

PERBUDAKAN DALAM PANDANGAN ISLAM HADITH AND SIRAH NABAWIYYAH: TEXTUAL AND CONTEXTUAL STUDIES

Abdul Hakim Wahid

Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta
Email. Hakim_wahid@yahoo.com

Abstract: This paper proves that the law of slavery in Islam is just steps to abolish slavery gradually and not to legalize it. This paper was written to refute the conclusions Western orientalis, especially Robert Morey who assume that Islam justifies slavery as embodied in the Qur'an and the Prophet's life history as the basis of false allegations against the Prophet and Islam.

Keywords: slaves, hadith, sirah, textual, and contextual.

Abstrak: Tulisan ini membuktikan bahwa hukum perbudakan dalam Islam hanyalah langkah untuk menghapus perbudakan secara bertahap dan bukan untuk melegalkannya. Makalah ini ditulis untuk membantah kesimpulan Orientalis Barat khususnya Robert Morey yang menganggap bahwa Islam menghalalkan perbudakan sebagaimana yang termaktub dalam al-Qur'an dan sejarah hidup Nabi yang dijadikan dasar tuduhan miring terhadap Nabi dan Islam.

Kata Kunci : Budak , Hadith , Sirah , Tekstual , Kontekstual.

Pendahuluan

Memahami hadith Nabi dengan benar sangat menentukan dalam pelaksanaan beragama, karena selain sebagai sumber sejarah, hadith adalah sebagai bayan (penjelas) al-Qur'an.¹Oleh karena itu pemahaman yang salah terhadap hadith Nabi bisa mengarah kepada kesalahan pelaksanaan hukum.²Selain itu Nabi Muhammad sebagai Rasul akhir zaman, risalahnya juga berlaku dan sesuai untuk diaplikasikan pada setiap masa dan tempat, sedangkan masa hidup rasul sangatlah singkat, sedangkan ayat al-Qur'an serta hadith beliau turun sesuai dengan situasi masyarakat pada masa itu.³ oleh karena itu memahami hadith Nabi dan sejarah hidup beliau secara benar adalah suatu

hal yang tidak mudah dan rumit.⁴ Oleh karena itu pendekatan kontekstual menjadi suatu hal yang wajib untuk dapat memahami shari'at Islam secara benar.

Jika kita mempelajari kitab fiqih, maka akan kita temukan satu bab yang membahas tentang perbudakan, dalam fiqih Hanafi dalam kitabnya imam al-Shaybâni misalnya, ada satu bab yang membahas tentang walâ',⁵ dalam fiqih Maliki dalam kitabnya imam al-Qarâfi misalnya, ada bab yang membahas tentang al-'Itq dan bab tentang ummahât al-Walad,⁶ dalam Fiqih Shâfi'î dalam kitab al-Umm terdapat bab yang membahas tentang al-'Itq dan Mukatab,⁷ dalam Fiqih Hanbalî di kitabnya

¹ Patrick Sookhdeo, "Issues of Interpreting the Koran and Hadith", *The Quarterly Journal*, Winter 2006, 57.

² Masiyan Makmun Syam, *Pemahaman Tekstual dan Kontekstual Terhadap Sunnah Nabi: studi kritis atas pemikiran syaikh Muhammad al-Ghazâlî*, *Jurnal al-Hikmah* vol. xv nomor 1/2014, 1

³ Rachel M.Scott, *A contextual approach to women's rights in the Qur'an: Readings of 4:34*. *The Muslim World*, 99,1. (2009), 63.

⁴ Liliek Channa AW, "Memahami Makna Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual", *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman* Vol XV, No.2 Desember 2011, 391-414.

⁵ Al-Shaybâni, Muhammad Ibn al-Hasan Ibn Farqad, *al-Ashl al-Ma'rûf bi al-Mabsûth*, J. 4, (Karatisi: Idârah al-Qur'an wa al-Ulûm al-Islâmiyyah, tt), 143.

⁶ Al-Qarâfi, Abu al-Abbâs Shihab al-Dîn Ahmad Ibn Idrîs, *al-Zahîrah*, J. 11, (Bayrût : Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1994), 81.

⁷ Al-Shâfi'î, Abu Abdillah Muhammad Ibn Idrîs, *al-Umm*, J. 8, (Bayrût: Dâr al-Ma'rifah, 1990), 32.

Ibn Qudâmah juga terdapat bab tentang al-‘Itq,⁸ yang mana semua ini memberikan gambaran bahwa Islam membenarkan adanya perbudakan dan melegalkannya, dimana hal itu sama saja dengan memelopori kebebasan sek dengan kebolehan menyetubuhi budak perempuan.

Hal ini pula yang kemudian memunculkan tuduhan dari orientalis Barat bahwa Islam adalah agama kejam yang ajarannya melanggar hak asasi manusia karena perbudakan dilegalkan dan diakui oleh al-Qur’an.⁹ Karena berdasarkan kepercayaannya, Islam tidak menolak perbudakan sekalipun itu bertentangan dengan pandangan penting Islam mengenai martabat kemanusiaan secara fundamental.¹⁰ Dimana sampai jaman modern sekarang ini hukum tentang perbudakan itu ternyata masih digunakan oleh sebagian orang Islam.¹¹

Sampai saat ini perbudakan masih terjadi di dunia, hanya dalam bentuk lain, Benjamin Skinner memberitakan bahwa dia menemukan suatu bentuk perbudakan di Dubai, sebuah Negara Islam yang telah menghapuskan perbudakan.¹² Sementara itu di Mali Afrika juga telah terjadi pemberlakuan hukum perbudakan lagi, dimana budak-budak yang telah masuk Islam dan kembali ke daerahnya dipaksa untuk menjadi budak lagi jika tidak mau menjadi non-muslim.¹³ Sementara itu Gus dur menyatakan bahwa banyaknya pemerkosaan terhadap TKW di Negara Arab adalah karena majikan mereka menganggap TKW sebagai budak yang halal untuk disetubuhi oleh tuannya, yang mana hal ini juga dituduhkan oleh Robert Morey¹⁴ dalam bukunya.¹⁵

Buku ini penuh dengan informasi yang keliru dan merusak gambaran yang sebenarnya tentang Islam. dan buku ini sudah tersebar luas, dan banyak orang Islam yang sudah membacanya. Akibatnya, aqidah mereka menjadi rusak. Dimana ini adalah salah satu upaya untuk memudahkan tugas misionaris dan gerakan kristenisasi di seluruh dunia, yaitu dengan merusak dan melemahkan aqidah.¹⁶ Untuk itu kiranya pembahasan ini menjadi cukup penting untuk didiskusikan dan dipelajari lebih jauh agar pemahaman hadith dan sirah Nabi mengenai perbudakan tidak menghasilkan kesimpulan yang salah. Bukan untuk mendapatkan pembenaran tapi mencari kebenaran dengan menjunjung tinggi nilai keilmuan.

Sejarah Perbudakan dari Masa ke Masa

Bagian ini ditulis dalam rangka menunjukkan bahwa perbudakan bukanlah produk Islam, tapi produk masyarakat kuno dan berlaku bukan hanya di daerah Arab tapi juga di seluruh belahan dunia.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata budak diartikan dengan hamba atau jongos, sedang kata perbudakan diartikan sebagai segolongan manusia yang dirampas kebebasan hidupnya untuk bekerja guna kepentingan manusia yang lain tanpa mendapat gaji, statusnya seperti barang milik yang juga dapat diperdagangkan¹⁷. Sedangkan dalam bahasa Inggris budak disebut dengan “slave” yang berasal dari kata “slav” dengan merujuk kepada Bangsa Slavia yang banyak ditangkap dan dijadikan budak saat peperangan pada awal abad pertengahan.¹⁸ Sedangkan dalam al-Qur’an budak disebut dengan kata ‘abd, raqabah, dan mâ malakat aymân atau mamlûk.¹⁹ Yang berarti beribadah, hamba sahaya dan orang yang dimiliki orang lain.

Perbudakan telah ada sebelum Rasulullah lahir²⁰ dan berlaku di Romawi, Persia Babilonia,

⁸ Ibn Qudhamah, Abu Muhammad Muwaffiq al-Dîn, al-Mughnî, J. 10, (Kairo: Maktabah al-Qâhirah, 1968), 290.

⁹ J.J. Saunders, A History of Medieval Islam (London-New York, Routledge, 1965), 36 dan 120.

¹⁰ Mohammad Omar Farooq, Analogical Reasoning (Qiyas) And The Commodification Of Women: Applying Commercial Concepts To The Marital Relationship In Islamic Law. Islam and Civilisational Renewal, 3,1. (2011), 154-180,243-244

¹¹ Zeba Mir-Hosseini, Marriage and slavery in early islam. Journal of the American Oriental Society, 132(2), (2012).328-330.

¹² Benjamin E. Skinner, Slavery’s new mecca; in a new book documenting the modern slave trade, E. benjamin skinner travels to dubai, known in the sex trade as ‘disneyland for men’. National Post (2008, Jul 04).

¹³ Brian J.Peterson, Slave emancipation, trans-local social processes and the spread of islam in french colonial buguni (southern mali), 1893-1914. Journal of African History, 45, 3, (2004), 421-444.

¹⁴ Orientalis dan seorang missionaries yang tulisannya memutar balikkan fakta

¹⁵ Robert Morey, The Islamic Invasion Invasion: Confronting

The World’s Fastest Growing Religion (<http://www.buktisakti.com>), 133.

¹⁶ Nabilah Lubis dalam sambutan buku Irene Handono, Islam dihujat, trial version of CHM2PDF Pilot 2.15.74, 148.

¹⁷ Mohammad Omar Farooq, Analogical Reasoning (Qiyas) And The Commodification Of Women: Applying Commercial Concepts To The Marital Relationship In Islamic Law. Islam and Civilisational Renewal, 3,1. (2011), 154-180,243-244

¹⁸ Oxford English Dictionary, 2nd edition 1989, s. v. ‘slave’ Encyclopædia Britannica, History of Europe - Middle Ages - Growth and innovation - Demographic and agricultural growth

¹⁹ Al-Nahl ayat: 75; Al-Tawbah ayat: 60; Al-Nisâ’ ayat: 92; Al-Mu‘minûn ayat: 6.

²⁰ J.J. Saunders, A History of Medieval Islam, 22

Yunani dan di tempat lainnya²¹, al-Qur'an mengisahkan bahwa perbudakan telah ada pada zaman nabi Musa AS yang dilakukan oleh Fir'aun,²² perlakuan terhadap budak pada masa pra Islam sangat tidak manusiawi, salah satu contohnya adalah kedokteran Persia yang sering melakukan percobaan dan penelitian dengan menggunakan tubuh budak.

Sebagai bukti telah adanya perbudakan sebelum masa tulis-menulis, dan telah ada dalam berbagai kebudayaan, Adalah kuburan prasejarah di Mesir yang menunjukkan bawah sejak 8000 SM. masyarakat Lybia telah memperbudak suatu suku.²³ Pada catatan paling awal, perbudakan sudah dianggap sebagai institusi yang mapan. Kode Hammurabi (sekitar 1760 SM) contohnya, menyatakan bahwa hukuman mati dijatuhkan bagi siapa saja yang membantu seorang budak melarikan diri sebagaimana orang yang menyembunyikan seorang buronan.²⁴

Menurut ahli sejarah perbudakan mulai ada sejak pengembangan pertanian sekitar 10.000 tahun lalu, para budak terdiri dari para penjahat atau orang-orang yang tidak dapat membayar hutang dan kelompok yang kalah perang, dan pertama kali ada perbudakan adalah di daerah Mesopotamia yaitu wilayah Sumeria, Babilonia, Asiria, Chaldea, yaitu kota-kota yang perekonomiannya dilandaskan pada pertanian. Pada masa itu orang berpendapat bahwa perbudakan merupakan keadaan alam yang wajar, yang dapat terjadi terhadap siapapun dan kapanpun. Berbagai cara ditempuh seperti menaklukkan bangsa lain lalu menjadikan mereka sebagai budak, atau membeli dari para pedagang budak.²⁵

Perbudakan dikenal hampir dalam semua peradaban dan masyarakat kuno, termasuk Sumeria, Mesir Kuno, Tiongkok Kuno, Imperium Akkad, Asiria, India Kuno, Yunani Kuno, Kekaisaran Romawi, Khilafah Islam, orang Ibrani di Palestina dan masyarakat-masyarakat sebelum Columbus di Amerika. Di Mesir kuno kaum budak adalah

tenaga kerja dalam pembangunan piramid, kuil dan istana Fir'aun, sedangkan di Cina kuno perbudakan terjadi karena kemiskinan. Perbudakan lainnya terjadi karena hutang, hukuman atas kejahatan, tawanan perang, penelantaran anak, dan lahirnya anak dari rahim seorang budak.²⁶

Di Yunani kuno tidak ada filosof yang menganjurkan untuk memerdekakan budak, mereka hanya membagi manusia ke dalam dua bagian; mereka yang terlahir merdeka dan yang terlahir untuk menjadi budak orang merdeka bekerja dengan otak, mengurus administrasi dan menempati kedudukan penting, sedangkan budak bekerja dengan badan dan mengabdikan pada orang merdeka. Plato dalam bukunya 'Republik' mengatakan bahwa kaum budak tidak berhak atas kewarganegaraan, mereka harus tunduk serta taat kepada tuan-tuan pemilik mereka. Aristoteles berpendapat bahwa warga negara adalah manusia merdeka. Bangsa Romawi melanjutkan tradisi Yunani dengan memperlakukan bangsa yang kalah perang sebagai bangsa yang inferior dan sang pemenang dapat melakukan apa saja terhadap mereka, termasuk mengirim ke arena Gladiator sebagai hiburan. Para pedagang budak selalu mengikuti gerakan pasukan Rowawi, bukan untuk berperang melainkan untuk membeli tawanan perang.²⁷

Permasalahan

Hakikat shari'at Islam bertujuan untuk menegakkan demokrasi, Hak asasi manusia dan kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan,²⁸ Islam tidak membedakan warna kulit dan suku, semua sama derajatnya dihadapan Allah, jadi Islam tidak membenarkan adanya perbudakan yang merendahkan harkat dan martabat kemanusiaan.

Islam yang datang sebagai rahmatan li al-'Âlamîn, memang tidak langsung mengharamkan perbudakan, akan tetapi, sejarah hidup Rasulullah menunjukkan bahwa sesungguhnya Islam melarang perbudakan. Clarence-Smith menyatakan bahwa

²¹ Abdullah al-Bassâm, Taisir al-Allam Sharh Umdah al-Ahkâm, cet. II, (Bayrut: Dâr al- Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 561.

²² Surat al-Dukhân: 17-18; al-Shu'arâ': 22; Al-Baqarah [2]: 221;

²³ Thomas, Hugh, The Slave Trade Simon and Schuster; Rockefeller Centre; New York, New York; 1997.

²⁴ Britannica: Black History

²⁵ Perkembangan Pertanian dari Zaman ke Zaman. Purwati Soeprapto dan S. Soeprapto. <http://www.lablinc.or.id/>, Maret 2006

²⁶ W. V. Harris, Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves, The Journal of Roman Studies, 1999.

²⁷ <http://www.voanews.com/indonesian/>, Juni 2003, diakses pada 29 Desember 2014

²⁸ Charles Kurzman, Liberal Islam: A Sourcebook (Oxford: Oxford University Press, 1998), 14; Scott, R. M. (2009). A contextual approach to women's rights in the qur'an: Readings of 4:34. The Muslim World, 99(1), 60-85.

Islam berperan dalam menolak perbudakan.²⁹ Hal ini dapat kita ketahui dimana shariat Islam banyak sekali yang secara Eksplisit menunjukkan tujuan untuk penghapusan perbudakan.

Akan tetapi penghapusan perbudakan secara bertahap ini menyebabkan musuh-musuh Islam memfitnah bahwa Islam membudayakan perbudakan dan melegalkannya, diantaranya tuduhan Kecia Ali yang menyebut bahwa hukum Islam mengenai perkawinan dalam Islam adalah salah satu bentuk perbudakan yang dilegalkan. Kecia mengatakan bahwa dalam Islam Seorang ayah (Wali) memiliki kuasa atas putrinya layaknya seorang pemilik budak.³⁰

Dan tuduhan mengenai perbudakan oleh Islam, bahwa Nabi setelah pindah ke Madinah dan memiliki kekuasaan, beliau banyak mengambil budak dari jarahen perang seperti dalam perang badar,³¹ yang turut mendorong banyaknya perang yang dilakukan suku-suku Islam, dengan tujuan untuk mendapatkan budak dari kelompok non Muslim. Mereka menuduh bahwa Nabi Muhammad menghunuskan pedang untuk merampok dan menaklukkan non-muslim dan memaksakan perbudakan di seluruh tanah jajahan, dan hal itu masih berlangsung sampai detik ini hingga Silas menyimpulkan bahwa Islam adalah agama perbudakan. Kemudian mereka mengatakan bahwa yang memelopori pembebasan perbudakan adalah umat kristiani di Inggris oleh Wilberforce, Clarkson dan di Amerika oleh kelompok protestan.³²

Robert Morey mengatakan bahwa Nabi Muhammad memperingatkan raja Bizantium agar masuk Islam dan bila tidak maka kerajaanya akan dihancurkan dan rakyatnya akan diperbudak.³³ Morey mengutip hadith IV/370 yang artinya “siapa pun yang telah membunuh seorang musuh dan dapat membuktikannya maka akan memiliki barang rampasannya, menurutnya hadith ini menjadi penyebab kekerasan brutal oleh orang Muslim di Afrika seperti di Nigeria dan Sudan, dan

memperbudak mereka dengan atas nama jihad.³⁴

Morey menuduh bahwa atribut kekerasan bangsa Arab masih melekat pada zaman Islam, dia menguatkan tuduhnya dengan peperangan Muslim dengan Yahudi bani Quraizhah dimana semua laki-laki yahudi dibunuh dan yang wanita serta anak-anak dijual sebagai budak, serta umat Muslim merampas semua harta yang ada di kota tersebut. Dia juga menuduh bahwa Nabi Muhammad dalam fathu Makkah telah mengingkari perjanjian yang dilakukan di Hudaibiyah dalam waktu kurang lebih satu tahun hingga bisa memenangkan Makkah.³⁵

Morey juga menuduh Nabi dengan kata-kata kotor dalam tulisannya tentang kehidupan pribadi Nabi dimana dia menyebutkan Istri-istri Nabi dan budak wanita beliau yaitu Maria al-Qibtiyyah dan Rayhana dengan sebutan gundik, serta terhadap para wanita muslimah yang menyerahkan dirinya kepada Nabi yaitu Ummu Sharik, Maymunah, Zaynab, dan Khawla, yang oleh Morey dianggap sebagai pemuas nafsu seksual Nabi.³⁶

Kemudian Morey mengatakan bahwa hingga saat ini, Muslim timur tengah masih menganggap orang-orang kulit hitam sebagai budak, dan mengatakan bahwa perbedaan kristen dengan Islam adalah bahwa agama Kristen tidak melegitimasi budak, sedangkan Islam melegitimasi perbudakan dengan argumen bahwa Nabi Muhammad sendiri juga memelihara budak dengan mengutip hadith dalam shahih al-Bukhari col.6 no. 435.³⁷

Selanjutnya Morey mengatakan bahwa orang-orang kulit hitam disebut sebagai budak dalam hadith Nabi dengan mengutip hadith ketika ‘Umar ibn al-Khattab berkunjung ke rumah Nabi dan melihat seorang budak yang berkulit hitam sedang duduk pada tangga, sehingga disimpulkan oleh Morey bahwa Nabi senang memelihara budak, dan hal itu disebut sebagai perendahan terhadap bangsa kulit hitam, dan lalu dia membandingkan Nabi Muhammad dengan Nabi Isa yang tidak mempunyai budak satupun.³⁸

Fitnah lain dilontarkan oleh Silas, dia menuduh bahwa perlakuan Islam terhadap budak sangat tidak manusiawi, dimana budak boleh dicambuk

²⁹ Toledano, E. R., & Clarence-Smith, W. Islam and the abolition of slavery. *Journal of African History*, 48, 3, (2007), 481-485.

³⁰ Nadia Maria El Cheikh, Marriage and slavery in early islam. *Journal of Middle East Women's Studies*, 8(2), (2012). 102-104.

³¹ Robert Morey, *The Islamic Invasion*, 47.

³² Silas, “The Punishment for Apostasy From Islam”, *Journal of Biblical Apologetics*, Number 5, Vol. 8, Spring 2003, 91.

³³ Robert Morey, *The Islamic Invasion*, 131.

³⁴ Robert Morey, *The Islamic Invasion*, 132.

³⁵ Robert Morey, *The Islamic Invasion*, 49.

³⁶ Robert Morey, *The Islamic Invasion*, 51.

³⁷ Robert Morey, *The Islamic Invasion*, 108.

³⁸ Robert Morey, *The Islamic Invasion*, 115.

seperti binatang sebagaimana dalam hadits berikut:

عن عبد الله بن زمره، عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال: لا يجل احدكم مرأته جل العبد..... (أخرجہ البخاري)

Dari Abdullah bin Zam'ah, dari Nabi SAW bersabda: "Janganlah kalian mencambuk istri kalian seperti mencambuk budak...."³⁹

Dia memahami hadits dengan hukum sebaliknya, jika istri tidak boleh dicambuk berarti seorang budak boleh dicambuk.⁴⁰ Yang mana semua tuduhan ini sangat bertentangan dengan Islam. Mereka membaca teks hadits dan sejarah hanya teksnya saja tanpa memperhatikan konteksnya, serta mempunyai tujuan lain yaitu memutarbalikkan fakta, dengan tujuan kristenisasi dan pengurangan kepercayaan pada hadits Nabi.

Analisis Tekstual dan Kontekstual

Pendekatan Kontekstual bukanlah hal baru dalam memahami teks.⁴¹ Untuk dapat memahami hadits dan sirah secara benar harus memperhatikan konteksnya yaitu hal-hal yang berhubungan dengan situasi dan kondisi dimana hadits itu muncul atau ditampilkan,⁴² semua itu diperlukan untuk mengetahui faktor-faktor yang disebut qarinah atau indikasi yang dibawa oleh teks tersebut,⁴³ Alâqah, dan juga siyâq al-Kalâm.⁴⁴ Diantara qarinah itu adalah bentuk hadits atau cakupan petunjuknya yang meliputi jawami' al-Kalim⁴⁵, dan tamsil atau perumpamaan⁴⁶ yang semua ini memerlukan pendalaman dan pengetahuan dari sisi bahasa dan juga sejarah dengan sumber yang otoritatif.

