehingga dijumpai dalam Alqur'an

menyebutkan bahwa Allah melebihkan yang satu dari lainya. Dalam hal ini disebutkan kelebihan laki-laki atas perempuan, seperti yang difirmankan dalam QS. Al-Baqarah [2] ayat 228:

. . . وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ . . .

"...Bagi laki-laki (suami) terhadap mereka (perempuan/istri) satu derajat (lebih tinggi)..."

Derajat lebih tinggi yang dimaksud dalam ayat di atas dijelaskan oleh QS. An-Nisa' [4] ayat 34 yang menyatakan bahwa *"laki-laki (suami) adalah pemimpin terhadap perempuan (istri)".*

Kepemimpinan untuk setiap unit adalah hal yang mutlak, terlebih bagi setiap keluarga, karena mereka selalu bersama, serta merasa memiliki pasangan dan keluarga. Persoalan yang dihadapi suami-istri muncul dari jiwa manusia yang tercermin dari keceriaan atau cemberutnya wajah. Sehingga perselisihan dapat muncul seketika, tetapi boleh juga sirna seketika dan dimana pun. Kondisi seperti ini membutuhkan adanya pemimpin yang melebihi kebutuhan perusahaan. (Quraish Shihab, 2007: 311).

Latar belakang turunnya ayat tersebut berkaitan dengan posisi laki-laki sebagai kepala keluarga dimana sahabat Sa'ad bin Rabi' memukul istrinya dalam rangka mendidik. Kemudian keluarga dari pihak istri menuntut hukuman serupa sebagai balasan kepada Rasul atas perbuatan Sa'ad. Sebagian pakar menganggap bahwa laki-laki senantiasa memiliki kepemimpinan terhadap perempuan dalam hal yang berkaitan dengan pengajaran moral, ilmu dan pemenuhan kebutuhan.

Hak kepemimpinan menurut Alqur'an seperti yang dikutip dari ayat tersebut, dibebankan kepada suami. Pembebanan itu disebabkan oleh dua hal. *Pertama,* karakteristik fisik dan psikologis yang diberikan oleh Allah kepada suami yang lebih dapat menunjang suksesnya kepemimpinan rumah tangga dibandingkan dengan istri. *Kedua,* adanya kewajiban memberi nafkah kepada istri dan anggota keluarganya. (Said Ramadhan al Buthi, 2009: 182).

Namun demikian bukan berarti laki-laki mendapatkan legalitas dari syariat untuk bertindak sewenang-wenang terhadap terhadap perempuan. Bahkan para pakar menilai hal tersebut bukanlah merupakan keistimewaan, melainkan beban tanggung jawab dan tuntutan terhadap mereka atas keadilan kepada kaum perempuan. (Muhammad Ali al-Shabuni, 2001: 375).

Adapun pembedaan yang ditetapkan oleh syariat terhadap laki-laki dan perempuan dalam beberapa hal ini tidak dimaksudkan untuk merendahkan salah satu diantara mereka. Melainkan merupakan penyesuaian dengan fitrah *rabbaniyah* yang bertujuan untuk mencapai kemaslahatan bagi umatnya. Misalnya dalam permasalahan pembagian harta warisan, dimana syariat menetapkan bahwa laki-laki memperoleh 2 kali lipat dari perempuan. Hal ini dikarenakan dalam Islam laki-laki diposisikan sebagai tulang punggung ekonomi keluarga. Maka perbedaan bagian itu bukanlah suatu bentuk ketidakadilan, justru merupakan solusi dalam menjaga stabilitas ekonomi keluarga. Jika dibandingkan dengan keadaan sebelum Islam, perempuan sama sekali tidak mendapatkan bagian harta waris. Bahkan perempuan adalah salah satu yang dapat diwarisi. (FKI Ahla Sufah, 2013: 183).

Persoalan lainnya adalah mengenai kebebasan perempuan di luar rumah. Sebagian orang memandang bahwa Islam melarang perempuan berkegiatan diluar rumah. Pembahasan menyangkut permasalahan ini bermula dari QS. Al-Ahzab [33] ayat 33:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

"Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu, dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah terdahulu".

Ayat ini seringkali dijadikan dasar untuk melarang perempuan untuk keluar rumah. Imam al Qurthubi yang dikenal sebagai pakar tafsir khususnya dalam bidang hukum menulis antara lain: *"makna ayat di atas adalah perintah untuk menetap di rumah. Walaupun redaksi ayat tersebut ditujukan kepada istri-istri Nabi Muhammad, tetapi selain mereka juga tercakup di dalamnya".* Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa agama dipenuhi oleh aturan agar wanita menetap di rumahnya, dan tidak keluar rumah kecuali karena keadaan darurat.

Sementara menurut Imam Ibnu Katsir ayat tersebut merupakan larangan perempuan untuk pergi keluar rumah jika tidak ada kebutuhan yang dibenarkan agama, seperti melaksanakan shalat ke masjid misalnya. Sebagaimana sabda Rasul: *"janganlah kamu melarang istri-istrimu untuk pergi ke masjid".* (Ibnu Katsir, 1999: 409).

Abu A'la al Maududi seorang pemikir muslim pakistan dalam bukunya *Al Hijab* menuliskan bahwa para ahli qiraat Madinah dan sebagian ulama Kufah membaca ayat tersebut dengan *waqarna,* sehingga berarti: *tinggallah di rumah kalian dan tetaplah berada di sana.* Sementara ulama Bashrah dan ulama Kufah lainnya membaca *waqirna,* sehingga artinya menjadi *tinggallah di rumah kalian dengan tenang dan hormat.* Sedangkan kata *tabarruj* yang dimaksud dalam ayat ini adalah menampakkan perhiasan dan keindahan atau keangkuhan dan kegenitan berjalan. (Quraish Shihab, 2007: 304).

Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa tempat perempuan adalah di rumah, mereka tidak dibebaskan dari pekerjaan luar rumah kecuali agar selalu berada di rumah dengan tenang dan penuh rasa hormat, sehingga mereka dapat melaksanakan pekerjaan rumah tangga. Adapun kalau ada hajat keperluan untuk keluar, maka boleh saja mereka keluar dengan syarat memperhatikan segi kesucian dan memelihara rasa malu.

Secara eksplisit nampak bahwa Al-Maududi tidak menggunakan kata *darurat* melainkan menggunakan kata *hajat kebutuhan.* Hal ini serupa juga dikemukakan oleh Tim yang menyusun tafsir yang diterbitkan oleh Departemen Agama RI. Ini berarti bahwa ada peluang perempuan untuk ke luar rumah. Menurut Muhammad Quthb, ayat ini bukan melarang perempuan keluar rumah untuk bekerja misalnya, karena Islam tidak pernah melarang perempuan bekerja. Hanya saja Islam tidak senang (mendorong) hal tersebut. Islam membenarkan mereka bekerja karena darurat dan tidak menjadikannya sebagai dasar. (Quraish Shihab, 2007: 305).

Sayyid Quthb dalam tafsirnya *Fi Zhilal al Qur'an* menulis bahwa arti kata *waqarna* pada ayat di atas adalah berat, mantap dan menetap. Tetapi jauh dari itu, bukan berarti mereka tidak boleh meninggalkan

rumah. Akan tetapi ini mengisyaratkan bahwa rumah tangga adalah tugas pokok mereka, sedangkan selain itu adalah tempat ia tidak menetap atau bukan tugas pokoknya.

Sa'id Hawa seorang ulama Mesir kontemporer memberikan contoh tentang apa yang dimaksud dengan kebutuhan, seperti mengunjungi orang tua dan belajar yang sifatnya fardhu 'ain atau fardhu kifayah, juga bekerja memenuhi kebutuhan hidup karena tidak ada orang yang menanggungnya.

Dengan demikian, jelaslah bahwa Alqur'an tidak mengenal adanya diskriminasi terhadap perempuan, melainkan menempatkannya pada posisi yang seharusnya. Adapun jika ada sedikit perbedaan dalam syariat, itu bukan berarti merendahkan mereka. Akan tetapi yang ada adalah pembagian wilayah menurut porsi yang sesuai dengan keadaan mereka masing-masing. Pada dasarnya yang dituntut oleh al Qur'an adalah adanya hubungan yang baik dan bekerja sama antara laki-laki dan perempuan, serta saling melengkapi satu sama lainnya. Allah berfirman dalam Surat al Taubah ayat 71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ

"dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah penolong sebagian yang lain.."

Secara umum ayat di atas dipahami sebagai gambaran tentang kewajiban melakukan kerjasama antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai bidang kehidupan. Pengertian kata اولياء mencakup kerjasama, bantuan dan penguasaan. Dengan demikian laki-laki dan perempuan dituntut bekerjasama baik dalam urusan keluarga, masyarakat bahkan politik serta pemerintahan. Tentu saja rumus yang berlaku adalah kesesuaian dengan kemampuan dan porsi masing-masing.

C. Liberalisasi Kesetaraan Gender

Munculnya gagasan *gender equality* yang beranjak dari pendangan sebagian orang yang menganggap perempuan berada pada kondisi yang tidak menguntungkan serta keterbelakangan jika dibandingkan laki-laki. Perempuan senantiasa terbatas dalam melakukan sesuatu, terlebih jika berkaitan dengan ranah publik. Dengan dalih peduli terhadap nasib perempuan tersebut, maka para penggiat feminisme dengan ide kesetaraan gender tersebut mulai mengarahkan pemikiran-pemikiran perempuan di dunia untuk mulai keluar dari keterkungkungan yang mereka asumsikan. (Shalahudin: 2012, 24).

Pada perkembangannya, ternyata gaggasan kesetaraan tersebut bak gayung bersambut. Seolah telah lama ditunggu-tunggu, perempuan di dunia menyambutnya dengan terbuka. Hal ini dibuktikan dengan berkembangnya jumlah perempuan yang mulai keluar dari ranah domestik. Perempuan menjadi bebas mengakses, berekspresi serta berinteraksi dengan dunia luas.

Namun kenyataannya, keterbukaan dan kesetaraan yang pada mulanya ditujukan untuk mengeluarkan perempuaan dari ketertinggalan, justru menjadi tidak terkendali. Perempuan menjadi bebas berkecimpung di ranah pubik tanpa batas, bahkan menimbulkan berbagai permasalahan sosial yang baru. *Mainstream* kesetaraan gender yang telah dilakukan secara sistematik pada akhirnya memberi ekses negatif kepada tatanan rumah tangga. Hal ini ditandai dengan meningkatnya angka perceraian, diduga kesempatan luas

yang diberikan kepada perempuan menjadi salah satu penyebabnya. Banyak perempuan yang memiliki karir dan secara finansial tidak bergantung pada siapapun. Akhirnya lebih sedikit perempuan yang mau memillih hidup dalam pernikahan yang mengikat.

Tidak hanya di negara-negara Barat, fakta menunjukkan di Indonesia angka perceraian meningkat tajam. Perceraian para selebritis yang mewakili satu komunitas masyarakat Indonesia setiap hari dapat disaksikan di media televisi. Perzinaan bukan menjadi hal yang tabu lagi, perselingkuhan menjadi kabar keseharian.

Di barat sendiri dapat dikatakan masih ada ketidakjelasan dan kebingungan masyarakat tentang perbedaan yang mencolok antara gender maskulin dan feminin, sehingga mengguncang dan merusak kehidupan perkawinan yang merupakan lembaga indah pertama yang diciptakan Allah di dunia. Meningkatnya gerakan kaum feminis telah merusakkan keharmonisan hubungan antara suami-istri seperti digambarkan di dalam kitab suci, yang menempatkan suami sebagai kepala keluarga dan istri sebagai pendamping hidupnya. (Elly M. Setiadi dan Usman Kolip: 2011, 886).

Selain itu, perempuan cederung melupakan tugas utamanya pada ranah domestik, yaitu mengatur rumah tangga. Para ibu menjadi terdorong untuk keluar rumah, karena beraktivitas di dalam rumah dianggap mengsubordinasi perempuan dan secara ekonomi tidak menghasilkan. Tugas untuk mempersiapkan generasi yang unggul pun menjadi terabaikan, akibatnya anak-anak yang merasakan dampaknya. Mereka dibiarkan "miskin" perhatian dan bimbingan, sehingga banyak anak merasa kesepian, tidak bahagia dan akhirnya melakukan kompensasi yang salah, seperti pergaulan bebas, mengkonsumsi situs porno dan menjadi pelaku kejahatan lainnya.

Dampak yang sering kali tidak disadari oleh para perempuan adalah telah terjadinya eksploitasi terhadap diri mereka. Hal ini terlihat dari berbagai macam bentuk iklan produk-produk yang menggunakan perempuan sebagai alat peraga pemasarannya. Para pengusaha dan pemilik produk sengaja menjadikan perempuan menjadi alat promosi karena perempuan memiliki nilai yang potensial dengan menonjolkan sisi kecantikan serta kemolekan tubuhnya. Bahkan ini juga berlaku pada produk-produk yang kalau dipikir-pikir tidak ada sangkut pautnya dengan kebutuhan perempuan. Misalnya, iklan rokok, oli pelumas kendaraan dan lain sebagainya.

Memperhatikan ekses negatif tersebut, nampak bahwa telah terjadi liberalisasi terhadap semangat kesetaraan gender yang selama ini disuarakan. Maka jalan keluar yang perlu ditempuh untuk mengatasi permasalahan tersebut adalah dengan kembali pada petunjuk Alqur'an. Karena di dalamnya terdapat petunjuk yang sangat sesuai dengan semua yang dibutuhkan oleh manusia, dimana Alqur'an bersifat *shalih fi kulli zaman wa makan.*

KESIMPULAN

Alqur'an menegaskan bahwa perempuan ditempatkan pada posisi yang mulia, terhormat dan sama dengan laki-laki. Sebaliknya Islam sangat menentang keras adanya perlakuan buruk dan dikriminatif terhadap mereka, namun tidak juga menempatkan sama secara mutlak. Berbeda dengan kesetaraan

gender liberal yang saat ini berkembang, dimana perempuan dianggap memiliki hak yang sama secara mutlak dengan laki-laki.

Alqur'an memandang bahwa kesetaraan perempuan dengan laki-laki terutama terletak pada hal-hal yang berkaitan dengan hak-hak kemanusiaan dan ibadah. Sebagai manusia perempuan juga memiliki hak untuk hidup layak sebagaimana mestinya. Sebagai hamba, perempuan juga memiliki hak dan kesempatan yang sama untuk beribadah dan mendapatkan pahala dari Allah. Meskipun dalam ranah ibadah perlu memperhatikan aturan-aturan yang telah ada, misalnya perempuan boleh menjadi imam, kecuali jika masih ada laki-laki. Namun pada fungsi-fungsi lainnya perempuan tidak dapat disamakan dengan laki-laki, seperti fungsi domestik, mengurus rumah tangga dan fungsi biologisnya. Dengan demikian kesetaraan yang diangkat oleh Alqur'an didasarkan pada aspek-aspek keadilan dan keseuaian dengan fitrah perempuan dan laki-laki.

DAFTAR PUSTAKA

Aida Pitayala S. Hubbies. *Pemberdayaan Perempuan dari Masa ke Masa.* Bogor: IPB Press. 2010.

Al Buthi, Said Ramadhan. *La Ya'tihi al Bathil, terj.* Bandung: Hikmah. 2009.

Al Shabuni, Muhammad Ali. *Shafwah al Tafasir.* Kairo: Maktabah al Shabuni. 2001.

Al Zuhaili, Wahbah. *Tafsir al Munir.* Riyadh: Maktabah al Zuhaili. 1418 H.

Departemen Agama RI, *Mushaf dan Terjemahnya,* Jakarta: al Hikmah. 2008.

Elly M. Setiadi dan Usman Kolap. *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Kencana. 2011.

Elidar Chaidir. *Perempuan Riau Bicara.* Pekarbaru: UNRI Press.

Fauzan. *Peran Gender dalam Kehidupan Global.* Bandung: Angkasa. 2008.

FKI Ahla Sufah. *Tafsir Maqashidi.* Kediri: Lirboyo Press. 2013.

Ibnu Katsir, Abu Fida. *Tafsir al Qur'an al 'Azhim.* Beirut: Dar al Fikr. 1999.

M. Imdadun Rahmat (et al). *Islam Pribumi Medialogkan Agama Membaca Realitas.* Jakarta: Erlangga. 2003.

Mahmud Muhammad al Jauhari dan Muhammad Abdul Hakim Khayyal. *Membangun Keluarga Qur'ani Panduan Untuk Wanita Muslimah, terj.* Jakarta: Amzah. 2000.

Putra, Afriadi. "Isu Gender dalam Al-Qur'an: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Ayat-ayat Warisan." *Kafa'ah: Journal of Gender Studies* 7, no. 2 (Desember 2017): 210, http://dx.doi.org/10.15548/jk.v7i2.176

Romany Sihite, *Perempuan, Kesetaraan, dan Keadilan: Suatu Tinjauan Berwawasan Gender*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007

Shalahuddin. *al Qur'an Dihujat.* Jakarta: al Qalam. 2012.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan al Qur'an.* Bandung: Mizan. 2007.

Suryadilaga, Muhammad Alfatih. "Ragam Kajian Gender dalam Jurnal Keagamaan Islam di Indonesia." *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam* 17, no. 2 (Juli 2018): 3, https://doi.org/10.14421/musawa.2018.172.1-12

Tapi Omas Ihrami (et al). *Penghapusan Diskriminasi Terhadap Wanita.* Bandung: PT Alumni. 2006.

Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* Jakarta: Paramadina, 1997.

MULTIKUTURALISME DALAM KELOMPOK LINTAS BUDAYA DI IAKN MANADO DAN KONTRIBUSINYA BAGI KEHIDUPAN BERTOLERANSI

MULTICULTURALISM IN CROSS-CULTURAL GROUPS AT IAKN MANADO AND ITS CONTRIBUTION TO LIFE OF TOLERANCE

Gerry Nelwan
gerrynelwan11@gmail.com

Abstrak

Bangsa Indonesia terdiri dari berbagai pulau yang dicirikan oleh adanya keragaman budaya. Ada nya keragaman budaya di setiap pulau di negara ini menjadikan ciri khas dari setiap daerah dan menjadikan negara dengan masyarakat yang majemuk. Adanya pertemuan dari budaya yang berbeda dan diterima dengan keterbukaan oleh setiap penganut budaya tersebut akan mem bawah ketentraman di lingkungan kehidupan tersebut dan toleransi akan terus terjalin. Menjadi ketertarikan tersendiri saat melihat dalam dilingkungan kampus IAKN Manado yang mempertemukan mahasiswa dari budaya, suku dan daerah berbeda-beda dalam menjalani studi dan setiap mereka membentuk kelompok/wadah (rukun) dalam mempertemukan mereka dari budaya yang sama. Penelitian ini akan menggunakan metode kualitatif deskriptif yang datanya diperoleh dari hasil wawancara kepada responden. Fokusnya akan dilakukan lewat pertanyaan: Bagaimana multikulturalisme menjadi upaya dalam menjaga kehidupan bertoleransi. Hasil yang ditemukan bahwa mahasiswa di IAKN Manado tergabung dalam kelompok (rukun) dari budaya mereka berasal seperti: Rukun Maesaan (Minahasa), Nusa Utara (Siau) dll. Dari kelompok inilah mereka bertemu sesama budaya, namun saat mereka hadir dilingkungan sosial masih sulit berkelompok dengan yang berbeda budaya. Dari hasil penelitian ini diharapkan mahasiswa di IAKN Manado mampu memahami dan juga mampu mempraktekannya multikutural dalam rangka menjalin relasi yang baik antar etnis, suku dan budaya sebagai upaya untuk menjaga kehidupan bertoleransi di lingkungan kampus IAKN Manado dan dimasyarakat.

Kata Kunci : Mulituluralisme, Lintas Budaya dan Toleransi

A. Pendahuluan

Keberagaman merupakan sebuah kenyataan di tengah-tengah masyarakat Indonesia. Sejak lama negara ini sudah terdiri dari berbagai macam perbedaan mulai dari budaya, etnis dan agama, lalu semuanya itu diperhadapkan kepada setiap masyarakat di Indonesia. Suatu kenyataan dari keberagaman ini dapat dilihat pada semboyan masyarakat Indonesia yaitu “Bhineka Tunggal Ika” hal ini tidak lagi berkutat kepada konsep keanekaragaman agama namun pada keanekaragaman budaya ditengah-tengah masyarakat Indonesia. Menjadi acuan untuk bagaimana masyarakat Indonesia yang beragam yaitu

pemahaman akan multikultural. Keberagaman itulah yang menjadi latarbelakang terbentuknya kelompok-kelompok tertentu berdasarkan budaya, etnis dan agama yang sama sehingga menghasilkan ruang untuk mereka bertemu. Hal tersebut terjadi di lingkungan mahasiswa di kampus Institut Agama Kristen Negeri Manado atau disingkat menjadi IAKN Manado, yang kemudian mempertemukan setiap mahasiswa dari berbagai latar belakang budaya, etnis dan pemikiran yang berbeda untuk bertemu. Pertemuan ini terjadi lebih kepada perbedaan akan budaya, etnis, sehingga mereka berkumpul dan membentuk kelompok atau disebut Rukun sebagai wadah bagi mereka dari budaya dan etnis yang sama. Kelompok yang dibentuk tersebut pada tujuannya untuk mempertemukan mereka di luar waktu perkuliahaan sehingga terjadi diskusi bersama bagi para senior atau yang sudah lebih dulu hadir dilingkungan tersebut dan junior bagi mereka yang baru hadir dilingkungan tersebut, dalam pertemuan itu dibahas bagaiaman keadaan dilingkungan kampus sehingga ada tukar pendapat. Menjadi ketertarikan dalam meneliti hal tersebut, ketika mereka membentuk kelompok kecil di dalam dilingkungan sosial kampus yang sesama budaya dan bagaimana mereka mampu beradaptasi dengan yang berbeda budaya. Penelitian ini berfokus pada salah satu kelompok budaya atau rukun di kampus IAKN Manado yaitu Rukun Nusa Utara. Bagaimana mereka beradaptasi dengan mahasiswa yang berbeda budaya sehingga mereka mampu hidup bersama dalam satu lingkungan sosial dan mampu menjaga kehidupan bertoleransi antar etnis dan budaya yang berbeda-beda di IAKN Manado.