Shari'at Islam sangat menghargai kemanusiaan. Tuduhan bahwa Orang Muslim senang berperang karena ingin memperbudak bangsa lain serta

tuduhan ancaman terhadap raja Bizantium agar masuk Islam dan jika tidak mau akan dihancurkan dan diperbudak, tidaklah sesuai dengan catatan sejarah yang benar. Karena dalam sejarah hidup Nabi, diketahui bahwa Islam berusaha menghindari perbudakan, seperti ketika tawanan perang Badar dibebaskan dengan membayar tebusan, dan bagi yang tidak mampu harus membayar dengan mengajarkan baca tulis kepada umat Islam,⁴⁷ selain itu sejarah penaklukan palestina oleh tentara Umar bin al-Khattab yang menggambarkan toleransi umat Islam dengan membebaskan rakyatnya untuk tetap beragama dengan agama lamanya asalkan mau hidup damai berdampingan, kemudian kita juga tahu bagaimana Muhammad al-Fatih yang membebaskan rakyat Konstantinopel untuk tetap memeluk agama lamanya dan tidak menjadikan mereka budak⁴⁸ ini semua menunjukkan bahwa tuduhan miring itu tidaklah berdasar.

Irene Handono dalam bantahannya atas tulisan dalam *The Islamic Invasion* mengatakan bahwa Dalam upaya menyudutkan Hadith, Robert Morey berusaha memanipulasimakna hadits Nabi untuk dikonfrontasikan dengan sensitifitas masyarakat modern. Hadith yang merupakan cerminan hidup Nabi 14 abad yang lalu dibaca tanpa konteks dan dimaknai secara tekstual dengan kaca mata modern. dan salah satu masalah yang disorot adalah tentang perbudakan yang dilakukan oleh Nabi dan Orang Muslim.⁴⁹

Robert Morey menuduh bahwa Rasulullah memiliki budak, tuduhan ini menurut Irene Handono adalah omong kosong dan tidak berdasar, karena semua budak yang sampai ketangan Rasulullah semuanya sudah beliau bebaskan. Kata mawla seringkali diterjemahkan sebagai budak, padahal kata mawla bermakna perwalian atau hak perlindungan. Mencari perlindungan dengan jalan intisab (mengikuti nasab orang lain yang memiliki kedudukan kuat) adalah hal yang biasa terjadi di masyarakat yang hidup dipadanggurun yang tandus. setelah Rasulullah membebaskan Zaid seorang budak kecil, hadiah

³⁹ Al-Bukhârî, Muhammad Ibn Ismail, Shahîh al-Bukhârî, Juz. 7, (Bayrût : Dâr Thûq al-Najât, 1422), 32.

⁴⁰ Silas, A Rebuttal of Jamal Badawi's "Wife Beating", *Journal of Biblical Apologetics*, Number 5, Vol. 8, Spring 2003, 109.

⁴¹ Scott, R. M. (2009). A contextual approach to women's rights in the qur'an: Readings of 4:34. *The Muslim World*, 99(1), 60-85; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), 39

⁴² Ilyas, "Pemahaman Hadis Secara Kontekstual (Telaah terhadap Asbabal-Wurud)", *Jurnal Kutub Khazanah*, no. 2 (Maret, 1999), 87.

⁴³ Muhammad Yusuf, *Metode dan Aplikasi Pemaknaan Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2009), 21.

⁴⁴ Imam Basyari Anwar, *Kamus Lengkap Indonesia-Arab* (Kediri: Lembaga Pondok Pesantren Al-Basyari, 1987), 216.

⁴⁵ ungkapan yang singkat namun padat isi

⁴⁶ Muhammad Yusuf, *Metode dan Aplikasi Pemaknaan Hadis*, 14.

⁴⁷ Al-Khudharî, Muhammad bin 'Aqîqî al-Bâjurî, *Nûr al-Yaqîn fî sîrati sayyid al-Mursalîn* (Damaskus: Dâr al-Qayhâ', 1425 H.), 107; Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, 221-222.

⁴⁸ Muhammad bin Yusuf al-Shâlihi, *Subul al-Hudâ wa al-Rashâd fî sîrah Khayr al-'Ibâd* (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 35.

⁴⁹ Irene Handono, *Islam dihujat*, 130.

dari Siti Khadijah⁵⁰ dan Zaid memilihtetap bersama Rasul, maka ia disebut dengan Zaid bin Muhammad, tapi setelah turun ayat tentang Tabannî, namanya diganti dengan Zaid bin Kharithah, Rasulullah sangat marah ketika ada yang menyebutnya Zaid Mawla muhammad. Kelak dari para mawla ini muncul tokoh-tokoh keilmuan dan bahkan mereka membentuk suatu dinasti pemerintahan dalam sejarah Islam.⁵¹ Berkenaan dengan kata mawla Rasulullah menjelaskan:

يا رسول الله ائمن اعنق وروي ان رجلا اشتري عبدا فباعته نجاه
 الله عليه به الى رسول الله - لئلا يعلبه وسلم - فقال:
 ان اشتريت هذا فباعته نجاه - لئلا يعلبه وسلم: هو اخوك وموالك.....

Wala' adalah bagi orang yang memerdekakan, diriwayatkan bahwa ada seorang sahabat membeli budak, kemudian memerdekakannya, kemudian dia datang kepada Rasulullah dan bertanya: "Ya Rasulullah aku telah membeli dia dan sekarang telah aku merdekakan", Rasulullah SAW menjawab: Dia adalah saudaramu dan tanggunganmu"⁵²....

Dari hadith diatas disimpulkan bahwa sebutan mawla adalah orang yang telah dimerdekakan dan masih ikut dengan tuannya yang telah menjadi saudaranya, jadi dengan demikian maka sebutan seperti Nafi' mawla Ibn 'Umar dan mawla-mawla yang lainnya bukanlah seorang budak.

Kemudian dia juga menuduh Maria al-Qibtiyyah sebagai budak yang digauli Nabi hingga punya anak, hal ini tidak benar karena maria adalah istri Nabi yang berasal dari budak yang dihadiahkan oleh Mukaukis gubernur Iskandariyyah, sariah ini jika nanti punya anak, maka anak-anaknya akan menjadi orang merdeka. Dan itu adalah rahmat agama Islam. Contoh lain bagaimana Rasulullah memerdekakan budak adalah perlakuan beliau terhadap Shafiyah, yang beliau jadikan istri dan memberinya mahar berupa kemerdekaan.⁵³

Begitu juga dengan kisah Islamnya Salman al-Farishi dimana Rasulullah membantunya dan

memerintahkannya kepada para sahabat untuk membantu Salman agar segera bisa bebas karena setatusnya sebagai budak mukatab⁵⁴. Semua ini menunjukkan bahwa Rasulullah tidak menginginkan perbudakan dan menganjurkan pada umatnya untuk membantu membebaskan seseorang dari perbudakan.⁵⁵

Kemudian berkenaan masih berlakunya hukum perbudakan dikalangan umat Islam pasca wafatnya Rasulullah adalah karena negeri-negeri kafir seperti romawi, Persia, cina, india, dan lainnya masih berlakukan perbudakan. jika pasukan mereka menang, maka mereka mendapat budak. Oleh karena itu kaum muslimin pun terpaksa memberlakukan perbudakan terhadap musuh jika mereka kalah, sebagai timbal balik atas tindakan itu.

Dan untuk itu maka ada hukum tentang perbudakan yang sampai sekarang masih kita temukan dalam kitab-kitab klasik warisan salaf al-Shâlih, yang memiliki keistimewaan tersendiri dan berbeda dengan sistem perbudakan lainnya yaitu memperlakukan budak sebagai manusia yang tercantum dalam quran dan hadith, kemudian budak-budak itu juga memiliki opsi bebas dan tidak akan menjadi budak seumur hidup, selain itu bagi budak wanita tidak dipandang rendah dan jika dinikahi oleh majikannya maka anak-anaknya akan menjadi orang-orang merdeka⁵⁶ tidak seperti aturan sebelumnya yang menetapkan status budak terhadap keturunan budak perempuan yang harus tetap menjadi budak.⁵⁷

Perbudakan dengan makna tradisional yang pernah ada didalam masyarakat Arab mendapat perhatian yang serius dalam upaya penghapusannya. Menghapus sistem tersebut secara bertahap merupakan strategi dakwah sangat cerdas yang diterapkan oleh Rasulullah. Hadith riwayat siti 'Aishah berikut memberikan gambaran strategi pentahapan dakwah syariat Islam tersebut:

أما زل أول ما زل منه سورة من انصلي، نيه ذك رجلة وان ار،
 حت اذ ثبان اس الال سلام زل الال والرام، وو زل

⁵⁰ Karen Armstrong, Muhammad Prophet for our time, 72.

⁵¹ Irene Handono, Islam dihuat, 136.

⁵² Al-Kasâni, 'Ala' al-Dî Abu Bakar bin Mas'ûd, Badâ'i' al-Shanâ'i' fî tartib al-Sharâ'i' Juz.4 (Bayrut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), 159.

⁵³ Abu Sa'ad, Abd al-Malik bin Muhammad bin Ibrahim, Sharaf al-Mushthafâ, J. 3. (Makkah, Dâr al-Bashâ'ir al-Islâmiyyah, 1424), 272.

⁵⁴ Muhammad bin Ishâq bin Yasar al-Muthalibi, Sîrah Ibn Ishâq (Bayrut: Dâr al-Fikr, 1978), 87-91

⁵⁵ Karen Armstrong, Muhammad Prophet for our time (Bandung : Mizan Media Utama, 2007), 106.

⁵⁶ Muhammad Ibn Ishâq bin Yasar al-Muthalibi, Sîrah Ibn Ishâq, Juz.1, 270.

⁵⁷ Ibn Kathir, Abu al-Fidâ' Ismail bin 'Amr, Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm, Juz 2. (Bayrut: Dâr Thaybah, 1999), 267.

الانار، يزي كل عضو منها عضوا منها" (أخرجہ الترمذی) ⁶⁴

Dari Abu Umâmah dan sahabat lainnya, dari Nabi SAW bersabda: "Siapa saja seorang muslim yang membebaskan seorang budak muslim laki-laki, maka tebusannya dari api neraka dihitung seluruh anggota badan budak itu, dan siapa saja orang Islam laki-laki yang memerdekakan dua budak perempuan muslimah, maka setiap dua anggota badan budak wanita itu menjadi tebusan orang tersebut dari setiap anggota badannya dari api neraka, dan siapa saja seorang muslimah yang memerdekakan budak wanita, maka setiap anggota badan budak wanita itu menjadi tebusan bagi setiap anggota badan yang memerdekakan dari api neraka" (HR. Tirmidzi). Hadith ini sesuai dengan ayat al-Qur'an dalam surat al-Balad:

“Tetapi ia tidak menempuh jalan yang mendaki lagi sukar. Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu? (Yaitu) melepaskan budak dari perbudakan.” (QS. Al-Balad: 11-13) Selanjutnya Rasulullah juga menciptakan suatu “tradisi pemerdekaan budak” bertepatan dengan munculnya gerhana, sehingga setiap ada gerhana maka akan banyak budak yang terbebaskan, seperti hadits berikut ini:

كسوف عن أمساء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، قالت: “أمرنا أن نلبس الله عليه وسلم ببيعنا إهنة ف (الشمس) (أخرجہ البخاري)

Dari Asma' binti Abi Bakr radhallahu 'anhuma, mengatakan: "Rasulullah memerintahkan Pada saat terjadi gerhana matahari, agar kami memerdekakan (budak)". (HR. Bukhari).⁶⁵

عن أمساء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، قالت: «لنا رؤم عند إهنة ف (أخرجہ البخاري) Dari Asma' binti Abi Bakr radhallahu 'anhuma, mengatakan: "Kami diperintahkan untuk memerdekakan (budak) Pada saat terjadi gerhana

bulan". (HR. Bukhari).⁶⁶

Segala aturan yang berkenaan dengan budak diarahkan pada upaya pembebasan, hadits menceritakan sebagai berikut:

عن ابن رعي رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أعتق شقة صاهل من عبده، أو شقة، أو قال: نصيبا، وكان إهنا يبلغ ثمزه ببيعة العدل فهو عتق، وإلّا فقد عتق مائة» (أخرجہ البخاري)

Dari Ibnu 'Umar radliyallahu 'anhuma, mengatakan: berkata Rasulullah Saw. : "Barang siapa memerdekakan (melepaskan) hak kepemilikannya atas seorang budak (yang dimiliki beberapa orang), jika ia memiliki harta melebihi harga budak tersebut, maka nilai budak itu akan diselesaikan secara adil, para pemilik lainnya akan diberi haknya dan si budak akan dibebaskan; namun jika tidak, maka budak itu akan terbebaskan dengan sebagian harga pembebasan (yang mampu dilakukan oleh pembebas) (HR. Bukhari).⁶⁷

Dan Jika seorang Muslim tidak memiliki harta, tapi ingin memerdekakan budak dengan melepaskan haknya, maka budak tersebut tidak boleh diperkerjakan dengan pekerjaan yang berat.⁶⁸Dari semua aturan ini maka peluang seorang budak untuk menjadi orang merdeka jadi semakin luas.

2. Menanamkan pemahaman tentang adanya kewajiban antara kedua belah pihak, dalam taqwa kepada Allah. Hal ini diperkuat dengan anjuran mendidik budak bahkan anjuran untuk menikahnya.

Ini adalah satu langkah yang tidak pernah dilakukan masyarakat Eropa dan Amerika pada masa perbudakan. Dimana mereka bahkan melarang para budak untuk belajar membaca. Hal itu tertuang dalam hadits berikut ini :

Kemudian Islam juga memberikan stimulan pahala yang besar untuk para budak, yaitu Jika seorang budak ikhlas dalam melaksanakan tugasnya sebagai budak dan berbakti kepada tuannya maka ia mendapat

⁶⁴ Al-Tirmidzi, Muhammad bin Isa bin Sawrah, Sunan al-Tirmidzi, Juz. 4, (Mesir: Shirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafa al-Bâbî al-Halbî, 1975), 117.

⁶⁵ Al-Bukhârî, Muhammad Ibn Ismail, Shahîh al-Bukhârî, Juz. 3, 144.

⁶⁶ Al-Bukhârî, Muhammad Ibn Ismail, Shahîh al-Bukhârî, Juz. 3, 144.

⁶⁷ Al-Bukhârî, Muhammad Ibn Ismail, Shahîh al-Bukhârî, Juz. 3, 139.

⁶⁸ Al-Bukhârî, Muhammad Ibn Ismail, Shahîh al-Bukhârî, Juz. 3, 162

pahala yang besar, dua kali lipat. Dari Abu Musa al-Asy'ari Radhiallahu 'anhu bahwa Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda:

حدثني أبو بردة، أنه سمع أبا عبد الله، نعت النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ثلاثة يؤنون أجره مربي: الرجل ومؤمن نكون له الأمة، فيعلمها بحسن تعليمها، ويؤدبها بحسن أدبها، ثم يعنتقها فيتزوجا نل أجران، هل الكذاب، الذي كن مؤمناً، ثم آمن بالإنسان لص الله عليه وسلم، نل أجران، والعبد الذي يؤدي حق المال، ويصريح لسيده" (أخرجه البخاري)

Dari Abu Burdah, dia mendengar ayahnya, dari Nabi SAW bersabda: "Tiga kelompok yang akan diberikan pahala mereka dua kali: (1) seorang laki-laki yang memiliki budak perempuan, dia mengajarnya dengan baik dan mendidiknya dengan adab, kemudian memerdekakannya, lalu menikahinya, maka baginya dua pahala. (2) Laki-laki ahli Kitab yang beriman kepada Nabinya lalu berjumpa dengan Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam, kemudian ia beriman kepada beliau, mengikutinya dan membenarkannya, maka ia memperoleh dua pahala. (3) Seorang budak yang melaksanakan hak Allah dan hak tuannya, maka ia memperoleh dua pahala." (HR. al-Bukhari).⁶⁹

Anjuran ini disertai contoh oleh Rasulullah dengan menikahkan budak yang telah beliau merdekakan yaitu Zaid untuk dinikahkan dengan keluarga nabi darikalangan terpendang yaitu Zainab binti Jahsy, ini adalah suri tauladan yang nyata. Seperti tergambar dalam hadits di atas, pemilik budak berkewajiban mendidik dan mengajari, dan si budak hendaknya menjalankan kewajibannya untuk memenuhi hak tuannya. Dengan begitu rasa keadilan dapat terpenuhi di kedua belah pihak, hingga memudahkan langkah-langkah selanjutnya, kearah satu target yang hampir mustahil dapat dilakukan oleh orang lain. Upaya ini disertai dengan mengubah panggilan dari masing-masing pihak atas lainnya, sebagaimana hadits dari Abu Hurairah berikut ini:

عن هام بن مزيه، أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه، يحدث نعت النبي صلى الله عليه وسلم، أنه

قال: «لا يؤهل أحدك: أطمع ريك وضئ ريك، اسق ريك، ولا يؤهل: سيدي مولاي، ولا يؤهل أحدك: عبيدي أمت، ولا يؤهل: نذائي ونذات وعلامي» (أخرجه البخاري)

Dari Hammam bin Munabbih, dia mendengar Abu Hurayrah RA berbicara bahwa Rasulullah SAW bersabda: 'Janganlah seseorang diantara kamu mengatakan: Berilah makan pemilikmu, berilah minum pemilikmu; hendaknya ia mengatakan: Tuanku Majikanku. Dan janganlah seorang di antara kamu mengatakan: budakku, budak perempuanku; hendaknya ia mengatakan: fataya (pemudaku), fataty (pemudiku), ghulamy.' (HR. Bukhari).⁷⁰

Shari'at Islam juga menetapkan persamaan kedudukan dihadapan Allah dan dalam memilih calon suami atau calon istri, dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa seorang budak mu'min lebih baik dipilih sebagai suami daripada seorang musyrik sekalipun orang musyrik itu luar biasa dan mengagumkan, dan seorang budak wanita muslimah lebih baik untuk dipilih sebagai istri daripada seorang wanita musyrik, sekalipun wanita itu mengagumkan dari.⁷¹

Dalam Islam, seorang budak juga harus diperlakukan semestinya dan tidak boleh dibebani dengan pekerjaan diluar kemampuannya. Rasulullah SAW bersabda:

عن أبي هريرة، نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «المملوك طعامه وكسوته، وال بك ف من الأعمال مال ما يطيق.» (أخرجه مسلم).⁷²

Dari Abu Hurairah Dari Rasulullah bahwasannya beliau bersabda: "Budak memiliki hak makan/ lauk dan makanan pokok, dan tidak boleh dibebani pekerjaan di luar kemampuannya." (HR. Muslim)

Selain itu dalam Islam ada aturan bahwa budak bisa memerdekakan dirinya bila statusnya sebagai mukatab, Mukatabah adalah seseorang budak yang menebus atau membayar dirinya kepada tuannya dengan uang cicilan dari

⁷⁰ Al-Bukhârî, Muhammad Ibn Ismail, Shahîh al-Bukhârî, Juz. 3, 139.

⁷¹ Q.S. al-Baqarah ayat 221, 35.

⁷² Muslim bin al-Hajjaj, Shahih Muslim, Juz. 3, (Beyrût: Dar al-fikr, 1993), 1284.

⁶⁹ Al-Bukhârî, Muhammad Ibn Ismail, Shahîh al-Bukhârî, Juz. 4, 60.

dua cicilan atau lebih⁷³, dan bahkan dalam aturannya, diwajibkan bagi seorang tuan untuk mengabdikan permintaan budaknya yang ingin merdeka dengan cara mukatabah.

Didalam hadits juga dijelaskan bahwa seorang budak bisa masuk surga lebih dulu jika dia taat pada Allah dan taat pada majikannya sebagaimana hadits berikut:

عن أب بكر الصديق رضي الله عنه، نع النبي لص الله عليه وسلم، قال: «البدخل الجنة خب، والبيع، والمزنا، والسبي المركة، وأول من يدخل الجنة المملوك إذا طاع الله واطاع سيده» (أخرجه أحمد⁷⁴)

3. Setelah dua tahapan diatas telah menjadi aturan yang ditaati, maka Rasulullah mulai menerapkan persaudaraan sebenarnya antara budak dan tuannya. Seperti dalam hadits berikut ini:

عن أب بكر الصديق، قال: قال رسول الله لص الله عليه وسلم: «البدخل الجنة سبي المركة» قال رجل: يا رسول الله، أليس أخبنا أن هذه الأمة أكلت ألبم مملوكي وأي تما؟ قال: «بلى، ذلك رموه كرامة أولئك، واطعموه مما نأكلون» قالوا: فما كنزنا ف أدري يا رسول الله؟ قال: «فرب صالح نربطه نقتل عليه ف سبيل الله، ومملوك ليك نيك، نأذنا لرف وه أخوك، نأذنا لرف وه أخوك»⁷⁵

Dari Abu Bakar as-Siddiq Ra. Berkata Rasulullah: “Tidak akan masuk surga seorang yang buruk karakternya”, maka seseorang bertanya: “Wahai Rasulullah bukankah engkau mengabarkan kepada kami bahwa kebanyakan umat ini adalah para budak dan anak-anak yatim?” Rasulullah menjawab: “Benar, maka mulyakanlah mereka seperti engkau memulyakan anak-anak kalian, dan berilah mereka makan dari apa yang kalian makan”, mereka berkata: Apa yang bermanfaat bagi kami di dunia ini wahai Rasulullah?”, Rasulullah menjawab: “Kuda yang baik yang engkau ikat dan dengannya engkau

berperang di jalan Allah, dan seorang hamba yang mengurusimu tapi jika ia sholat maka dia adalah saudaramu, jika dia menjalankan shalat maka dia adalah saudaramu”. (HR. Imam Ahmad).