B. Rumusan Masalah

Bagaiamana mahasiswa dari Rukun Nusa Utara menyesuaikan diri dengan mahasiswa dari rukun yang berbeda-berbeda (lintas budaya) dalam interaksi sehari-hari dilingkungan sosial kampus sehingga mampu menjaga kehidupan bertoleransi lintas budaya di IAKN Manado.

C. Tujuan Penelitian

Untuk dapat mengetahui bagaiamana mahasiswa dari Rukun Nusa Utara menyesuaikan diri dengan mahasiswa dari rukun yang berbeda-berbeda (lintas budaya) dalam interaksi sehari-hari dilingkunagn sosial kampus sehingga mampu menjaga kehidupan bertoleransi lintas budaya di IAKN Manado

D. Metodologi Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan memakai metode kualitatif, metode ini mencoba menggali fenomena yang ada di dalam masyarakat, kelompok, komunitas dengan cara mengobservasi dan wawancara di lokasi penelitian juga mengumpulkan data.[1] Untuk mengumpulkan data yaitu dengan cara mengamati setiap gejala dengan melihat interaksi yang dilakukan oleh setiap individu yang diwujudkan melalui dialog formal maupun non formal pada Mahasiswa di IAKN Manado, yang terdiri dari berbagai latar belakang budaya. Menurut Koentjaraningrat, penelitian *exsploratory case study* merupakan penelitian yang bertujuan untuk mengeksplor dan memberikan gambaran secara komprehensip mengenai individu

[1] Yin, R. K, *Applications of case study research,(* Newbury Park: SAGE Publications, 2013), h. 46

atau kelompok tertentu dan megungkapkan data secara alamiya[2] termasuk yang dilakukan pada mahasiswa di Rukun Nusa Utara sebagai objek penelitian.

E. Hasil dan Pembahasan

1. Hasil

Dalam penelitian ini dilakukan wawancara dengan hasil yaitu, bahwa kelompok sesama budaya atau dikenal di lingkungan kampus IAKN Manado dengan istilah Rukun, rukun ini terjadi dalam rangka memberikan ruang untuk mereka yang berasal dari budaya yang sama, rukun di bentuk oleh mereka yang sudah lebih dahulu datang dilingkungan kampus IAKN Manado dan dilihat bahwa mulai bertambah secara jumlah mahasiswa dari budaya yang sama. Rukun menjadi ruang bagi mahasiswa yang lebih dulu datang dan mereka yang baru hadir dilingkungan tersebut. Hal tersebut menjadikan para mahasiswa dari sesama budaya mendapatkan keluarga dalam hal kedekatan budaya tersebut, khususnya yang dari lokasi yang jauh dengan kampus seperti mahasiswa Nusa Utara yaitu mahasiswa dari kepulauan Siau, Taggulandang, Biaro. Dalam rukun Nusa utara seperti dijelaskan diatas bagaimana rukun ini menjadi wadah untuk pertemuan bagi mereka dari budaya yang sama, di rukun ini bagi mahasiswa dari nusa utara menjadi rumah kedua mereka saat jauh dari keluarga dalam menjalani studi di rantau. Adanya sifat kekeluargaan yang dibagun dalam rukun ini karena interaksi didalamnya dilakukan seperti saat mereka ada dilingkungan mereka berasal. Mahasiswa dari rukun nusa utara bukan hanya berinteraksi dengan sesama mereka dalam wadah rukun ini, namun mereka bersama-sama dengan mahasiswa dari budaya yang berbeda dalam interaksi sosial saat berada dilingkungan kampus. Pada dasarnya mereka sudah memahami akan perbedaan budaya saat hadir dilingkungan kampus ini, namun masih adanya penyesuaian dilingkungan yang baru dari mahasiswa rukun nusa utara tersebut. Dalam kegiatan dari rukun nusa utara juga salah satunya yaitu ibadah bersama lintas rukun di IAKN Manado dan ada juga kegiatan-kegiatan lainnya yang melibatkan kelompok mahasiswa dari budaya lain atau rukun-rukun di IAKN Manado. Dengan adanya program-program yang melibatkan seluruh kelompok antar budaya akan lebih saling mengenal satu akan yang lainnya. Program yang melibatkan seluruh mahasiswa dari lintas budaya di IAKN Manado akan lebih saling memahami perebedaan dari segi budaya maupun segi pemikiran sehingga mampu menghancurkan tembok prasangka dan membangun kehidupan bertoleransi di lingkungan kampus IAKN Manado maupun diluar kampus.

2. Pembahasan

a. Konsep Multikulturalisme di Indonesia.

Konsep multikulturalsme secara sederhana bisa didefinisikan sebagai masyarakat yang didalamnya terdapat keragaman kebudayaan dalam merespon perubahan kultural lingkungan tertentu bahkan dunia secara umum. Masyarakat multikultural lebih kepada mencakup seluruh warga tanpa membedakan kelompok-kelompok seperti budaya, etnis, bahasa dan agama. Multikutural sebagai

[2] Koentjaraningrat, *Metode Penelitian Masyarakat,* (Jakarta:Gramedia,1989), h. 30

keberagaman budaya dalam lingkungan masyarakat, dalam negara untuk dapat hidup secara damai dan saling menerima. Maka yang beragam ialah budaya, etnis, adat istiadat dan berbagai bentuk perilaku sosial yang menyertainya dengan para pendukungnya masing-masing: budaya, ras, agama dan berbagai bentuk komunitas lain.[3]

Crowder memahami multikuturalisme dengan bertolak dari pengalaman empiris tentang aneka ragam budaya yang terdapat dalam masayrakat. Jauh lebih dari itu, sesuatu menjadi budaya masyarakat karena telah berakar dan menjadi bagian tak terpisahkan dari perikehidupan masyarakat. Dapat saja terjadi suatu masyarakat tidak hanya memiliki satu budaya, gaya atau cara hidup. Hal ini dapat dipahami apalagi jika masyarakat itu bersifat terbuka dengan konsekuensi mengakomodasi perjumpaan antar budaya. [4]

Multikuturalisme menunjuk kepada suatu keadaan dari masyarakat yang terdiri dari kelompok-kelompok atau suku dan budaya yang berbeda, tetapi terkait oleh suatu kepentingan bersama yang bersifat formal di dalam sebuah wilayah. Kenyataan akan perbedaan ini maka diperlukan adanya sikap saling menghormati, menyesuaikan diri antara satu dengan yang lainnya dengan sikap berpegang pada nilai, norma dan kepribadian bangsa sehingga kehidupan bermasyarakat akan tetap seimbang, tentram, dan damai. Dengan adanya perbedaa ini unsur-unsur kebudayaan yang lain: interaksi dari masing-masing budaya itu saling membawah pengaruh, secara sadar dan tidak sadar tenyata akan menjaga kehidupan bertoleransi. [5]

Multikuturalisme merupakan realitas dalam komunitas Indonesia yang tak mungkin dipungkiri dan dihindari, negara yang terdiri dari ribuan pulau, ratusan bahasa, suku, dan agama. Keadaan ini menjadi sebuah kekayaan bagi negara ini namun juga tidak terlepas dari berbagai masalah yang timbul dari situasi ini. Realitas yang ada ditengah-tengah masyarakat Indonesia masih dianggap oleh sebagian besar kelompok sebagai musuh yang harus dikalahkan. Namun melihat hal tersebut ternyata terlalu berlebihan saat keberagaman suku, agama, ras dan antar golongan dijadikan masalah, tetapi justru perbedaan itu adalah jalan menuju pengintegrasian bagi bangsa Indonesia.[6]

Konsep multikultural haruslah dipahami bagi setiap anggota kelompok-kelompok budaya, sehingga adanya sikap saling memahami dan ingin bersama-sama dalam ruang interaksi sosial untuk berbaur satu sama lainnya. Keadaan seperti inilah yang harus dikedepankan bagi yang baru mengenal tempat baru dengan budaya yang berbeda-beda.

---

[3] Nyoman, K.R. Peran Karya Sastra, Seni dan Budaya Dalam Pendidikan Karakter (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), h.159

[4] Crowder George Theories of Multikulturalism: An Introduction. (Cambridge-Malden: Polity,2013) ,h. 7

[5] Middya Boty, Studi Interaksi Sosial Masyarakat Islam Melayu Dengan Non Melayu Pada Masyarakat Sukabangun Kel. Sukajadi. Kec. Sukarami Palembang, JSA,Vol 1, No 2, 2017, h. 5

[6] Abd Mu'id Aris Shofa. Memaknai Kembali Multikulturalisme Indonesia Dalam Bingkai Pancasila. Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan, Vol 1, No 1, Juli 2016. h.34

b. Multikulturalisme Dalam Masyarakat

Multicultural dinilai sebagai gerakan yang mengakomodir kesetaraan dalam perbedaan dan dipandang sebuah konsep yang mampu meredam konflik di masyarakat yang heterogen di mana tuntutan akan pengakuan atas eksistensi dan keunikan budaya kelompok etnis sanga banyak terjadi. Masyarakat multikutural dirancang mampu memberikan ruang yang luas bagi berbagai identitas kelompok untuk melaksanakan kehidupan secara otonom. Dengan demikian multikulturalisme diharapkan mampu menciptakan suatu system budaya dan tatanan sosial yang mapan dalam kehidupan masyarakat yang akan menjadi pilar kedamaian.[7]

Dalam masyarakat multikultural adannya proses akulturasi telah terjadi dalam masa-masa yang silam. Kebanyakan yang terjadi dalam masyarakat yang bertetangga dengan masayrakat lainnya terjadi hubungan mungkin dlam perdagangan, pemerintahan dan lainnya. Saat terjadi hubungan tersebut akan muncul beberapa masalah antara lain:

1. Unsur-unsur kebudayaan asing manakah yang mudah diterima.
2. Unsur-unsur kebudayaan manakah yang sulit diterima.
3. Individu-individu manakah ang dengan cepat menerima unsur-unsur baru.
4. Ketegangan-ketegangan apakah yang timbul sebagai akulturasi tersebut. [8]

Setiap orang sebenarnya bisa membuat pengelompokan bersadarkan sudut pandang masing-masing dan dengan demikian akan mendapatkan pengelompokan yang bermacam-macam. Dialog budaya, hal ini sangat relevan di Indonesia, mengingat 17.000-an pulau dihuni oleh penduduk yang berbeda suku dan kebudayaan masing-masing. Dialog budaya yang satu dengan budaya yang lain ini pun bisa dipadu dengan dialog budaya dan agama atau iman. Antara budaya dan agama kerap terintegrasi sedemikian erat sehingga hampir tak bisa dipisahkan. [9]

Hope S. Antone berpendapat bahwa ada beberapa bentuk dialog antar umat beragama yang terjadi di asia khususnya di Indonesia yaitu:

1. *Dialogue of Ideas* (Dialog pikiran), dialog untuk berbagi dan bertukar pikiran melalui studi bersama agar saling memahami, demi memperluas wawasan dan perspektif.
2. *Dialogue of Doing* (Dialog melakukan), dialog yang bertujuan untuk melakukan aksi bersama dalam menjawab persoalan yang menjadi keprihatinan masyarakat tanpa memandang latar belakang kepercayaan dan agama mereka, misalnya masalah perdamaian, keadilan, hak asasi manusia, membantu korban bencana dan sebagainya juga termasuk radikalisme.

---

[7] Muhiddinur Kamal, Pendidikan Multikultural Bagi Masyarakat Indonesia Yang Mejemuk, Junal Al-Ta'lim, Jilid 1, No 6, November 2013, h.435

[8] Hedi Heryadi, Hana Silvana, Komunikasi Antarbudaya Dalam Masyarakat Multikultural, Jurnal Kajian Komunikasi, Vol. 1, No 1, Juni 2013. h.96

[9] A. Eddy Kristiyanto OFM, William Chang OFM,Cap, Multikulturalisme, Kekayaan dan Tantangannya di Indonesia. (Jakarta: Obor 2014)h.58.

3. *Dialogue of Being* (Dialog menjadi) dialog ini menjadi suatu kehadiran yang positfi diantara yang lain demi kebersamaan atau berada dengan lainnya.
4. *Dialogue of Experiences* (Dialog pengalaman) dialog membagikan kedalaman pengalaman kemanusiaan dan keagamaan yang mendalam untuk saling memperkaya iman dan spiritualitas.[10]

Dialog dapat terjadi di dalam diri peserta sendiri, antara peserta dan peserta lainnya. Dialog juga tercipta antara pengalaman masa kini dan pengalaman masa lalu. Dialog ini terjadi antara kelompok budaya dengan kelompok budaya lainnya. Seorang dari budaya yang satu dapat belajar dari cerita, analisa, dan refleksi dari yang berbeda budaya dengan dia. Terkadang orang lain dapat melihat lebih jelas sebuah persoalan ketimbang dirinya sendiri yang sedang berada di dalam persoalan tersebut. Orang dari kelompok budaya lain dapat lebih objektif dalam memandang persoalan tersebut dan memberi kepada kita lebih baik wawasan maupun perspektif baru untuk melihat persoalan tersebut. [11]

F. Kesimpulan

Kelompok lintas budaya atau rukun di IAKN Manado merupakan wadah dimana mereka bertemu satu dengan yang lainnya namun dari budaya yang sama, hal tersebut membuat mereka merasa ada kekeluargaan di dalam rukun tersebut. Rukun di IAKN Manado terbagi dari beberapa budaya yang bebeda-beda dan dalam menjaga akan kebersamaan maka dilakukan beberapa program bersama yang melibatkan anggota dari berbagai rukun yang ada. Program bersama ini merupakan salah satu wadah dalam mereka saling berdialog dan saling mengenal satu sama dengan yang lain akan budaya mereka yang berbeda-beda. Hal tersebut menjadi bagian dalam menjaga akan kehidupan bertoleransi di kampus IAKN Manado tapi juga ditengah-tengah masyarakat, dari sinilah mereka dilatih untuk saling menerima dan berdialog dari semua perbedaan yang ada.

Adanya kegiatan bersama mahasiswa lintas budaya akan lebih memberikan pemahaman multicultural yang mendalam bagi setiap mereka, karena pemahaman multicultural pada dasarnya suda dimiliki masing-masing mahasiswa namun berdialog dan melakukan kegiatan bersama menjadi hal terpenting bagi kehidupan bertoleransi di lingkungan kampus IAKN Manado.

Daftar Pustaka

Hope S. Antone*, Pendidikan Kristiani Kontekstual,* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010)

Yin, R. K, *Applications of case study research,(* Newbury Park: SAGE Publications, 2013)

Koentjaraningrat, *Metode Penelitian Masyarakat,* (Jakarta:Gramedia,1989)

Nyoman, K.R. Peran Karya Sastra, Seni dan Budaya Dalam Pendidikan Karakter (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014)

[10] Hope S. Antone*, Pendidikan Kristiani Kontekstual,* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010)h.93
[11] Maryam Kurniawati,D.Min, Pendidikan Kristiani Multikultural, (Tangerang: Bamboo Bridge Pres, 2014),h.94.

Crowder George Theories of Multikulturalism: An Introduction. (Cambridge-Malden: Polity,2013)

A. Eddy Kristiyanto OFM, William Chang OFM,Cap, Multikulturalisme, Kekayaan dan Tantangannya di Indonesia. (Jakarta: Obor 2014)

Middya Boty, Studi Interaksi Sosial Masyarakat Islam Melayu Dengan Non Melayu Pada Masyarakat Sukabangun Kel. Sukajadi. Kec. Sukarami Palembang, JSA,Vol 1, No 2, 2017

Abd Mu'id Aris Shofa. Memaknai Kembali Multikulturalisme Indonesia Dalam Bingkai Pancasila. Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan, Vol 1, No 1, Juli 2016.

Muhiddinur Kamal, Pendidikan Multikultural Bagi Masyarakat Indonesia Yang Mejemuk, Junal Al-Ta'lim, Jilid 1, No 6, November 2013

Hedi Heryadi, Hana Silvana, Komunikasi Antarbudaya Dalam Masyarakat Multikultural, Jurnal Kajian Komunikasi, Vol. 1, No 1, Juni 2013.

POLA ASUH IBU TERHADAP PERILAKU BERISIKO MAHASISWA

Nur Evira Anggrainy Bahrain
Program Studi Psikologi Islam
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado

Abstract

This study aims to determine the effect of parenting mothers on risk behavior in students. Mother parenting used in this study, namely permissive, authoritarian, and authoritative. And risk behaviors used in this study consisted of four types, namely thrill-seeking, rebellious, reckless, and anti-social. Research participants numbered 98 (N = 98), had criteria, namely aged 18 to 21 years, were studying fifth semester (5) at the FTIK IAIN Manado. The results of the analysis of multiple linear regression statistics indicate that there is a significant positive effect on permissive and authoritative parenting for the risk behavior of thrill-seeking. Furthermore, there is a significant positive effect on authoritative parenting for reckless risk behavior.

Keyword: mother parenting style, risk-taking behavior.

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui pengaruh pola asuh ibu terhadap perilaku berisiko pada mahasiswa. Pola asuh ibu yang digunakan dalam penelitian ini, yaitu permisif, otoriter, dan otoritatif. Dan perilaku berisiko yang digunakan dalam penelitian ini terdiri dari empat jenis, yaitu *thrill-seeking, rebellious, reckless,* dan *anti-social.* Partisipan penelitian berjumlah 98 (N = 98), memiliki kriteria, yaitu berusia 18 sampai 21 tahun, sedang menempuh pendidikan semester lima (5) pada FTIK IAIN Manado. Hasil analisis statistik regresi linier berganda menunjukkan bahwa ada pengaruh positif yang signifikan pada pola asuh ibu permisif dan otoritatif terhadap perilaku berisiko *thrill-seeking*. Selanjutnya, ada pengaruh positif yang signifikan pada pola asuh ibu otoritatif terhadap perilaku berisiko *reckless.*

Kata kunci: Pola asuh ibu, perilaku berisiko,

PENDAHULUAN

Mahasiswa masih dapat dikategorikan ke dalam masa remaja akhir. Monks, Knoers, dan Haditono (2006) menyatakan bahwa masa remaja akhir berada pada usia 18 hingga 21 tahun. Saat memasuki masa remaja maka ia merasa telah memiliki otonomi berupa harga diri dan keintiman, serta dianggap pula sebagai masa berisiko sebab sebagian remaja mengalami kesulitan menangani begitu banyak perubahan yang terjadi dalam satu waktu (Papalia, Old, dan Feldman, 2008).

Usia remaja akhir yang melekat dalam diri mahasiswa dan diwarnai dengan banyak perubahan yang harus dihadapi, akhirnya memungkinkan untuk melakukan perilaku berisiko. Manado merupakan salah satu kota yang harus berhadapan dengan perilaku berisiko yang dilakukan oleh mahasiswa. Manado merupakan salah satu propinsi besar di Indonesia yang memiliki berbagai macam tantangan, khususnya dalam kasus-kasus yang melibatkan mahasiswa yang masih berada dalam usia remaja tersebut.

Kasus perilaku berisiko oleh mahasiswa, yaitu pesta minuman keras yang dilakukan oleh 10 orang mahasiswa Fakultas Hukum salah satu Perguruan Tinggi Negeri di Manado sehingga dianggap mengganggu ketertiban dan keamanan (Supri, 2017). Kasus lainnya, yaitu terjadi tawuran antara dua fakultas disalah satu Perguruan Tinggi Negeri di Manado sehinga mengakibatkan kerusakan beberapa fasilitas kampus dan mengakibatkan terganggunya keamanan (Langi, 2019). Kasus-kasus tersebut mengharuskan pihak berwajib turun tangan untuk menangkap dan menertibkan para pelaku.

Jusuf (2013) mengungkapkan mengenai hasil riset yang dilakukan oleh Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia (PKBI) Sulawesi Utara yang menunjukkan bahwa kasus remaja hamil di luar nikah meningkat dari tahun ke tahun. Tahun 2009 mencapai 55 remaja, tahun 2010 menjadi 254 remaja, tahun 2011 naik menjadi 454 remaja, dan tahun 2012 mencapai 521 remaja. Selain hamil di luar nikah, terjadi pula peningkatan dalam penggunaan Narkotika. Kepala Badan Narkotika Nasional (BNN) kota Manado, mengungkapkan terdapat 89 dikalangan remaja yang harus direhabilitasi akibat kecanduan narkotika tersebut (Aminah, 2019).

Perilaku berisiko (Ben-zur dan Zeidner, 2009) adalah perilaku individu yang mengacu pada kesengajaan melakukan perilaku berisiko agar melibatkan diri pada konsekuensi negatif atau dapat mengalami kerugian. Kerugian yang didapatkan seperti kerugian sosial, keuangan, dan interpersonal, namun individu merasakan konsekuensi positif atau mendapat keuntungan dari perilakunya tersebut. Perilaku berisiko merupakan sebuah susunan perilaku yang dapat menyebabkan kerugian bagi diri sendiri, serta individu lain yang tidak bersalah. Contoh, mengemudikan kendaraan dengan kecepatan tinggi sehingga menyebabkan kecelakaan yang menewaskan individu lain.

Gullone dan Moore (2000) juga menyatakan bahwa perilaku berisiko merupakan perilaku yang melibatkan atau mengarahkan diri individu menuju kearah konsekuensi negatif yang merugikan diri sendiri. Individu secara sadar melakukan perilaku negative tersebut. Individu yang melibatkan diri dalam perilaku berisiko akan merasakan dampak positif dalam dirinya ketika melakukan perilaku berisiko itu.

Gullone dan Moore (2000) membagi perilaku berisiko kedalam empat jenis perilaku, yaitu *thrill-seeking, rebellious, reckless,* dan *anti-social.* Pertama, *thrill-seeking* adalah perilaku yang memiliki tujuan untuk mencari sensasi yang menantang, tetapi perilaku tersebut relatif dapat diterima oleh sosial. Contoh, melakukan berbagai olah raga ekstrem, naik sepeda, terjun payung, mengikuti kompetisi, dan bolos sekolah. Kedua, *rebellious* adalah perilaku berisiko yang timbul karena individu ingin melakukan eksperimen sehingga dapat merdeka dari pengawasan dan aturan orang dewasa. Contoh, minum alkohol padahal masih dibawah umur, merokok, mabuk, mengkonsumsi obat-obatan terlarang, dan pulang terlambat dari jadwal yang ditentukan orang tua.

Perilaku berisiko yang ketiga, yaitu *reckless*. *Reckless* adalah perilaku sembarangan yang berisiko hingga dapat menganggu kesehatan individu yang melakukannya. Perilaku berisiko ini ditolak secara sosial. Contoh, minum alkohol sambil mengemudi, tidak meminta izin menggunakan mobil orang tua, berhubungan seks tanpa kondom, mengemudi tanpa Surat Izin Mengemudi (SIM), dan mengebut. Keempat, *anti-social* adalah perilaku berisiko yang dilakukan individu dan secara sosial tidak disukai baik

orang dewasa maupun remaja. Contoh, mengganggu dan menggoda orang lain, melakukan kecurangan seperti menyontek, berbicara dengan orang asing, makan secara berlebihan, dan menghirup gas atau lem.

Perilaku berisiko dapat dikaitkan dengan pola asuh orang tua terhadap anak. Hasil penelitian mengenai pola asuh orang tua terhadap perilaku berisiko menunjukkan bahwa kualitas hubungan yang buruk antara orang tua dan anak dapat mengarahkan anak untuk melakukan perilaku berisiko. Perilaku tersebut berupa konsumsi alkohol (Nargiso, Friend, & Florin, 2013). Hasil penelitian selanjutnya juga membuktikan bahwa salah satu sebab dominan perilaku berisiko seperti melakukan seks bebas dikaitkan dengan pola asuh orang tua terhadap anak yang dianggap buruk (Saftner, 2015).

Pola asuh merupakan proses interaksi yang terjadi antara orang tua dan anak (Brooks, 1991). Martin dan Colbert (1997) menyatakan bahwa pola asuh merupakan gaya interaksi orang tua dengan anak-anaknya. Gaya interaksi tersebut didasarkan pada dua dimensi, yaitu kontrol orang tua (*parental control*) dan kehangatan orang tua (*parental warmth*).

Baumrind (dalam Martin & Colbert, 1997) mengemukakan bahwa terdapat tiga tipe pola asuh orang tua, yaitu terdiri dari otoriter, otoritatif, dan permisif. Pertama**,** tipe pola asuh otoriter (*authoritarian parenting*) merupakan pengasuhan yang memiliki kontrol tinggi terhadap anak, namun tidak memiliki kehangatan saat berinteraksi. Orang tua memiliki sebuah aturan mutlak dan mewajibkan anak untuk taat tanpa pertanyaan maupun komentar. Orang tua lebih mengandalkan kekuatan untuk mendapatkan kerja sama dari anak, serta tidak responsif terhadap hak-hak dan kebutuhan anak.

Tipe pola asuh yang kedua adalah permisif. Tipe pengasuhan permisif (*permissive parenting*) merupakan pengasuhan yang memiliki kehangatan tinggi kepada anak, namun kontrol terhadap anak rendah. Orang tua tidak mengontrol dan tidak mengancam, sehingga anak diperbolehkan untuk mengatur perilakunya sendiri. Orang tua memelihara anaknya, namun menghindarkan diri untuk membuat tuntutan pada anak. Ketiga**,** tipe pengasuhan otoritatif (*authoritative parenting*) merupakan pengasuhan yang memiliki kontrol tinggi terhadap anak-anak, namun tetap memiliki kehangatan yang tinggi pula. Orang tua memiliki aturan yang jelas serta menegakkan aturan tersebut dengan menetapkan batasan. Perilaku hangat, penuh kasih sayang, dan memberikan penjelasan pada anak merupakan bagian dari pola pengasuhan ini, sehingga timbul rasa saling menghormati hak dan kebutuhan orang tua dengan anaknya.

Penelitian ini akan menggunakan pola asuh orang tua yang terdiri dari, permisif, otoriter, dan otoritatif. Penelitian ini juga akan fokus kepada pola asuh yang diterapkan oleh Ibu kepada remaja. Erikson (Santrock, 2007) mengemukakan bahwa kesensitifitas yang ada didalam diri remaja membutuhkan bimbingan untuk menemukan jati diri. Kebutuhan serta pengajaran yang utama akan didapatkan di dalam keluarga khususnya pada peran Ibu. Erikson juga mengungkapkan bahwa intensitas pertemuan yang tinggi dengan keluarga akan dipegang oleh Ibu. Ibu dapat mempengaruhi proses perkembangan remaja, baik dalam aspek fisik, kognitif, dan sosial.

Murtafiah (2019) mengungkapkan bahwa islam sebagai agama Rahmatan lil-alamin juga fokus membahas mengenai peran ibu terhadap anak. Salah satu penyair terkenal bernama Hafiz-Ibrahim mengatakan *Al-Umma madrastul ula, iza a'dadtaha a'dadta sya'ban thayiba a'raq*. Artinya, ibu adalah

madrasah/sekolah pertama bagi anaknya, jika engkau persiapkan ia dengan baik, maka sama halnya engkau persiapkan bangsa yang baik pokok pangkalnya.

Pemaparan diatas merupakan acuan untuk meneliti peran pola asuh, terkhusus pola asuh yang diterapkan oleh ibu terhadap mahasiswa yang masih termasuk kategori usia remaja. Apakah pola asuh yang diterapkan oleh ibu yaitu permisif, otoriter, dan otoritatif dapat mempengaruhi mahasiswa untuk melakukan perilaku berisiko yang terdiri dari *thrill-seeking, rebellious, reckless,* dan *anti-social*?

METODE

Desain Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kuantitatif dengan menggunakan pendekatan variabel agar mampu membuktikan sebab-akibat, dengan cara mengumpulkan data pada sampel, selanjutnya dilakukan analisis statistik, dan hasilnya digeneralisasikan (Handini, 2012). Desain penelitian yang digunakan adalah *cross-sectional study design*, merupakan jenis penelitian yang paling mudah dan sederhana, serta dirancang untuk melakukan pembuktian adanya hubungan antara faktor resiko dan suatu efek.

Subjek Penelitian

Penelitian ini diikuti oleh 98 subjek (N = 98), yang merupakan mahasiswa Strata 1 dari Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado dengan kriteria : 1) Semester lima; 2) masih berstatus mahasiswa aktif; 3) berusia 18 – 21 tahun; 3) memiliki ibu yang masih hidup.

Instrumen Penelitian

Instrumen penelitian yang digunakan dalam penelitian ini merupakan serangkaian instrumen *self-report*, diberikan sebanyak satu kali, dan terdiri dari 2 instrumen dengan fungsinya masing-masing. Pertama, *Adolescent Risk-Taking Questionnaire* (ARQ) untuk mengukur jenis perilaku berisiko yang paling dominan dalam diri individu. Kedua, *Parental Authority Questionnaire* (PAQ) untuk mengukur jenis pola asuh ibu yang paling dominan diterapkan ibu kepada anaknya.

Adolescent Risk-Taking Questionnaire (ARQ) adalah instrumen yang dibuat berdasarkan teori *risk-taking behavior* yang terdiri dari *thrill-seeking, rebellious, reckless,* dan *anti-social.* Instrumen ini berisi empat jenis perilaku berisiko yang masing-masing memiliki 5 butir pernyataan. Pilihan jawaban butir menggunakan skala Likert 4 point (4 = sangat sering, 3= sering, 2 = tidak pernah, dan 1 = sangat tidak pernah).

Parental Authority Questionnaire (PAQ) adalah instrumen yang dibuat berdasarkan teori pola asuh yang terdiri dari permisif, otoriter, dan otoritatif. Dikhususkan pada pola asuh ibu terhadap anaknya. Instrumen ini memiliki 10 butir pernyataan pada masing-masing jenis pola asuh ibu. Pilihan jawaban butir menggunakan skala Likert 4 point (4 = sangat setuju, 3= setuju, 2 = tidak setuju, dan 1 = sangat tidak setuju).

Analisi

Data yang diperoleh akan dianalisis menggunakan teknik statistik regresi linier berganda. Siregar (2013) menyatakan bahwa regresi linier berganda merupakan teknik yang digunakan agar mengetahui pengaruh variabel bebas (*independent variabel*) yang lebih dari satu terhadap satu variabel terikat (*dependent variabel*). Penelitian ini ingin mengetahui pengaruh pola asuh ibu terhadap perilaku berisiko pada mahasiswa.

HASIL

Tabel dibawah ini merupakan hasil pengolahan data yang diperoleh setelah melakukan analisis menggunakan teknik statistik regresi linier berganda. Menggunakan taraf signifikansi < 0,05 .

Tabel. 1. Hasil analisis untuk mengetahui keterkaitan perilaku berisiko terhadap pola asuh ibu

	Thrill-seeking	*Rebellious*	*Reckless*	*Anti-social*
Permisif	*0.018	0.111	0.79	0.355
Otoriter	0.938	0.419	0.586	0.503
Otoritatif	*0.019	0.061	*0.008	0.792

*Taraf signifikansi < 0,05

Penjelasan mengenai tabel 1 untuk mengetahui keterkaitan perilaku berisiko terhadap tipe pola asuh ibu, yaitu:

- Ada pengaruh positif yang signifikan dari pola asuh ibu permisif terhadap perilaku berisiko *thrill-seeking.* Artinya, subjek yang mendapatkan pola pengasuhan ibu dengan kecenderungan tipe permisif yang tinggi, maka semakin tinggi pula kecenderungannya untuk melakukan perilaku berisiko *thrill-seeking.*
- Ada pengaruh positif yang signifikan dari pola asuh ibu otoritatif terhadap perilaku berisiko *thrill-seeking.* Artinya, subjek yang mendapatkan pola pengasuhan ibu dengan kecenderungan tipe otoritatif yang tinggi, maka semakin tinggi pula kecenderungannya untuk melakukan perilaku berisiko *thrill-seeking.*
- Ada pengaruh positif yang signifikan dari pola asuh ibu otoritatif terhadap perilaku berisiko *reckless.* Artinya, subjek yang mendapatkan pola pengasuhan ibu dengan kecenderungan tipe otoritatif yang tinggi, maka semakin tinggi pula kecenderungannya untuk melakukan perilaku berisiko *reckless.*

KESIMPULAN

Rumusan masalah mengenai pola asuh yang diterapkan oleh ibu dapat mempengaruhi mahasiswa untuk melakukan perilaku berisiko, terbukti memiliki pengaruh khususnya pada pola asuh ibu yang menggunakan tipe pengasuhan permisif dan otoritatif. Tipe pengasuhan permisif (*permissive parenting*)

adalah pengasuhan yang memiliki kehangatan tinggi kepada anak, namun kontrol terhadap anak rendah. Sedangkan tipe pengasuhan otoritatif (*authoritative parenting*) adalah pengasuhan yang memiliki kontrol tinggi terhadap anak-anak, namun tetap memiliki kehangatan yang tinggi pula. Orang tua memiliki aturan yang jelas serta menegakkan aturan tersebut dengan menetapkan batasan.

Perilaku berisiko yang dilakukan oleh tipe pengasuhan ini yaitu *thrill-seeking* dan *reckless.* Perilaku berisiko *thrill-seeking* adalah perilaku yang memiliki tujuan untuk mencari sensasi yang menantang, tetapi perilaku tersebut relatif dapat diterima oleh sosial. Contoh, melakukan berbagai olah raga ekstrem, naik sepeda, terjun payung, mengikuti kompetisi, dan bolos sekolah. Sedangkan perilaku berisiko *reckless* adalah perilaku sembarangan yang berisiko hingga dapat menganggu kesehatan individu yang melakukannya. Perilaku berisiko ini ditolak secara sosial. Contoh, minum alkohol sambil mengemudi, tidak meminta izin menggunakan mobil orang tua, berhubungan seks tanpa kondom, mengemudi tanpa Surat Izin Mengemudi (SIM), dan mengebut.

Hal diatas dapat menjadi rujukan bagi para orang ibu dalam menangani anak yang berstatus mahasiswa dan berada pada masa remaja, sehingga perilaku berisiko yang dilakukan tersebut, tidak memberikan dampak jangka panjang berupa kerusakan bagi diri mahasiswa tersebut. Ibu merupakan tonggak kehidupan dan agama Islam pun menganggap peran ibu sebagai sekolah pertama bagi anak-anaknya. Sehingga peran ibu dianggap paling spesial dan penting untuk masa perkembangan moral anak-anaknya.

REFERENSI

Aminah, Andi Nur. (2019, 16 Desember). BNN Manado rehabilitasi 89 pecandu narkoba. https://republika.co.id/berita/q2m3oq384/bnn-manado-rehabilitasi-89-pecandu-narkoba. Diakses pada tanggal 19/12/2019.

Ben-Zur, H., & Zeidner, M. (2009). Threat to life and risk-taking behaviors: a review of empirical findings and explanatory models. *Personality And Social Psychology Review,* Vol. 13, No. 2, May 2009 109-128.

Brooks, Jane. (1991). *The process of parenting,* 3th edition. United State: Mayfield Publishing Company.

Gullone, E., & Moore, S. (2000). Adolescent risk-taking and the five-factor model of personality. *Journal of adolescence,* 23, 393 – 407.

Handini, M.C. (2012). *Metodologi penelitian untuk pemula*. Jakarta : FIP Pres.

Jusuf, Isa Anshar. (2013, 3 April). Di Manado, remaja hamil di luar nikah meningkat. https://nasional.tempo.co/read/470929/di-manado-remaja-hamil-di-luar-nikah-meningkat/full&view=ok. Diakses pada tanggal 19/12/2019.

Langi, Jefry. (2019, 4 Oktober). Diduga saling ejek, Ribuan mahasiswa dari dua fakultas di Unsrat manado terlibat tawuran. https://regional.inews.id/berita/diduga-saling-ejek-ribuan-mahasiswa-dari-2-fakultas-di-unsrat-manado-terlibat-tawuran. Diakses pada tanggal 19/12/2019.

Martin, C.A., & Clobert, K.K. (1997). *Parenting a life span perspective.* New York: McGraw-Hill Higher Education.

Monks, F.J., Knoers, A.M.P., & Hadinoto, S.R. (2006). Psikologi perkembangan, pengantar dalam berbagai bagiannya. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Murtafiah, Eli. (2019, 19 maret). Pentingnya peran ibu sebagai madrasatul al-ula dalam pendidikan anak. http://www.iain-surakarta.ac.id/?p=16678. Diakses pada tanggal 19/12/2019.

Nargiso, J., Friend, K., & Florin, P. (2013). An examination of peer, family, and community context risk factors for alcohol use and alcohol use intentions in early adolescents. *The Journal of Early Adolescence,* 33(7), 973–993.

Papalia, Diane., Old, S.W., & Feldman, R.D. (2008). *Psikologi perkembangan edisi kesembilan.* Jakarta : Kencana Prenada Media Group.

Saftner, M.A. (2015). Family and friend influence on urban-dwelling american indian adolescent girl's sexual risk behavior. *Qualitative Health Research,* 1–13.

Supri. (2017, 14 Oktober). Sepuluh mahasiswa fakultas hukum di Manado terjerat rasia miras. http://tribratanewspoldasulawesiutara.com/sepuluh-mahasiswa-fakultas-hukum-di-manado-terjerat-razia-miras/. Diakses pada tanggal 19/12/2019.

Siregar, S. (2013). *Metode penelitian kuantitatif, dilengkapi dengan perbandingan perhitungan manual dan spss*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group.

Santrock, J. W. (2007). *Remaja.* Jakarta: Erlangga.

BATTLE OF SOCIAL MEDIA (Konservatisme Islam di Media Sosial dan Efek Elektoral dalam Pemilu di Indonesia)

Muhammad Iqbal Suma
Mahasiswa Pascasarjana IAIN Manado
Email: muhammadiqbalsuma@gmail.com

Makalah Dipresentasikan pada International Seminar on Contemporary Islamic Issues (ISCII), Manado, 9th -10th Desember, 2019.

Abstract

The popularity of social media increases with the increasing political escalation in Indonesia. the revival of Islamic conservatism that found momentum in political events between election on 2016 and 2019 had utilized the internet channel as a medium for spreading religious and political ideologies, as well as being a determining force in boosting votes in general elections. Islamic conservatism is present as a new variant in the Movement and becomes a symbol of identity politics in cyberspace. By analyzing news content and data from national survey institutes, this paper will analyze the emergence of Islamic conservatism on social media and how religious variables are a determining factor in influencing the electoral process in Indonesia, particularly in the case of the 2016 DKI Jakarta Governor and 2019 presidential elections.

A. Latar Belakang

Diskursus Islam dan politik memasuki babar baru dalam politik-agama di Indonesia, khususnya setelah pemilihan gubernur DKI tahun 2016 dan pemilihan presiden tahun 2019. Ada gelombang kebangkitan Islam konservatif dalam isu-isu sosial dan politik di Indonesia, yang eskalasinya terus meningkat di media sosial.

Internet dan media sosial telah menjadi bagian dari kampanye politik Indonesia selama lebih dari satu dekade. Baru-baru ini, sebagian besar partai dan kandidat terutama mereka yang mencalonkan diri di tingkat nasional dan kepalda daerah menggunakan internet dan media sosial sebagai bagian dari pemasaran politik mereka. Sejak kemenangan Joko Widodo (Jokowi) -Basuki Tjahaya Purnama (Ahok) pada pemilihan gubernur Jakarta 2012 dan Jokowi-Jusuf Kalla pada pemilihan Presiden 2014, keunggulan kampanye melalui keahlian media sosial menjadi semakin penting. Salah satu isu yang hari ini berkembang dan mempengaruhi preferensi pemilih adalah agama. Khususnya di media sosial, kebangkitan konservatisme Islam kini mulai tampak mempengaruhi isu-isu politik di Indonesia.

Indonesia tidak pernah menjadi negara sekuler — konstitusinya secara khusus melindungi enam agama, dan ateisme adalah ilegal — tetapi sektarianisme agama juga tidak begitu penting bagi politik nasional. Perbedaan agama ditekan di bawah kediktatoran militer Soeharto dari tahun 1967 hingga 1998, dipandang sebagai bahaya bagi kerukunan sosial dan sumber perbedaan pendapat yang potensial. Setelah

jatuhnya Soeharto, ada kebangkitan religiusitas akar rumput di ruang publik yang meledak menjadi kesadaran publik pada tahun 2017.[1]

Bangkitnya konservatisme Islam, yang kini justru menjadi besar di ranah dunai maya, menjadi tantangan tersendiri pasca reformasi. Beberapa tantangan terbesar terhadap demokrasi di Indonesia saat ini adalah hasil dari pertumbuhan politik identitas dan meningkatnya sikap saleh terhadap agama.[2] Kecenderungan ini tampaknya mencerminkan perubahan global yang mengubah dunia maju dan berkembang, diperburuk oleh ledakan media sosial dan efek berpotensi memecah belahnya.[3]

Dalam konteks politik Indonesia, khususnya pada pemilihan presiden 2019, kombinasi beragam ulama konservatif seperti Bactiar Nasir dan kelompok-kelompok Islam garis keras seperti seperti Hizbut Tahrir Indonesia dan Front Pembela Islam berhasil mendorong isu-isu Islam menjadi agenda politik arus utama. Partai-partai politik non-Islam Indonesia (yang dikenal sebagai 'nasionalis') telah mencoba memanfaatkan tren ini di tingkat lokal selama beberapa tahun.[4]

Bersamaan dengan itu, penggunaan Internet dan media sosial dalam persaingan politik juga berlaku di kalangan masyarakat sipil untuk terlibat dalam kekuasaan diskursif dan meninggalkan tekanan kepada pemerintah. Akibatnya, kerumitan seperti itu membuat kepentingan pemilu, dan wacana publik tumpang tindih.

Kekuatan menggunakan kesan religius di media sosial mengambil momentum yang menentukan dalam pemilihan gubernur Jakarta 2017. Ketika petahana dan sekutu dekat Jokowi, Ahok, dituduh menghujat Quran, pesan di media sosial telah menyebar dengan cepat dan memicu gelombang aksi massa dari kelompok-kelompok Islam selama September-Desember 2016 (Herdiansah et al., 2017). Isu penistaan agama yang digulirkan kelompok konservatis secara massif di media sosial, telah membantu Anies-Sandi yang didukung oleh partai-partai oposisi nasional dan kelompok-kelompok Islam garis keras, memenangkan perlombaan. Persaingan pada 2017 gubernur Jakarta telah memperpanjang fraktur pemerintah pro Jokowi dan kelompok-kelompok dan komunitas Islam garis keras.

Pada kasus itu, dan selanjutnya pada proses pemilihan umum presiden 2019, konservatisme Islam terus menggulirkan sentiment keagamaan dan melakukan mobilisasi massa melalui media sosial. Dengan dukungan ustadz dan kelompok ulama konservatif, seperti PA 212, Maher Tuwailib, Felix Siauw, Gus Nur serta FPI, kebangkitan konservatisme Islam mulai mencoba mempengaruhi perolehan suara dan simpati politik lewat konten internet yang cenderung konsevatif.