Dalam hadits tersebut, Rasulullah sampai mengulang kalimat persaudaraan dua kali dalam nasehatnya demi mengukuhkan adanya persaudaraan antara tuan dan budaknya jika mereka sama-sama beriman. Kemudian dalam hadits yang diriwayatkan al-Bukhari dijelaskan bahwa Islam mengangkat derajat budak dan harus memperlakukannya seperti saudara. Rasulullah SAW bersabda:

وإبل بهس من أخوكم خواكم جعلاهم لئلا تت إبدكم، فمن كن أخوه تت بده، نأري عطمه مما بهلك، ما بلابس، وال نكف وه ماي غلبم، نان كن ندموه ماي غلبم نأع يذوه (أخرجه البخاري⁷⁶).

”Mereka (para budak) adalah saudara dan pembantu kalian yang Allah jadikan di bawah kekuasaan kalian, maka barang siapa yang memiliki saudara yang ada dibawah kekuasaannya, hendaklah dia memberikan kepada saudaranya makanan seperti yang ia makan, pakaian seperti yang ia pakai. Dan janganlah kamu membebani mereka dengan pekerjaan yang memberatkan mereka. Jika kamu membebani mereka dengan pekerjaan yang berat, hendaklah kamu membantu mereka.” (HR. Bukhari)

Dari kisah Rasul dengan Zaid dan orang tuanya dapat diambil pelajaran yang mengagumkan, yaitu ketika ayah Zaid bin Haritsah datang untuk menebus Zaid dan hendak membawanya pulang ke keluarganya, maka Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wa sallam memberi pilihan kepada Zaid bin haritsah antara memilih ikut ayahnya atau tetap bersama Rasulullah, Zaid lebih memilih tetap bersama Rasulullah SAW. Ini bukti bahwa Rasulullah dengan sangat baik. Dan Riwayat berikut ini menggambarkan bagaimana Rasulullah mampumenumbuhkan persaudaraan itu dikalangan sahabatnya:

أخبان جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال:

⁷³ Ali Sa’dī, Abd al-Rahman Ibn Nāthir Ibn Abdillāh, Manhaj al-Shālikīn Wa Taudīh al-Fiqh Fī al-Dīn (tt: Dār al-Wathan, 2002), 189.

⁷⁴ Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad bin Hanbal (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2001), 209.

⁷⁵ Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad bin Hanbal, 237.

⁷⁶ Al-Bukhārī, Muhammad Ibn Ismail, Shahīh al-Bukhārī, Juz. 3, 149.

كُن رِع بَقُول: «أبو بكر سيدان، وأعناق سيدان»
 لال»⁷⁷

...dari Jabir bin Abdillah Ra. berkata: Umar pernah mengatakan :Abu Bakar adalah tuan kita, dan telah memerdekakan tuan kita yaitu Bilal.

Bilal yang sebelumnya adalah hamba sahaya asal Habasyah berkulit hitam. Setelah masuk Islam bukan saja dimerdekakan tapi juga dihormati sampai Umar menyebutnya tuan. Nama Bilal yang sering mengumandangkan adzan pada masa Rasulullah ini diabadikan namanya oleh umat Islam khususnya di Indonesia, menyebut orang yang mengumandangkan adzan sebagai bilal. Siapapun yang adzan maka disebut bilal, tanpa melihat dia berwarna kulit hitam atau putih. Ini menguakan kesimpulan Austen bahwa Islam bukanlah penyebab perbudakan pada orang kulit hitam di Afrika, tapi Orang Islam Afrika adalah korban dari perbudakan dari Eropa.⁷⁸

Kita bisa membandingkannya dengan upaya masyarakat Barat dalam masalah ini. Masyarakat Barat baru dapat meninggalkan perbudakan pada abad ke 17-18 dan itupun karena sebab kepentingan revolusi industri dan bukan karena persamaan hak sesama manusia seperti yang diajarkan Islam dimana semua suku sama derajatnya di hadapan Allah sekalipun berbeda warna kulit dan bahasa.⁷⁹ dan ketika masyarakat Eropa mulai meninggalkan praktek tersebut Amerika justru memulai praktek perbudakan tersebut, demi kepentingan ekonomi, untuk mengerjakan perkebunan kapas. Amerika yang pada tahap selanjutnya ingin menghapuskan praktek yang sudah ditinggalkan oleh masyarakat lain, berupaya menghapuskannya secara formal melalui undang-undang yang dipelopori Presiden Abraham Lincoln pada tahun 1860, dengan resiko perang saudara. dan tidak bisa tuntas, sebab sikap rasisme tetap ada walaupun praktek perbudakan telah dihapuskan oleh undang-undang. Penanganan frontal itu bahkan menimbulkan masalah baru yaitu adanya dinding

antara dua ras yang sebelumnya berinteraksi secara tidak adil, Dinding inilah yang dinamakan “rasisme” baik dari pihak yang pernah dikuasai maupun yang pernah menguasai. Keduanya sulit bertembukan pada tahun 1999 di Amerika gempar karena praktek rasisme dalam angkatan udaranya. Berbeda dengan orang Islam yang telah dibiasakan dengan persaudaraan yang sifat rasismenya bisa hilang.⁸⁰

Sikap rasisme akibat perbudakan dan penjajahan oleh bangsa Eropa (kulit putih) atas bangsa Afrika (kulit hitam) masih terasa kental di negara-negara Afrika.⁸¹ Politik apartheid yang telah menempatkan warga kulit hitam menjadi warga negara kelas dua di negaranya sendiri, Perjuangan pemilik negeri untuk mendapatkan hak-haknya mungkin sudah diperoleh secara formal dengan diwakili oleh Nelson Mandela di Afrika selatan, namun perlakuan atas mereka tidaklah mendapatkan hak yang sama 100% dengan penguasa sebelumnya, sebab sisa-sisa perbuatan rezim apartheid masih bercokol di beberapa negara Afrika. seperti contoh di Namibia, yang mana negara tersebut merupakan potret Negara baru yang bercitra modern, Namun dibalik kemajuan itu masih tersisa bibit konflik rasial akibat politik apartheid yang pernah diberlakukan ditandai dengan penataan pemukiman di kota Windhoek yang disekat berdasarkan warna kulit. Sisa-sisa peninggalan perbudakan bangsa barat terhadap bangsa Afrika masih terlihat jelas di depan mata, rintihan kepedihan mereka masih terngiang di telinga dan tiba-tiba ada seorang Amerika dengan bangga menunjuk umat Muslim sebagai umat yang telah memperbudak bangsa kulit hitam, dan parahnya hal itu dialamatkan kepada ajaran Nabi Muhammad, padahal telah diakui bahwa disetiap daerah yang ditaklukkan orang Islam, dengan serta merta rakyatnya berbondong-bondong masuk Islam.⁸² Yang menandakan bahwa Islam dapat diterima dimana-mana karena ajarannya yang menjunjung nilai kemanusiaan.

Di kalangan Yahudi, perbudakan diperbolehkan dilakukan melalui membeli atau perang. Orang Yahudi dapat memperbudak sesama orang Yahudi yang miskin. Orang Yahudi juga dibolehkan menjual anak perempuannya untuk dijadikan budak. Bila

⁷⁷ Al-Bukhârî, Muhammad Ibn Ismail, Shahîh al-Bukhârî, Juz. 5, 27.

⁷⁸ Ralph Austen, Slavery on the frontiers of Islam. The International Journal of African Historical Studies, 38, 2, (2005), 382-383.

⁷⁹ Tahseen Ullah Khan, “Human Rights and Islam” National Research and Development Foundation (NRDF), Peshawar, May 2004, 5

⁸⁰ Karen Armstrong, Muhammad Prophet for our time, 107.

⁸¹ James H. Sweet, Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

⁸² Michael H. Hart, Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah (Jakarta :PT. Dunia Pustaka Jaya, 1982), 1.

orang Yahudi berhutang dan tidak dapat melunasi hutangnya, maka ia dapat mengadakan tawaran tentang harga dirinya yang dijual kepada si pemberi hutang. Dengan jalan ini ia akan menjadi budak si pemilik uang selama waktu yang ditentukan sampai ia merdeka kembali. Dan perang merupakan cara termudah bagi orang Yahudi untuk mendapatkan budak dari kalangan non-Yahudi. Dan setiap kali orang Yahudi mengalahkan kota kaum non-Yahudi, mereka selalu membunuh setiap penduduk lelaki, merampas semua harta dan binatang, serta menjadikan seluruh kaum perempuan dan anak-anak dalam kota tersebut sebagai budak.⁸³

Ketika agama Nasrani muncul, merekapun tidak menentang perbudakan. Juga tidak menganjurkan orang-orang beriman supaya menjauhkan generasi mereka dari sistem perbudakan.⁸⁴ Rasul Paulus sendiri memerintahkan supaya budak taat kepada tuannya, seperti mereka taat kepada Yesus.

Berkenaan dengan pembunuhan yahudi bani qurayzah pembunuhan dilakukan bukan tanpa sebab melainkan karena pengkhianatan mereka pada konstitusi yang telah disepakati bersama sehingga dapat membahayakan keamanan masyarakat, apa yang dilakukan bani qurayzah pada saat ini bisa disebut dengan pemberontakan, dan eksekusi hukuman terhadap mereka pada masa itu dianggap suatu kelaziman dengan bukti tidak adanya protes dari suku lain, dan penentu hukuman itu juga bukanlah Nabi Muhammad, tapi mantan ketua suku qurayzah sendiri yaitu Sa'ad Ibn Mu'adz. Kejadian dengan bani Quraizah juga bukan niat awal beliau, niat awalnya hanyalah untuk menghentikan kekerasan jahiliyyah.⁸⁵ Jadi dapat disimpulkan bahwa Perang dalam Islam bukanlah untuk memperbudak, karena Islam mengutuk perbudakan, akan tetapi peperangan yang dilakukan orang Islam hanyalah untuk mempertahankan diri yang merupakan sifat dasar manusia.⁸⁶

Dalam buku Amstrong juga dijelaskan kemulyaan Nabi SAW yang tidak menghukum bani Qoinuqa' dengan hukum tradisional yang

berlaku waktu itu,⁸⁷ tetapi mengampuni mereka dengan syarat harus meninggalkan bentengnya, dimana semua orang waktu itu mengira bahwa Nabi Muhammad tidak akan mengampuni pengkhianatan mereka dan telah menantang perang kaum Muslimin.⁸⁸

Berkenaan dengan wanita muslimah yang menyerahkan dirinya kepada Nabi, Allah telah menjelaskannya dalam al-Qur'an dan tidak benar bahwa mereka bertujuan untuk menjadi pemuas seksual Nabi, dan kiranya tulisan sejarah Nabi perlu dikoreksi ulang dan dikaji kebenarannya, karena isinya yang terkadang kurang masuk akal dan penuh dengan kritik, atau perlu pendalaman pemahaman secara kontekstual yang komprehensif.

Cara-cara barat sangatlah berbeda dengan apa yang dilakukan dan diajarkan oleh Nabi Muhammad Saw. Beliau langsung membidik pusatnya, yaitu hati nurani manusia. Beliau terkenal lemah lembut, tidak pernah mengangkat tangan kepada istri, budak dan kepada siapapun,⁸⁹ Mekanisme yang dipergunakan adalah persaudaraan. Maka ketika persaudaraan terwujud perbudakan hilang dengan sendirinya, bahkan tanpa efek samping berbentuk penyakitrasisme. Islam

Manusia manapun tidak ada yang rela kehilangan hak asasinya sebagaimanusia. Oleh sebab itu kemerdekaan adalah harapan semua orang. Islam sebagai agamayang sesuai fitrah manusia tentu saja tidak menghendaki adanya praktek perbudakan. Tidakadanya pelarangan perbudakan dalam teks al-Qur'an maupun hadits bukan berarti Islammenyetujui praktek tersebut apalagi menganjurkan. Strategi yang dipakai oleh Rasulullahdalam merubah praktek-praktek sosial yang menyimpang selalu memakai pentahapan, termasuk dalam menghilangkan praktek perbudakan. Apalagi bahwa praktek perbudakanmerupakan penyakit masyarakat yang sangat sulit dihilangkan. Kalaupun upaya Rasulullahtersebut tidak berhasil menghapus perbudakan sekaligus pada masa hidupnya, namunbenih persaudaraan yang ditanamkan oleh beliau akhir berbuah persamaan hak dan penghapusan perbudakan di dunia. Semua pintu

⁸³ Aldric Hama, *The curse of ham: Race and slavery in early judaism, christianity and islam*. *Mankind Quarterly*, 50(1), (2010). 174-177.

⁸⁴ Fred Astren, *The curse of ham: Race and slavery in early judaism, christianity, and islam*. *The Muslim World*, 97(2), (2007). 360-363.

⁸⁵ Norman A. Stillman, *The Jews of Arab land* (Philadelphia, 1979); Karen Amstrong, *Muhammad Prophet for our time*, 230.

⁸⁶ Patrick Sookhdeo, "Issues of Interpreting the Koran and Hadith", *The Quarterly Journal*, Winter 2006, 72.

⁸⁷ Hukum tradisional bagi pengkhianat adalah pembunuhan terhadap kaum laki-laki dan menjadikan wanita serta anak-anak sebagai budak. Lihat dalam M.J. Kister, "Al-Hira: Some notes on it's relation with Arabia", *Jerusalem Studie in Arabic and Islam* 6 (1985)

⁸⁸ Karen Amstrong, *Muhammad Prophet for our time*, 203.

⁸⁹ Karen Amstrong, *Muhammad Prophet for our time*, 224.

ke arah perbudakan telah ditutup rapat-rapat oleh shari'at Islam. Sehingga seiring perkembangan demografi, angka perbudakan dengan sendirinya akan semakin mengecil dan pada saatnya nanti akan lenyap dari muka bumi.

Penutup

Sebenarnya masih banyak hadits lain yang menjelaskan tentang perbudakan yang menjadi bukti bahwa dalam sistem perbudakan yang dilegalkan Islam mengandung banyak kemaslahatan yang memberikan penjelasan bahwa ternyata apa yang dituduhkan tidak benar dan dalam sistem perbudakan yang diajarkan oleh Islam banyak mengandung hikmah bagi kemaslahatan manusia, sekalipun tidak dapat dipungkiri bahwa Nabi Muhammad dan umat Islam awal memang memiliki budak.

Sekalipun secara tekstual perbudakan dilegalkan akan tetapi dengan melihat al-Qur'an, sirah dan hadits nabi, dapat diambil pemahaman bahwa secara kontekstual Islam ingin menghapus perbudakan, terbukti bahwa rasulullah memerdekakan seluruh budaknya sebelum beliau wafat, dan shari'at Islam memberi banyak carabagi para budak untuk menjadi orang merdeka.

Membaca hadits dan Sejarah harus mengetahui konteksnya, karena situasi dan kondisi pada suatu masa tidak bisa dijadikan pijakan hukum untuk masa yang lain, sehingga hukum tradisi yang berlaku pada suatu masa bisa dijadikan pembandingan untuk memahami sebab-sebab penetapan hukum, dan benarlah apa yang di simpulkan ulama' salaf bahwa hukum bisa berubah sebab perbedaan tempat dan waktu (lâ yunkaru taghoyyurul ahkam bi taghoyyuril amkinah wa al-azminah).

Pustaka Acuan

- Abdullah al-Bassâm, Taisir al-Allam Sharh Umdah al-Ahkâm, cet. II, (Bayrut: Dâr al- Kutub al- 'Ilmiyyah, 2006.
- Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach (London and New York: Routledge, 2006
- Abu Sa'ad, Abd al-Malik bin Muhammad bin Ibrahim, Sharaf al-Mushthafâ , J. 3. (Makkah, Dâr al-Bashâ'ir al-Islâmiyyah, 1424.
- Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad bin Hanbal (Bayrût: Muassasah al-Risâlah, 2001

- Al-Bukhârî, Muhammad Ibn Ismail, Shahîh al-Bukhârî, Juz. 3, (Bayrût : Dâr Thûq al-Najât, 1422.
- Ali Sa'dî, Abd al-Rahman Ibn Nâthir Ibn Abdillah, Manhaj al-Shâlikîn Wa Taudih al- Fiqh Fî al- Din (tt: Dâr al-Wathan, 2002.
- Ali Sa'dî, Abd al-Rahman Ibn Nâthir Ibn Abdillah, Manhaj al-Shâlikîn Wa Taudih al- Fiqh Fî al- Din (tt: Dâr al-Wathan, 2002
- Al-Kasânî, 'Ala' al-Dî Abu Bakar bin Mas'ûd, Badâ'i' al-Shanâ'I' fî tartûb al-Sharâ'I' Juz.4 (Bayrut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- Al-Khudharî, Muhammad bin 'Aqîqî al-Bâjurî, Nûr al-Yaqîn fî sîrati sayyid al-Mursalîn (Damaskus: Dâr al-Qayhâ', 1425 H
- Al-Qarâfî, Abu al-Abbâs Shihab al-Dîn Ahmad Ibn Idrîs, al-Zhahîrah, J. 11, (Bayrût : Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1994.
- Al-Shâfi'î, Abu Abdillah Muhammad Ibn Idrîs, al-Umm, J. 8, (Bayrût: Dâr al-Ma'rifah, 1990.
- Al-Shaybânî, Muhammad Ibn al-Hasan Ibn Farqad, al-Ashl al-Ma'rûf bi al-Mabsûth, J. 4, (Karatisi: Idârah al-Qur'an wa al-Ulûm al-Islâmiyyah, tt.
- Al-Tirmizhi, Muhammad bin Isa bin Sawrah, Sunan al-Tirmizhi, Juz. 4, (Mesir: Shirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafa al-Bâbî al-Halbî, 1975.
- Amstrong, Karen. Muhammad Prophet for our time (Bandung : Mizan Media Utama, 2007.
- Astren, F. The curse of ham: Race and slavery in early judaism, christianity, and islam.The Muslim World, 97(2), (2007).360-363.
- Austen, R. Slavery on the frontiers of islam. The International Journal of African Historical Studies, 38, 2, (2005), 382-383.
- DUHAM (Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia)
- El Cheikh, N. M. Marriage and slavery in early islam. Journal of Middle East Women's Studies, 8(2), (2012).102-104.
- Farooq, M. O. Analogical Reasoning (Qiyas) And The Commodification Of Women: Applying Commercial Concepts To The Marital Relationship In Islamic Law.Islam and Civilisational Renewal, 3(1), (2011). 154-180,243-244
- Hama, A. The curse of ham: Race and slavery in early judaism, christianity and islam.Mankind Quarterly, 50(1), (2010).174-177.
- Harris, W. V. Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves, The Journal of Roman Studies, 1999

- Ibn Kathir, Abu al-Fidâ' Ismail bin 'Amr, Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm, Juz 2. (Bayrut: Dâr Thaybah, 1999.
- Ibn Qudhamah, Abu Muhammad Muwaffiq al-Dîn, al-Mughnî, J. 10, (Kairo: Maktabah al-Qâhirah, 1968.
- Ilyas, "Pemahaman Hadis Secara Kontekstual (Telaah terhadap Asbabal-Wurud)", Jurnal Kutub Khazanah, no. 2 (Maret, 1999
- Imam Basyari Anwar, Kamus Lengkap Indonesia-Arab (Kediri: Lembaga Pondok Pesantren Al-Basyari, 1987
- Irene Handono, Islam dihujat
- J.J. Saunders, A History of Medieval Islam (London-New York, Routledge, 1965), 36 dan 120.
- James H. Sweet, Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
- Khan, Tahseen Ullah. "Human Rights and Islam" National Research and Development Foundation (NRDF), Peshawar , May 2004
- Kurzman, Charles Liberal Islam: A Sourcebook, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Lilie Channa AW, "Memahami Makna Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual", Ulumuna Jurnal Studi Keislaman Vol XV, No.2 Desember 2011, 391-414.
- Masiyan Makmun Syam, Pemahaman Tekstual dan Kontekstual Terhadap Sunnah Nabi : studi kritis atas pemikiran syaikh muhammad al-gazâlî, jurnal al-Hikmah vol. xv nomor 1/2014, 1
- Michael H. Hart, Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah (Jakarta : PT. Dunia Pustaka Jaya, 1982
- Mir-Hosseini, Z. Marriage and slavery in early islam. Journal of the American Oriental Society, 132 (2), (2012).328-330.
- Morey, Robert.dkk, Islam Part 4: Miscellaneous Issues, Journal of Biblical Apologetics, Number 5, Spring 2003, Volume 8
- Muhammad bin Ishâq bin Yasar al-Muthalibi, Sîrah Ibn Ishâq (Bayrut: Dâr al-Fikr, 1978.
- Muhammad bin Yusuf al-Shâlihi, Subul al-Hudâ wa al-Rashâd fî sîrah Khayr al-'Ibâd (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993
- Muhammad Husayn Haykal , The Life of Muhammad, 221-222.
- Muhammad Yusuf, Metode dan Aplikasi Pemaknaan Hadis, (Yogyakarta: Teras, 2009
- Munir, M. Debates on the rights of prisoners of war in islamic law. Islamic Studies, 49(4), (2010).463-III.
- Muslim bin al-Hajjaj, Shahih Muslim, Juz. 2, (Beyrût: Dar al-fikr, 1993
- Muslim bin al-Hajjaj, Shahih Muslim, Juz. 3, (Beyrût: Dar al-fikr, 1993.
- Nabilah Lubis dalam sambutan buku Irene Handono, Islam dihujat, trial version of CHM2PDF Pilot 2.15.74
- Oxford English Dictionary, 2nd edition 1989, s. v. 'slave' Encyclopædia Britannica, History of Europe - Middle Ages - Growth and innovation - Demographic and agricultural growth
- Peterson, B. J. Slave emancipation, trans-local social processes and the spread of islam in french colonial buguni (southern mali), 1893-1914. Journal of African History, 45(3), (2004).421-444.
- Robert Morey, The Islamic Invasion Invasion: Confronting The World's Fastest Growing Religion (<http://www.buktisakti.com>
- Scott, R. M. (2009). A contextual approach to women's rights in the qur'an: Readings of 4:34. The Muslim World, 99(1), 60-85.
- Silas, "The Punishment for Apostasy From Islam", Journal of Biblical Apologetics, Number 5, Vol. 8, Spring 2003
- Silas, A Rebuttal of Jamal Badawi's 'Wife Beating'", Journal of Biblical Apologetics, Number 5, Vol. 8, Spring 2003
- Skinner, E. B. (2008, Jul 04). Slavery's new mecca; in a new book documenting the modern slave trade, E. benjamin skinner travels to dubai, known in the sex trade as 'disneyland for men'. National Post
- Sookhdeo, Patrick. "Issues of Interpreting the Koran and Hadith", The Quarterly Journal, Winter 2006
- Thomas, Hugh: The Slave Trade Simon and Schuster; Rockefeller Centre; New York, New York; 1997
- Toledano, E. R., & Clarence-Smith, W. Islam and the abolition of slavery. Journal of African History, 48 (3), (2007).481-485.