Makalah ini akan menganalisa bagaimana media sosial menjadi media penyebaran gagasan dan ide-ide politik dan konservatisme Islam untuk mempengaruhi suara pada pemilihan umum kepala daerah

---

[1] Krithika Varagur, *Islam Is the Winning Ticket in Indonesia*, Foreign Policy, April 17, 2019,

[2] Institute for Policy Analysis of Conflict, "Anti-Ahok to Anti-Jokowi: Islamist Influence on Indonesia's 2019 Election Campaign"; and Leonard Sebastian and Andar Nubowo, "The 'Conservative Turn' in Indonesian Islam: Implications for the 2019 Presidential Elections", *Asie.Visions*, No 106, IFRI, March 2019,

[3] Samidh Chakrabarti, "Hard Questions: What Effect Does Social Media Have on Democracy?"

[4] Michael Buehler, "The Rise of Shari'a By-laws in Indonesian Districts: An Indication for Changing Patterns of Power Accumulation and Political Corruption", *South East Asia Research* 16, No 2 (2008), h. 255–285.

dan presiden-wakil presiden. Konservatisme Islam dalam tulisan ini akan mengambil focus lebih besar pada kasus-kasus selama pemilihan gubernur DKI Jakarta tahun 2016 hingga pemilihan presiden 2019.

B. Metode Riset

Penelitian ini akan difokuskan pada bagaimana konservatisme Islam hadir di ranah digital, terutama di media sosial dan kanal-kanal digital lainnya seperti Twitter, Facebook, Instagram maupun Youtube. Penelitian ini merupakan penelitian studi pustaka yang akan mengkaji lebih lanjut tentang Gerakan konservatisme Islam serta pengaruhnya dalam politik di Indonesia.

Penelitian ini juga akan menggunakan berita-berita dari beberapa media nasional yang secara luas meliput dan melakukan Analisa terhadap Gerakan konservatisme yang terjadi baik dalam aksi-aksi lapangan maupun konten-konten yang disebarkan lewat platforma digital. Data-data lain yang akan digunakan dalam penelitian ini juga akan diambil dari hasil survey opini publik serta survey-survey dari Lembaga survey, seperti *Indikator Politik Indonesia* atau pun *Saiful Mujani Researcrh Consulting* yang secara konsisten memetakan efek elektoral dari Gerakan konservatisme terutama di dunia maya.

C. Konservatisme dan Islam Politik di Media Sosial

Indonesia merupakan salah satu negara dengan pengguna internet dan media sosial terbanyak, selain Cina. Sebanyak 42 persen pemilih terdaftar untuk pemilu 2019 di Indonesia berusia 17 hingga 35 tahun. Pemuda ini, atau kaum muda, mendominasi lanskap media sosial di negara ini, membentuk 66 persen dari 150 juta pengguna media sosial dan menghabiskan rata-rata 3 jam dan 26 menit online per hari.[5]

Dari jumlah tersebut, sebagian besar adalah pengguna berusia muda atau milenial. Beberapa data yang dirujuk, menunjukkan sebagian besar pengguna media sosial berusia muda justru bersimpati pada interpretasi Islam yang lebih 'murni' atau lebih yang lebih "popular". Dalam banyak aspek, media sosial berfungsi sebagai media utama di mana mereka mempelajari kode moral Islam.[6] Beberapa platform kampanye, seperti "hijrah" memenuhi sebagian besar lini masa media sosial di tanah air.

Meski demikian, beberapa variabel perlu diperhatikan. Perbedaan jenis kelamin, kelas, tingkat pendidikan, religiusitas, lokasi, dan tingkat akses Internet menjadi aspek penting. Misalnya, di Indonesia yang sangat taat beragama, pemuda laki-laki perkotaan lebih banyak hadir dalam laporan tentang kelompok-kelompok Islam dan politik jalanan. Anggota kelompok garis keras dan konservatif seperti Front Pembela Islam (FPI) yang sebagian besar terdiri dari pria muda. Para pengkhotbah pria muda terlihat mewakili bagaimana pemuda Indonesia mendefinisikan kembali dakwah agama melalui media sosial.[7]

Dalam hal ekspresi sentimen politik, platform milik Facebook mendominasi lanskap media sosial di Indonesia. Indonesia memiliki sekitar 130 juta pengguna Facebook dan lebih dari 60 juta pengguna

---

[5] "Digital 2019 Indonesia." Internet. We Are Social & Hootsuite"

[6] Yuniar, Resty Woro. "How Social Media Inspired Indonesia's Born-Again 'Hijrah' Muslim Millennials." South China Morning Post

[7] Carolina, Juke. "Indonesia's Muslim Youth Find New Heroes in Instagram Preachers." Public Radio International

Instagram, yang mengerdilkan 20 juta pengguna Twitter di negara ini. Twitter lebih populer di kalangan pengguna pria (sekitar 65% pengguna Twitter Indonesia adalah pria). Sebaliknya, 51 persen pria dan 49 persen wanita adalah pengguna Instagram.[8] Indonesia juga merupakan pasar Instagram terbesar di Asia Pasifik,[9] dengan 70 persen penggunanya berusia 18 hingga 34 tahun. Singkatnya, jumlah pengguna Instagram yang tinggi dan distribusi jender mereka yang seimbang membuat platform ini berguna dalam mempelajari bagaimana anak muda Indonesia memahami situasi sosial dan politik saat ini.

Di tengah memudarnya Batasan-batasan Islam tradisional, gugus Muslim moderat perkotaan mulai terbentuk seiring dengan munculnya banyak program keagamaan di televisi dan ustaz seleb.[10] Di ruang publik, Muslim Indonesia juga semakin menampakkan eksistensinya. Pertumbuhan spirit Islam yang sangat signifikan tidak hanya di bilik-bilik privat seperti di masjid dan fesyen Islami, tapi sudah muncul di ruang publik seperti program TV, bank Syari'ah, hotel Syari'ah, sekolah Islami, rumah sakit Islami, sertifikasi halal di gerai-gerai fastfood asing, wisata Islami dan lain-lain.[11] upaya Islamisasi ruang publik ini menjadi indikator bangkitnya kesadaran beragama "islamisme" yang kini mulai digandrungi terutama oleh kalangan muda perkotaan kelas menengah.

Tidak diragukan lagi bahwa Islam dan Muslim Indonesia banyak dipengaruhi oleh mengglobalnya dakwah salafisme dan kehidupan "utopis" Islam zaman nabi dan para sultan yang berkuasa pada masa kejayaan Islam. Andrée Feillard & Rémy Madinier mengatakan bahwa merebaknya konservatisme Islam Indonesia akhir-akhir ini merupakan keragaman (*diversity*) beragama dan tidak akan membahayakan kebinekaan Indonesia.[12] Gugus kelas menegah Muslim adalah kelompok terdidik rasionalis yang menganggap bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) adalah harga mati. Oleh karena itu, berbagai bentuk ancaman terhadap NKRI seperti ultra-konservatisme, ekstremisme dan radikalisme akan menjadi musuh bersama. Meski demikian, perkembanga politik Indonesia antara tahun 2016-2019 menampilkan fakta yang kontradiktif.

Globalisasi dan modernisasi sebagai media transformasi sosial dan budaya telah merubah perilaku keagamaan masyarakat perkotaan secara dramatis hingga terguncangnya identitas keagamaan mereka.[13] Di tengah memudarnya ikatan-ikatan Islam tradisonal, pengaruh Islam global dan trans-nasional semakin menguat. Forum-forum majelis taklim sudah digantikan dengan grup-grup *online* di media sosial yang

---

[8] "Digital 2019 Indonesia." Internet. We Are Social & Hootsuite, February 3, 2019.

[9] Ganesha, Amal. "Instagram Has 45 Million Users in Indonesia, the Largest in Asia Pacific." The Jakarta Globe, July 27, 2017

[10] Bisa jadi berbeda dengan definisi ustaz seleb yang lain, penulis cenderung mendefinisikan ustaz seleb adalah ustaz-ustaz yang mempunyai kemampuan komunikasi publik yang bagus, mempunyai pengikut (jamaah) banyak dan sering muncul di media elektronik ataupun media sosial. Penulis tidak membedakan apakah ustaz seleb itu mempunyai background pendidikan agama formal yang cukup atau hanya instan saja. Bandingkan dengan Ariel Heryanto, *Identitas dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia*. (Jakarta: Gramedia, 2015), h. 55.

[11] Greg Fealy, "Mengonsumsi Islam: Agama yang Dijadikan Jualan dan Kesalehan yang Diidam-idamkan" dalam Greg Fealy & Sally White. *Ustadz Seleb: Bisnis Moral & Fatwa Online Ragam Ekspresi Islam Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2012), h. 15-16.

[12] Feillard, Andrée & Rémy Madinier, *The end of innocence?: Indonesian Islam and the Temptation of Radicalism* (Singapore: NUS, 2011), h. 269.

[13] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (New Jersey: Princeton University Press, 2005), h. 193.

sarat akan pengetahuan dan dogma-dogma keagamaan.[14] hasilnya, otoritas keagamaan juga mengalami perubahan signifikan. Dahulu, kyai atau ulama di level lokal merupakan tokoh yang paling otoritatif dalam hal agama. Dalam beberapa kasus, modernisasi agama telah merubah website dan ustaz seleb sebagai entitas yang paling otoritatif dalam agama. Hingga akhirnya memunculkan perseteruan dua kubu besar Islam; pertama mewakili Islam konvensional yang masih menempatkan para ulama dan guru tradisional dalam pengajaran Islam dengan gaya *face to face*. Di sisi lain, muncul kelompok Islam populer, yang mendapatkan pengajaran Islam secara digital melalui platform seperti youtube, Instagram atau facebook. Meskipun tak tampak adanya perseteruan secara terbuka di ruang digital, secara ideologi, ada pertarungan yang ingin mendominiasi agama di jagat maya.

Semua bentuk perseteruan ini adalah bagian dari apa yang disebut sebagai "aktivisme Islam"—*mobilisasi perseteruan untuk mendukung kepentingan dan tujuan kaum Muslim*. Definisi tentang "aktivisme Islam" jelas luas dan berusaha untuk seinklusif mungkin. Dalam hal ini, definisi itu mencakup beragam perseteruan yang sering kali muncul atas nama "Islam", termasuk gerakan-gerakan dakwah, kelompok-kelompok teroris, tindakan kolektif yang bersumber dari simbol dan identitas Islam, gerakan-gerakan politik yang berusaha untuk mendirikan sebuah negara Islam, dan kelompok-kelompok berorientasi-ke-dalam yang mengusung spiritualitas Islam melalui usaha-usaha kolektif.[15] Apa yang tampak dalam perseteruan di media sosial merupakan bagian dari aktivisme Islam tersebut.

Dalam dunia digital, berbagai upaya telah dilakukan oleh beberapa kelompok umat Islam untuk mendapatkan eksistensinya seperti wacana syari'ah Islam, khilafah, hingga maraknya perda syari'ah di berbagai daerah.

Meningkatnya konservatisme juga ditandai dengan munculnya ustads muda yang mendapatkan popularitas karena platform media sosial, terutama YouTube. Misalnya, Abdul Somad (5,3 juta pengikut di Instagram), seorang pengkhotbah Islam, adalah lulusan Universitas Al Azhar yang terkenal di Kairo dan telah memposting ratusan ceramah video di YouTube. Dia sangat fotogenik dan populer karena gayanya yang sederhana dan mudah bergaul, dan dikatakan menjalankan jadwal penuh sebagai cerminan dari betapa besarnya permintaan masyarakat akan kuliah agamanya. Baru-baru ini, Somad dinobatkan sebagai tokoh agama paling terkemuka untuk tahun 2018 oleh surat kabar Indonesia Republika.[16]

Media sosial memungkinkan partisipasi mikro yang memfasilitasi individu yang tertarik pada isu-isu tertentu. Ia dapat mengeklik tombol bagikan pada berita atau media konten lainnya dan menambahkan pendapat jika mereka ingin ditanggapi oleh orang lain. Informasi sosial atau politik yang mereka bagikan di media sosial adalah real-time, sehingga informasi yang dibuat terlihat oleh orang lain dapat mengolah digital secara kolektif. Reaksi berantai memengaruhi kehidupan individu untuk seluruh kelompok orang yang memberi energi pada potensi aksi kolektif.[17] Ketika wacana berpusat pada masalah politik, media

---

[14] Idi Subandy Ibrahim & Bachruddin Ali Akhmad, *Komunikasi & Komodifikasi: Mengkaji Media dan Budaya dalam Dinamika Globalisasi* (Jakarta: Obor, 2014), h.152-153.

[15] Quintan Wiktorowicz, *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, Demokrasi Project, 2012), h. 39

[16] E. Damhuri, "Tokoh Perubahan Republika 2017: Ustaz Abdul Somad", *Republika*

[17] Margetts, H., John, P., Hale, S., & Yasseri, T. *Political Turbulence: How Social Media Shape Collective Action* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016)

sosial memberikan jalan bagi pengguna yang berbagi ideologi atau pendapat mereka untuk melakukan pertemuan virtual, dan kadang-kadang mereka melanjutkan dengan interaksi tatap muka. Sejalan dengan itu, Akhavan[18] melakukan penelitian di Iran dalam pemilihan presiden pasca-2009, kombinasi interaksi tatap muka dan media sosial memberikan ruang yang aman untuk melintasi batas dan bertukar ide. Gerakan sukses yang didorong dalam ruang virtual dapat memperbesar mobilisasi politik. Dalam ranah kontestasi politik, mobilisasi politik dapat menguntungkan satu partai atau kelompok. Dalam keadaan ini, media sosial menyerupai 'medan perang' diskursif untuk aktor atau lembaga politik yang berjuang untuk tujuan mereka. Masing-masing pihak berusaha membengkokkan opini publik, mengumpulkan dukungan dan mendapatkan perhatian media massa yang sesuai dengan minat mereka.

Namun, upaya politik yang dimediasi melalui bentuk komunikasi berbasis internet, seperti melalui Facebook dan Twitter, dianggap marjinal dan belum secara signifikan mempengaruhi demokrasi perwakilan. Kurangnya batas dan ketidakberdayaan membatasi perjuangan politik berdasarkan media sosial. Situasi yang tidak jelas dapat menyebabkan volatilitas sasarannya tanpa perspektif yang jelas dan konsisten tentang metode untuk mencapai misi (Milner, 2013).[19] Dalam hal penggunaan media sosial oleh NU, Muhammadiyah, dan MCA, kelompok-kelompok tertentu yang telah ada sebelumnya di dunia non-virtual. Bukan kolektif atau gerakan yang membangun secara induktif dari partisipasi mikro, tetapi organisasi memaksakan sikap mereka di ranah politik. Hingga taraf tertentu, kemampuan organisasi atau kelompok Islam tersebut untuk menghasilkan organisasi kolektif terkait dengan kekuatan politik angka. Menurut Duverger (1972),[20] Ini adalah teknik yang sangat berkembang dari organisasi sosial sejumlah besar orang, mendidik mereka secara politis, memobilisasi energi mereka, dan menyalurkan dan mengarahkan tindakan mereka untuk menciptakan aksi politik yang efektif. Namun demikian, penggunaan media sosial sedemikian rupa oleh organisasi dan kelompok agama juga dapat memperkuat identitas politik. Menurut teori identitas naratif, menyampaikan cerita tentang mereka atau menunjukkan diri mereka kepada orang lain di publik sama dengan bagaimana identitas seseorang atau kelompok dilakukan (Whitebrook, 2014: 23).[21] Meskipun dalam sistem demokrasi politik identitas dimanjakan, ada risiko karena dapat mengarah pada praktik yang mengurangi nilai-nilai demokrasi dan modal sosial, seperti memajukan kelompok mereka di atas masyarakat dan merayakan perbedaan kelompok yang ditentukan oleh agama, etnis atau ras. (Gutmann, 2003; Eisenberg & Kymlicka, 2011).[22] Mobilisasi politik berdasarkan identitas rentan digunakan sebagai kendaraan instrumental oleh elit politik untuk mengejar tujuan mereka (Weinstock, 2006).[23]

Media sosial telah digunakan sebagai saluran kampanye politik sejak pemilihan presiden langsung ketiga di Indonesia pada tahun 2014.[24] Australia menjuluki pemilihan presiden 2014 sebagai 'pemilihan

---

[18] Akhavan, N. *Electronic Iran*. (N. Akhavan, Ed.). (New Jersey: Rutgers University Press. Retrieved from, 2013)

[19] Milner, H. (2013). Social Media Politics. *Inroads*, *Winter*(32), h. 25–38.

[20] Duverger, M. *The Study of Politics*. (Britain: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1972)

[21] Whitebrook, M. *Identity, Narrative and Politics* (United Kingdom: Routledge, 2014)

[22] Eisenberg, A., & Kymlicka, W. Bringing Institutions Back In: How Public Institutions Assess Identity. In A. Eisenberg & W. Kymlicka (Eds.), *Identity Politics in the Public Realm: Bringing Institutions Back In*. (Vancouver: UBC Press, 2011)

[23] Weinstock, D. M. (2006). The Real World of (Global) Democracy. *Journal of Social Philosophy*, *37*(1), h. 6–20.

[24] Holmes, D.C. and Sulistyanto (2017), "Understanding Indonesia Mediapolis: The Role of Social Media During the 2014 Presidential Election," *Communication, Politics and Culture*, 49(2), h. 50-81.

Twitter' pertama kalinya untuk Indonesia, meskipun pendukung Twitter telah membuat klaim serupa sejak terpilihnya kembali Obama pada tahun 2012. Dilaporkan oleh Australia bahwa kemampuan reli sosial media tingkat dasar di minggu terakhir kampanye membantu meningkatkan dukungan untuk Joko Widodo pada tahun 2014. Selanjutnya, menurut direktur penelitian SMRC Djayadi Hanan, jajak pendapat SMRC menunjukkan 11 persen orang mengambil keputusan hanya selama empat hari sebelum hari pemungutan suara.

Dalam pemilihan regional serentak (Pilkada Serentak) pada tahun 2018, beberapa kandidat yang didukung oleh kelompok-kelompok Islam konservatif memperoleh suara yang signifikan, memenangkan pemilihan dalam pemilih yang signifikan di Sumatera Utara, Sulawesi Selatan, dan Jawa Timur. Di Jawa Barat, meskipun finis di posisi runner-up (28,74%) di belakang Ridwan Kamil-Uu Ruzhanul Ulum (32,88%), pasangan Sudrajat-Syaikhu, dengan memainkan kartu Islam, membalikkan prediksi hampir semua orang. Lembaga survei Indonesia seperti Kompas, LSI, dan IndoBarometer menyatakan bahwa Sudrajat-Syaikhu akan finis di posisi ketiga.[25] Pemilihan Presiden Jokowi atas Kyai Ma'ruf Amin sebagai calon wakil presiden dalam pemilihan presiden 2019 didasarkan pada pertimbangan yang sama. Perhitungannya adalah bahwa ulama NU konservatif seperti Kyai Ma'ruf akan mampu menarik pemilih Muslim dan memecah konsentrasi kelompok-kelompok konservatif yang condong ke saingannya, Prabowo Subianto. Di sisi lain, meskipun Prabowo tidak menindaklanjuti rekomendasi ulama pertama (Ijtimak Ulama I) yang mencalonkan Salim Jufri Assegaf dan Abdul Somad Batubara,[26] Namun, kelompok-kelompok konservatif terus mendukung pilihan Prabowo atas Sandiaga Saladin Uno sebagai calon wakilnya karena ia adalah kandidat mereka dalam pemilihan gubernur Jakarta 2017 dan karenanya melihatnya sebagai representasi Islam selama Ijtimak Ulama II.[27] Sohibul Iman, presiden Partai Keadilan Sejahtera Islamis (PKS) telah melangkah jauh untuk menggambarkan Sandiaga Uno sebagai "Santri di era Post Islamisme" atau Millenial Santri.[28] Istilah "Santri" telah lama dikaitkan dengan siswa yang belajar di Pesantren atau pesantren. Dalam menggunakan istilah "Santri" untuk melegitimasi Sandiaga Uno, Sohibul Iman telah memperluas istilah untuk melampaui sekolah agama atau lingkungan pendidikan untuk memasukkan kompetensi ekonomi. Oleh karena itu Sandiaga Uno dianggap sebagai Santri post-islam, yaitu, orang yang sangat religius yang menggabungkan pandangan agama dengan manajemen ekonomi.

Efektivitas media sosial dalam membentuk identitas cukup berpengaruh dalam konstelasi politik. Fakta bahwa kemenangan Jokowi-Ma'ruf sejajar dengan popularitas mereka di media sosial memperkuat kesan bahwa media sosial adalah instrumen yang kuat dalam membentuk persepsi publik yang mempengaruhi kekuatan politik.[29] Pada gilirannya, kekuatan politik akan menentukan keberpihakan

---

[25] R. F. Firdaus, "5 Hasil Survei Pilgub Jabar Sepanjang Juni 2018", *Merdeka.com*

[26] D. Nurita and S. Persada, "Ijitima Ulama GNPF Rekomendasikan Abdul Somad Cawapres Prabowo", *Tempo*, July 29, 2018

[27] D. A. Rachman, "Ini Isi 17 Butir Pakta Integritas GNPF yang Diteken Prabowo-Sandiaga", *Kompas*, September 16, 2018, available at: https://nasional.kompas.com.

[28] "Presiden PKS: Sandiaga Santri Millenial", *Kompas*, August 10, 2018.

[29] Hamayotsu, K. (2015). Indonesia in 2014: The Year of Electing the "People's President." *Asian Survey*, *55*(1), h. 174–183.

negara dalam ruang terbuka dan menggoyang konfigurasi penguasaan wacana yang sebelumnya didominasi oleh Muslim konservatif khususnya di Media sosial.

D. Efek Elektoral

Televisi terus menjangkau khalayak yang lebih luas di seluruh Indonesia daripada media sosial. Survei nasional 2019 oleh Indikator Politik Indonesia menunjukkan bahwa 42 persen responden mereka mengikuti berita politik melalui televisi setiap hari, sementara hanya 22 persen mengakses berita di Internet.[30] Selain itu, pengguna media sosial sering menggunakan program televisi tertentu, seperti pidato calon, debat televisi, acara bincang-bincang dan laporan berita, di mana versi yang diedit, sebagai konten untuk posting mereka. Pengguna media sosial sering memberikan tautan ke berita online untuk meningkatkan kredibilitas dan kepercayaan konten mereka. Pada saat yang sama, sebagian besar fenomena virus di media sosial diliput oleh media arus utama. Oleh karena itu, efek dari media sosial tidak dapat diisolasi dari media konvensional (mainstream) di mana mereka beroperasi.

Meskipun Jokowi mengaitkan penurunan elektabilitasnya pada Maret 2019 dengan penyebaran berita hoax di Jawa Barat, pada kenyataannya ia masih menikmati dukungan dari pengguna media sosial, melampaui saingannya Prabowo. Sebuah survei baru-baru ini yang dilakukan oleh *Political Wave* menunjukkan bahwa Jokowi-Ma'ruf mendominasi 56,41 persen percakapan di media sosial dengan 69 persen di antaranya mengungkapkan sentimen positif, sementara Prabowo-Sandi menduduki 43,9 persen percakapan media sosial, dengan 67 persen sentimen positif.[31]

Sementara itu, menurut survei Indikator Politik Indonesia, isu orang tua Jokowi sebagai orang Cina dan beragama Kristen yang disebarkan kelompok-kelompok konservatif tidak memengaruhi pendukung Jokowi dan Prabowo.[32] Selain itu, efek media sosial terhadap opini publik hanya terbatas pada pemilih di daerah perkotaan yang memiliki akses ke Internet atau akun media sosial, yang menghabiskan sebagian besar waktunya di media sosial dan, yang terpenting, tertarik pada urusan politik. Ada kurang dari 35 persen pengguna media sosial yang tertarik pada urusan politik, sementara sebagian besar dari mereka lebih suka konten non-politis.[33]

Terkait meningkatkan konservatisme Islam di media sosial, sebuah survei baru-baru ini oleh Pusat Studi Islam dan Masyarakat mencatat bahwa lebih dari 50% siswa yang disurvei tidak toleran terhadap agama minoritas dan sepertiga tidak akan menentang kekerasan yang disebabkan oleh minoritas.[34] Pusat Penelitian Alvara dan Mata Air Foundation juga mensurvei para profesional, birokrat, dan milenial pada 2017. Minoritas yang cukup besar tidak mendukung para pemimpin non-Muslim yang terpilih secara

---

[30] Indikator Politik Indonesia (2019), "Media Sosial, Hoaks dan Sikap Partisan Dalam Pipres 2019: Temuan Survei Nasional 16-26 Desember" [Social Media, Hoaxes and Partisanship in the 2019 Presidential Election: National Survey 16-26 December].

[31] PoliticalWave.Com (2019), "President Candidate Based on Netizen Choice

[32] "Media Sosial, Hoaks dan Sikap Partisan Dalam Pilpres 2019: Temuan Survei Nasional 16-26 Desember."

[33] "Media Sosial, Hoaks dan Sikap Partisan Dalam Pilpres 2019: Temuan Survei Nasional 16-26 Desember."

[34] F. Chan, "Hidden Fire of Intolerance among Indonesia's Young", *straitstimes.com*, November 16, 2018.

demokratis (31,3% pegawai negeri dan 25,9% profesional di perusahaan swasta dan milik negara).[35] Selain itu, jajak pendapat yang dilakukan oleh Pusat Studi Islam dan Masyarakat (PPIM) pada Oktober 2016 menunjukkan bahwa 78% guru Islam mendukung pemberlakuan syariah di Indonesia dan organisasi Islam dengan tujuan seperti itu.[36] Survei lain oleh PPIM menemukan bahwa guru-guru Islam tidak ingin non-Muslim dalam posisi otoritas dan tidak mau memberikan izin untuk pembangunan rumah ibadah untuk agama lain.[37]

Selain itu, telah terjadi peningkatan jumlah milisi Islam yang terlibat dalam penganiayaan gaya main hakim sendiri. Para Islamis ini menggunakan ancaman online, pelecehan verbal, dan intimidasi fisik terhadap individu yang mengekspresikan pendapat mereka tentang masalah agama dan tokoh agama, terutama yang mereka pantau dari lini masa dan platform media sosial seperti Instagram, facebook atau twiter. Sebagai contoh, Fiera Lovita, seorang dokter di Sumatra Barat, terpaksa melarikan diri bersama keluarganya ke Jakarta setelah ia mengalami rentetan ancaman dalam menanggapi komentar kritis di internet tentang Rizieq Syihab, pemimpin karismatik dari Front Pembela Islam (FPI).[38]

Bobot bukti di sini karenanya sangat menarik. Reputasi Indonesia sebagai contoh Islam "liberal" dan "toleran" telah terhambat oleh munculnya intoleransi dan perlindungan berlebihan terhadap Islam yang mengindikasikan "perubahan konservatif" dalam Islam Indonesia.[39] bangkitnya konservatisme Islam yang disebarkan melalui platforma digital juga membawa efek elektoral dalam pemilihan umum di Indonesia.

Pada putaran pertama pemilihan gubernur, Ahok dan pasangannya menerima 42,9% suara. Para pemilih yang memilih kandidat Islam membagi suara mereka antara lawan-lawannya Anies Baswedan dan Agus Harimurti Yudhoyono. Karena tidak ada calon tunggal yang menerima mayoritas suara, kedua kandidat maju untuk putaran kedua. Tanpa Yudhoyono yang memecah suara, Baswedan menang dengan selisih yang aman di putaran kedua.

Sederhananya, Ahok menghadapi basis politik yang tidak menjanjikan untuk Gubernur sejak awal karena identitas Cina-Kristennya. Kelompok-kelompok Muslim garis keras seperti FPI bersikap vokal dalam menentang mereka terhadap non-Muslim di jabatan tinggi pada awal 2012 ketika ia menjadi wakil gubernur. Status ganda minoritasnya berarti bahwa sebagian besar penduduk tidak pernah mempertimbangkan untuk memilihnya. Misalnya, survei oleh Indikator Politik pada Juni 2016 (7 bulan sebelum pemilihan) mengungkapkan bahwa 27,1% pemilih yang disurvei puas dengan kinerja Ahok sebagai gubernur, tetapi tidak akan memilihnya. Angka ini telah meningkat menjadi 30,1% pada hari pemungutan suara, di mana 98,8% adalah Muslim.[40] ini meningkat terutama ketika kelompok konservatif

---

[35] Mardani, "Survei Alvara: 29.6 Persen Profesional Setuju Negara Islam Diperjuangkan", October 23, 2017, available at: www.merdeka.com.

[36] PPIM survey, "Guru Agama, Toleransi, dan Isu-isu Kehidupan Keagamaan Kontemporer di Indonesia, October 2016. Further information available at: www.ppim.uinjakarta.ac.id.

[37] D. Darmadi, "Guru Agama Makin Tak Toleran", available at: www.tempo.co.

[38] A. Harsono, "The Toxic Impact of Indonesia's Abusive Blasphemy Law", *hrw.org*, August 7, 2017.

[39] M. van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the 'Conservative Turn'*, (Singapore: ISEAS, 2013)

[40] M. Mietzner and B. Muhtadi, "Ahok's Satisfied Non-Voters: An Anatomy", *New Mandala*, May 5, 2017.

memainkan isu penistaan agama yang massif di media sosial serta grup percapan WA serta melakukan intimidasi dengan alasan agama.

Sementara alasan politik untuk kandidat non-Muslim sangat tidak menguntungkan, Ahok juga mendukung efektivitas. Sebelum peristiwa di Pulau Seribu pada September 2016, lawan Ahok tertinggal di belakangnya. Dia melakukan polling dengan nyaman antara 45-47%. Setelah video itu beredar dengan cepat di media sosial dan grup percakapan WA, suaranya anjlok dengan hasil jajak pendapat 26%. Kendati kemunduran ini, pada Januari 2017, jumlah pemungutan suaranya meningkat — sebuah indikasi bahwa ada banyak pemilih yang melihat kinerjanya sebagai Gubernur sebagai faktor penentu dalam keputusan mereka untuk memilihnya.

Namun efektivitas tersebut dicapai dengan biaya yang signifikan. Untuk mendorong melalui skema pengentasan banjir, daerah kumuh seperti Kampung Melayu, Kalijodo dan Kampung Batang di Jakarta Utara secara paksa diusir oleh penggunaan aparat keamanan. Rencana untuk mereklamasi pulau di utara Jakarta juga menghasut perasaan tidak adil, karena akan mengancam mata pencaharian nelayan yang tinggal di sepanjang pantai sementara manfaat pembangunan sebagian besar diperoleh oleh pengembang taipan dan kelas atas. Akibatnya, ada persepsi bahwa Ahok memusuhi orang miskin dan Muslim. semua isu dan provokasi ini dengan mudah disampaikan lewat platforma media sosial dan para pendakwa melalui akun atau chanel youtube.

Tuduhan penistaan terhambat pada Ahok yang meningkatkan keterpilihan Anies. Di antara Ahok yang tidak memilih, 73,5 persen menyatakan bahwa mereka percaya Ahok bersalah atas penistaan agama, dan 12,1 persen tidak yakin. Bagi para pemilih yang puas yang akhirnya tidak memilihnya, fakta bahwa dia bukan seorang Muslim dan telah menghujat adalah pemecah-kesepakatan utama.[41]

Ahok hanya menerima 32% suara Muslim, sementara memperoleh 96% suara non-Muslim.[42] Faktor agama terbukti penting dalam menghancurkan prospek pemilihan Ahok sedemikian rupa sehingga masalah ketimpangan ekonomi, perilaku yang tidak adil, dan korupsi tidak bisa memberikan pengaruh elektoral yang signifikan.

Dalam kasus pemilihan gubernur DKI Jakarta, variabel isu agama serta media sosial menjadi penentu meskipun tidak memberikan efek secara signifikan tetapi mampu mempengaruhi opini publik. Kampanye atau tagar yang disebarkan lewat media sosial, ceramah provokatif dan hasutan yang dikirimkan lewat jejaring internet, memiliki jangkauan yang lebih luas dan membutuhkan waktu lebih singkat untuk dapat mencapai para pengguna. Oleh karena itu, kebangkitan konservatisme di media sosial di satu sisi memberikan pengaruh dalam proses politik, disisi lain konservatisme Islam di media sosial telah merubah wajah Islam yang moderat menjadi lebih "keras".

Selain itu, perlu dicatat bahwa masalah untuk kampanye digital adalah kesulitan dalam memastikan jumlah 'pendukung nyata' untuk para kandidat karena peran robot untuk meningkatkan topik tren serta popularitas tagar. Efek dari tren tagar tidak dapat secara otomatis dikaitkan dengan sejumlah besar

---

[41] *Ibid.*

[42] M. Mietzner. "Fighting Illiberalism with Illiberalism: Islamist Populism and Democratic Deconsolidation in Indonesia", *Pacific Affairs*, Vol. 91, No. 2, 2018, h. 272.

menyebutkan di media sosial; kita juga harus melihat tingkat interaktivitas atau keterlibatan antara kandidat dan pemilih (pendukung), serta di antara pengguna media sosial. Oleh karena itu, dukungan besar bagi kandidat tertentu di media sosial tidak dapat secara langsung diterjemahkan ke dalam keterpilihan yang menjamin kemenangan mereka dalam pemilihan.

E. Kesimpulan

Lewat bantuan jejaring internet, konsolidasi kekuatan konservatif telah menemukan momentumnya. Sekarang diterima secara luas bahwa, setelah Aksi Bela Islam 212, tren konservatif agama (Islam) menjadi lebih jelas, karena kelompok-kelompok ini bukan hanya merupakan kekuatan pendorong sosial-keagamaan tetapi juga kekuatan politik yang dapat membentuk lanskap politik negara. Pemilihan Gubernur Jakarta dan Pemilu Presiden 2019 menunjukkan tren semacam itu yang menunjukkan semakin pentingnya keberadaan mereka. Dalam Pilkada Jakarta memainkan "kartu Islami" secara jelas diterapkan, meskipun hasil Pilkada Serentak tidak berhasil bagi kaum konservatif seperti halnya di Jakarta. Dalam pemilihan presiden 2019, pemilihan Jokowi untuk Kiyai Ma'ruf Amin yang konservatif telah mendorong kubu konservatif untuk mengeluarkan fatwa politik untuk kemenangan Prabowo-Sandi. Memang, media sosial tidak berdiri terpisah sebagai kekuatan otonom yang mempengaruhi hasil kampanye pemilihan presiden, karena mereka adalah bagian tak terpisahkan dari lanskap sosial-politik. Oleh karena itu, peran media sosial di masa depan dalam partisipasi politik dan kontestasi demokratis di Indonesia tidak bisa diprediksi sebelumnya.

THE CONSTRUCTION OF DIVISION OF INHERITANCE AS THE IMPLEMENTATION OF PROGRESSIVE INHERITANCE LAW

KONSTRUKSI PEMBAGIAN HARTA WARISAN SEBAGAI PELAKSANAAN HUKUM KEWARISAN PROGRESIF

Naskur[1]
Nasruddin Yusuf[2]
Nur Azizah Rahman[3]

[1]Associate Professor of Fikih Mawaris, Institut Agama Islam Negeri Manado.
E-mail: naskur.bilalu@iain-manado.ac.id

[2]Associate Professor of Usul Fikih, Institut Agama Islam Negeri Manado.
E-mail: nasruddin69@iain-manado.ac.id

[3]Student of Family Law of Postgraduate Program, Institut Agama Islam Negeri Manado.
E-mail: nurazizah.rahman@iain-manado.ac.id.

Abstract

This research is a study of the Judge's understanding at Religious Courts in North Sulawesi toward the Surah An-Nisa'/4:11 that regulates the division of inheritance of children (son and daughter) related to the application of a balanced justice principle. The problems studied are how the construction of the division of inheritance is a manifestation of the implementation of progressive inheritance law implemented by judges in the North Sulawesi Religious Courts. This research is field research with the research subject being judges in the North Sulawesi Religious Courts are 35 persons. Analyses approach which used are contextual, formal juridical, socio-historical, and philosophy approach.The data collection is done by interview and documentation. The results of the study indicate that the construction of the division of inheritance of children (son and daughter) as the implementation of progressive inheritance law applied by judges are (1) giving part of the assets to the heirs who receive fewer shares; (2) assets that have been granted are counted as inheritance; (3) assets that have been granted to the heirs are taken then divided according to inheritance law; and (4) based on judges' consideration by looking at the family situation and conditions. The four types of instruction in the division of inheritance are a solution toward the injustice in the division of formulations 2:1 (son together with daughter)which is regulated in normative rule in QS an-Nisa '/ 4:11.

Keywords: *The judge of religious courts, division of inheritance, progressive inheritance law.*

Abstract

Penelitian ini adalah studi pemahaman Hakim Agama di lingkungan Peradilan Agama Sulawesi Utara terhadap QS an-Nisa'/4:11 yang mengatur bagian anak laki-laki bersama anak perempuan terkait dengan penerapan asas keadilan berimbang. Adapun permasalahan yang dikaji adalah bagaimana konstruksi pembagian harta warisan sebagai wujud pelaksanaan hukum kewarisan progresif yang diimplimentasikan oleh hakim di lingkungan Peradilan Agama Sulawesi Utara. Penelitian ini merupakan penelitian

lapangan (*fieldresearch*) dengan subjek penelitiannya adalah hakim di lingkungan Peradilan Agama Sulawesi Utara melalui pendekatan kontekstual, yuridis formal, sosio historis, dan filosofis. Jumlah hakim yang menjadi subjek penelitian ialah 35 orang hakim. Pengumpulan data dilakukan dengan teknik wawancara dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kontruksi pembagian harta warisan anak laki-laki bersama dengan anak perempuan sebagai pelaksanaan hukum kewarisan progresif yang diterapkan oleh hakim adalah (1) menghibahkan sebagian harta kepada ahli waris yang mendapatkan bagian lebih sedikit; (2) harta yang telah dihibahkan diperhitungkan sebagai harta warisan; (3) harta yang telah dihibahkan kepada ahli waris ditarik kembali kemudian dibagi berdasarkan hukum kewarisan; dan (4) berdasarkan pertimbangan hakim dengan melihat situasi dan kondisi keluarga. Keempat jenis kunstruksi pembagian hartawarisan tersebut merupakan solusi untuk mengatasi adanya ketidak adilan dalam pembagian formulasi 2:1 anak laki bersama dengan anak perempuan sebagaimana diatur secara normatif pada QS an-Nisa'/4:11.

Kata Kunci: ***hakim pengadilan agama, pembagian harta warisan, hukum kewarisan progresif.***

A. *Pendahuluan*

Bagian-bagian ahli waris adalah merupakan ketentuan atau ketetapan Allah swt. yang telah dijelaskan di dalam al-Qur'an yang disebut *al-furudh al-muqaddarah* dan *'ashabah* dan bahkan ada yang tidak mendapat bagian sama sekali selama ahli waris *ashhab al-furud*[1] dan ahli waris *'ashabah*[2] masih ada yang disebut dengan ahli waris *zawi al-arham*.[3] Bagian-bagian ahli waris dalam al-Qur'an menurut ulama fikih klasik, ayat-ayat yang menjelaskan telah dianggap sebagai suatu ketetapan yang bersifat *qat'i* (definitif) dan tidak dapat dipahami secara berbeda dari apa yang telah menjadi ketetapan Allah dan oleh karena itu harus ditafsirkan sesuai dengan bunyi *harfiah*-nya.

Terkait dengan bagian-bagian ahli waris tersebut, dalam realitas kehidupan sosial umat Islam yang seiring dengan perkembangan peradaban, bagian-bagian ahli waris dalam al-Qur'an tersebut menjadi problem karena dianggap tidak mampu menjawab realitas kehidupan umat Islam dalam perkembangan peradaban yang terus berkembang. Problem tersebut cukup menguras perhatian para intelektual muslim dan terus menjadi kajian dan diskusi dalam khasanah perkembangan keilmuan hukum Islam, baik di kalangan perguruan tinggi maupun di kalangan praktisi hukum, baik pada kegiatan perkulihan di dalam kampus-kampus, simposium, seminar, loka karya, dan kegiatan yang lainnya. Dari kajian dan diskusi terhadap bagian-bagian ahli waris dalam al-Qur'an, muncul berbagai ide, gagasan dan gerakan pembaruan, baik gerakan pembaruan modern maupun pembaruan pra-modern.[4] Ide, gagasan dan gerakan pembaruan para pemikir Islam adalah keinginan melakukan penafsiran kembali terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mengatur bagian-bagian ahli waris dengan berbagai ide dan gagasan, sepertiisu reinterpretasi, mendinamisasi, mereaktualisasi, dan menkonteks-tualisasi penerapan hukum dari ayat-

---

[1] Ahli waris yang memiliki bagian yang sudah pasti besar kecilnya. Fatchur Rahman, *Ilmu Waris* (Cet. X; Bandung: PT. Alma'arif, t.th), h. 607.

[2] Para ahli waris yang menerima sisa harta peninggalan dari *ashhab al-furud*. Lihat, Fatchur Rahman, *Ilmu Waris* (Cet. X; Bandung: PT. Alma'arif, t.th), h. 607.

[3] Ahli waris selain *ashhab al-furud* dan *'ashabah*, baik laki-laki maupun perempuan dan baik seorang maupun berbilang. Fatchur Rahman, *Ilmu Waris* (Cet. X; Bandung: PT. Alma'arif, t.th), h. 351.

[4] Fazlur Rahman,"Revivaland Reformin Islam", dalam P. M. Holt, Ann KS. Lambton dan Bernard Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam*, vol 2 Bolisvick (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), h. 636 – 656.

ayat yang mengatur bagian-bagian ahli waris sebagaimana yang digagas oleh Munawir Sjadzali awal tahun 1985.