WANITA MALAM DALAM HEGEMONI SUPERSTRUKTURAL: PERSPEKTIF TEORI KRITIS (PENELITIAN TERHADAP GADIS MALAM MOTOR MATIK DI KOTA CIREBON)

Abdul Karim

Dosen Pendidikan Islam Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan (FKIP)
Universitas Muhammadiyah Cirebon
Email: karim_gml81@yahoo.co.id

Abstract: Cirebon is the “heart” of the city for several districts of Indramayu, Majalengka and Kuningan. It got the nickname as a city guardian, with the mandate of Sunan Gunung Jati, “Ingsun titip tajug lan fakir Miskin”. But when night falls, the identity of religious life of the town mayor as if suddenly changed, especially on Friday night. At one particular congregation, pilgrims flock to the Tomb guardian, but the other party actually visited the place dimly lit stalls (night cafe) inhabited by girls night. This study will answer questions about how the hegemony of the superstructure of the girl automatic motor night in the city of Cirebon? What public opinion against the social status of girls night? What reasons are causing the girls night hung in night cafe? By doing so, is there any indication of gender equality that they want? What is done by allowing the establishment apparatus dimly lit stalls and jasmine is a form of superstructural hegemony. This is an indication that they are officials with direct and intentional nurture girls selling themselves for a night at the venue. Thus, the authorities will benefit from what they do.

Keyword: Critical Theory, Marxism, Cirebon, and Night Girls

Abstrak: Cirebon merupakan “jantung” kota bagi beberapa kabupaten yaitu Indramayu, Majalengka, dan Kuningan. Ia mendapat julukan sebagai kota wali, dengan amanat Sunan Gunung Jati, “Ingsun titip tajug lan fakir Miskin”. Akan tetapi jika malam tiba, identitas kehidupan religious kota wali seakan-akan sentak berubah, terutama pada malam Jum’at. Pada satu jama’ah tertentu, Peziarah berduyun-duyun datang ke Makam wali, tapi pada rombongan lainnya justru mengunjungi tempat warung remang-remang (Warem) yang dihuni oleh para gadis malam. Uniknya, lokasi tersebut berdekatan dengan kantor kepolisian sektor kota (Polsekta). Penelitian ini akan menjawab pertanyaan tentang, bagaimana hegemoni superstruktur terhadap gadis malam motor matik di kota Cirebon? Apa pendapat masyarakat terhadap status sosial gadis malam? Alasan-alasan apa saja yang menyebabkan para gadis malam mangkal di Warung remang-remang? Dengan berbuat demikian, adakah indikasi penyetaraan gender yang mereka inginkan?

Keyword: Teori Kritis, Marxisme, Kota Cirebon, dan Gadis Malam

Pendahuluan

Kota Cirebon di propinsi Jawa Barat, merupakan salah satu kota tua yang terletak di pesisir utara pulau Jawa yang kaya akan peninggalan budaya dan sejarah. Cirebon berasal dari kata caruban yang berarti “tempat pertemuan atau persimpangan jalan”, ada juga yang meyakini bahwa Cirebon berasal dari kata carob atau choroboarn yang berarti “campuran”. Karena letaknya yang sangat strategis, dengan adanya dukungan pelabuhan yang ramai dan sumber daya alam dari pedalaman, kota Cirebon kemudian menjadi sebuah kota besar yang memiliki pelabuhan penting dan dijadikan sebagai tempat persinggahan

bangsa-bangsa luar seperti Arab, Melayu, Cina, Persia, India dan lain sebagainya.¹

Salah satu bentuk nyata dari percampuran tersebut tersebarlah agama Islam di Cirebon yang diperluas oleh Sunan Gunung Jati. Walaupun pendiri Cirebon adalah Walangsungsang namun orang yang berhasil meningkatkan statusnya menjadi sebuah kesultanan adalah Syarif Hidayatullah yang oleh babad Cirebon dikatakan identik dengan Sunan Gunung Jati (Wali Songo). Sunan Gunung Jati adalah

¹ Niky Silvia Ruhma Dewi, “Cirebon Kota Wali Sebagai Kota Islami di Jawa,” Fakultas Teknik, Universitas Gadjah Mada: Yogyakarta (2013), 1.

keponakan dan pengganti pengeran Cakrabuana. Dialah pendiri dinasti raja-raja Cirebon dan kemudian juga Banten. Setelah Cirebon resmi berdiri sebagai sebuah kerajaan Islam, Sunan Gunung Jati berusaha mempengaruhi kerajaan pajajaran yang belum menganut agama islam. Ia mengembangkan agama ke daerah-daerah lain di Jawa Barat.²

Karena peranan Sunan Gunung Jati dalam penyebaran Islam itulah, Cirebon sampai saat ini masih terkenal dengan daerah yang kental nuansa islaminya. Dengan ini, walaupun pemerintahannya tidak bapangku kepada kerajaan akan tetapi kepada pemerintahan, pemerintah daerah setempat masih melestarikan keraton sebagai peninggalan bersejarah dan menjaga iklim islami di Cirebon.

Namun sayang sekali, walaupun Cirebon merupakan “jantung” kota bagi beberapa kabupaten yaitu Indramayu, Majalengka, dan Kuningan dan ia mendapat julukan sebagai kota wali, dengan amanat Sunan Gunung Jati, “Ingsun titip tajug lan fakir Miskin”. Namun jika malam tiba, identitas kehidupan religi kota wali seakan-akan sentak berubah, terutama pada malam Jum’at. Pada satu jama’ah tertentu, Peziarah berduyun-duyun datang ke Makam wali, tapi pada rombongan lainnya justru mengunjungi tempat warung remang-remang (Warem) yang dihuni oleh para gadis malam. Uniknya, lokasi tersebut berdekatan dengan kantor kepolisian sektor kota (Polsekta).

Sejatinya, dengan program Polmas diharapkan akan tercipta sistem situasi keamanan dan ketertiban yang kondusif, karena masyarakat akan menyadari bahwa ketertiban dan keamanan itu tidak mungkin tercipta tanpa kerjasama yang sinergis antara Polri dengan masyarakat.³ Akan tetapi nyatanya, baik dari masyarakat maupun kepolisiannya itu sendiri berbondong melakukan oknuminasasi penindasan terhadap berbagai tindakan kejahatan di kota Cirebon.

Pembahasan

1. Teori Semiotik

Semiotik merupakan kajian tentang bagaimana tanda-tanda, termasuk bahasa, menjembatani

dunia pengalaman dan pikiran manusia. Oleh karena hanya ada sedikit hubungan alami antara bahasa dan realitas, bahasa sebenarnya membentuk realitas. Salah satu perbedaan utama antara berbagai budaya adalah bagaimana bahasa digunakan, seperti yang ditunjukkan oleh kedua teori-relativitas linguistik serta kode rumit dan terbatas—dalam bagian berikut.⁴

a. Relativitas linguistik

Hipotesi Benjamin Lee Whorf tentang relativitas linguistik menyatakan bahwa susunan bahasa sebuah budaya menentukan perilaku dan kebiasaan berfikir dalam budaya tersebut. Teori relativitas linguistik berbeda dari teori konstruksionis sosial yang dibahas sebelumnya. Dalam konstruksionisme sosial, manusia diyakini menciptakan realitas mereka dalam proses interaksi, sedangkan Whorf dan Sapir mengajarkan bahwa realitas telah ditanam dalam bahasa dan sudah memperlihatkan bentuknya. Kedua teori ini berhubungan dengan realitas budaya, tetapi berbeda dalam pendekatannya.

b. Kode rumit dan terbatas

Teori Basil Bernstein tentang kode-kode rumit dan terbatas menunjukkan bagaimana susunan bahasa yang digunakan dalam pembicaraan sehari-hari mencerminkan dan membentuk asumsi-asumsi dari sebuah kelompok sosial. Teori Bernstein terpusat pada dua kode—rumit dan terbatas. Kode-kode meluas (elaborated codes) memberikan cakupan yang luas tentang cara-cara yang berbeda untuk mengatakan sesuatu. Kode-kode ini memungkinkan pembicara untuk menjelaskan gagasan dan maksud mereka. Kode-kode terbatas (restricted codes) memiliki cakupan pilihan yang lebih sempit dan lebih mudah untuk memperkirakan bentuk apa yang akan mereka ambil. Kode-kode terbatas tepat digunakan dalam kelompok-kelompok yang memiliki asumsi bersama yang kuat dan sedikit kebutuhan untuk memperluas maksud. Sedangkan kode-kode meluas diarahkan pada kategori-kategori berbeda yang mungkin tidak dimiliki orang lain.

² Achmad Juniarto, Airdiatmiko dan Nunik Sumasni (ed), Sejarah Kesultanan Cirebon, Dianrana Katulistiwa: Cirebon, t.th.), 2.

³ Wahyono, “Dinamika fungsi kepolisian dan hubungannya dengan program perpolisian masyarakat” Perspektif, Volume XVI. No. 3 (mei 2011), 1.

⁴ Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss, Theories of Human Communication (Canada: Thomson Learning Academic Resource Center, 2005), 449-54.

2. Teori Sibernetika

a. Penyebaran informasi dan pengaruh

Tidak mengherankan bahwa sistem pemikiran yang ditanamkan secara menyeluruh dalam tradisi sibernetika akan memengaruhi bagaimana kita memperlakukan komunikasi dalam masyarakat dan budaya karena masyarakat itu sendiri dapat dilihat dengan mudah sebagai sebuah sistem besar. Paul Lazarsfeld dan rekan-rekannya di Elmira, New York, tanpa diduga menemukan bahwa pengaruh media dipengaruhi oleh keomunikasi interpersonal. Pengaruh ini selanjutnya dikenal sebagai hipotesis arus dua langkah, sangat mengejutkan dan memiliki pengaruh yang besar pada pemahaman kita tentang peran media massa. Lazarsfeld menyatakan bahwa informasi mengalir dari media massa ke pemimpin-pemimpin opini tertentu dalam komunitas yang memberikan informasinya dengan berbicara pada rekan-rekannya. Pemimpin pendapat dapat terbagi menjadi dua jenis: mereka yang berpengaruh pada satu topik, disebut monomorfis, dan mereka yang berpengaruh pada beragam topik atau polimorfis. Monomorfisme menjadi lebih besar karena sistem menjadi lebih modern.

b. Teori penyebaran informasi Everett Rogers

Rogers menghubungkan penyebaran dengan proses perubahan sosial yang terdiri atas penemuan, penyebaran (komunikasi), dan akibat. Ia menyatakan bahwa salah satu tujuan penelitian penyebaran adalah untuk menemukan cara-cara untuk mempersingkat kelambatan ini. Pengaruh interpersonal sangat penting dalam proses ini. Manusia berbeda dalam tingkat resistensi dan dukungan sosial yang diperlukan untuk menggunakan gagasan, praktik, atau objek-objek yang baru. Selalu ada individu yang akan menggunakan sebuah inovasi lebih awal. Walaupun teori-teori sibernetika tidak terasa seperti tradisi-tradisi lain dalam konteks ini, teori-teori tersebut memberikan cara untuk memahami bagaimana susunan budaya dan sosial dibentuk dan disebar. ⁵

3. Tradisi Fenomenologis

Hermeneutika budaya. Penafsiran budaya merupakan usaha untuk memahami tindakan sebuah kelompok atau budaya. Clifford Geertz

menggambarkan penafsiran budaya sebagai deskripsi padat di mana penafsir menggambarkan kegiatan-kegiatan budaya dari sudut pandang penduduk asli. Tingkat penafsiran ini berbeda dengan deskripsi tipis (*thin description*), di mana orang-orang hanya menggambarkan pola perilaku dengan sedikit pemahaman tentang apa maksudnya bagi para pelaku itu sendiri. Masalah-masalah etnografis muncul ketika penafsir kurang dapat memahami perilaku. Etnografi merupakan sebuah proses di mana pemahaman seseorang menjadi lebih halus dan akurat. Etnografi merupakan sebuah proses yang sangat pribadi, proses di mana peneliti mengalami pengalaman sebuah budaya dan menafsirkan beragam bentuknya. Pendekatan terbaik adalah dengan mengalami sebuah budaya secara langsung. ⁶

4. Teori Sosiokultural

a. Spiral ketenangan

Sebuah asumsi penting tentang teori-teori dalam bab ini adalah bahwa masyarakat sendiri merupakan hasil dari interaksi sosial, di mana susunan sosial yang besar dan kecil—hubungan, kelompok, organisasi, dan institusi—dibangun dalam interaksi setiap hari. Interaksionisme simbolis, khususnya dalam karya George Herbert Mead dan Herbert Blumer. Teori sosiokultural berasumsi bahwa sosiokultural memengaruhi interaksi. Dua teori yang bergantung pada interpretasi budaya—etnografi komunikasi dan etnografi kinerja. Kita harus perhatikan bahwa etnografi memiliki cabang lain, yaitu etnografi kritis. Etnografi kritis berada di balik deskripsi dan interpretasi etnografi untuk mengangkat pertanyaan keadilan, kebenaran, kebebasan, kesejahteraan, dan welas asih.

b. Etnografi komunikasi

Etnografi komunikasi melihat pada (1) pola komunikasi yang digunakan oleh sebuah kelompok; (2) mengartikan semua kegiatan komunikasi ini ada untuk kelompok; (3) kapan dan di mana anggota kelompok menggunakan semua kegiatan ini; (4) bagaimana praktik komunikasi menciptakan sebuah komunitas; dan (5) keragaman kode yang digunakan oleh sebuah kelompok.

⁵ S.W. Littlejohn dan K.A. Foss, *Theories of Human Communication*, 454-7.

⁶ S.W. Littlejohn dan K.A. Foss, *Theories of Human Communication*, 458-9.

c. Etnografi performa

Jika anda sedang bekerja dalam sebuah budaya asing, anda akan mengamati apa yang sebenarnya dilakukan orang dari budaya tersebut—bagaimana mereka menyelenggarakan budaya. Seorang antropolog Victor Turner adalah yang paling terkenal dalam memperhatikan fakta bahwa budaya itu diselenggarakan. Panggung pertama adalah sebuah pelanggaran atau sejenis kejahatan atau mengancam aturan komunitas. Ini diikuti oleh krisis, anggota komunitas menjadi meradang dan memihak pada isu yang mencuat oleh pelanggaran. Pada fase ketiga, terdiri dari perbaikan, anggota budaya melakukan hal yang membetulkan pelanggaran atau mengembalikannya pada pernyataan penerimaan. Penyelenggaraan budaya melibatkan tidak hanya manipulasi dari tubuh itu sendiri, tetapi manipulasi dari berbagai media juga yang mungkin dirasakan oleh mata, telinga, hidung, lidah, dan sentuhan.⁷

5. Teori Kritis

a. Modernisme: Marxisme, Frankfurt School, Feminisme

Banyak teori komunikasi memiliki sebuah kecenderungan untuk “menormalkan” lembaga dan struktur yang dibentuk dalam interaksi sosial. Dengan ini, kita bermaksud bahwa teori sering menjabarkan hasil dari interaksi sosial tanpa mempertanyakan semua hasil ini. Tradisi ini mencuat untuk meniadakan kecenderungan ini yang dijelaskan sebagai istilah kritis. Walaupun menyebar dan sulit untuk diatur, tradisi ini membawa satu hal—ide di mana pengetahuan sosial dan budaya dibebankan untuk menjalankan kekuatan dari pemegang tertentu dengan cara mendominasi dan bahkan menindas orang lain. Kemudian, karya dalam tradisi ini melihat jalan di mana power tidak seimbang, hegemoni dan dominasi yang dibentuk dalam interaksi sosial, serta karya ini membayangkan kemungkinan lainnya yang manusiawi dan berorientasi sangat demokratis. Banyak ahli teori kritis yakin bahwa kontradiksi, tekanan, dan konflik adalah aspek yang tidak dapat dielakkan dari aturan sosial dan tidak dapat dihapuskan.

Teori modernis bergantung pada asumsi bahwa

masyarakat terdiri atas struktur sebelumnya yang menentukan penyusunan kekuasaan di antara kelompok. Teori post-modern bergantung pada ide bahwa struktur adalah selalu dalam formasi, dibentuk dan dibentuk kembali dengan praktik komunikasi yang digunakan pada saat tertentu dalam sejarah. Post-strukturalisme sebenarnya adalah sebuah variasi post-modernisme, sebuah variasi yang fokus pada bahasa dan kekuasaan. Akhirnya, post-kolonialisme adalah sebuah pergerakan yang fokus pada kekuatan yang menekan, utamanya kolonialisme dan imperialisme Eropa.⁸

Versi modern sering menunjuknya sebagai “struktur” —memusatkan pada proses struktur sosial yang sedang terjadi yang dianggap nyata dan kekal, walaupun mereka mungkin tersembunyi di balik kesadaran setiap orang. Pemikir kritis dalam kelompok berusaha untuk menamai dan menguak semua penyusunan penekanan ini. Sebaliknya, versi post-modern mengajarkan bahwa tidak ada struktur nyata atau inti makna dan “struktur” yang menekan adalah hanya berlangsung sebentar.

Karl Marx meyakini bahwa masyarakat adalah sarana produksi yang menentukan struktur dari masyarakat itu. Disebut hubungan superstruktur dasar (base-superstructure), gagasan ini adalah ide bahwa ekonomi adalah dasar dari semua struktur sosial. (hlm 468) Tujuan utama Marx adalah revolusi, di mana para pekerja—sekarang sadar terhadap keadaan mereka akan meningkatkan perlawanan bunga modal untuk mengubah aturan masyarakat. Sebagai sebuah pergerakan, Marxisme sangat menekankan pada maksud dari komunikasi dalam sosial. Praktik komunikasi adalah sebuah hasil dari tekanan antara kreativitas individual dan batasan sosial pada kreativitas tersebut.

Bagi Louis Althusser, ideologi merupakan kehadiran dari struktur masyarakat itu sendiri dan mencuat dari praktik sebenarnya yang dijalankan oleh institusi dalam masyarakat. Dalam model superstruktur (organisasi sosial) yang menciptakan ideologi ini, yang berpengaruh pada gagasan individu tentang kenyataan. Menurut Althusser, superstruktur ini terdiri atas aparat negara represif (repressive state apparatuses), seperti halnya polisi dan militer, dan perangkat negara ideologis (ideological state apparatuses), seperti pendidikan,

⁷ S.W. Littlejohn dan K.A. Foss, *Theories of Human Communication*, 460-5.

⁸ S.W. Littlejohn dan K.A. Foss, *Theories of Human Communication*, 467-8.

agama, dan media massa. Hegemoni adalah proses dominasi, di mana sebuah ide menumbangkan atau membawahi ide lainnya sebuah proses dimana satu kelompok dalam masyarakat menggunakan kepemimpinan untuk menguasai yang lainnya.⁹

Saat ini, teori Marxis, digolongkan dengan identifikasinya terhadap aktual sosial yang menentukan atau menyebabkan, dominasi dan menjadikan tekanan. Di sisi lain, “materi” untuk kebanyakan orang bukan lagi kondisi fisik dari dunia, tetapi wacana atau teks. Wacana adalah sebuah argumen sistematis yang membuat beberapa pertimbangan untuk menunjukkan validitas dari sebuah klaim. Kebenaran dibuktikan dengan wacana teoritis yang menekankan bukti. Ketika ketepatan menjadi perdebatan, maka digunakanlah wacana praktik. Wacana ini menekankan norma. Sebuah wacana yang lebih tinggi terkadang penting wacana meta-etika. Di sini, sifat pengetahuan itu sendiri masih dalam perdebatan dan harus disetujui. Fokus Dana Cloud ada pada materialitas yang menawarkan untuk kembali ke Marxis yang mendasari kondisi fisik dan ekonomi tanpa mengabaikan peran wacana yang memengaruhi semua kondisi ini.

Jenis teori kritis ini dimulai dengan karya Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, mereka memandang kapitalisme sebagai sebuah tahapan perubahan dalam perkembangan, pertama sosialisme dan kemudian komunisme.

Akademisi Frankfurt kontemporer yang paling terkenal adalah Jürgen Habermas yang memiliki teori pragmatic universal dan perubahan masyarakat yang dianggap berpengaruh di Eropa dan Amerika.

Habermas mengajarkan bahwa masyarakat dipahami sebagai sebuah campuran dari ketiga minat utama pekerjaan, interaksi, dan kekuasaan--semua hal yang penting dalam masyarakat. Pekerjaan, minat pertama, terdiri atas usaha-usaha untuk menciptakan sumber-sumber materi. Minat utama yang kedua adalah interaksi atau kegunaan dari bahasa dan sistem simbol komunikasi lain. Minat utama yang ketiga adalah kekuasaan. Seperti yang digambarkan dari kasus ini, kehidupan manusia tidak dapat dilakukan dengan tepat dengan perspektif hanya dengan satu minat pekerjaan, interaksi, atau kekuasaan. Habermas yakin bahwa

lingkungan yang kuat, terpisah dari minat pribadi, hal penting ini dapat memastikan bahwa Negara ini adil. Pembahasan tadi memperjelas bahwa Habermas menilai komunikasi sebagai emansipasi yang penting karena bahasa adalah alat pemenuhan minat kebebasan.

Habermas menjelaskannya sebagai sebuah situasi ideal bertutur yang harus dimodelkan di masyarakat. Pertama, situasi ideal bertutur membutuhkan kebebasan berbicara; harus tidak ada batasan pada apa yang dapat diungkapkan. Kedua, semua individu harus memiliki akses yang sama untuk berbicara. Kehidupan dunia ini dibatasi oleh aspek-aspek sistem sosial tertentu, seperti uang, birokrasi, dan yang berhubungan dengan kekuasaan. Ketika kehidupan dunia dijajah oleh sistem, kesempatan untuk menggunakan bahasa berkurang untuk mencapai tujuan positif bagi individu.¹⁰

Ilmu pengetahuan feminis dalam tradisi modernis memusatkannya pada dua penyelidikan: (1) ilmu pengetahuan feminis yang utamanya bekerja untuk sosial, politik, dan kualitas ekonomi dari jenis kelamin wanita yang berusaha untuk meraih penyetaraan status dengan laki-laki dalam struktur kekuasaan yang ada; dan (2) berusaha untuk membongkar dan menyusun kembali sistem sosial untuk membuatnya lebih bebas bagi perempuan dan laki-laki. Dalam hubungannya yang paling dasar, semua ini dapat dipandang sebagai feminisme liberal dan radikal secara berkesinambungan. Sebagai contoh, daripada hanya memikirkan bahwa sebaiknya ada lebih banyak dokter wanita, masyarakat harus mendefinisikan ulang seluruh sifat pengobatan, khususnya yang berhubungan dengan bagaimana dokter ini memperlakukan wanita, bagaimana wanita sebagai tabib ditempatkan, dan sebagainya.

b. Postmodernisme: kajian budaya, kajian budaya feminis, teori ras kritis

Sementara cabang modern dalam tradisi kritis mengidentifikasi sebuah varietas sebuah prasangka struktur sosial yang menekan, cabang post-modern menolak ide yang mempertahankan penyusunan bertanggung jawab terhadap ketidakadilan kekuasaan. Post-modernisme didasari oleh gagasan

⁹ S.W. Littlejohn dan K.A. Foss, *Theories of Human Communication*, 469.

¹⁰ S.W. Littlejohn dan K.A. Foss, *Theories of Human Communication*, 474.

di mana realitas sosial tetap dihasilkan, dihasilkan kembali, dan diubah dengan kegunaan bahasa dan bentuk simbol lainnya.

Kajian budaya. Kajian budaya meliputi investigasi tata cara budaya yang dihasilkan melalui sebuah perjuangan di antara ideologi-ideologi. Saat ini, nama yang paling berhubungan dengan pergerakan ini adalah Stuart Hall. Para pakar kajian budaya membicarakan budaya dalam dua cara. Definisi pertama adalah ide dasar sebuah masyarakat atau kelompok tenteram, ideologinya, atau cara kolektif di mana sebuah kelompok memahami perasaannya. Definisi kedua adalah prakti atau keseluruhan cara hidup dari sebuah kelompok—apa yang individu lakukan secara materi dari hari ke hari. Teori budaya menegaskan bahwa masyarakat kapitalistis didominasi oleh ideologi khusus kaum elit. Akan tetapi, hegemoni adalah proses yang selalu berubah-ubah, yang Hall sebut pada sebuah negara temporer yang digolongkan oleh sebuah “pertunjukan perjuangan.”

Kajian budaya feminisme. Feminisme mengidentifikasi sebuah sistem patriarkis sebagai sumber dari penekanan terhadap wanita. Sebaliknya, dengan pendekatan ini, kajian budaya feminisme menyarankan bahwa kekuasaan relasi terbentuk dari berbagai macam interaksi sosial dan bahwa bahasa dan bentuk simbolis tetap menciptakan kategori pemikiran seperti halnya hubungan sosial.

Teori kritis ras. Teori kritis ras contoh lain dari pendekatan kajian budaya, berdasarkan pada tradisi modernis dan post-modernis. Teori kritis ras hadir pada tahun 1970-an ketika sekelompok pengacara dan alumni menyadari bahwa kemajuan yang dibuat oleh pergerakan hak sosial yang tidak berkelanjutan dan faktanya, rasisme seperti itu telah dikubur. Pendukung teori kritis ras berbagai beberapa keyakinan. Pertama, pakar teori kritis ras memandang rasisme sebagai hal biasa, umum, atau normal—ini adalah “cara biasa masyarakat mengerjakan urusannya” dan dengan demikian sulit untuk ditunjukkan karena hal itu nampak biasa. Kedua, pakar teori kritis ras menyepakati bahwa dominasi kulit putih di Amerika berfungsi untuk memberikan keuntungan psikologis dan material pada kelompok dominan yang berarti bahwa ada segelintir orang yang tertarik dalam menghapuskan rasisme.¹¹

c. Poststrukturalisme: Foucault

Pada awalnya, post-strukturalisme adalah sebuah pergerakan yang berasal dari Prancis dalam bereaksi pada ide-ide semiotik tradisional tentang bahasa. Dalam bidang komunikasi saat ini, pakar post-strukturalis yang paling berpengaruh adalah Michel Foucault. (hlm 483) Walaupun ia menolak bias strukturalis dalam penelitiannya, tulisan-tulisannya menjembatani tradisi post-struktural dan struktural dalam tradisi kritis. Foucault mengatakan bahwa setiap masa memiliki pandangan yang berbeda, atau susunan konseptual yang menentukan sifat pengetahuan dalam masa tersebut. Karakter pengetahuan dalam sebuah masa disebut oleh Foucault dengan epistern atau formasi diskursif.

d. Postkolonialisme: Minh-ha

Teori post-kolonial adalah sebuah kritik tentang kolonialisme yang telah menjadi sebuah susunan budaya yang penting dari periode modern. Eurosentrisme, imperialism, dan proses-proses kolonisasi dan dekolonisasi—semua cara di mana pengalaman kolonial dapat dipahami sebagai sebuah ideologi dominasi. Penelitian Trinh T. Minh-ha menunjukkan beberapa aspek persimpangan post-kolonial dengan teori komunikasi. Trinh menguji dan mencoba mengacaukan “ideologi yang berakar” atau susunan yang ditentukan dalam berbagai bentuk. Hal yang mengganggu bagi Trinh tentang sistem hegemoni adalah bahwa sistem tersebut biasanya tidak ditandai, tidak menarik perhatian, dan juga dianggap normal: sistem ini menjadi “satu-satunya cara manusia dapat memikirkan sesuatu.” Tujuan Trinh adalah untuk mengacaukan semua bentuk ideologi ganjil, menggantinya dengan sebuah dunia yang pernah dengan banyak pemaknaan yang mungkin terjadi. Trinh menggunakan dua alat bantu utama dalam komunikasi—penyimpangan dugaan dan menghargai kemajemukan—untuk mencari gangguan ideology dominasi. Proyek pascakolonial, singkatnya, menghadirkan masalah tradisi kritis—dominasi, ideologi, dan kekuasaan—pada kancah global.¹²

Communication, 481.

¹² S.W. Littlejohn dan K.A. Foss, *Theories of Human Communication*, 484-8.

¹¹ S.W. Littlejohn dan K.A. Foss, *Theories of Human*

Kerangka Metodologi

Tidak semua teori budaya dan masyarakat dianalisis oleh penulis, akan tetapi hanya satu yaitu teori kritis, khususnya tentang aspek modernisme yang terdiri dari Modernisme: Marxisme, Frankfurt, dan Feminisme. Dari turunan teori kritis tersebut, penulis memperoleh konsep yaitu hegemoni, landasan ekonomi, interaksi sosial, serta penyelarasan gender.

1. Teori kritis modernism: Hegemoni

Teori kritis merupakan ide di mana pengetahuan sosial dan budaya dibebankan untuk menjalankan kekuatan dari pemegang tertentu dengan cara menindas (hegemoni) orang lain. Istilah hegemoni bagi gadis malam yang dilakukan aparat kepolisian adalah “rajab” yang berarti raja malam Rabu dan “manjat” yang berarti pengamanan malam Jumat.

Apa yang dilakukan aparat dengan membiarkan berdirinya warung remang-remang dan hotel melati merupakan bentuk hegemoni superstruktur. Inilah indikasi bahwa mereka para aparat dengan langsung dan sengaja memelihara para gadis malam untuk menjajakan diri di tempat tersebut. Dengan demikian, para aparat akan mendapatkan keuntungan dari apa yang mereka kerjakan.

Sunarto¹³ menjelaskan bahwa Kepolisian adalah segala hal ihwal yang berkaitan dengan fungsi dan lembaga polisi. Demikian dinyatakan dalam Undang-undang RI Nomor 2 tahun 2002 tentang Kepolisian Negara RI. Fungsi kepolisian merupakan salah satu fungsi pemerintahan negara di bidang pemeliharaan keamanan dan ketertiban masyarakat, penegakan hukum, perlindungan, pengayoman dan pelayanan kepada masyarakat (Pasal 2). Kepolisian bertujuan untuk mewujudkan keamanan dalam negeri yang meliputi terpeliharanya keamanan dan ketertiban masyarakat, tertib dan tegaknya hukum, terselenggaranya perlindungan, pengayoman dan pelayanan kepada masyarakat serta terbinanya ketenteraman masyarakat dengan menjunjung tinggi hak asasi manusia (Pasal 4). Fungsi dan

tujuan kepolisian semacam itu kemudian dijabarkan lebih lanjut dalam tugas pokok kepolisian yang meliputi: (1) memelihara keamanan dan ketertiban masyarakat; (2) menegakkan hukum; dan (3) memberikan perlindungan, pengayoman dan pelayanan kepada masyarakat (Pasal 13).

2. Marxisme: landasan ekonomi

Marxisme merupakan ide bahwa ekonomi adalah dasar dari semua struktur sosial. Dasar ekonomi yang dipahami penulis dalam kasus gadis malam adalah alasan-alasan melacurkan diri. Adapun, alasan-alasan mereka menjajakan diri diantaranya adalah ekonomi keluarga, kepuasan, sampai penyebaran penyakit. Seperti yang dikatakan di awal bahwa diantara alasan-alasan para gadis malam menjajakan diri diantaranya adalah ekonomi keluarga, kepuasan, sampai penyebaran penyakit.

3. Frankfurt: interaksi sosial

Frankfurt berfaham bahwa masyarakat dipahami sebagai sebuah campuran dari pekerjaan, interaksi, dan kekuasaan. Interaksi sosial para gadis malam ini sesungguhnya beragam, di dalam praktik mereka memiliki istilah mami, anak mami, dan gadis matik.

Interaksi sosial dalam analisis penelitian ini diistilahkan dengan gadis matik. Sebenarnya, status para gadis malam ditunjukkan dengan kendaraan yang dibawanya, misal motor matik dan mobil. Di antara mereka ada yang menjadi artis organ tunggal pantura, anak ABG (usia Sekolah), mahasiswi, “istri” pejabat, sampai yang mengaku guru di sekolah swasta.

4. Feminisme: penyelarasan gender

Feminisme yang berupaya membongkar sistem sosial dan memperjuangkan penyelarasan gender. Penyelarasan gender yang dimaksud adalah kesepakatan gadis malam dengan “pasangannya” untuk menjajakan diri. Pasangan yang ditemui dalam penelitian lebih banyak pasangan kumpul kebo. Bagi mereka yang berusia sekolah, justru dipasarkan oleh pacarnya sendiri.

Khotimah mengatakan bahwa dalam lintasan sejarah pada awalnya pembagian kerja, baik secara biologis maupun gender antara laki-laki dan perempuan dianggap sama-sama memiliki nilai

¹³ Dr. Sunarto adalah dosen Program Magister Ilmu Komunikasi – Program Pascasarjana Universitas Diponegoro. Makalah ini disampaikan pada kegiatan Seminar Nasional “Optimalisasi Profesionalisme Anggota POLRI dalam Rangka Reformasi Birokrasi Kepolisian” yang diselenggarakan oleh Kepolisian Daerah Jawa tengah bekerjasama dengan Fakultas Hukum Universitas Diponegoro (Rabu, 16 Desember 2009), 1.

dan keseimbangan. Perbuahan tersebut muncul karena adanya penggeneralisasian perekonomian uang yang diberlakukan, di samping karena budaya patriarkhi sehingga menimbulkan diskriminasi dalam pekerjaan. Kondisi ini diperparah dengan system yang dipakai dalam masyarakat modern dalam pekerjaan. Akibat dari modernitas, perempuan mengalami marginalisasi dalam sektor pekerjaan yang berakibat pada kecenderungan perempuan untuk melakukan pekerjaan informal yang kurang memberikan perlindungan hukum dan upah yang rendah. Di samping itu, factor subordinat perempuan dalam social maupun cultural, stereotype terhadap perempuan serta pendidikan yang rendah juga turut mempengaruhi diskriminasi perempuan dalam pekerjaan. Berbagai upaya dilakukan oleh kalangan pembaharu untuk menyetarakan laki-laki dan perempuan dalam pekerjaan salah satunya dengan reinterpretasi teks al-Qur'an yang mendiskreditkan perempuan serta disahkannya konvensi penghapusan segala diskriminasi terhadap perempuan pada tahun 1979 sebagai wujud perlindungan perempuan dari berbagai diskriminasi, termasuk dalam sektor pekerjaan.¹⁴

Studi Kasus

Di dalam kerangka metodologi di atas mencerminkan bahwa teori kritis modernism melahirkan konsep hegemoni, Marxisme menghasilkan konsep landasan ekonomi, Frankfurt melahirkan interaksi sosial, dan feminisme memunculkan konsep penyetaraan gender. Dalam analisisnya dengan kasus yang menjadi konsen penulis, konsep hegemoni sesuai dengan istilah Rajab dan Manjat, konsep landasan ekonomi berkaitan dengan alasan-alasan melacurkan diri, konsep status sosial lebih cocok dengan gadis matik, dan konsep penyetaraan gender sangat tepat dengan istilah kesepakatan. Selanjutnya, penulis urai istilah tersebut secara tersusun sebagai berikut:

1. Rajab & Manjat

Istilah hegemoni dalam analisis terhadap kasus gadis malam ini adalah Rajab (rajian malam rabu) dan Manjat (pengamanan malam

jumat). Akan tetapi dua kegiatan tersebut di kota Cirebon tidak efektif, karena para aparat cenderung melakukannya dengan formalitas dan ada upaya pembocoran informasi kepada para gadis malam. Berikut ini merupakan penggalan observasi tentang aktivitas Rajab dan Manjat:

“Ada satu mobil sedan berlampu warna-warni yang selalu keliling ke suluruh tempat yang digunakan akses sebagai tempat pelaksanaan prostitusi, pihak yang berwenang ini selalu meminta ‘jatah keamanan’. Namun bila yang muncul itu mobil truk dengan bak yang tertutup ataupun yang bermuatan beberapa pihak berwenang yang berseragam dan bersenjata lengkap maka orang-orang yang berada di mobil ini bukanlah orang biasa, mereka akan disebar ke seluruh penjuru warung remang-remang dan akan menangkap seluruh wanita yang berkeliaran di malam hari, apalagi wanita-wanita yang praktek zina dengan tamunya yang kedapatan sedang tidur di hotel maka mereka tidak segan-segan akan menangkap keduanya.”¹⁵

Data lain yang menunjukkan bahwa ada upaya pembocoran baik dari pihak kepolisian maupun masyarakat sekitar warung remang-remang yaitu: “Saat penggerebegan, Kamis (16/2/2012) pagi, pelanggan PSK berhasil kabur. “Kemungkinan razia kita tadi pagi (kemarin) bocor, sehingga pelanggan kabur,” tambah Didik.”¹⁶

Selain pembocoran, hegemoni dalam bentuk jatah keamanan juga kerap terjadi. Setiap malam, pasti ada mobil yang keliling sekitar warung remang-remang dan hotel melati serta tempat lainnya yang terindikasi tempat pelacuran. Peneliti sering melihat bahwa Mami sang pemilik warung memberikan beberapa lebaran rupiah kepada orang yang ada di dalam mobil tersebut.

2. Alasan-alasan pelacuran

Seperti yang dikatakan di awal bahwa diantara alasan-alasan para gadis malam menjajakan diri diantaranya adalah ekonomi keluarga, kepuasan, sampai penyebaran penyakit. Berikut penggalan data mengenai hasil observasi kepada mereka:

“Hanya untuk hura-hura dengan sedikit tips.

¹⁴ Khusnul Khotimah, “diskriminasi gender terhadap perempuan dalam sektor pekerjaan” Jurnal studi gender dan anak, Pusat studi gender STAIN Purwokerto, vol. 4, no. 1, (Jan-Jun 2009), 158-180.

¹⁵ Tim Himalis, Hikmah di Balik Kegelapan (Hirahpress, 2009), 41.

¹⁶ Gumi Gibran, <http://www.maklumat-independen.com/nasional/hukum/476-jaringan-prostitusi-kelas-atas-dibongkar-polisi.html>, (2012)

Ini alasan yang diucapkan oleh 'Ds', di mana uang buatnya tidak penting, asal bisa minum sampai puas dan makan sampai kenyang secara gratis, asap ngebul tidak pernah berhenti dan setiap malam mulutnya bau alkohol. Bila di tengok (istilah malayu) umur, dia baru berumur belasan tahun, secara fisik pun masih sangat mungil, jikalau disamakan dengan fisik anak SD, mungkin cocoknya kelas 6 yang mau masuk SMP gitu jadi bisa dikatakan remaja tanggung (kagok). Tapi untuk urusan minuman, dia jagonya, apalagi kalau sudah ada rokok di mulutnya, sampai berapa botol pun dia habiskan sambil nemenin tamu."¹⁷

Secara lengkap alasan-alasan gadis malam menajajakan diri yaitu cari suami, cari nafkah untuk membantu nafkah "pasangannya", kesepian, alasan berikutnya adalah mencari teman ngobrol, curhat dan bersenda gurau ketika cewek merasa kesepian, hanya mencari kepuasan, untuk Ngejabaly di luar daerahnya, hanya untuk hura-hura dengan sedikit tips, untuk bayar kos-kosan dan motor, untuk anak karena ditinggal suami, dan untuk biaya pendidikan, serta alasan yang meresahkan yaitu menyebarkan penyakit kelamin.

3. Gadis matik

Interaksi sosial dalam analisis penelitian ini diistilahkan dengan gadis matik. Sebenarnya, status para gadis malam ditunjukkan dengan kendaraan yang dibawanya, misal motor matik dan mobil. Di antara mereka ada yang menjadi artis organ tunggal pantura, anak ABG (usia Sekolah), mahasiswi, "istri" pejabat, sampai yang mengaku guru di sekolah swasta.

Berikut ini sepenggal observasi tentang gadis matik:

"Gadis motor matik 'M', adalah istilah bagi wanita yang berprofesi sebagai jablay terutama bagi mereka yang selalu menggunakan motor selama beroperasi mejajahkan dirinya. Yang lebih heboh lagi ada beberapa wanita 'bondon' atau wanita yang bisa di'apain' aja asal bisa naik motor itu, atau semua kebutuhan makan dan minumannya telah dipenuhi. Mereka biasa beroperasi disepanjang jalan-jalan kota dan

jalan-jalan keramaian. Perbedaan gadis motor 'm' dengan jablay yang naik motor adalah kalau bondon (wanita gampang) belum tentu mempunyai motor sedangkan kalau jablay sudah siap di atas motor dalam setiap aksinya."¹⁸

Secara utuh status sosial mereka, sebagai para pejuang syahwat di malam hari, diistilahkan dengan jablay, selain jablay mereka para wanita yang bekerja membanting setir sering juga diplesetkan menjadi STW (Sesat Tidak Waras), setengah tua, STW juga istilah balikan dari singkatan WTS yaitu Wanita Tuna Susial, terkadang juga untuk memperhalus arti bisa diplesetkan dengan Wanita Tidak Sholehah, Wadon itu dalam bahasa jawa yang artinya wanita nakal perspektif wanita malam. Padahal profesi sesungguhnya mereka cukup prestisius yaitu ada yang menjadi artis organ tunggal, karyawati (SPG), pelajar, mahasiswi, dan guru swasta.

4. Kesepakatan

Kesepakatan yang dikategorikan sebagai istilah penyetaraan gender yang dimaksud kesepakatan gadis malam dengan "pasangannya" untuk menjajakan diri. Pasangan yang ditemui dalam penelitian lebih banyak pasangan kumpul kebo. Bagi mereka yang berusia sekolah, justru dipasarkan oleh pacarnya sendiri.

Berikut ini sepenggal obrolan dengan pasangan si gadis malam:

"Unik memang ketika kita berkunjung ke kos-kosannya 'ada apa mas...?' yang keluar adalah sesosok tubuh pria yang kekar dan berkumis. Di dalam benak kami bertanya 'siapa gerakan pria ini?' apakah suami, selingkuhan atau algojanya. 'nggak mas cuma mau tanya betul gak ni kos-kosan si 'D'?' kemudian pria itu menjawab 'ya...emangnya ada pa mas? saya suaminya.' Itulah gambaran unik yang didapat pada salah satu fakta wanita malam yang bisa diceritakan dalam penelitian ini. keunikan itu muncul dari segi hadirnya "suami" di kos tersebut, secara naluriah timbul pertanyaan, mengapa ada suami tapi istri susah payah mencari nafkah di malam hari? Tapi mungkin itulah kebesaran jiwa yang dimiliki wanita

¹⁷ Tim Himalis, Hikmah di Balik Kegelapan, (Hirahpress, 2009), 12.

¹⁸ Tim Himalis, Hikmah di Balik Kegelapan (Hirahpress, 2009), 38.

itu untuk mencari nafkah dengan jalan seperti itu atas persetujuan “suaminya” demi kelangsungan hidup.”¹⁹

Sebenarnya, alasan ekonomi bagi gadis malam untuk melacurkan diri bukanlah faktor utama, bagaimanapun mereka masih berusia belasan tahun di mana tuntutan ekonomi belum terlalu mendesak mereka. Hasil temuan observasi menunjukkan bahwa ada salah satu gadis dengan inisial ‘d’ yang sengaja dan sadar ingin menyebarkan penyakit kepada para lelaki hidung belang.

Penutup

Hegemoni superstruktural yang dilakukan oleh aparat kepolisian adalah dengan membiarkan praktik prostitusi berkembangbiak di Cirebon. Pembiaran tersebut berbuntut pada pembocoran informasi razia, pengambilan jatah keamanan, dan uang tebusan jika pun terjaring rajia. Meskipun demikian, sekalipun kepolisian dengan beberapa pihak lainnya gencar merazia mereka, praktik prostitusi di Cirebon agak susah diberantas, karena diantara motivasi pelacuran adalah penyebaran penyakit, bukanlah faktor ekonomi semata. Hal ini ditunjukkan dengan kondisi ekonomi dan status sosial mereka, dalam kehidupan yang sebenarnya, cukup prestisius di tengah masyarakat.