Munculnya beberapa ide, gagasan dan gerakan pembaruan para pemikir atau intelektual Islam untuk melakukan penafsiran kembali terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mengatur bagian-bagian ahli waris, karena adanya kesan ketidakadilan dalam bagian-bagian para ahli waris, sepert formulasi 2:1 terhadap bagian anak laki-laki bersama dengan anak perempuan sebagaimana ditunjukkan pada QS al-Nisa'/4:11.[5]

Adanya kesan ketidakadilan pada pola pembagian warisan dalam al-Qur'an khususnya pada pola pembagian 2:1 antara anak laki-laki dengan anak perempuan, tampaknya masyarakat tidak percaya lagi terhadap konsep keadilan yang dibangun dalam al-Qur'an[6], masyarakat sudah banyak meninggalkan pembagian warisan dengan pola 2:1, termasuk daerah-daerah yang kuat Islamnya. Lanjut Munawir Sjadzali mengatakan, bahwa para ahli waris, masyarakat awam, tokoh-tokoh organisasi Islam yang telah banyak mengetahui ilmu-ilmu keislaman tidak melaksanakan ketentuan pembagian harta warisan sesuai dengan pola atau ketentuan hukum waris Islam dan bahkan pergi ke Pengadilan Negeri untuk melakukan pembagian harta warisan dengan cara yang lain. Selain itu, ada kebijaksanaan *preemptive* yang telah membudaya pada banyak kepala keluarga, yaitu pewaris pada masa hidupnya telah membagikan sebagian besar hartanya kepada anak-anaknya dengan cara masing-masing mendapat bagian yang sama besar dengan tidak membedakan antara laki-laki dengan anak perempuan dalam bentuk hibah.[7]

Kesan ketidakadilan pada pola pembagian warisan dalam al-Qur'an yang sudah banyak ditinggalkan oleh masyarakat dan munculnya kebijaksanaan *preemptive* seperti telah diuraikan di atas, karena disebabkan oleh pemahaman secara tekstual terhadap ayat-ayat yang menjelaskan tentang bagian ahli waris dalam al-Qur'an. Pemahaman ayat-ayat kewarisan secara tekstual tersebut termasuk pemahaman para ulama klasik yang konsekwensinya menyebabkan ketidak sesuaian paradigma dan metodologi serta konsep hukum kewarisan yang diinginkan pada kondisi dan persoalan yang sangat kompleks sekarang ini.[8]

Apa yang menjadi penilaian para pakar pembaruan hukum Islam terhadap pola bagian para ahli waris dalam al-Qur'an, adalah terkait dengan pembacaan teks ayat-ayat yang mejelaskan bagian-bagian para ahli waris. Para ulama fikih klasik telah menilainya sebagai suatu ketetapan yang bersifat *qat'i* (definitif) dan tidak dapat dipahami secara berbeda dari apa yang telah menjadi ketetapan Allah dan oleh karena itu harus ditafsirkan sesuai dengan bunyi harfiahnya. Hal ini dikaitkan dengan realitas kehidupan sosial umat Islam seiring dengan perkembangan peradaban yang modern. Modernitas merupakan salah satu tantangan dalam kehidupan yang menuntut adanya perubahan disegala aspek kehidupan manusia termasuk perubahan pemahaman ketentuan-ketentuan hukum dalam al-Qur'an khususnya yang berkaitan dengan ketentuan-ketentuan hukum bagian-bagian ahli waris. Dengan demikian, berkaitan adanya ide

---

[5] Kementerian Agama R.I., *Al-Quran dan Terjemahnya* (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah, 2012), h. 101-102.

[6] Munawir Sjadzali, *Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 88.

[7] Munawir Sjadzali, "Dari Lembah Kemiskinan,"dalam Muhammad Wahyuni Nafis dan Budhy Munawar Rachman, eds., *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA* (Cet. I; Jakarta Selatan: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) kerjasama dengan Yayasan Wakaf Paramadina), h. 88.

[8] Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah* (Dimasq: Dar al-Ahali li al-Tiba'ah, 1991), h. 579.

dan gagasan pembaruan terhadap formulasi bagian-bagian para ahli waris, dengan memperhatikan pola yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an serta memperhatikan realitas kehidupan sosial umat Islam, maka diperlukan dekonstruksi[9] terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan bagian-bagian para ahli waris sesuai dengan realitas kehidupan sosial umat Islam. Oleh karena itu yang menjadi pertanyaan dalam tulisan ini "bagaimana kontruksi pembagian harta warisan anak laki-laki bersama dengan anak perempuan apabila tidak mencerminkan keadilan sebagai pelaksanaan hukum kewarisan progressif."

B. *Metode Penelitian*

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian lapangan (*field research*), karena data dan bahan kajian yang dipergunakan berasal dari hakim-hakim di lingkungan Peradilan Agama Sulawesi Utara. Meskipun ada juga data yang diambil dari kepustakaan (*library research*), namun sifatnya hanya sebagai data pendukung dan pelengkap saja.

Sedangkan sifat dari penelitian ini adalah *deskriptik analitik-eksploratif*, yakni, melakukan penelusuran terhadap pemahaman para hakim agama di Lingkungan Peradilan Agama Sulawesi Utara berkaitan dengan penerapan asas keadilan berimbang pada pembagian harta warisan 2:1 antara anak laki-laki dan anak perempuan khususnya berkaitan dengan pengecualian oleh karena adanya "keadaan tertentu"[10] sebagimana dijelaskan pada Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama. Selanjutnya dari hasil penelusuran kemudian ditelaah dan dijadikan dasar analisis sekaligus merumuskan konstruksi penerapan asas keadilan berimbang terhadap metode pembagian harta warisan 2:1 antara anak laki-laki dengan anak perempuan.

2. Pendekatan Penelitian

a. Pendekatan Kontekstual

Pendekatan kontekstual dalam penelitian ini adalah dimaksudkan, bahwa kajian dikaitkan dengan nilai-nilai norma-norma ajaran agama yang bersumber kepada wahyu untuk diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat, oleh karena itu prinsip-prinsip atau dasar-dasar teologis normatif dalam aplikasinya harus didekati secara kontekstual.

b. Pendekatan Yuridis Formal

Penelitian ini menggunakan metode pendekatan Yuridis Formal, yaitu pendekatan berdasarkan peraturan perundang-undangan serta hukum yang berkaitan erat dengan masalah yang akan diteliti.

---

[9] Sebuah metode atau cara pembacaan teks.

[10] Tim Penyempurnaan dan Pengkajian Buku I, II dan III, op.cit., Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama Buku II, Edisi Revisi (Jakarta: Mahkamah Agung R.I., 2013), h. 160.

Dalam penelitian dengan metode pendekatan yuridis normatif ini, materi pokok yang dikaji yaitu pembagian harta peninggalan antara anak laki-laki dengan anak perempuan dengan melihat beberapa pasal dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang terkait dengan hibah.

c. Pendekatan Sosio Historis

Pendekatan sosio-historis juga merupakan sebuah keharusan dalam kajian ini karena terkait dengan perkembangan dan pengembangan hukum yang senantiasa dipengaruhi konteks sosio-historis sebuah masyarakat. Aplikasinya pada kajian ini khususnya terkait dengan pembahasan mengenai pentingnya pendekatan kontekstual yang kemudian diuraikan secara rinci dalam uraian mengenai pendekatan sejarah sosial hukum Islam.

d. Pendekatan Filosofis

Penelitian ini tidak bisa dilepaskan dari proses penggalian nilai-nilai filosofis, khususnya filsafat hukum Islam. Oleh karena itu, pendekatan filosofis memiliki posisi yang cukup penting dalam penelitian ini. Aplikasinya dalam kajian ini terkait dengan penerapan asas keadilan berimbang terhadap metode pembagian 2 : 1 terhadap anak laki-laki dengan anak perempuan.

3. Tempat dan Waktu

Penelitian ini dilaksanakan di Sulawesi Utara dengan tempat penelitiannya ialah di Kantor Pengadilan Agama di Lingkungan Peradilan Agama Sulawesi Utara. Proses pelaksanaan penelitian berlangsung selama 6 bulan yaitu Maret – September 2018.

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data penelitian ini menggunakan teknik wawancara dan dokumentasi. Dalam pengumpulan data, peneliti melengkapi diri dengan catatan pedoman wawancara dan dokumentasi di mana peneliti berperan sebagai instrumen kunci (*key instrument*). Dalam posisi sebagai instrumen kunci, peneliti berperan utama dalam pengumpulan data, pengelohan dan penganalisisan data, dangan penginterpretasian data.

5. Jenis dan Sumber Data

Jenis data penelitian ini ialah data verbal yang berupa kata-kata, frase, dan kalimat yang bersumber dari hasil wawancara dan dokumentasi. Data wawancara diperoleh dari informan hakim pada Kantor Pengadilan Agama di Lingkungan Peradilan Agama Sulawesi Utara, sedangkan data dokumentasi diperoleh dari dokumen-dokumen resmi berupa putusan-putusan hakim berkaitan dengan pembagian 2:1 antara anak laki-laki dan anak perempuan, peraturan perundang-undangan dan buku atau literatur yang relevan dengan fokus penelitian.

6. Teknik Analisa Data

Data yang diperoleh dalam penelitian ini dianalisis secara kualitatif (deduktif dan induktif), yaitu data yang diperoleh disusun secara sistematis untuk selanjutnya direduksi yaitu dikodefikasi dan diklasifikasikan berdasarkan pola-pola temuan. Setelah itu data-data disajikan secara deskriptif untuk melukiskan keadaan objek atau peristiwa yang diteliti dengan tujuan untuk mendapatkan suatu penjelasan tentang penyelesaian pembagian harta warisan 2:1 antara anak laki-laki dengan anak perempuan dengan dasar atau asas keadilan berimbang terkait dengan "keadaan tertentu". Tahap terakhir ialah menarik kesimpulan dan membuat proposisi ilmiah penelitian berdasarkan temuan penelitian yang ada.

Adapun prosedur analisis data dilakukan dengan tahap pengumpulan data, reduksi data, penyajian data, dan verifikasi/penarikan kesimpulan (adaptasi dari Miles dan Huberman, 1994).

C. *Konstruksi Pembagian Harta Warisan Sebagai Pelaksanaan Hukum Kewarisan Progresif*

Berdasarkan analisa data dari hasil wawancara para Hakim Agama di lingkungan Peradilan Agama Sulawesi Utara terkait dengan kontruksi pembagian harta warisan anak laki-laki bersama dengan anak perempuan apabila tidak mencerminkan keadilan, ditemukan beberapa cara penyelesaian atau pembaian harta warisan sebagai konstruksi pembagian harta warisan:

1. Menghibahkan sebagian harta kepada ahli waris yang mendapatkan bagian lebih sedikit;

Menurut M. Basir (Ketua Pengadilan Agama Manado dan Hakim Pengadilan Agama Manado), apabila pembagian harta warisan anak laki-laki bersama dengan anak perempuan tidak mencerminkan keadilan, maka cara yang dilakukan sebagai konstruksi pembagian adalah:

> Mempertimbangkan adanya hibah/wasiat kepada anak perempuan dari pewaris dan memperhitungkan sebagai bagian kewarisan dengan ketentuan tidak melebihi besaran 1/3 (sepertiga) dari harta warisan; terkecuali bila disetujui oleh ahli waris lainnya.[11]

Senada dengan apa yang dikatakan oleh M. Basir, terkait dengan kontruksi pembagian harta warisan anak laki-laki bersama dengan anak perempuan apabila tidak mencerminkan keadilan, Huzaemah Tahido Yanggo juga mengatakan pendapat yang sama, yaitu "menghibahkan sebagian harta kepada ahli waris yang mendapatkan bagian lebih sedikit sebelum meninggal, dan setelah orang tuanya meninggal dunia, sisanya dibagi secara kewarisan".[12]

Kedua pendapat tersebut di atas, menurut Munawir Syadzali (mantan Menteri Agama Republik Indonesia) merupakan gejala dan sikap mendua dari masyarakat Islam di Indonesia, yaitu

---

[11] Hasil wawancara dengan M. Basir (sebagai Hakim Pengadilan Agama Manado sekaligus Ketua Pengadilan Agama Manado) pada tanggal 31 Juli 2018.

[12] Huzaemah Tahido Yanggo, "Perlindungan Islam terhadap Hak Ekonomi Perempuan" dalam Dadang S. Anshori dkk, ed., *Membincangkan Femeinisme: Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Wanita* (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 86.

membudayanya kebijaksanaan *preemptive*[13]dalam kewarisan dengan munculnya istilah wasiat wajibah seperti dikembangkan di Kalimantan Selatan.[14] Jadi, al-Qur'an surah an-Nisa'/4:11 yang dengan jelas menyatakan bahwa hak anak laki-laki adalah 2:1 dengan anak perempuan, sudah banyak ditinggalkan oleh masyarakat Islam Indonesia, baik secara langsung maupun tidak langsung.

Menurut Munawir kebijaksanaan *preemptive* tersebut tidak sesuai dengan firman Allah swt. dalam QS al-Baqarah/2:173 sebagai berikut:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Terjemahnya: *Sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah. Tetapi barang siapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang*.[15]

2. Harta yang telah dihibahkan diperhitungkan sebagai harta warisan

Berkaitan dengan harta yang telah dihibahkan diperhitungkan sebagai harta warisan, M. Basir (Ketua Pengadilan Agama Manado dan Hakim Pengadilan Agama Manado) mengatakan:

> Mempertimbangkan adanya hibah/wasiat kepada anak (perempuan) dari Pewaris dan memperhitungkan sebagai bagian kewarisan dengan ketentuan tidak melebihi besaran 1/3 dari harta warisan; terkecuali bila disetujui oleh ahli waris lainnya.[16]

Mirwan Nasution (Hakim Pengadilan Agama Amurang) mengatakan:

> Konstruksi pembagian warisan 2:1 terhadap anak laki-laki bersama dengan anak perempuan apabila tidak mencermikan keadilan sifatnya kasuistik, artinya tergantung kasusnya, sejauh mana dirasakan ketidak adilan itu yang nantinya harus terbukti di dalam persidangan. Bisa saja pada akhirnya diputuskan sama 1:1 atau bahkan 2:1 untuk perempuan. Sebagai contoh: Pewaris mempunyai ahli waris seorang anak lak-laki dan seorang anak perempuan. Anak laki-laki disekolahkan sampai S3, sedangkan anak perempuan hanya sampai SLTA. Anak laki-laki kehidupannya sudah mapan, sedangkan yang perempuan belum karena keterbatasan ilmu dan lapangan kerja untuknya. Ketika pewaris sakit yang memelihara dan merawatnya adalah anak

[13] Berasal dari bahasa Inggris "Pre-empt" yang berarti menduduki lebih dahulu atau memiliki lebih dahulu. John M. Echols dan Hasan Sadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Cet. XIII; Jakarta: Gramedia, 1996), h. 443.

[14] Lihat Juhaya S. Praja, "Pengantar" dalam Eddi Rudiana Arief dkk (Edit), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* (Cet. I; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), h. xii. Selengkapnya lihat Muhammad Wahyu Nafis dkk (Ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali, MA* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 87-89.

[15] Kementerian Agama RI. Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah, *op.cit.,* h. 32.

[16] Hasil wawancara dengan M. Basir (sebagai Hakim Pengadilan Agama Manado sekaligus Ketua Pengadilan Agama Manado) pada tanggal 31 Juli 2018.

perempuan, sedangkan anak laki-laki sibuk dengan pekerjaannya. Disisi lain sebagian besar harta pewaris ketika hidup telah dijual demi pendidikan anak laki-laki sampai selesai S3. Bila semua ini terbukti dalam persidangan, maka saya akan berikan putusan bagian anak perempuan lebih besar dari laki-laki. [17]

Apa yang dikatakan oleh M. Basir dan apa yang diputuskam Mirwan Nasution apabila sebagian besar harta pewaris ketika hidup telah dijual demi pendidikan anak laki-laki sampai selesai S3 dan semuanya terbukti dalam persidangan, maka Mirwan Nasution akan memberikan putusan bagian anak perempuan lebih besar dari laki-laki adalah termasuk hibah yang diperhitugkan sebagai harta warisan. Hal ini sesuai ketentuan pasal 211 KHI, bahwa "hibah dari orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan".[18]

3. Harta yang telah dihibahkan kepada ahli waris ditarik kembali kemudian dibagi berdasarkan hukum kewarisan

Berkaitan dengan cara pembagian harta warisan dengan menarik kembali harta yang telah dihibahkan kepada ahli waris, Anis Ismail sebagai Hakim Pengadilan Agama Manado mengatakan:

> Hibah orang tua kepada ahli waris (anak) dapat ditarik kembali dan dibagi/diperhitungkan sebagai harta warisan, dan dibagi sesuai ketentuan 2:1 (jika anak-anak lain tidak setuju dengan hibah tersebut. Apabila anak-anak semuanya setuju terhadap hibah orang tua kepada anak, maka tidak perlu hibah tersebut ditarik lagi, sisanya saja yang dibagi sesuai ketentuan kewarisan.[19]

Hibah orang tua kepada ahli waris (anak) dapat ditarik kembali dan dibagi/diperhitungkan sebagai harta warisan sebagai kontruksi pembagian harta warisan anak laki-laki bersama dengan anak perempuan apabila tidak mencerminkan keadilan sebagimana dikatakan Anis Ismail di atas, adalah sesuai dengan ketentuan pasal 212[20] dan pasal 211[21] KHI.

Menurut mayoritas ulama berpendapat bahwa menarik kemabli hibah (*rujuk*) adalah hukumnya haram, baik hibah itu kepada saudara maupun suami atau istri terkecuali hibah orang tua kepada anaknya. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam hadis Nabi saw. dari Ibnu Abbas dan Ibnu Umar, bahwa Nabi saw. bersabda:

حدثنا مُسَدَّدٌ, حدثنا يَزِيدُ – يعني اِبنِ زَرِيعٍ – حدثنا حُسَيْنٌ الـمُعَلِّمُ, عن عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ,
عَنْ طَاوُوسٍ, عن اِبْنِ عُمَرَ وَابْنِ عَبَّاسٍ, عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ أَنْ يُعْطِيَ

[17] Hasil wawancara dengan Mirwan Nasution (sebagai Hakim Pengadilan Agama Amurang) pada tanggal 8 Agustus 2018.

[18] Republik Indonesia. "Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam," dalam H. Muhammad Amin Suma, *op.cit.*, h. 420.

[19] Hasil wawancara dengan Anis Ismail (sebagai Hakim Pengadilan Agama Manado) pada tanggal 1 Agustus 2018.

[20] Hibah tidak dapat ditarik kembali, kecuali hibah orang tua kepada anaknya. Republik Indonesia. "Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam," dalam H. Muhammad Amin Suma, *op.cit.*, h. 420.

[21] *Ibid.*

عَطِيَّةً أَوْ يَهَبُ هِبَةً فَيَرْجِعُ فِيهَا, إِلَّا الوَالِدَ فِيمَا يُعْطِي وَلَدَهُ, وَمَثَلُ الَّذِي يُعْطِي العَطِيَّةَ ثُمَّ يَرْجِعُ فِيهَا كَمَثَلِ الكَلْبِ يَأْكُلُ فَإِذَا شَبِعَ قَاءَ ثُمَّ عَادَ فِي قَيْئِهِ(. (رواه ابوداود) . [22]

Artinya: *Diriwayatkan Musdad, diriwayatkan Yazid, dari Ibn Zari', diriwayatkan Husain al-Muallim, dari 'Amru ibn Syu'aib, dari Thawus, dari Ibn 'Umar dan Ibn 'Abbas, dari Nabi saw.: (Tidaklah halal bagi seseorang yang memberikan pemberian kepada orang lain untuk menarik kembali pemberiannya, kecuali pemberian orang tua kepada anaknya. Pemisalan orang yang memberi pemberian kemudian menarik kembali pemberiannya adalah bagaikan seekor anjing yang makan sampai kenyang lalu muntah, kemudian menjilat kembali muntahannya)* (HR. Abu Dawud).[23]

Rasulullah saw. juga bersabda:

حدثنا مُحَمَّدُ بنُ يَحْيَ, وَ يَحْيَ بْنُ حَكِيْمٍ . قَالَا: يَزِيْدُ بْنُ هَارُوْنَ أَنْبَأَنَا حَجَّاجٌ عَنْ عَمْرُو بْنِ شُعَيْبٍ, عَنْ أَبِيْهِ, عَنْ جَدِّهِ: قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فَقَالَ : إِنَّ أَبِي اِحْتَاجَ مَالِي . فَقَالَ: (أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيْكَ) وَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَطْيَبِ كَسْبِكُمْ . فَكُلُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) . (رواه ابن ماجة) . [24]

Artinya: *Diriwayatkan dari Muhammad bin Yahya, Yahya bin Hakimin. Berkata Yazid ibn Harun, disampaikan dari Hajjaj, dari 'Amr Ibn Syu'aib dari ayahnya, dari kakeknya berkata: telah datang kepada Rasulullah saw. seorang anak laki-laki dan berkata: (Sesungguhnya ayahku itu mengambil semua hartaku). Kemudian Rasulullah berkata: (Engkau dan semua hartamu adalah milik ayahmu). Rasulullah kemudian bersabda; (Sesungguhnya anak-anak kalian adalah termasuk jerih payah kalian yang paling berharga, maka makanlah sebagian dari harta mereka)*.(HR. Ibn Majah).

Berdasarkan dua hadis tersebut di atas, jelas memberikan pemahaman, bahwa hibah yang ditarik oleh orang tua kepada anaknya, hukumnya tidak haram dan sebaliknya hibah yang ditarik selain orang tua kepada anaknya hukumnya adalah haram. Hal ini dipertegas oleh hadis yang semakana hadis tersebut di atas adalah sebagai berikut:

عَنْ ابْنِ عَبَّاس: لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوْءِ الَّذِي يَعُوْدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَرْجِعُ فِي قَيْئِهِ .

[22] Abi Dawud Sulaiman ibn Asyi'at al-Sijistani al-Azdiy. *Sunan Abi Dawud.* Hadits No 3539. Juz III. Bab *al-ruju' fi al-hibbah* (Beirut: Dar ibn Hazm, 1997), h. 518. Lihat juga Abi Abdullah Muhammad Ibn Yazid al-Qazwiiniy. *Sunan Ibn Majah.* Hadits No 2377. Juz II. Bab *Man a'tho' waliduhu tsumma raja' fiih* (t.tp: Jami' al-Huquq al-Mahfudzah, t.tt), h. 795.

[23] Sebagimana dikutip Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah,* Jilid IV (Cet. II; Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007), h. 444.