Pustaka Acuan

Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss. *Theories of Human Communication*. Canada: Thomson Learning Academic Resource Center, 2005.

Tim Himalis, *Hikmah di Balik Kegelapan*, Hirah Press, 2009

Niky Silvia Ruhma Dewi, “Cirebon Kota Wali Sebagai Kota Islami di Jawa,” Fakultas Teknik, Universitas Gadjah Mada: Yogyakarta (2013). 1.

Achmad Juniarto, Ardiatmiko dan Nunik Sumasni (ed), *Sejarah Kesultanan Cirebon*, Dianrana Katulistiwa: Cirebon, t.th.

Wahyono, “Dinamika fungsi kepolisian dan hubungannya dengan program perpolisian masyarakat” *Perspektif*, Volume XVI. No. 3 (mei 2011), 1.

Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss, *Theories of Human Communication* (Canada: Thomson Learning Academic Resource Center, 2005), 449-54.

Sunarto, “Optimalisasi Profesionalisme Anggota POLRI dalam Rangka Reformasi Birokrasi Kepolisian” yang diselenggarakan oleh Kepolisian Daerah Jawa tengah bekerjasama dengan Fakultas Hukum Undiversitas Diponegoro (Rabu, 16 Desember 2009). 1.

Khusnul Khotimah, “Diskriminasi gender terhadap perempuan dalam sektor pekerjaan” *Jurnal studi gender dan anak*, Pusat studi gender STAIN Purwokerto, vol. 4, no. 1, (Jan-Jun 2009), 158-180.

Gumi Gibran, <http://www.maklumat-independen.com/nasional/hukum/476-jaringan-prostitusi-kelas-atas-dibongkar-polisi.html>, (2012)

¹⁹ Tim Himalis, *Hikmah di Balik Kegelapan*, (Hirahpress, 2009), 7.

DIALEKTIKA AGAMA DAN BUDAYA

Poniman

Dosen Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Bengkulu

Abstract: Religion as divine guidance was revealed to humans who have had culture. While the culture is essential in the life of a society, as a society however simple, still have a work culture, ethics and taste. When religion comes to this locus there was a dialectic between the two. This dialectic bore variant-variant in religion ie Islam Indonesia, Islam Morocco and so on. More specifically, when the religion (Islam) dialectic with the local culture (local wisdom) will form a distinctive variant of Islam such as: Islam Madura, Islamic Javanese, Malay Muslims and so on. This variant does not mean that religion has been deprived of its purity, but religion was dialectic with culture

Keywords: religion, culture, dialectic.

Abstrak: Agama sebagai petunjuk Ilahi diturunkan kepada manusia yang telah memiliki kebudayaan. Sementara itu kebudayaan merupakan yang esensial dalam kehidupan suatu masyarakat, karena betapapun sederhananya suatu masyarakat, tetap memiliki kebudayaan sebagai hasil karya, etikan dan rasa. Ketika agama datang ke lokus ini terjadilah dialektika antara keduanya. Dialektika ini melahirkan variant-variant dalam agama misalnya: Islam Indonesia, Islam Maroko dan sebagainya. Lebih spesifik lagi ketika agama (Islam) berdialektika dengan budaya lokal (kearifan lokal) akan membentuk variant Islam yang khas seperti: Islam Madura, Islam Jawa, Islam Melayu dan sebagainya. Variant ini bukan berarti agama telah tercerabut dari kemurniannya, tetapi agama yang telah berdialektika dengan kebudayaan

Kata kunci: agama, budaya, dialektika.

Pendahuluan

Agama merupakan petunjuk Ilahi yang diturunkan kepada manusia agar memperoleh kebahagiaan dalam hidupnya. Agama merupakan sumber rujukan bagi penganutnya dalam segala tindak tanduknya. Sebagai sumber nilai, agama menuntut pemeluknya agar mematuhi segala nilai yang ada sebagai ibadah. Agama lahir ditengah-tengah masyarakat yang telah memiliki kebudayaan.

Kebudayaan secara substansial merupakan hal yang esensial dalam kehidupan suatu masyarakat. Setiap masyarakat betapapun sederhananya tetap memiliki kebudayaan sebagai hasil karya, cipta dan rasa mereka. Kebudayaan mengandung nilai, norma, dan pandangan hidup suatu bangsa. Kebudayaan adalah sesuatu kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat dan lain kemampuan-

kemampuan serta kebiasaan-kebiasaan yang diperoleh atau dipelajari oleh manusia sebagai anggota masyarakat.¹

Kebudayaan itu merupakan blue-print yang telah menjadi kompas dalam perjalanan hidup manusia, ia menjadi pedoman dalam tingkah laku. Pandangan semacam ini mengharuskan untuk merunut keberlanjutan kebudayaan itu pada ekspresi simbolik individu dan kelompok, khususnya dalam meneliti proses pewarisan nilai itu terjadi karena kebudayaan merupakan pola dari pengertian dan makna yang terjalin secara menyeluruh dalam simbol-simbol dan ditransmisikan secara historis. Kenyataan ini yang juga turut memberikan kontribusi kepada

¹ E.B. Tylor (ed.), dalam J. Van Baal, *Symbols For Communication: An Introduction to The Antropological Study of Religion*, (USA: Van Garsum & Company, 1971), hlm. 90.

masyarakat Indonesia yang menjadikan bhinneka sebagai falsafah hidup bersama di negara ini.²

Kebhinnekaan masyarakat secara otomatis memiliki bhinneka dalam budaya. Setiap masyarakat daerah memiliki kebudayaan tersendiri yang sesuai dengan nilai pandang masyarakat yang mencerminkan pandangan hidup masyarakat tersebut. Kebudayaan suatu daerah seringkali menjelma dalam bentuk nilai-nilai dan norma-norma yang menjadi budaya lokal. Budaya lokal seringkali disebut kearifan lokal (*local genius*) yang dapat diartikan secara keseluruhan meliputi dan mungkin malahan dapat dianggap sama dengan apa yang dewasa ini terkenal dengan *cultural identity* dan yang diartikan sebagai identitas atau kepribadian budaya suatu bangsa, yang mengakibatkan, bahwa bangsa bersangkutan menjadi lebih mampu menyerap dan mengolah pengaruh kebudayaan yang mendatanginya dari luar wilayah sendiri, sesuai dengan watak dan kebutuhan pribadinya.³ Interaksi antara agama dan budaya telah melahirkan keragaman budaya Indonesia.

Dialektika Agama dan Budaya

Agama di sini tidak boleh dipahami sebagai dogma dan sistem moral an sich, tetapi perlu dilihat sebagai fenomena kehidupan manusia. Sebab, agama pada hakikatnya bukan nilai-nilai yang ditujukan bagi dirinya sendiri, tetapi agama justru menanamkan nilai-nilai sosial bagi manusia, sehingga agama merupakan salah satu elemen yang membentuk sistem nilai budaya. Agama dapat memberikan sumbangan nyata terhadap pembentukan sistem moral maupun norma sosial masyarakat. Nilai-nilai agama menjadi pedoman dalam berbagai tindakan dan pola perilaku manusia serta nilai-nilai agama dapat dikonstruksi menjadi nilai-nilai budaya, yang diyakini dan diamalkan dalam kehidupan masyarakat.⁴

Lebih lanjut, Geertz menyebutkan bahwa agama sebagai sistem kebudayaan merupakan pola bagi tingkah laku yang terdiri dari serangkaian aturan, rencana, dan petunjuk yang digunakan manusia dalam mengatur setiap tindakannya.

Demikian juga kebudayaan dapat dimengerti sebagai pengorganisasian pemahaman yang tersimpul dalam simbol-simbol yang berhubungan dengan ekspresi tingkah laku manusia. Karena itu, agama tidak hanya bisa dimengerti sebagai seperangkat nilai di luar manusia, tetapi juga merupakan sistem pengetahuan dan sistem simbol yang dapat melahirkan pemaknaan.⁵

Sebagai sistem pengetahuan, agama merupakan sistem keyakinan yang memuat nilai-nilai ajaran moral dan petunjuk kehidupan yang harus ditelaah, dipahami, dan kemudian dipraktekkan oleh manusia dalam kehidupannya. Nilai-nilai agama dapat membentuk dan mengkonstruksi perilaku manusia dalam kesehariannya.⁶ Sementara itu, agama sebagai sistem simbol dapat dipahami bahwa dalam agama terdapat simbol-simbol yang berguna untuk mengaktualisasikan ajaran agama yang dipeluknya, baik simbol-simbol dimaksud berupa perbuatan, kata-kata, benda, sastra dan sebagainya.⁷

Dapat dipahami bahwa antara kebudayaan dan agama mempunyai simbol-simbol dan nilai tersendiri. Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan pada Allah swt. Kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol di mana manusia diharapkan bisa hidup di dalamnya. Dalam hal ini, agama memerlukan sistem simbol, yang berarti agama memerlukan kebudayaan agama walaupun keduanya perlu dibedakan. Agama adalah sesuatu yang final, universal, dan abadi. Sedangkan kebudayaan bersifat partikular, relatif, dan tentatif. Agama tanpa adanya kebudayaan hanya dapat berkembang sebagai agama pribadi. Karena itu, kebudayaan agama dapat melahirkan kolektivitas.⁸

Dalam proses dialektika antara budaya dan agama itu telah terjadi proses rekonstruksi identitas, baik dalam hidup beragama maupun berbudaya. Sejalan dengan hal ini, ada proses adaptasi budaya pendatang terhadap budaya setempat yang menyangkut adaptasi nilai dan praktik kehidupan secara umum. Kebudayaan lokal dapat menjadi kekuatan baru yang memperkenalkan nilai-nilai terhadap budaya pendatang. Namun demikian, proses reproduksi kebudayaan lokal, tempat setiap kebudayaan melakukan penegasan keberadaannya

² Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 1.

³ Haryati Subadio, "Kepribadian Budaya Bangsa," dalam Ayat Rohadi (ed.), *Kepribadian Budaya Bangsa [Local Genius]* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 18-19.

⁴ Paisun, "Dinamika Islam Kultural: Dialektika Islam dan Budaya Madura" dalam *Jurnal El - Harakat* Vol. 12 No. 2 edisi Juli Desember 2010 hlm. 160.

⁵ Nur Syam, *Mazhab-mazhab Antropologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 13.

⁶ Paisun, "Dinamika, hlm. 161.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

sebagai pusat orientasi nilai suatu masyarakat, dapat mempengaruhi mode ekspresi setiap budaya yang lahir.⁹

Asep Permana Bahtiar memandang bahwa dialektika agama dan budaya termasuk dalam kategori pengertian budaya sebagai kata kerja, karena dalam proses dialektika tersebut pada dasarnya telah terjadi kerja budaya atau proses kreatif berbudaya dalam umat beragama. Hasil dari dialektika ini adalah agama yang berwawasan budaya.¹⁰ Lebih lanjut, Bahtiar menyatakan: bahwa apabila yang dimaksud dengan budaya itu dalam pengertian kata benda, dialektika agama dan budaya tersebut bisa melahirkan sintesis budaya yang berwawasan agama. Dialektika model ini yang biasa diberlakukan pada budaya lokal.¹¹

Dalam prosesnya, dialektika agama dan budaya dapat melahirkan ketegangan kreatif. Ketegangan kreatif biasa dipahami sebagai dinamika kehidupan beragama yang selalu bergerak menuju kepada kemajuan yang lebih baik, sehingga melahirkan agama yang berwawasan budaya dan budaya yang berwawasan agama.

Dialektika Agama Islam dengan Budaya

Dalam pandangan Richard Niebuhr respon yang muncul dalam dialektika agama Islam dan budaya ada lima macam yaitu:

- 1) Agama mengubah kebudayaan
- 2) Agama menyatu dengan kebudayaan
- 3) Agama mengatasi kebudayaan
- 4) Agama dan kebudayaan bertolak belakang
- 5) Agama mentransformasikan kebudayaan.¹²

Kelima bentuk respons tersebut dikaitkan dengan dialektika agama dan budaya dapat dijelaskan sebagai berikut:

Respons pertama merupakan pandangan penganut muslim yang mengatakan bahwa satu satunya pedoman hidup manusia adalah Islam. Kelompok ini menolak segala bentuk kepercayaan tradisi dan budaya yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam walau sekecil apapun. Ajaran Islam adalah satu-satunya pedoman hidup dan kehidupan manusia. Pandangan ini melahirkan

sikap keberagamaan yang eksklusif. Mereka meyakini bahwa Islam adalah agama yang telah mengatur segala aspek kehidupan manusia, karena itu tidak diperlukan lagi ideologi, kepercayaan dan budaya yang lainnya. Mereka biasa disebut kaum puritan dan dalam istilah Clifford Geertz disebut kaum santri.

Respons kedua adalah pandangan bahwa agama sejalan dengan kebudayaan. Pendapat inilah yang melahirkan sinkretisme agama, yaitu membaurkan pengamalan agama dengan kebudayaan (tradisi). Praktik-praktik keagamaan/kepercayaan sebelum Islam tetap diamalkan dan ditambah dengan nuansa keislaman. Pemujaan terhadap tempat-tempat keramat dan keyakinan terhadap benda-benda sakti tetap dipraktikkan disertai dengan nuansa keislaman. Mereka adalah pengamal sinkretisme.

Respons ketiga berpandangan bahwa agama mengatasi kebudayaan. Pendapat ini berdasarkan bahwa Islam adalah agama yang bertujuan untuk membimbing manusia agar selamat di dunia dan akhirat. Sehubungan dengan itu, Islam tidak menolak segala praktik kepercayaan, tradisi dan budaya yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Mereka berpandangan bahwa manusia dianugerahi akal oleh Allah untuk digunakan berikhtiar agar kehidupannya menjadi lebih baik dan tidak gersang dalam bentuk budaya. Mereka kebanyakan terdiri dari muslim intelektual.

Respons keempat, yaitu pandangan yang mempertentangkan agama dan budaya. Agama dan budaya tidak dapat dipertemukan karena medan cakupan keduanya berbeda. Agama untuk menjamin keselamatan manusia, selama manusia mengamalkan agama dengan sungguh-sungguh. Untuk mencapai keselamatannya, ia harus mengamalkan agama dengan cara menyucikan diri melalui pengamalan yang intensif dengan menafikan keterikatannya dengan dunia. Peningkaran terhadap dunia hanya bisa dicapai melalui kesuciaan jiwa, mereka ini secara umum merupakan penganut golongan tarekat tertentu. Kenyataan ini juga diakui oleh Akhmad Rifa'i dan Agus Dwiyanto yang mengatakan bahwa Islam di Indonesia pada umumnya memiliki orientasi mistik.¹³

Respons terakhir yang berpendapat bahwa agama memiliki fungsi transformator bagi ke-

⁹ Irwan Abdullah, *Konstruksi...*, hlm. 44.

¹⁰ Asep Purnama Bahtiar, "Dialektika Agama dan Budaya," dalam M Thoyibi dkk., (ed.) *Sinergi Agama & Budaya Lokal*, (Yogyakarta: Muhammadiyah Universiti Press 2003), hlm. 200.

¹¹ Ibid.

¹² Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, (New York:Harper and Row, 1951), hlm. 21.

¹³ Akhmad Rifa'i dan Agus Dwiyanto, "Muslim Society and Population Policy in Indonesia", dalam Gavins W. Jones dan Mehtab S. Karim (ed.), *Islam, The State and Population* (London: Hurst dan Company, 2005), hlm. 82.

hidupan manusia. Pandangan ini berpijak dari pemahaman bahwa agama adalah pedoman yang memberi arah bagi aktivitas manusia, sehingga tindak tanduknya memiliki makna. Agama adalah motivator untuk mengubah pola hidup menjadi lebih kreatif. Respons/pandangan terakhir telah dilakukan oleh para penyebar awal Islam di Nusantara dahulu yang telah mentransformasikan budaya masyarakat pra Islam menjadi Islami, minimal tidak bertentangan dengan Islam.

Ketika agama Islam berdialektika dengan budaya lokal telah menyumbangkan keragaman budaya. Dialektika itu kemudian membentuk suatu varian Islam yang khas, seperti Islam Jawa, Islam Madura, Islam Sasak, Islam Minang, Islam Sunda, Islam Bengkulu dan seterusnya. Varian Islam tersebut bukanlah Islam yang tercerabut dari akar kemurniannya, tetapi Islam yang di dalamnya telah berakulturasi dengan budaya lokal.¹⁴

Dalam akulturasi budaya, Mark R Woodward memberikan salah satu varian Islam, yakni Islam Jawa yang dikatakan sebagai “Islam juga, hanya saja Islam yang berada di dalam konteksnya yang sudah bersentuhan dengan tradisi dan konteksnya”. Islam Persia, Islam Maroko, Islam Malaysia, Islam Mesir adalah salah satu contoh mengenai Islam hasil dialektika antara Islam yang genuin Arab dengan kenyataan-kenyataan sosial di dalam konteksnya. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa tidak ada ajaran agama yang turun di dunia ini dalam konteks vakum budaya. Itulah sebabnya, ketika ajaran Islam datang ke lokus ini, maka mau tidak mau juga harus bersentuhan dengan budaya lokal yang telah menjadi seperangkat pengetahuan bagi penduduk setempat.¹⁵

Dalam hal ini, dapat terjadi proses tarik menarik, bukan dalam bentuknya saling mengalahkan atau menafikan, tetapi adalah proses saling memberi dalam koridor saling menerima yang dianggap sesuai. Agama (Islam) tidak menghilangkan tradisi lokal selama tradisi tersebut tidak bertentangan dengan Islam murni, akan tetapi agama juga tidak membat habis tradisi-tradisi lokal yang masih memiliki relevansi dengan tradisi besar agama (religious great tradition).¹⁶

Hubungan dialektika agama dan budaya lokal dalam pandangan Suryo dapat mengambil bentuk (variant): pribumisasi negoisasi dan konflik.¹⁷ Pribumisasi dalam pandangan Abdurrahman Wahid: bahwa antara agama (Islam) dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tetapi keduanya memiliki wilayah tumpang tindih. Tumpang tindih agama dan budaya akan tetap terjadi terus menerus sebagai suatu proses yang akan memperkaya kehidupan dan akan membuatnya tidak gersang.¹⁸ Pribumisasi Islam dengan demikian menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan, melainkan berwujud dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuk autentik dari agama, serta berusaha mempertemukan jembatan yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya. Dengan demikian tidak ada lagi pertentangan agama dan budaya.¹⁹

Secara empiris dalam kebudayaan Islam sebenarnya banyak warisan budaya Islam yang tidak murni berasal dari peradaban Islam. Contoh menara masjid, menara berasal dari kata almanarah mengandung arti tempat api sebagai tradisi pemeluk majusi (penyembah api). Sementara itu baju takwa atau koko yang populer sebagai busana muslim ternyata berasal dari warisan budaya China. Demikian juga sarung sebagai identitas muslim ternyata berasal dari tradisi Birma.

Harus diingat bahwa pandangan hidup suatu masyarakat tidak mungkin diabaikan begitu saja. Karena itu, meskipun suatu keyakinan tampaknya statis, tetapi ia sesungguhnya tetap mengalami perubahan yang kadangkala bersifat fundamental. Berkenaan dengan hal itu, Snouck Hurgronje dengan jeli mengatakan bahwa Islam tradisional di Jawa yang kelihatannya statis dan demikian kuat terbelenggu oleh pikiran-pikiran ulama di abad pertengahan, sebenarnya telah mengalami perubahan-perubahan yang sangat fundamental, tetapi perubahan-perubahan tersebut demikian bertahap-tahap, demikian rumit dan demikian dalam tersimpan.²⁰

Islam di Tengah Perubahan Sosial”, dalam Makalah ACIS Diktis Departemen Agama RI Tahun 2010, hlm. 4

¹⁷ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara Agama dan Budaya* (Jakarta: Destra 2001), hlm. 21.

¹⁸ Mangun Budiyanto dkk., “Pergulatan Agama dan Budaya”, dalam *Jurnal Penelitian Agama* Vol XVII, No. 3 September-Desember, hlm. 653.

¹⁹ Zubaedi, “Revitalisasi Tabot Membangun Kerukunan Umat Beragama di Bengkulu”, dalam *Jurnal Harmoni* Vol.VII No. 27, (Jakarta: Balitbang dan Diklat Depag, 2008), hlm. 51.

²⁰ Snouck Hurgronje, “Modernization in Moslem Society the

¹⁴ Paisun, “Dinamika...”, hlm. 158-159.

¹⁵ Mark R Woodward, *Islam Jawa: Kesalahan Normatif versus Kebatinan*, (Jogyakarta: LKiS, 2001); Nur Syam, “Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman: Tradisi Islam di Tengah Perubahan Sosial”, dalam *Makalah ACIS Diktis Depag RI*, hlm. 4.

¹⁶ Nur Syam, “Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman: Tradisi

Interaksi Islam dengan Kesenian

Wujud dialektis antara agama dengan budaya tersebut juga dapat muncul dalam perwujudan kesenian yang berbentuk upacara dan memiliki nilai-nilai sakral. Kesakralan upacara ini dapat dilihat dari perlengkapan dan tatacara jalannya upacara yang mengandung makna tertentu. Hal ini dapat dilihat dari ungkapan dan peralatan yang dituangkan dalam bentuk lambang atau simbol upacara yang diadatkan. Hal ini merupakan karya leluhur yang dinilai sebagai warisan, harus dilaksanakan secara turun temurun.

Seni adalah pengejawantahan pengalaman estetika manusia. Kesenian dengan berbagai bentuknya merupakan sebagian bentuk aktualisasi diri manusia. Karena itu boleh dikatakan bahwa seni adalah fitrah manusia. Dalam pandangan Musa Asy'arie: Agama dan seni keduanya sama-sama mampu mentransender cahaya keindahan Ilahi dan tanda-tanda kebesaran-Nya yang terpantul pada ciptaan-Nya.²¹ Agama tanpa seni menjadi kering dan seni tanpa agama menjadi vulgar dan tanpa arah.²²

Pengembangan dakwah Islam melalui kesenian bukanlah hal yang baru. Dalam pengembangan dakwah Islam di tanah air dahulu tidak terlepas dari dunia seni, dapat dilihat dan dibaca pada uraian dakwah Islam oleh wali songo dan sebagainya. Dewasa ini dakwah Islam sudah gersang karena pesan-pesan yang dilontarkan dengan lantang selama ini, terus terang sifatnya hanya menjaga bentuk formal dari Islam, yang sebenarnya tidak didukung oleh kenyataan di belakangnya.²³ Hal ini berkaitan erat dengan kehidupan manusia yang tidak pernah lepas dari dimensi-dimensi keberagaman yang ditunjukkan dalam aspek keharuan melalui kegiatan seni. Dari sini sudah tampak betapa eratnya kaitan antara kegiatan kesenian, baik yang bersifat penciptaan maupun pagelaran dalam kehidupan beragama.²⁴

Kesenian tidak pernah lepas dari situasi dan kondisi masyarakat pendukungnya. Kesenian merupakan kreativitas masyarakat yang mendukung hubungan tersebut. Sebagai salah satu hasil kreativitas yang mendukung suatu kebudayaan, kesenian itu sesungguhnya merupakan ungkapan kreativitas dari kebudayaan itu sendiri²⁵. Karena kesenian adalah salah satu kreativitas masyarakatnya, maka corak dan ungkapan suatu kesenian akan mengikuti dinamika kehidupan masyarakat. Semakin dinamis kehidupan suatu masyarakat akan semakin dinamis pula kehidupan keseniannya. Kesenian tidak pernah statis, tetapi senantiasa berubah dan berkembang mengikuti perubahan dan perkembangan dalam masyarakat. Dalam kehidupan yang lebih luas dapat dilihat bahwa kehadiran seni cukup fungsional dalam kehidupan umat manusia secara individual sebagai sarana berekspresi. Secara sosial untuk kepentingan yang berkaitan dengan masalah kepercayaan agama, ekonomi dan lain-lain.

Menarik sekali langgam-langgam keagamaan yang dicetuskan oleh Koentowidjojo: salah satunya adalah langgam estetis. Langgam estetis ialah yang mementingkan aspek emosi, kepuasan beragama timbul dari nyanyi bersama, upacara-upacara dan hubungan personal sesama umat.²⁶ Lingkup sosial menjadi terbuka dan dengan mudah tampak dari luar. Hasil hubungan sesama warga didukung oleh keharuan bersama ialah proses komunal. Sebagai sebuah teks, musik digunakan sebagai jalan penghubung antara manusia dan Penciptanya (konteks Hakiki). Dengan kata lain, keterkaitan musik dengan bangunan spiritualitas telah menjadi realitas fenomenal dalam hampir semua kebudayaan manusia. Sehubungan dengan itu upacara tabot sebagai kreativitas seni; seni ukir, dan seni musik, memiliki fenomena keharuan sebagai khas sufisme. Musik dan ritual tertentu dapat membawa seseorang mencapai kenikmatan spiritual. Penggunaan kata-kata atau berbagai silabel (dinyanyikan diucapkan atau direnungkan) bertujuan untuk mengingatkan kembali seseorang akan kehadiran Tuhannya.²⁷

Indonesia Case," dalam *Quest* Vol.39, 1963, hlm.16.

²¹ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: Lesfi. 1999). hlm. 137

²² Haidar Bagir dan Zainal Abidin (pengantar), "Filsafat-Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan", dalam Mahdi Ghulyani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, terj. Agus Effendi, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 9-12.

²³ Abdurrahman Wahid, "Menetapkan Pangkalan-pangkalan Pendaratan Menuju Indonesia yang Kita Cita-citakan" dalam Imam Walujo, *Indonesia Kini dan Esok* (Jakarta: LEPPENAS, 1982), hlm. 118.

²⁴ Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: LEPPENAS, 1981), hlm. 20.

²⁵ Umar Kayam, *Seni Tradisi Masyarakat* (Jakarta: Sinar Harapan, 1981), hlm. 38

²⁶ Koentowidjojo, "Dakwah Islam Dalam Perspektif Historis" dalam Amrullah Ahmad (ed), *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Prima Duta, 1983), hlm. 79

²⁷ Sakata, *Music in Mind: the Concepts of Music and Musician in Afghamistan* (Ohio: The Kent State University Press.

Contoh kongkrit kita dapat mengamati Sholawatan yang dianggap kontroversi oleh sementara pihak, dewasa ini telah diterima sebagai budaya (seni Islam). Sekarang Sholawatan telah ditampilkan dalam berbagai nada seperti musik Sholawatan model Haddad Alwi, Sholawatan Allah Kiayi Kanjeng oleh Emha Ainun Nazib. Bahkan Sholawatan dalam beberapa kegiatan sebagian umat Islam sesuatu yang harus ditampilkan sebagai pemberi semangat.

Penutup

Kajian keagamaan ini diperlukan untuk mewujudkan wawasan keagamaan yang kritis yang dituntun oleh filsafat sebagai aktivitas akal budi yang melakukan formulasi, reformasi, evaluasi dan reorientasi terhadap suatu paham agama. Analisis sosial budaya dapat memperkaya wawasan keagamaan dengan data-data empiris yang dapat memperkaya agama dalam memberikan solusi yang komprehensif.

Fakta ini sekaligus memperlihatkan bahwa fenomena terjadinya dialektika agama dan budaya walaupun masih hanya sampai pada pendekatan dialogis –meminjam istilah Ian G Barbour- menjadi salah satu kritik terhadap pandangan sejumlah ilmuwan Barat yang masih memiliki asumsi bahwa Islam Indonesia masih memiliki potensi untuk bersifat radikal dan membahayakan sistem demokrasi dan kehidupan keagamaan yang majemuk di Indonesia. Dalam kesempatan yang sama, penulis sekaligus menguatkan pandangan Jocelyne Cesari yang berpendapat bahwa pada dasarnya Islam merupakan agama universal sejak awal berdirinya, sebagaimana tampak dalam konsep umahnya, yang mengakomodir semua elemen warga masyarakat bukan hanya warga Muslim yang hidup saat ini, tetapi juga semua warga masyarakat baik yang lalu maupun yang mendatang. Dengan demikian, semua warga masyarakat bisa hidup berdampingan tanpa harus ada diskriminasi karena perbedaan budaya ataupun agama, sebab budaya juga merupakan manifestasi agama atau agama dapat membentuk budaya dan begitu juga sebaliknya. Watak keislaman yang begini dapat mendukung kemajemukan beragama, berbangsa dan bernegara di Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)

Pustaka Acuan

- Abdullah, Irwan, dan Reproduksi Kebudayaan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Ahmad, Amrullah, (ed.), Dakwah Islam dan Perubahan Sosial, Yogyakarta: Prima Duta, 1984.
- Asy'arie, Musa, Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir, Yogyakarta: LESFI, 1991.
- Bahtiar, Asef Permana, "Dialektika Agama dan Budaya", dalam M. Thoyibi dkk., Sinergi Agama dan Budaya lokal, Yogyakarta: Muhamadiyah University Press, 2003.
- Ball, Van, Symbols for Commucation: An Intraductio to Anthropological study of Religion USA: Van Garcum & Campany, 1976.
- Hurgronge, Snouck, "Moderinization in Indonesia a Case" dalam Quest, Vol. 39, 1963.
- Koentowidjojo, Dakwah Islam dan Perubahan Sosial, Yogyakarta: Prima Duta, 1984
- Niebuhr, Richard. L, Crist and Culture, New York: Harvard and Row, 1951
- Nur Syam, Islam Pesisir, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- _____, Mazhab-Mazhab Antropologi, Yogyakarta: LKiS, 2007
- Paisun, "Dinamika Islam Kultural: Dialektika Islam dan Budaya Madura," Dalam Jurnal EL-Harakat Vol. 12 No.2 edisi Juli Desember 2010.
- Sakata, Hiromi, Lorraine, Music in Mind: the Concepts of Music and Musician in Afghanistans, Ohio: The Kent State Universiti Press, 1983.
- Subadio Haryati, "Kepribadian Budaya Bangsa" dalam Ayat Rohadi (peng), Kepribadian Budaya Bangsa (local genius), Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Wahid, Abdurahman, Muslim di Tengah Pergumulan, Jakarta: LEPPENAS, 1981.
- _____, Pergulatan Negara, Agama dan Budaya Jakarta: Destra, 2001.
- Woodward, Mark. R., Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan, Yogyakarta: LKIS, 2001
- Zubaedi. "Revitalisasi Tabot Untuk Membangun Kerukunan Umat Beragama Bengkulu di Bengkulu," dalam Jurnal Harmoni Depag RI Vol.VII No. 27 Juli September 2008.

PENGARUH IMPLEMENTASI KURIKULUM BERBASIS KKNi TERHADAP PENINGKATAN MUTU PENDIDIKAN PTAIN

Khairiah

Kepala Biro AUAK IAIN Bengkulu

Abstract: The purpose of this study was to determine the influence of KKNi based (Indonesian national qualifications framework) curriculum toward the improvement of the education quality of PTAIN (State collage for islamic studies). The method of discussion done by the author is the observation at IAIN Bengkulu, equipped by literature study that packaged using descriptive qualitative analysis based on some opinions, Thought and reviews from experts in the field of education, academics and education practitioners who are competent. The result shows that the implementation / execution of KKNi through several stages including preparing the learning achievements, formulating a profile of graduates of study programs, formulating competency standards learning outcomes, formulating the achievement of learning courses, formulating the achievement of course learning outcomes/CLO, finding key concepts and keywords to the achievement of the learning courses, RPKPS development (planning programs and learning activities of the semester): The quality improvement of PTKIN influenced by the implementation / application of KKNi based curriculum through three main factors: (1) the adequacy of educational resources in terms of the quality of staff, cost and means of learning; (2) the quality of the learning process that encourages students to learn effectively and (3) the quality of output in form of knowledge and attitude skills. Then it can be recommended that PTKIN should immediately implement the curriculum of KKNi to improve the education quality of PTKIN.

Keywords: KKNi curriculum implementation, Improvement, education quality of PTKIN

Abstrak: Tujuan penulisan ini adalah untuk mengetahui bagaimana pengaruh implementasi kurikulum berbasis KKNi terhadap peningkatan mutu pendidikan PTAIN, Metode pembahasan yang penulis lakukan adalah dengan observasi pada IAIN Bengkulu, dilengkapi dengan studi literatur yang dikemas secara deskriptif kualitatif berdasarkan analisa dari beberapa pendapat, pemikiran dan ulasan dari ahli di bidang pendidikan, akademisi maupun para praktisi pendidikan yang berkompeten. Hasilnya menunjukkan bahwa Impementasi/ Pelaksanaan KKNi melalui beberapa tahapan yaitu menyusun capaian pembelajaran, Merumuskan merumuskan profil lulusan program studi, perumusan standar kompetensi lulusan learning outcomes, perumusan capaian pembelajaran program studi (Program Learning Outcomes/PLO), perumusan capaian Pembelajaran mata kuliah (Course Leaning Outcomes/CLO), menemukan konsep kunci dan kata kunci pada capaian pembelajaran mata kuliah, pengembangan RPKPS (Rencana Program dan Kegiatan Pembelajaran Semester); peningkatan mutu PTKIN depengaruhi implementasi/penerapan kurikulum berbasis KKNi melalui tiga faktor utama yaitu (1) Kecukupan sumber-sumber pendidikan dalam arti kualitas tenaga kependidikan, biaya dan sarana belajar; (2) Mutu proses belajar mengajar yang mendorong siswa belajar efektif; dan (3) Mutu keluaran dalam bentuk pengetahuan, dan sikap keterampilan. Serta dapat direkomendasi kepada seluruh PTKIN hendaknya segera mengimplementasikan kurikulum berbasis KKNi dan kepada pemerintah hendaknya mengalokasikan anggaran yangimbang untuk peningkatan mutu pendidikan PTKIN.

Kata kunci: Implementasi Kurikulum Berbasis KKNi, Peningkatan, Mutu Pendidikan PTKIN

Pendahuluan

Implementasi kurikulum berbasis KKNi sebagai suatu langkah pembaharuan dan inovasi dalam upaya peningkatan mutu pendidikan apalagi abad 21 ini merupakan abad kehidupan global, untuk dapat hidup dan mengikuti globalisasi

diperlukan mencapai mutu atau kualitas sesuai Juran¹ menyebutkan The century of quality. maksudnya abad 21 ini merupakan abad mutu,

¹ Juran J.M. Juran, "How to Think about Quality" dalam Juran's Quality Handbook, eds, Joseph M. Juran at al (New York: McGraw-Hill Companies, Inc.1999) h.216

untuk mempersiapkan SDM berkualitas dan mampu bersaing maka diperlukan berbagai upaya melalui pendidikan yang bermutu. Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 17 Tahun 2010 Tentang pengelolaan dan penyelenggaraan pendidikan, menyebutkan bahwa pengelolaan pendidikan ditujukan untuk menjamin mutu dan daya saing pendidikan serta relevansinya dengan kebutuhan dan kondisi masyarakat.

Menurut Nur Syam ukuran menentukan lembaga pendidikan unggul di PTAI selama ini orang mengukur kehebatan lembaga pendidikan tinggi dari aspek berapa banyak yang terserap di dunia pekerjaan atau lapangan kerja, maka lembaga pendidikan tersebut dianggap sangat berkualitas/bermutu. Lanjutnya ukuran ini terkadang tidak match dengan lembaga pendidikan akademisi yang di dalamnya banyak hal tidak terkait langsung dengan lapangan kerja, namun di sisi lain terdapat lembaga pendidikan yang relevansinya dengan lapangan pekerjaan tidak bersifat langsung, misalnya program studi ilmu social atau humaniora dan ilmu agama. Program studi seperti ini tidak bisa mengukur mutu lulusannya hanya semata-mata dengan ukuran keterserapan lulusannya pada lapangan kerja. Jadi maksudnya jenis ukuran pada PTAI yang menjelaskan tentang kualitas atau mutu lulusan PTAI dalam pandangan yang lebih komprehensif belum ada. Selanjutnya Nur Syam, menyebutkan bahwa salah satu tantangan pendidikan PTAIN kualitas pendidikan yang belum menggembirakan. Survey yang dilakukan oleh Firma Pendidikan Peurson, menyatakan bahwa Indonesia berada di urutan 50 atau urutan terbawah dalam surveyor tentang kulaitas pendidikan Internasional. Survey di dasari oleh hasil ujian internasional dan uji UN semenjak tahun 2006 sampai 2012 ini ternyata menempatkan Indonesia dalam jajaran pendidikan yang berlum berkualitas atau belum belum bermutu.²

Terdapat berbagai macam pengertian tentang mutu dari para ahli, menurut Williams,³

menyebutkan bahwa mutu sebagai selektifitas. Mutu sebagai selektifitas yaitu mengacu pada kualitas sebagai eksklusivitas. Dalam pandangan ini, system pendidikan atau pendidikan yang eksklusif, selektif atau kompetitif, yaitu semakin sedikit yang mendapatkannya atau tinggal didalamnya, semakin tinggi kualitasnya.

Selanjutnya Adams⁴ menyebutkan mutu yaitu mutu sebagai reputasi, mutu sebagai sumber daya dan masukan, mutu sebagai proses, mutu sebagai isi, mutu sebagai keluaran (output) dan hasil dan mutu sebagai nilai tambah.

Mutu sebagai reputasi maksudnya sebagai consensus umum mengenai lembaga pendidikan yang bermutu tinggi atau rendah; mutu sebagai sumberdaya dan masukan artinya terlihat pada tinggi rendahnya tingkat penyediaan sumberdaya bangunan dan fasilitas lainnya, buku pelajaran dan bahan ajar lainnya, sedangkan mutu sebagai masukan merujuk pada karakteristik peserta didik atau pendidik dan administrator pada jumlah dan tingkat pendidikan dan pelatihan; mutu sebagai proses yaitu berkenaan dengan sifat interaksi antar peserta didik, pendidik lainnya, atau kualitas hidup dari program pendidikan atau system; mutu sebagai isi mengacu pada pengetahuan, sikap dan keterampilan yang dimaksudkan untuk ditransmisikan melalui kurikulum; mutu sebagai keluaran atau hasil yaitu berkenaan dengan konsekuensi pendidikan. Output mengacu pada konsekuensi jangka pendek, seperti prestasi kognitif, tingkat penyelesaian, sertifikasi, keterampilan individu, sikap dan perilaku; sedangkan outcome mengacu pada konsekuensi jangka panjang, seperti pekerjaan, pendapatan, kesehatan, keterlibatan masyarakat dan sejenisnya, serta sikap social, perilaku dan keterampilan; mutu sebagai nilai tambah yaitu mengacu pada dampak, pengaruh, atau efek dari lembaga atau system pada peserta didik; mengacu pada tujuan pendidikan sebagai upaya memperluas kapasitas manusia atau untuk membantu peserta didik untuk mencapai potensi mereka

² Nur Syam, *Dari Bilik Birokrasi, Esai Agama, Pendidikan dan Birokrasi*, (Bekasi Jawa Barat: PT. Senama Sejahtera Utama. 2014) h. 23

³ James H. Williams, "On School Quality and Attainment" dalam *Learnning For a Future: Refugee Education in Developing*

Countries, eds. Jeff Crisp, Christopher Talbot, and Daiana B. Cipollone, (Switzerland: Presses Centrales Lausanne, United Nations High Commisioner for RefugeesWilliams .2001) h: 86

⁴ Don Adams, *Defining Educational Quality dalam Improving Educational Quality Project* (Arlington: Institute for International Research,1993) h. 7-9

Pada Pasal 84 (1) dan (2) PP No. 17 tahun 2010 yang intinya Pendidikan tinggi berfungsi mengembangkan atau membentuk kemampuan, watak, dan kepribadian manusia melalui pelaksanaan: dharma pendidikan untuk menguasai, menerapkan, dan menyebarkan nilai-nilai luhur, ilmu pengetahuan, teknologi, seni, dan olahraga; dharma penelitian untuk menemukan, mengembangkan, mengadopsi, dan/atau mengadaptasi nilai-nilai luhur, ilmu pengetahuan, teknologi, seni, dan olahraga; dan dharma pengabdian kepada masyarakat untuk menerapkan nilai-nilai luhur, ilmu pengetahuan, teknologi, seni, dan olahraga dalam rangka pemberdayaan masyarakat. Pendidikan tinggi bertujuan; membentuk insan yang: beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, dan berkepribadian luhur; .sehat, berilmu, dan cakap; kritis, kreatif, inovatif, mandiri, percaya diri dan berjiwa wirausaha; serta toleran, peka sosial dan lingkungan, demokratis, dan bertanggung jawab. Menghasilkan produk-produk ilmu pengetahuan, teknologi, seni, atau olahraga yang memberikan kemaslahatan bagi masyarakat, bangsa, negara, umat manusia, lingkungan dan pada akhirnya dapat menghasilkan SDM yang bermutu.

Berkenaan dengan mutu, ada beberapa persoalan yang perlu menjadi catatan dalam tulisan ini adalah; Pertama, Tantangan Kelembagaan dan Kualitas Mutu Lembaga. PTKIN sebagai bagian dari lembaga pendidikan dalam peredaran kehidupan global haruslah menyikapi era globalisasi ini dengan sebaik-baiknya. Jika PTKIN ingin memainkan perannya dalam masyarakat global, tidak dapat tidak, PTKIN haruslah melebarkan sayapnya ke bidang sains dan teknologi dengan tanpa memisahkannya dari nilai-nilai agama yang suci. Hal ini penting dilakukan untuk melahirkan generasi yang punya daya saing tinggi dan berkarakter. Tantangan yang dihadapi adalah terbatasnya kewenangan yang dimiliki oleh PTKIN dalam mengembangkan program studi atau jurusan. Akibatnya, akses ke perguruan tinggi oleh generasi muda sangat terbatas. Peningkatan status dari STAIN ke IAIN atau dari IAIN ke UIN, tanpa diiringi dengan pembukaan program studi baru strategis tentu tidak banyak memberi

arti. Kecuali bila peningkatan status tersebut diiringi dengan kewenangan mengembangkan program studi atau jurusan baru strategis secara bertanggung jawab. Selain itu, dari segi kualitas mutu lembaga, PTKIN belum menunjukkan prestasi yang menggembirakan. Meskipun ada beberapa PTKIN yang sudah dapat bersaing pada tingkat nasional atau mendapat rangking pada level Asia dan dunia, tapi jumlahnya hanya sedikit saja dari sekian banyak PTKIN yang ada. Kondisi seperti yang dikemukakan di atas, agaknya mendesak untuk segera diatasi.

Kedua, Tantangan Politik Anggaran. Secara umum tantangan dalam pembangunan dan pengembangan PTKIN yakni masih rendahnya anggaran pendidikan di PTKIN yang notabene berada dilingkungan Kementerian Agama dibandingkan dengan PTN yang berada di bawah Kementerian Riset dan Pendidikan Tinggi. Agar PTKIN dapat maju dan bersaing di kancah global sebagai World University, salah satu faktor yang perlu menjadi pertimbangan adalah politik anggaran yang berpihak kepada pendidikan. Walaupun dalam lingkungan Kementerian Agama telah ditanamkan nilai luhur untuk mendedikasikan diri dalam dunia pendidikan melalui motto "Ikhlas Beramal", faktor pendanaan tidak bisa dikesampingkan. Paling tidak, ke depan perhatian dalam melengkapi fasilitas pendidikan lebih ditingkatkan. Selanjutnya tantangan yang dihadapi PTKIN adalah menyangkut dengan political will. Walaupun berbagai teori dan fakta membuktikan tentang hebatnya kontribusi PTKIN dalam mempersiapkan generasi bangsa yang bersaing dan berkarakter namun masih kurangnya komitmen yang kuat dan nyata dari politisi dalam bentuk kebijakan penganggaran yang proporsional bagi PTKIN, kontribusi tersebut tetap tidak akan maksimal. Karena itu, komitmen dari politisi yang membidangi anggaran sangat perlu ditingkatkan.