[24] Abi Abdullah Muhammad Ibn Yazid al-Qazwiiniy. *Sunan Ibn Majah.* Hadits No. 2292. Juz II. Bab*al-Hibbah*. (t.tp: Jami' al-Huquq al-Mahfudzah, t.tt). h. 769

Artinya: Riwayat dari Ibnu Abbas, Kami tidak memiliki perumpamaan yang lebih buruk dari orang yang menarik kembali hibahnya itu selain anjing yang memakan kembali apa yang telah dimuntahkannya.[25]

4. Melakukan pembagian harta warisan secara damai

Pembagian harta warisan dengan cara damai sebagai salah satu kontruksi pembagian harta warisan apabila tidak mencerminkan keadilan, Rahmat sebagai Hakim Pengadilan Agama Manado mengatakan, bahwa pilihan pembagian harta warisan secara damai dilakukan karena "keadilan yang tertinggi adalah atas kesepakatan bagi mereka karena di dalamnya tidak ada unsur paksaan dan semata-mata didasari dari keikhlasan dan kebersamaan".[26]

H. Rahmatullah sebagai Hakim Agama dan selaku Ketua Pengadilan Agama Kotamobagu mengatakan:

> Melakukan pembagian harta warisan secara damai sebagai salah satu cara pembagian harta warisan apabila tidak mencerminkan ketidak adilan adalah merupakan salah satu cara pembagian harta warisan yang sangat mulia karena semata-mata didasarkan pada rasa persaudaraan antara ahli waris yang satu dengan ahli waris yang lainnya dengan saling mengikhlaskan hak masing-masing, jika terdapat penyimpangan hak demi atau untuk menjaga keutuhan keluarga.[27]

Lanjut H. Rahmatullah mengatakan:

> Melakukan pembagian harta warisan secara damai, maka jumlah bagian para ahli waris menjadi tidak mutlak sebagaimana yang telah diatur dan dijelaskan pada QS an-Nisa'/4:1, 12 dan 176. Jumlah bagian-bagian masing-masing ahli waris tergantung dari kesepakatan para ahli waris, dan bahkan ada kemungkinan di antara para ahli waris tidak mendapatkan bagian sedikitpun karena sudah merasa cukup apa yang sudah dimiliki dari penghasilannya sendiri. [28]

Pendapat H. Rahmatullah adalah sesuai dengan ketentuan pasal 183 KHI sebagai berikut "para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan, setelah masing-masing menyadari bagiannya".[29]

الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ إِلاَّ صُلْحًا حَرَّمَ الحَلاَلاً أَوْأَحَلَّ حَرَامًا.

Artinya: Perdamaian di antara kaum muslimin adalah boleh kecuali perdamaian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram.[30]

---

[25] *Ibid.*

[26] Hasil wawancara dengan Rahmat (sebagai Hakim Pengadilan Agama Manado) pada tanggal 1 Agustus 2018.

[27] Hasil wawancara dengan H. Rahmattullah (sebagai Hakim Pengadilan Agama Kotamobagu sekaligus Ketua Pengadilan Agama Kotamobagu) pada tanggal 3 Agustus 2018.

[28] Hasil wawancara dengan H. Rahmattullah (sebagai Hakim Pengadilan Agama Kotamobagu sekaligus Ketua Pengadilan Agama Kotamobagu) pada tanggal 3 Agustus 2018.

[29] Republik Indonesia. "Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam," dalam H. Muhammad Amin Suma, *op.cit.*, h. 415.

[30] Ibnu Taimiyah, *al-Qawa'id al-Nuraniyah al-Fiqhiyah* (Cet. I; Riyadh: Maktabah al-Ruysd, 1422 H/2001 M), 461.

5. Berdasarkan pertimbangan Hakim dengan melihat situasi dan kondisi keluarga

Pelaksanaan pembagian harta warisan berdsarkan pertimbangan Hakim dengan melihat situasi dan kondisi keluarga sebagai salah satu kontruksi untuk mengatasi timbulnya ketidak adilan, H. Risyam Kamtoko sebagai Hakim Pengadilan Agama Bitung dan sekaligus sebagai Ketua Pengadilan Agama Bitung mengatakan:

> Apabila melihat kondisi anak perempuan yang hidupnya susah/tidak sekolah, karena mengurus kedua orang tuanya, sementara anak laki-laki dalam kehidupan yang mapan, karena sekolahnya tinggi, jabatan tinggi, maka Hakim bisa mempertimbangkan 1:1 atau bahkan bisa berbalik 1:2 untuk perempuan. Namun hal ini sifatnya kasuistik dengan pertimbangan Hakim yang realistis dan adil.[31]

Terkait dengan konstruksi pembagian harta warisan dengan berdsarkan pertimbangan Hakim yang melihat sifat kasusnya, Hizbuddin Maddatuang (sebagai Hakim Pengadilan Agama Bitung), R. Abdul Berri H. L (sebagai Hakim Pengadilan Agama Bitung), Azhar Arfiyansyah Zaeny (sebagai Hakim Pengadilan Agama Bitung) memiliki pendapat yang sama dengan H. Risyam Kamtoko, yaitu "pembagian harta warisan 2:1 tergantung kepada bentuk kasusnya atau bersifat kasuistik".[32]

Pelaksanaan pembagian harta warisan dengan melihat sifat dan bentuk kasusnya sebagaimana pendapat para Hakim tersebut di atas, Mirwan Nasution (sebagai Hakim Pengadilan Agama Amurang), sependapat dengan para Hakim yang melaksanakan pembagian harta warisan dengan melihat sifat dan bentuk kasusnya. Adapun pelaksanaan pembagian harta warisan dengan melihat sifat dan bentuk kasusnya, Mirwan Nasution memberikan penjelasan disertai dengan contoh kasus sebagai berikut:

> Konstruksi pembagian warisan 2:1 terhadap anak laki-laki bersama dengan anak perempuan apabila tidak mencermikan keadilan sifatnya kasuistik, artinya tergantung kasusnya, sejauh mana dirasakan ketidak adilan itu yang nantinya harus terbukti di dalam persidangan. Bisa saja pada akhirnya diputuskan sama 1:1 atau bahkan 2:1 untuk perempuan. Sebagai contoh: Pewaris mempunyai ahli waris seorang anak lak-laki dan seorang anak perempuan. Anak laki-laki disekolahkan sampai S3, sedangkan anak perempuan hanya sampai SLTA. Anak laki-laki kehidupannya sudah mapan, sedangkan yang perempuan belum karena keterbatasan ilmu dan lapangan kerja untuknya. Ketika pewaris sakit yang memelihara dan merawatnya adalah anak perempuan, sedangkan anak laki-laki sibuk dengan pekerjaannya. Disisi lain sebagian besar harta pewaris ketika hidup telah dijual demi pendidikan anak laki-laki sampai selesai S3. Bila semua ini terbukti dalam persidangan, maka saya akan berikan putusan bagian anak perempuan lebih besar dari laki-laki. [33]

---

[31] Hasil wawancara dengan H. Risyam Kamtoko (sebagai Hakim Pengadilan Agama Bitung sekaligus Ketua Pengadilan Agama Bitung) pada tanggal 11 Juli 2018.

[32] Hasil wawancara dengan Hizbuddin Maddatuang, R. Abdul Berri H. L, Azhar Arfiyansyah Zaeny (sebagai Hakim Pengadilan Agama Bitung) pada tanggal 12 s/d 13 Juli 2018.

[33] Hasil wawancara dengan Mirwan Nasution (sebagai Hakim Pengadilan Agama Amurang) pada tanggal 8 Agustus 2018.

Demikian juga Dadi Suryadi sebagai Hakim Tinggi Pengadilan Tinggi Agama (PTA) Manado, memberikan penjelasan dan contoh terkait dengan pembagian harta warisan dengan melihat sifat dan bentuk kasusnya sebagai berikut:

> Hendaknya melihat situasi dan kondisi keluarga; misalnya anak laki-laki sekolah tinggi sampai ke Amerika dengan dana orang tua; sedangkan anak perempuan Cuma SMKK dan tidak pernah keluar kota; padahal sama-sama anak, yang membedakan kelamin.[34]

Lanjut Dadi Suryadi mengatakan:

> Dalam kehidupan sehari-hari, juga terlihat antara suami dan istri yang sama-sama berkarir di luar rumah dan tentunya istri tersebut harus dengan seizin suami, paling tidak persetujuan diam-diam. Jika suami terus digugat nafkah anak, padahal istri bekerja, maka akan lebih tidak adil.[35]

Pertimbangan Hakim dengan melihat situasi dan kondisi keluarga atau melihat sifat dan bentuk kasusnya adalah tidak menggambarkan cara penyelesaian pembagian warisan seperti pada cara penyelesaian pembagaian warisan pada nomor satu, dua dan tiga sebagai kontruksi pembagian warisan apabila formulasi 2:1 tidak mencermikan keadilan.

Pembagian warisan dengan melihat situasi dan kondisi keluarga atau melihat sifat dan bentuk kasusnya, menurut Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah dari golongan Hanbali akan melahirkan "perubahan dan perbedaan fatwa atau opini hukum"[36] dan menurut Muhammad Rasyid Ridla, perbedaan waktu, tempat (lingkungan) dan situasi menyebabkan suatu hukum yang telah diundangkan pada waktu yang sangat dibutuhkan, kemudian kebutuhan itu tidak ada lagi, maka dapat digantikan dengan hukum (lain) yang lebih sesuai dengan waktu dan situasi itu.[37]

Pendapat Muhammad Rasyid Ridla tersebut dapat dipertimbangkan karena hukum itu diundangkan semata-mata untuk kepentingan manusia, dimana kepentingan manusia itu dapat berbeda karena perbedaan waktu, situasi dan tempat. Oleh karena itu apabila suatu hukum diundangkan pada waktu dibutuhkan, kemudian kebutuhan itu tidak ada lagi, maka suatu tindakan yang bijaksana menghapuskan hukum itu dan menggantikannya dengan hukum (lain) yang lebih sesuai dengan waktu terakhir.[38]

Dari beberapa cara penyelesaian pembagian harta warisan yang dikemukakan oleh para Hakim Agama di lingkungan Peradilan Agama Sulawesi Utara sebagai konstruksi untuk mengatasi terjadi ketidak adilan yang terjadi dalam pembagian harta warisan antara anak laki-laki dengan anak perempuan adalah semata-semata untuk mencari keadilan di antara anak-anak yang ditinggalkan oleh orang yang telah meninggal dunia (pewaris).

---

[34] Hasil wawancara dengan Dadi Suryadi (sebagai Hakim Tinggi pada Pengadilan Tinggi Agama Manado) pada tanggal 17 Juli 2018.

[35] Hasil wawancara dengan Dadi Suryadi (sebagai Hakim Tinggi pada Pengadilan Tinggi Agama Manado) pada tanggal 17 Juli 2018.

[36] Subhi Mahmassani, *Falsafat al-Tasyrifi al-Islam,* h. 221.

[37] Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar*, Juz 1, h. 414.

[38] Ahmad Musthafa al-Maraghi , *Tafsir al-Maraghi*, Juz 1, h. 187.

Pertimbangan utama untuk mencari solusi dalam pembagian harta warisan kepada anak-anak yang ditinggalkan oleh oarng yang telah meninggal dunia (pewaris), adalah anjuran supaya memberikan hibah kepada anak-anak dalam kadar atau jumlah yang sama, berdasarkan sabda Rasululla saw. yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim sebagai berikut:

اِتَّقُوا اللهَ وَاعْدِلُوْا فِيْ أَوْلاَدِكُمْ.

Artinya: Bertakwalah kamu kepada Allah dan berlaku adillah kamu terhadap anak-anakmu (Muttafaq 'alaih).[39]

Berdasarkan hadis Rasulullah saw. tersebut, perintah berlaku adil kepada anak-anak dalam *hibah* (pemberian) adalah sewaktu kedua orang tua masih hidup, baik secara langsung maupun dalam bentuk wasiat. Oleh karena itu, apabila kedua orang tua dari anak-anak yang telah meninggal dunia telah memberikan *hibah* (pemberian) kepada salah satu atau beberapa anak-anaknya dan ada anak-anak yang belum mendapatkan *hibah* (pemberian) yang sama dengan anak-anak yang telah diberikan hibah (pemberian), dan apabila terjadi perselisihan di antara anak-anak tentang ketidakadilan hibah (pemberian) oleh kedua orang tuanya tersebut, dan Hakim telah memberikan ketetapan atau keputusan, maka tidak boleh menentang dan perbedaan pendapat di antara anak-anak menjadi hilang. Hal ini didasarkan pada kaidah di bawah ini:

لاَ يَجُوْزُ نَقْضِ حُكْمِ الحَاكِمِ بَعْدَ الحُكْمِ.

Artinya: Tidak boleh menentang keputusan hakim setelah diputuskan (dengan keputusan yang tetap).[40]

Berdasarkan kaidah tersebut di atas, maka apa yang telah menjadi keputusan Hakim terhadap persoalan-persoalan hukum yang dihadapi oleh manusia adalah merupakan suatu ketetapan yang pasti dan menghilangkan perbedaan pendapat. Hal ini didasarkan pada kaidah sebagai berikuti:

حُكْمُ الحَاكِمِ فِيْ مَسَائِلِ الجْتِهَادِ يَرْفَعُ الخِلاَفِ.

Artinya: Hukum yang diputuskan oleh hakim dalam masalah-masalah ijtihad menghilangkan perbedaan pendapat.[41]

D. *Kesimpulan*

Kontruksi pembagian harta warisan anak laki-laki bersama dengan anak perempuan apabila tidak mencerminkan keadilan sebagai pelaksanaan hukum kewarisan progressif

a. Menghibahkan sebagian harta kepada ahli waris yang mendapatkan bagian lebih sedikit;

---

[39] *Ibid.*

[40] Al-Nadwi Ali Ahmad, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyah* (Cet. V; Beirut: Dar al-Qalam, 1420 H/1998 M), h. 250.

[41] Salam Madkur, *Al-Ibahah 'inda al-Ushuliyyin wa al-Fuqaha* (t.t.: Dar al-Nahdhah al-Islamiyah, 1965), h. 336.

b. Harta yang telah dihibahkan diperhitungkan sebagai harta warisan;
c. Harta yang telah dihibahkan kepada ahli waris ditarik kembali kemudian dibagi berdasarkan hukum kewarisan;
d. Melakukan pembagian harta warisan secara damai;

Daftar Pustaka

Abi Abdullah Muhammad Ibn Yazid al-Qazwiiniy. *Sunan Ibn Majah.* Hadits No 2377. Juz II. Bab *Man a'tho' waliduhu tsumma raja' fiih* (t.tp: Jami' al-Huquq al-Mahfudzah, t.tt).

Abi Dawud Sulaiman ibn Asyi'at al-Sijistani al-Azdiy. *Sunan Abi Dawud.* Hadits No 3539. Juz III. Bab *al-ruju' fi al-hibbah* (Beirut: Dar ibn Hazm, 1997).

Ahmad Musthafa al-Maraghi , *Tafsir al-Maraghi*, Juz 1.

Al-Nadwi Ali Ahmad, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyah* (Cet. V; Beirut: Dar al-Qalam, 1420 H/1998 M).

Fatchur Rahman, *Ilmu Waris* (Cet. X; Bandung: PT. Alma'arif, t.th).

Fazlur Rahman,"Revivaland Reformin Islam", dalam P. M. Holt, Ann KS. Lambton dan Bernard Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam*, vol 2 Bolisvick (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

Huzaemah Tahido Yanggo, "Perlindungan Islam terhadap Hak Ekonomi Perempuan" dalam Dadang S. Anshori dkk, ed., *Membincangkan Femeinisme: Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Wanita* (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).

Ibnu Taimiyah, *al-Qawa'id al-Nuraniyah al-Fiqhiyah* (Cet. I; Riyadh: Maktabah al-Ruysd, 1422 H/2001 M).

John M. Echols dan Hasan Sadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Cet. XIII; Jakarta: Gramedia, 1996).

Juhaya S. Praja, "Pengantar" dalam Eddi Rudiana Arief dkk (Edit), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* (Cet. I; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991)

Kementerian Agama R.I., *Al-Quran dan Terjemahnya* (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah, 2012).

Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar*, Juz 1.

Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah* (Dimasq: Dar al-Ahali li al-Tiba'ah, 1991).

Muhammad Wahyu Nafis dkk (Ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali, MA* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995).

Munawir Sjadzali, "Dari Lembah Kemiskinan,"dalam Muhammad Wahyuni Nafis dan Budhy Munawar Rachman, eds., *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA* (Cet.

I; Jakarta Selatan: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) kerjasama dengan Yayasan Wakaf Paramadina).

Munawir Sjadzali, *Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Paramadina, 1995).

Salam Madkur, *Al-Ibahah 'inda al-Ushuliyyin wa al-Fuqaha* (t.t.: Dar al-Nahdhah al-Islamiyah, 1965).

Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah,* Jilid IV (Cet. II; Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007).

Subhi Mahmassani, *Falsafat al-Tasyrifi al-Islam.*

Tim Penyempurnaan dan Pengkajian Buku I, II dan III, *Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama Buku II*, Edisi Revisi (Jakarta: Mahkamah Agung R.I., 2013).

PERBANDINGAN UNSUR CERITA DALAM NOVEL *KITAB CINTA YUSUF ZULAIKHA* KARYA TAUFIQURRAHMAN AL-AZIZY DAN KISAH NABI YUSUF DALAM AL QURAN

Rosma Kadir, S.Pd.,M.A
rosmakadirrose@gmail.com

Jafar Lantowa, S.Pd.,M.A.
jafar.lantowa@ung.ac.id

Fakultas Sastra dan Budaya
Universitas Negeri Gorontalo, Indonesia

Abstract

Surah Yusuf contained in the Qur'an is one of the suras that tells the journey of life of a noble man namely the prophet Joseph alaihi salam. The story of the prophet Joseph contains many lessons.The beauty of the story is what inspired the birth of the novel Kitab Cinta Joseph Zulikha. The novel is a misnomer of the Qoran, so there are many similarities in it. However, this novel has some differences due to the creative mind of the author. Therefore, the author tried to reveal the similarities and differences contained therein.

This study aimed to reveal the comparison of the story elements contained in the novel Kitab Cinta Joseph Zulaikha with the story of the prophet Joseph contained in the Qoran. The elements to be studied are characters and characterizations, plot, and conflict stories.

The research method used in this research is descriptive qualitative. This research was done by noting the excerpts of the events contained in the novel and in the Qoran.

The results of the research have been reached is the point of equation on the elements of characters, plot, and conflict, and the differences in the element of character and characterization.

Keywords: *comparison, story of the prophet Joseph*

Abstrak

Surat Yusuf yang terdapat di dalam al-Quran adalah salah satu surat mulia yang di dalamnya mengisahkan perjalanan hidup dari seseorang yang mulia yakni nabi Yusuf alaihi salam. Kisah nabi Yusuf banyak terkandung pelajaran di dalamnya. Dari keindahan itulah lahirlah sebuah novel yang terinspirasi dari surat Yusuf yang ada di al-Quran yakni Kitab Cinta Yusuf Zulaikha. Novel tersebut berhipogram dari al-Quran surat Yusuf sehingga banyak ditemukan kesamaan-kesamaan di dalamnya. Akan tetapi novel ini memiliki beberapa perbedaan di dalamnya akibat dari hasil pikiran kreatif pengarang. Maka dari itu penulis ingin berusaha mengungkap persamaan dan perbedaan yang terdapat didalamnya.

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap perbandingan unsur cerita yang terdapat di dalam novel Kitab Cinta Yusuf Zulaikha dan Kisah nabi Yusuf yang terdapat di al-Quran. Adapun unsur yang akan diteliti adalah tokoh dan penokohan, alur, serta konflik cerita.

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian deskriptif kualitatif. Penelitian ini dilakukan dengan mencatat kutipan-kutipan peristiwa yang terdapat dalam novel dan al-Quran.

Hasil penelitian yang telah dicapai adalah terdapat titik persamaan pada unsur tokoh, alur, serta konflik, dan perbedaan terdapat pada unsur tokoh dan penokohan.

Kata-kata kunci: *perbandingan, kisah nabi Yusuf*

PENDAHULUAN

Karya sastra merupakan hasil pemikiran yang bersifat imajinati yang peristiwa di dalamnya belum tentu keseluruhannya adalah benar, namun sudah dikombinasi dengan kreatifitas pengarang. Salah satu karya sastra ialah novel. Novel merupakan karya sastra yang berbentuk prosa yang menceritakan kisah atau kehidupan sebuah tokoh yang di dalamnya banyak mengangkat permasalahan, entah itu permasalahan asmara ataupun yang menyangkut tentang perjuangan, dan masih banyak lagi permasalahan yang diangkat sesuai dengan kreatifitas pengarang.

Novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* adalah salah satu novel yang mengangkat sebuah kisah tentang kehidupan seorang lelaki yang bernama Yusuf. Salah satu keunikan di dalam novel ini adalah cerita yang diangkatnya terinspirasi dari kisah nabi Yusuf yang terdapat di dalam al-Quran surat Yusuf. Surat Yusuf yang ada di al-Quran menceritakan kehidupan dari nabi Yusuf yang banyak mengandung hikmah atau pelajaran di dalamnya. Sehingga banyak penulis yang menceritakan kembali kisah nabi Yusuf ini dalam berbagai bentuk karya sastra dan salah satunya ialah novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* karya Taufiqurrahman al-Aziziy.

Taufiqurrahman al-Azizy dengan pemikiran kreatifnya berhasil mentranformasikan kisah nabi Yusuf a.s. yang terdapat di al-Quran menjadi sebuah novel yang memiliki nilai sastra yang tinggi sehingga lahirlah novel yang berjudul *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha.* Diantara kisah nabi Yusuf a.s. yang terdapat di al-Quran dan novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* pastilah mengandung persamaan dan perbedaan di dalamnya. Atas dasar itulah penulis tertarik untuk meneliti atau membandingkan Kisah nabi Yusuf a.s. dengan novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha*.

METODE

Metode penelitian yang digunakan adalah metode deskriptif kualitatif yakni mendeskripsikan persamaan dan perbedaan dari novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* dengan kisah Nabi Yusuf dalam Al Quran. Menurut (Ratna 2019 :53) Metode deskriptif analisis merupakan metode yang dilakukan dengan cara mendeskripsikan fakta-fakta yang kemudian disusul dengan analisis. Secara etimologis deskripsi dan analisis berarti menguraikan dan juga memberikan pemahaman dan penjelasan secukupnya.Penelitian deskriptif termasuk suatu metode penelitian yang ditujukan untuk menggambarkan fenomena-fenomena yang ada, yang berlangsung saat ini atau saat lampau dan menggambarkan suatu kondisi apa adanya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Kisah-kisah dalam al-Quran adalah kisah yang telah dipilih untuk diabadikan. Kisah tersebut bukan kisah biasa, melainkan sebuah sejarah yang sarat makna dan pelajaran berharga. Umumnya, dalam pembukaan atau akhir setiap kisah tersebut Allah swt. menekankan pentingnya memetik hikmah

maupun rahasia di balik kisah-kisah itu. Kisah-kisah dalam Alquran didominasi oleh kisah para Nabi dan Rasul.Selain kisah para nabi, adapula kisah manusia biasa namun memiliki sejarah yang mencolok, baik dalam kesalehannya, ataupun kejahatannya.Seperti, kisah Maryam, Ali Imran, Luqman, atau Firaun, Tsamud, Haman, Qarun, dan lainnya.Semuanya mengandung ibrah yang dalam untuk menjadi cermin bagi generasi sesudahnya. salah satu dari kisah-kisah yang diangkat di dalam al-Quran tersebut ada satu kisah yang menarik yakni kisah Nabi Yusuf dan Zulaikha kisah ini menarik sehingga menjadi dasar acuan resepsi produktif salah seorang novelis Indonesia yang bernama Taufiqurrahman al-Azizy dan melahirkan sebuah novel yang berjudul "*Kitab Cinta Yusuf Zulaikha"*. Resepsi sastra ini ditelaah dari proses kreatif penyair mentransformasi kisah Nabi Yusuf dan Zulaikha, yakni dari kisah Nabi Yusuf yang terdapat di dalam al-Quran ke dalam novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* melalui: (1) transformasi kisah Yusuf dan Zulaikha,

Resepsi sastra kisah Nabi Yusuf yang digubah menjadi Novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* oleh Taufiqurrahman itu sejatinya merupakan bentuk kreativitas estetis sebagai transformasi budaya dalam proses kreatif penyair. Kisah Nabi Yusuf yang ada di dalam al-Quran merupakan teks hipogram dari novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha.* Surat Yusuf adalah surat yang ke-12 dalam perurutan mushaf, dan terdiri dari 111 ayat. Adapun surat sebelumnya adalah surat Hud. Surat ini menempati urutan wahyu ke 53 yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw. Keseluruhan ayat-ayatnya turun sebelum beliau hijrah ke Madinah. Namun ada yang berpendapat bahwa tiga ayat yang pertama turun setelah Nabi Muhammad hijrah, yang kemudian ditempatkan pada awal surat ini.

Kisah Nabi Yusuf a.s diambil dari tafsir al-Quran yakni *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab. Di dalam tafsiran tersebut digambarkan Yusuf adalah putra Ya'qub ibn Ishaq ibn Ibrahim as. Ibunya adalah Rahil, salah seorang dari tiga istri Nabi Ya'qub. Ibunya meninggal ketika melahirkan adiknya Bunyamin, sehingga ayahnya mencurahkan kasih sayang yang besar kepada keduanya melebihi kasih sayang kepada saudara-saudaranya. Dalam kisah ini terdapat banyak karakter dari masing-masing peran yang dipaparkan, sehingga kisah ini memberikan contoh yang sempurna dalam gambaran kehidupan manusia.

Dalam kisah ini, kepribadian Nabi Yusuf dipaparkan secara sempurna dan dalam berbagai bidang kehidupannya. Dijelaskan juga secara detail beraneka ujian dan cobaan yang dihadapinya serta bagaimana sikap beliau dalam mengatasinya saat itu. Teks hipogram berupa kisah Nabi Yusuf a.s.,diresepsi oleh pengarang novel sehingga lahirlah novel yang *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* yang mengangkat kisah kehidupan dan percintaan Yusuf. Di dalam penelitian ini akan diungkap persamaan dan perbedaan yang terdapat dalam novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* yang berhipogram dari kisah Nabi Yusuf di dalam al-Quran.

Perbandingan novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* dan kisah Nabi Yusuf di dalam al-Quran diuraikan ke dalam beberapa unsur sebagai berikut:

1) Perbandingan Tokoh dan Penokohan

Novel ini menggunakan nama tokoh-tokoh yang didalamnya dengan nama-nama yang sama dengan nama-nama yang ada di dalam al-Quran, yakni: Yusuf dan Yaqub. Kedua tokoh tersebut memilki

kesamaan nama yang sama dengan nama-nama yang diceritakan di dalam al-Quran bukan hanya itu keduanya juga memiliki kesamaan sifat dan perilaku.

Tokoh yusuf dalam novel "Kitab Cinta Yusuf Zulaikha" karya Taufiqurrahman Al-Azizy ini tokoh Yusuf digambarkan sebagai tokoh yang mempunyai kharisma yang kuat. Hal tersebut terlihat dari cerminan kutipan berikut ini.

> *Semakin bertambahnya umur, semakin terbitlah cahaya dalam diri Yusuf. Wajahnya yang bercahaya semakin terang karena cahaya hatinya. Ketampanan wajahnya tak ada bandingannya di Telagasari*. (hal.21)

Sifat tokoh Yusuf di atas memiliki persamaan dengan sifat Nabi Yusuf yang ada di dalam al-Quran yang memiliki ketampanan, bahkan ketampanan Nabi Yusuf memikat istri dari raja Mesir dan istri raja Mesir itu menggoda Nabi Yusuf. Hal ini digambarkan dalam Q.S Yusuf : 23 yang artinya :

> *" Dan perempuan yang dia (Yusuf) tinggal di rumahnya menggoda dirinya. Dan dia menutup pintu-pintu, lalu berkata, "marilah mendekat kepadaku.: Yusuf berkata, "Aku berlindung kepada Allah, sungguh, tuanku telah memperlakukan aku dengan baik." Sesungguhnya orang yang zalim itu tidak akan beruntung"*

Tokoh Yusuf di dalam novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* bukan hanya memiliki Ketampanan fisik saja. Kharisma yang dimiliki Yusuf bukanlah muncul atau datang begitu saja tetapi karena ia semenjak kecil sudah diajari dan dididik menjadi manusia yang disiplin dan teguh memegang dan menjalankan ajaran agama sehingga lahirlah Yusuf dengan Ketampanan sifat dan perangainya. Hal ini dipertegas dalam kutipan di bawah ini.

> *"Diajaklah Yusuf untuk selalu melewati sepertiga malam yang terakhir untuk mendirikan tahajjud dan membaca al-Qur'an. Melalui matahari yang terbit di atas ufuk timur, Yusuf diajarkan pentingnya Cahaya di atas cahaya. Melalui bulan dan bintang-bintang, Yusuf ditunjukkan tentang betapa tinggi dan tak terjangkau-Nya Penguasa alam semesta. Melalui awan yang berarak-arak, Yusuf diajarkan pentingnya menjadi orang yang istiqomah dalam memegang teguh kebenaran dan keadilan. Melalui kegelapan malam, Yusuf diajarkan bagaimana menyelamatkan hati dan akal dari godaan setan yang terkutuk. Melalui siang, dia diajari sabar dan syukur atas karunia Allah apapun dan bagaimanapun wujud dan bentuknya. Melalui hutan dan bukit-bukit, dia diajarkan betapa rendah segala sesuatu dihadapan-Nya. Melalui puncak gunung, dia diajarkan betapa tinggi kedudukan-Nya. Melalui bungabunga, dia diajarkan betapa indah wajah-Nya.* (hal.21)

Kutipan di atas melukiskan Yusuf sejak kecil sudah piatu, dan dia dilatih, dididik oleh ayahnya menjadi pribadi yang tekun, disiplin, teguh dalam memegang dan menjalankan ajaran agama. Ayahnya selalu berusaha menempatkan dirinya sebagai seorang ayah sekaligus seorang ibu bagi Yusuf yang tidak pernah henti mengajarkan Yusuf tentang arti kehidupan dan wujud cinta kasih yang sebenarnya. Ya'kub mengajak Yusuf kecil untuk selalu melewati sepertiga malam terakhir (*shalat tahajjud*) dan mengaji al-Qur'an. Sehingga Yusuf yang berwajah tampan semakin terlihat bercahaya wajahnya dikarenakan cahaya iman dan ketakwaannya kepada Allah Subhanallahu Wata'ala.

Hal di atas memiliki kesamaan dengan kisah Yusuf yang ada di dalam al-Quran. Di dalam al-Quran Yusuf mempunyai ayah yang bernama Yaqub. Yaqub di dalam al-Quran digambarkan memilki sifat yang penyayang dan memiliki akhlak yang baik. Sifat dari kedua tokoh tersebut memiliki kesamaan sifat dengan kisah yang terkandung di dalam al-Quran.

Novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* terdapat beberapa Tokoh yang sama dengan Tokoh yang diceritakan di dalam al-Quran surat Yusuf. Namun ada satu tokoh yang memiliki sifat yang berbeda dengan yang diceritakan di al-Quran dan di novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha.* Yakni:

a. Tokoh Zulaikha

Zulaikha yang diceritakan di dalam al-Quran Surat Yusuf adalah istri dari raja Mesir menurut tafsir al-Jalalain yakni:

> *"Dan orang Mesir yang membelinya berkata) dia bernama Qithfir Al-Aziz (kepada istrinya) yaitu Zulaikha ("Berikanlah kepadanya tempat dan layanan yang baik) muliakanlah dia di antara kita (boleh jadi dia bermanfaat bagi kita atau kita pungut dia sebagai anak."* (Qs. Yusuf: 21)

Potongan ayat di atas menggambarkan bahwa Zulaikha adalah istri dari orang Mesir yang bernama Qithfir Al-Aziz. Sedangkan di dalam novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha*. Novelis mentransformasikan Zulaikha sebagai seorang mahasiswa yang sedang melakukan KKN di desa Telagasari dan nantinya akan menjalin kisah cinta dengan Yusuf. Hal ini terdapat dalam kutipan berikut:

> "*Gambaran desa yang bernama Telagasari itu menciptakan bayangan yang menakutkan di benakku. Seumur-umur baru kali ini aku seperti cacing yang menggelepar-gelepar kehilangan tanahnya yang gembur,"* (hlm. 6)

Kutipan di atas menceritakan tentang tokoh Zulaikha yang baru tiba di desa Telagasari namun sudah merasakan ketidaknyamanan terhadap desa Telagasari yang suasananya berbeda dengan suasana kota yang ditinggali oleh Zulaikha.

b. Penokohan Zulaikha

Sifat atau penokohan Zulaikha yang dikisahkan di al-Quran Surat Yusuf berbeda dengan Tokoh Zulaikha yang ada di dalam novel. Tokoh Zulaikha yang ada diceritakan di al-Quran berusaha menggoda Nabi Yusuf. Hal ini diceritakan di potongan ayat berikut:

> *"Dan wanita, yang Yusuf tinggal di rumahnya menggoda Yusuf) yaitu Zulaikha (untuk menundukkan dirinya kepadanya) yakni ia meminta kepada Yusuf supaya mau memenuhi kehendaknya (dan dia menutup pintu-pintu) rumah (seraya berkata) kepada Yusuf ("Marilah ke sini.") artinya kemarilah; huruf lam dari lafal haitalak bermakna tabyin atau untuk menjelaskan. Menurut qiraat dibaca dengan dikasrahkan huruf ha-nya, sehingga bacaannya menjadi hiitalak. Sedangkan menurut qiraat lainnya dapat dibaca haytulak dengan mendamahkan huruf ta-nya. (Yusuf berkata, "Aku berlindung kepada*

Allah) artinya aku berlindung kepada Allah dari perbuatan itu (sesungguhnya dia) artinya orang yang telah membelinya (adalah tuanku) majikanku (telah memperlakukan aku dengan baik) telah berlaku baik terhadap diriku maka aku tidak akan mengkhianatinya dengan berlaku tidak baik terhadap istrinya (sesungguhnya) pada kenyataannya (orang-orang yang lalim tiada akan beruntung) yang dimaksud adalah orang-orang yang suka berzina"(Qs. Yusuf : 23)

Kutipan ayat diatas menceritakan bagaimana sifat dan perlakuan Zulaikha terhadap Nabi Yusuf. Zulaikha yang sudah tergoda oleh ketampanan nabi Yusuf mulai dikuasai hawa nafsu dan mulai memaksa nabi Yusuf untuk menuruti syahwatnya. Namun Nabi Yusuf menolaknya perintah darinya.

Sedangkan di dalam novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha*, tokoh Zulaikha diceritakan sebagai wanita kota yang memiliki akhlah yang baik. Hal ini terdapat dalam kutipan berikut:

"Semua sahabatnya tidak lagi memandang Zulaikha sebagai gadis yang cantik jelita. Yang kecantikannya melebihi bidadari. Yang memiliki bibir bak batu rubi. Yang kulitnya seputih susu. Yang kedua alisnya laksana bulan sabit itu. Yang ketika dia berjalan, langkah-langkahnya membuat mawar menjadi malu. Yang ketika dia berbicara membuat mulut terkatup erat" (hlm.62).

Kutipan diatas menggambarkan bagaimana kecantikan dari seorang Zulaikha yang ada di dalam novel, namun sifat Zulaikha yang ada di dalam novel ini berbanding terbalik dengan Zulaikha istri raja Mesir yang menggoda nabi Yusuf. Disinilah letak perbedaan novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* dan Kisah Yusuf yang terdapat di dalam al-Quran. Novelis menggubah Tokoh Zulaikha yang diceritakan di al-Quran menjadi tokoh yang baik di dalam novelnya. Sifat dan perilaku Zulaikha istri raja Mesir yang buruk itu kemudian diberikan atau dimasukkan kedalam tokoh Atikah yang berada di dalam novel. Akan tetapi novelis tetap mempertahankan sifat serta paras yang dimiliki Nabi Yusuf yang digambarkan melalui tokoh Yusuf.

2) Perbandingan konflik

Yusuf di dalam novel diceritakan sebagai anak piatu , ibu Yusuf meninggal sejak Yusuf masih kecil, Yusuf hidup dikeluarga yang tergolong miskin. Permasalahan ini terdapat dalam kutipan berikut:

"Sang Ibu adalah payung yang menaungi hujan dan atap yang menghalangi sengatan matahari. Yusuf tumbuh tanpa belaian kasih dan sayang ibunya. Peran ibu digantikan oleh ayahnya" (hlm.18)

Konflik yang dialami Yusuf di dalam novel memiliki persamaan dengan kisah Nabi Yusuf yakni, Keadaan sulit, Nabi Yusuf diceritakan ibunya meninggal ketika Nabi Yusuf masih kecil saat ibunya melahirkan adik Yusuf yang bernama Bunyamin.

Terdapat juga titik persamaan mengenai masalah yang dihadapi Yusuf yang ada dalam novel dengan Nabi Yusuf yang ada di dalam al-Quran yakni permasalahan terfitnahnya Yusuf dengan perempuan dan pengusiran dari tempat tinggalnya sendiri. Yusuf yang ada di novel difitnah dengan seorang perempuan

bernama Atikah. Atikah di dalam novel diceritakan sebagai gadis desa yang cantik dan sebenarnya memiliki hati yang cantik juga, namun telah dinodai oleh kecemburuan sehingga hatinya dikuasai oleh hawa nafsu. Sifat buruk Atikah tergambar dalam kutipan sebagai berikut:

> "*Dan betapa terkejutnya Yusuf ketika melihat cara berpakaian Atikah yang seperti itu. Tangan yusuf ditarik Atikah. Ditarik dengan keras, sehingga hampir menyebabkan Yusuf terlempar.*
>
> *"Aku tidak tahan lagi, Yusuf. Engkau harus menciumku malam ini...!" pekik Atikah tertahan""*(hlm 279)

Kutipan di atas menggambarkan sifat Atikah dalam novel ini memliki kesamaan dengan sifat istri dari raja Mesir Zulaikha. Yakni mulai dikuasai hawa nafsu dan mulai menggoda Yusuf.

Sedangkan Zulaikha di dalam novel ini berbanding terbalik dengan Zulaikha istri dari raja Mesir. Sifat Zulaikha yang diceritakan di dalam novel memiliki paras yang cantik secantik perilakunya hal ini digambarkan dalam kutipan berikut:

> *"Semua sahabatnya tidak lagi memandang Zulaikha sebagai gadis yang cantik jelita. Yang kecantikannya melebihi bidadari. Yang memiliki bibir bak batu rubi. Yang kulitnya seputih susu. Yang kedua alisnya laksana bulan sabit itu. Yang ketika dia berjalan, langkah-langkahnya membuat mawar menjadi malu. Yang ketika dia berbicara membuat mulut terkatup erat*" (hlm.62).

Kutipan diatas menggambarkan bagaimana kecantikan dari seorang Zulaikha yang ada di dalam novel, namun sifat Zulaikha yang ada di dalam novel ini berbanding terbalik dengan Zulaikha istri raja Mesir yang menggoda nabi Yusuf. Disinilah letak perbedaan novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* dan Kisah Yusuf yang terdapat di dalam al-Quran. Novelis menggubah Tokoh Zulaikha yang diceritakan di al-Quran menjadi tokoh yang baik di dalam novelnya. Sifat dan perilaku Zulaikha istri raja Mesir yang buruk itu kemudian diberikan atau dimasukkan kedalam tokoh Atikah yang berada di dalam novel. Akan tetapi novelis tetap mempertahankan sifat serta paras yang dimiliki Nabi Yusuf yang digambarkan melalui tokoh Yusuf.

3) Perbandingan Alur

Novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* memiliki alur yang cukup menyedihkan. Di bagian awal diceritakan kehidupan Seseorang yang bernama Yaqub dan anaknya yang bernama Yusuf yang tinggal di sebuah rumah dipinggiran Hutan. Novel memulainya dengan mengenalkan tokoh utama yakni Yusuf dan sifat-sifatnya. Hal ini tergambar dalam kutipan berikut:

> "Sungguhpun demikian, dari gubuk tua inilah terbit cahaya terang, yang terang cahayanya mengalahkan cahaya matahari, sebab cahaya itulah yang memancar dari wajah Yusuf" (hlm. 15).

Kutipan di atas menceritakan tempat tinggal Yusuf yakni di gubuk tua namun dari sanalah cahaya Yusuf terpancar. Kemudian tokoh Yusuf mulai ditimpa masalah dengan tokoh Atikah yang mencoba menggoda Yusuf namun gagal. Namun Atika dan ibunya menyebarkan isu bahwa Yusuf telah berbuat tak senonoh kepada Atikah. Sehingga warga di desa Telagasari mulai menggunjing Yusuf, dan dengan terpaksa Yusuf pergi dari desa itu.

Apabila disandingkan dengan kisah Nabi Yusuf di al-Quran akan nampak persamaan alur. Nabi Yusuf diceritakan di al-Quran adalah seorang anak dari Nabi Yaqub. Nabi yusuf memiki keistimewaan sehingga menimbulkan iri hati saudara-saudaranya. Saudara-saudaranya pun mulai berbuat jahat kepada nabi Yusuf dengan membuangnya ke sumur, dan ditemukan oleh seseorang dan menjadikan Yusuf sebagai budak kemudian istri dari majikan nabi Yusuf mulai menggoda namun nabi Yusuf menolak dan nabi Yusuf pun di fitnah dan dimasukkan ke penjara. (Q.S Yusuf :8-21)

PENUTUP

Novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* adalah salah hasil resepsi dari penulis novel itu sendiri setelah dia mengetahui kisah Nabi Yusuf yang ada di dalam al-Quran. Melalui novel ini penulis novel ingin menggambarkan kisah nabi Yusuf yang terdapat di al-Quran dengan kata-kata dan bahasa yang mudah dipahami dan disesuaikan dengan masa kini tanpa mengubah maksud dan nilai-nilai yang terdapat di dalam kisah Yusuf yang ada di dalam al-Quran. Dengan kata lain novel ini adalah hasil transformasi dari kisah Yusuf yang ada di dalam al-Quran dan telah mengalami beberapa perubahan yang berguna untuk meningkatkan nilai estetik dan agar pembaca mudah memahami dan dapat mengambil pesan yang di bawah oleh tokoh Yusuf ini.

Beberapa hal yang perlu menjadi rekomendasi untuk dilakukan kedepannya yaitu:

1. Untuk memperkaya khazanah penelitian, tentunya dibutuhkan sebuah analisis yang mendalam. Hal ini bertujuan agar kita benar-benar memahami apa yang ingin dikaji.
2. Penelitian ini merupakan penelitian yang berfokus pada perbandingan beberapa unsur yang ada di dalam novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* dengan Kisah nabi Yusuf yang digambarkan di dalam al- Quran surat Yusuf. Maka dari itu, penelitian selanjutnya dapat mengembangkan penelitian dengan perbandingan yang lebih luas lagi.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Azizy, Taufiqurrahman. 2011. *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha*. Jogjakarta: DIVA PRESS

Nurwijayanti, A. 2013. Citra Tokoh Utama Dalam Novel *Kitab Cinta Yusuf Zulaikha* Karya Taufiqurrahman Al-Azizy (daring) http://jurnal.untan.ac.id/index.php/jpdpb/article/view/3308/3321 diakses pada tanggal : 18 mei 2018.

Ridwan. 2015. Analisis Watak Tokoh Dalam Novel Kitab Cinta Yusuf Zulaikha Karya Taufiqurrohman Al-Azizi (daring) http://www.pbindoppsunisma.com/wp-content/uploads/2015/09/23.-Muhammad-Hasbullah-Ridwan.pdf diakses pada tanggal : 18 mei 2018

Ratna, Nyoman Kutha. 2009. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Lutfi, Imron. 2016. Tafsir Jalalain Terjemah Surat Yusuf ayat 1 sampai dengan 30 (daring) http://imronlutfi.blogspot.co.id/2016/05/tafsir-jalalain-terjemah-surat-yusuf_66.html diakses pada tanggal: 25 mei 2018