Bagi PTAIN sendiri pelaksanaan Undang-Undang No. 12 tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi (UU Dikti) akan terasa sangat menyulitkan ditinjau dari sudut minat, Seandainya, minat masyarakat masuk ke PTAIN itu sama dengan animo masyarakat untuk masuk ke UI, ITB, Unair, IPB, UGM atau PTN besar lainnya yang memang memanggul ilmu duniawi, maka mungkin saja

kerisauan itu tidaklah sedemikian kuat. Akan tetapi dengan kenyataan bahwa minat untuk studi Islamic studies yang memang sedari semula kecil, maka yang dikhawatirkan adalah ketidakmampuan PTAIN untuk meng-arrange anggaran yang relatif besar sebagai konsekuensi memasuki implementasi UU Dikti. Bagi perguruan tinggi yang sudah menjadi BHMN (Badan Hukum Milik Negara) juga memperoleh manfaat yang besar terkait dengan generate income-nya. Misalnya UI yang sebelum menjadi PT BHMN hanya memperoleh anggaran sebesar Rp. 200 Milyard, maka setelah menjadi PT BHMN maka penghasilannya meningkat menjadi Rp.800 Milyard. Demikian pula UGM juga meraup dana sebesar Rp. 600 Milyard. Disisi lain, otonomisasi dan kemandirian bagi PTN tujuannya agar mampu memobilisasi dana dari masyarakat yang juga merupakan buah dari UU Dikti, menjadikan PTAIN pontang-panting dalam mencari dana untuk pengelolaan penyelenggaraan pendidikan di institusinya. Satu diantaranya disebabkan jumlah peminat untuk memasuki PTAIN relatif terbatas, kemudian kemampuan untuk mengakses anggaran dari masyarakat juga sangat terbatas. Padahal menjadi perguruan tinggi berbadan hukum tersebut identik dengan kemandirian dan otonomi kelembagaan pendidikan tinggi yang secara kelembagaan harus memperoleh anggaran secara mandiri. Pantaslah kemudian jika kita mengatakan, kebijakan politik pemerintah hingga saat ini masih terasa sebagai politik belah bambu, menginjak yang bawah, dan mengangkat setinggi-tingginya kalangan atas. Sehingga, PTKIN memiliki kendala dalam menyiapkan dan menghasilkan lulusan yang bermutu sesuai dengan standar pendidikan. Dengan demikian, perluasan kewenangan serta peningkatan mutu lembaga dan politik anggaran yang berpihak kepada kemajuan pendidikan perlu menjadi perhatian. Hingga, apa yang diharapkan oleh PTKIN yaitu menyiapkan lahirnya generasi yang memiliki kemampuan tinggi di bidangnya, mampu bersaing di tingkat global, serta memiliki karakter yang kuat dan lulusan yang bermutu akan dapat diwujudkan.

Untuk menghasilkan lulusan yang bermutu baik bidang pendidikan maupun non kependidikan, ini merupakan mutu sebagai proses dan mutu sebagai isi artinya kualitas hidup dari program dan system yang

mengacu pada pengetahuan, sikap dan keterampilan melalui kurikulum. kurikulum merupakan salah satu instrumen penting dalam proses pendidikan. Sebagaimana tertuang dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi, kurikulum pendidikan tinggi merupakan seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi, dan bahan ajar serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan Pendidikan Tinggi.

Dengan demikian tercapai tidaknya tujuan pendidikan akan sangat tergantung dari kurikulum yang diterapkan. Selaras dengan perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi dan seni serta tuntutan ke depan yang makin kompleks, diperlukan suatu sistem kurikulum yang adaptif dan antisipatif terhadap tuntutan zaman, dan mudah diimplementasikan dalam praksis kependidikan. Peraturan Pemerintah Nomor 17 Tahun 2010 Pasal 97 menyatakan bahwa kurikulum perguruan tinggi dikembangkan dan dilaksanakan berbasis kompetensi (KBK). Implementasi KBK seharusnya telah terlaksana di seluruh perguruan tinggi (PT) mulai akhir tahun 2002. Namun kenyataannya belum seluruhnya PT telah menerapkan KBK sesuai dengan Kepmendiknas Nomor 232/U/2000 dan Nomor 045/U/2002 karena berbagai kendala antara lain masih beragamnya pemahaman tentang makna KBK serta implementasinya dalam pembelajaran.

Selanjutnya salah satu upaya untuk mencapai tujuan pendidikan dan peningkatan mutu perguruan tinggi di Indonesia, pemerintah menerbitkan Perpres Nomor 08 tahun 2012 tentang Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNi) dan menjadi acuan dalam penyusunan capaian pembelajaran lulusan dari setiap jenjang pendidikan secara nasional serta dengan kebijakan KKNi ini tentu harus dikelola sedemikian rupa, sehingga proses penjaminan mutu lulusan lembaga pendidikan dapat dipertanggungjawabkan. Pada PTKI tingkat implementasi kurikulum berbasis KKNi masih beragam seperti pada IAIN Bengkulu masih taraf penyusunan Kurikulum KKNi melalui Workshop pada Tingkat Fakultas dan Pasca sarjana, Berdasarkan uraian di atas maka penulis berkeinginan mengkaji tentang pengaruh implementasi kurikulum berbasis KKNi terhadap peningkatan mutu pendidikan PTAI.

Rumusan Masalah

Rumusan masalah dalam tulisan ini adalah sebagai berikut;

1. Bagaimana implementasi kurikulum berbasis KKNI pada PTKIN?
2. Apakah terdapat pengaruh Implementasi kurikulum berbasis KKNI terhadap peningkatan mutu pendidikan PTKIN?

Tujuan

Tujuan dalam penulisan ini adalah sebagai berikut;

1. Untuk mengetahui bagaimana implementasi kurikulum berbasis KKNI pada PTKIN;
2. Untuk mengetahui bagaimana pengaruh implementasi kurikulum berbasis KKNI terhadap peningkatan mutu pendidikan PTKIN;

Manfaat

Manfaat dalam penulisan ini diharapkan dapat menyumbangkan 2 (dua) manfaat sebagai berikut;

1. Secara teoritis dapat menambah dan memperkaya studi mengenai organisasi public, khususnya organisasi pendidikan tinggi ditinjau dari pespektif implementasi kurikulum KKNI dalam meningkatkan mutu pendidikan PTKIN;
2. Secara praktis dapat menjadikan masukan bagi Kementerian Agama dalam peningkatan mutu Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) dengan cara memperbaiki, mengembangkan dan mengimplementasikan kurikulum berbasis KKNI secara sempurna.

Metode Pembahasan

Metode pembahasan yang penulis lakukan adalah dengan observasi pada IAIN Bengkulu, dilengkapi dengan studi literatur yang dikemas secara deskriptif kualitatif berdasarkan analisa dari beberapa pendapat, pemikiran dan ulasan dari ahli di bidang pendidikan, akademisi maupun para praktisi pendidikan yang berkompeten.

Kurikulum Berbasis KKNI

Presiden Republik Indonesia telah mengeluarkan peraturan tentang Kerangka Kualifikasi

Nasional Indonesia (KKNI) pada 17 Januari 2012 sebagai Peraturan Presiden Nomor 8 Tahun 2012, yang bertujuan memberi arah tenaga kerja Indonesia. Kerangka Kualifikasi Nasional tersebut menjadi dasar bagi penyusunan kurikulum perguruan tinggi yang harus dilaksanakan dalam jangka lima tahun mendatang. Kerangka Kualifikasi tersebut memfokuskan kepada capaian pembelajaran Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNI) adalah kerangka penjenjangan kualifikasi kompetensi yang dapat menyandingkan, menyetarakan, dan mengintegrasikan antara bidang pendidikan dan bidang pelatihan kerja serta pengalaman kerja dalam rangka pemberian pengakuan kompetensi kerja sesuai dengan struktur pekerjaan di berbagai sektor (Perpres nomor 8 tahun 2012). KKNI terdiri dari 9 (Sembilan) jenjang mulai dari kualifikasi pertama sebagai jenjang yang terendah hingga kualifikasi ke-9 sebagai jenjang tertinggi. Jenjang kualifikasi adalah tingkat capaian pembelajaran, yang disusun berdasarkan ukuran hasil pendidikan dan/atau pelatihan yang diperoleh melalui pendidikan formal, nonformal, informal, atau pengalaman kerja. Kurikulum di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) harus ditata ulang dan dipersiapkan bagi peserta didik dengan bekal ilmu yang direncanakan oleh lembaga pendidikan tinggi tersebut.

Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNI) pada Bab I Ketentuan Umum Peraturan Presiden tersebut menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan berbasis KKNI ialah kerangka penjenjangan kualifikasi kompetensi yang dapat menyandingkan, menyetarakan dan mengintegrasikan antara bidang pendidikan dan bidang pelatihan kerja serta pengalaman kerja dalam rangka pemberian pengakuan kompetensi kerja sesuai dengan struktur pekerjaan di berbagai sektor. Kualifikasi ialah penguasaan capaian pembelajaran yang menyatakan kedudukannya dalam KKNI. Sedangkan capaian pembelajaran ialah kemampuan yang diperoleh melalui internalisasi pengetahuan, sikap, ketrampilan, kompetensi dan akumulasi pengalaman kerja. Pengalaman kerja ialah pengalaman melakukan pekerjaan dalam bidang tertentu dan jangka waktu tertentu secara intensif yang menghasilkan kompetensi. Kompetensi kerja dinilai dengan sertifikat kompetensi yang

dilakukan secara sistematis dan objektif melalui uji kompetensi sesuai Standar Kompetensi Kerja Nasional Indonesia, Standar Internasional, dan/atau Standar Khusus. Sertifikat kompetensi kerja ialah bukti tertulis yang diterbitkan oleh lembaga sertifikasi profesi terakreditasi yang menerangkan bahwa seseorang telah menguasai kompetensi kerja tertentu sesuai dengan Standar Kompetensi Kerja Nasional Indonesia. Sedangkan profesi ialah bidang pekerjaan yang memiliki kompetensi tertentu yang diakui oleh masyarakat.

Peraturan Presiden pada Bab II berbunyi bahwa KKNI terdiri dari 9 jenjang. Jenjang 1-3 dikelompokkan dalam jabatan operator. Jenjang 4 – 6 merupakan kelompok jabatan teknisi atau analis, sedangkan jenjang 7 – 9 adalah kelompok jabatan ahli. Setiap jenjang kualifikasi memiliki kesetaraan dengan capaian pembelajaran yang dihasilkan melalui pendidikan, pelatihan kerja atau pengalaman kerja. Penyetaraan capaian pembelajaran dihasilkan melalui pendidikan dengan jenjang kualifikasi pada KKNI sebagaimana berikut: lulusan pendidikan dasar setara dengan jenjang 1; lulusan pendidikan menengah paling rendah setara dengan jenjang 2; lulusan Diploma 1 paling rendah setara dengan jenjang 3; lulusan Diploma 2 paling rendah setara dengan jenjang 4; lulusan Diploma 3 paling rendah setara dengan jenjang 5; lulusan Diploma 4 atau Sarjana Terapan dan Sarjana paling rendah setara dengan jenjang 6; lulusan Magister Terapan dan Magister paling rendah setara dengan jenjang 8; lulusan Doktor Terapan dan Doktor setara dengan jenjang 9.⁵

Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia, yang selanjutnya disingkat KKNI, adalah kerangka penjenjangan kualifikasi kompetensi yang dapat menyandingkan, menyetarakan, dan mengintegrasikan antara bidang pendidikan dan bidang pelatihan kerja serta pengalaman kerja dalam rangka pemberian pengakuan kompetensi kerja sesuai dengan struktur pekerjaan di berbagai sektor.

KKNI memiliki beberapa persamaan dalam sistem sertifikasi dan penghargaan dengan KBK. Orang yang memiliki sertifikasi kompetensi memiliki standar penghargaan. Sertifikasi kompetensi

dilakukan oleh lembaga sertifikasi atau pengguna. KKNI memiliki deskripsi generik yang menentukan kemampuan lulusan, apakah tingkat operator, teknisi/analis, atau jabatan ahli yang juga terkait dengan sistem penghargaan. KBK menggunakan istilah kompetensi, sedangkan KKNI menggunakan istilah capaian pembelajaran atau learning outcome (LO). Capaian pembelajaran adalah kemampuan yang diperoleh melalui internalisasi pengetahuan, sikap, keterampilan, kompetensi, dan akumulasi pengalaman kerja.

Dengan terbitnya Perpres No. 08 tahun 2012 dan UU PT No. 12 Tahun 2012 Pasal 29 ayat (1), (2), dan (3) telah berdampak pada kurikulum dan pengelolaannya di setiap program. Kurikulum yang pada awalnya mengacu pada pencapaian kompetensi menjadi mengacu pada capaian pembelajaran (learning outcomes), Capaian Pembelajaran (learning outcomes) merupakan internalisasi dan akumulasi ilmu pengetahuan, ketrampilan, sikap, dan kompetensi yang dicapai melalui proses pendidikan yang terstruktur dan mencakup suatu bidang ilmu/keahlian tertentu atau melalui pengalaman kerja. Secara ringkas KKNI terdiri dari Sembilan level kualifikasi akademik SDM Indonesia. Dengan adanya KKNI ini diharapkan akan mengubah cara melihat kompetensi seseorang, tidak lagi semata Ijazah tapi dengan melihat kepada kerangka kualifikasi yang disepakati secara nasional sebagai dasar pengakuan terhadap hasil pendidikan seseorang secara luas (formal, non formal, atau in formal) yang akuntabel dan transparan.

Selanjutnya Permendikbud Nomor 73 Tahun 2003 tentang penerapan kurikulum KKNI bidang pendidikan tinggi dinyatakan bahwa dalam menerapkan KKNI bidang pendidikan tinggi. Perguruan tinggi mempunyai tugas dan fungsi; a) setiap program studi wajib menyusun deskripsi capaian pembelajaran minimal mengacu pada KKNI bidang pendidikan sesuai dengan jenjang; b) setiap program studi wajib menyusun kurikulum, melaksanakan, dan mengevaluasi pelaksanaan kurikulum mengacu pada KKNI bidang pendidikan tinggi dengan kebijakan, regulasi dan panduan tentang penyusunan kurikulum program studi.

⁵ Peraturan Presiden Nomor 8 Tahun 2012 tentang Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNI) pada 17 Januari 2012

Penyusunan kurikulum berbasis KKNi pada dasarnya disusun sesuai prinsip yang berlaku dalam prinsip-prinsip penyelarasan KKNi. Penyelarasan merupakan upaya penyesuaian pendidikan sebagai pemasok SDM dengan dunia kerja yang memiliki kebutuhan dan tuntutan yang dinamis. Konsep penyelarasan mengisyaratkan adanya kebutuhan koordinasi yang baik antara pihak penyedia lulusan pendidikan. Analisis kebutuhan dunia kerja yang meliputi kualitas/kompetensi dan kuantitas pada lokasi dan waktu yang berbeda merupakan informasi awal yang perlu disediakan dalam proses penyelarasan. Informasi kebutuhan dunia kerja yang akurat dan rencana pengembangan nasional di berbagai sector diperlukan dalam reengineering system pendidikan pada setiap level dan bidang dalam menyediakan SDM sesuai dengan kebutuhan dunia kerja. Reengineering seluruh aspek pendidikan seperti sarana prasarana, tenaga pendidik, system pembelajaran, harus ditujukan untuk pencapaian keselarasan antara pendidikan dan dunia kerja. Upaya penyelarasan yang optimal melalui implementasi rangkaian program yang sistematis dan berkesinambungan memerlukan adanya rasa memiliki dan keterlibatan semua pemangku kepentingan termasuk masyarakat pada umumnya.

Implementasi/ Pelaksanaan program KKNi melalui beberapa tahapan yaitu menyusun capaian pembelajaran, Merumuskan merumuskan profil lulusan program studi, perumusan standar kompetensi lulusan learning outcomes, perumusan capaian pembelajaran program studi (Program Learning Outcomes/PLO), perumusan capaian Pembelajaran mata kuliah (Course Learning Outcomes/CLO), menemukenali konsep kunci dan kata kunci pada capaian pembelajaran mata kuliah, pengembangan RPKPS (Rencana Program dan Kegiatan Pembelajaran Semester), dengan rincian sebagai berikut;

Tahap Pertama, Menyusun capaian pembelajaran Universitas (University Learning Outcomes). Diturunkan dari visi dan misi universitas yang mengandung profil umum lulusan sebagai competitive dan comparative advantage dari universitas tersebut. Capaian pembelajaran universitas lebih menampilkan soft skill dibandingkan hard skill yang harus dimiliki lulusan universitas tersebut.

Tahap Kedua, Merumuskan profil lulusan program studi. Profil Lulusan adalah peran yang diharapkan dapat dilakukan oleh lulusan program studi di masyarakat/dunia kerja. Profil ini adalah outcome pendidikan yang akan dituju. Profil lulusan adalah jawaban atas pertanyaan: lulusan seperti apa yang akan dihasilkan oleh program studi setelah mereka menyelesaikan seluruh rangkaian pendidikannya (outcomes). Atau “Setelah lulus nanti, akan menjadi apa saja lulusan program studi ini?” Profil ini bisa saja merupakan profesi tertentu misal dokter, pengacara, apoteker, dan lainnya, tetapi juga bisa sebuah peran tertentu seperti manajer, pendidik, peneliti, atau juga sebuah peran yang lebih umum yang sangat dibutuhkan didalam banyak kondisi dan situasi kerja seperti komunikator, kreator, pemimpin, dan sebagainya. Rumusan profil disarankan menuliskan peran professional dan serangkaian kompetensi (learning outcomes) yang harus dimiliki lulusan untuk menjalankan peran tersebut secara professional, akuntabel, dan berakhlak mulia, memiliki pengetahuan, keterampilan, kemandirian, dan sikap untuk menemukan, mengembangkan, serta menerapkan ilmu, teknologi, dan seni, yang bermanfaat bagi kemanusiaan. (PP No. 19 Tahun 2005 Pasal 26 ayat (4). Profil lulusan mengacu pada capaian pembelajaran universitas, agar terbentuk kesinambungan proses untuk mencapai visi dan misi universitas. Namun kekhasan lulusan program studi menjadi bagian penting untuk menunjukkan keunggulan kompetitif (competitive advantage) dari setiap program studi.

Tahap Ketiga, Perumusan Standar Kompetensi Lulusan. Setelah menetapkan profil lulusan program studi sebagai outcome pendidikan, maka langkah selanjutnya adalah menentukan kompetensi apa saja yang harus dimiliki oleh lulusan program studi sebagai output pembelajarannya. Untuk menetapkan kompetensi lulusan, dapat dilakukan dengan menjawab pertanyaan: “Untuk menjadi profil (.....yang ditetapkan) lulusan harus mampu melakukan apa saja?” Pertanyaan ini diulang untuk setiap profil, sehingga diperoleh daftar kompetensi lulusan dengan lengkap.

Tahap Keempat, Perumusan Capaian Pembelajaran Program Studi (Program Learning Outcomes/PLO). PLO merupakan jabaran

lengkap profil lulusan yang berkenaan dengan kompetensi apa yang harus dimiliki oleh mahasiswa setelah lulus program studi tertentu di perguruan tinggi. Learning Outcomes (Capaian Pembelajaran) sedikitnya terdiri dari dua jenis kalimat yang menyatu, yaitu kata kerja (verb) yang menunjukkan tingkat kognitif (yang menunjukkan tingkat pengetahuan yang harus dikuasai) dan atau psikomotorik (ketrampilan yang harus ditunjukkan), dan content knowledge atau kata benda (noun) yang menunjukkan tingkatan pengetahuan, yakni fakta, konsep, prosedural dan metakognitif yang dilandasi oleh sikap (afektif) yang tepat dalam melakukan pekerjaan. Capaian pembelajaran program studi dirumuskan berdasarkan hasil tracer study (studi pelacakan) dan analisis kebutuhan dunia kerja yang terkait dengan kompetensi yang dibangun, serta jenjang kualifikasi yang diacu dari Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNI). Dengan memperhatikan deskriptor pada jenjang 5, 6, 7, 8, dan 9 berikut, dapat ditemukan tingkat kualifikasi dan kompetensi yang dibutuhkan lulusan program studi sesuai dengan stratanya.

Tahap Kelima, Perumusan Capaian Pembelajaran Mata Kuliah (Course Learning Outcomes/CLO). CLO dengan jelas menggambarkan apa yang akan mahasiswa ketahui dan apa yang dapat dilakukan mahasiswa di akhir perkuliahan. Capaian pembelajaran perkuliahan berbasis kinerja (performance) dan berorientasi pada hasil. CLO merupakan gambaran yang bermakna (significant) dan terkait dengan apa yang diharapkan dapat dilakukan mahasiswa di 'dunia nyata'-pembelajaran yang 'benar-benar penting dalam jangka panjang'. CLO menggambarkan apa yang dapat dilakukan mahasiswa di akhir perkuliahan-manakala mereka mengintegrasikan pembelajaran dari seluruh perkuliahan diperolehnya. Setiap CLO harus sejalan dengan satu atau lebih capaian pembelajaran program studi (PLO).

Tahap Keenam, Menemukanali Konsep Kunci dan Kata Kunci pada Capaian Pembelajaran Mata Kuliah. Pernyataan konsep kunci (key concept) tidak dimaksudkan hanya untuk concept knowledge pada ranah pengetahuan Bloom, tetapi lebih ditekankan pada content knowledge dari setiap Capaian Pembelajaran Mata Kuliah.

Konsep-konsep kunci sesungguhnya merupakan daftar dari konsep inti pada perumusan bidang kajian yang dimiliki program studi. Konsep-konsep inti ini pula yang dapat dijadikan patokan dalam menghitung beban kerja mahasiswa (student work load) yang menjadi dasar perhitungan jumlah kredit untuk setiap mata kuliah. Karena dalam setiap konsep kunci yang di dalamnya terdapat kata-kata kunci (key word) dapat diduga waktu yang dibutuhkan untuk mencapai penguasaan konsep tersebut (time expectation). Pertanyaan yang dapat membantu menemukanali konsep kunci adalah konsep-konsep penting apa (essential concept) yang paling sedikit yang dikuasai mahasiswa untuk mencapai kompetensi yang diharapkan? Kandungan pengetahuan yang ada pada konsep kunci dapat dipetakan melalui tingkatan kognitif (C1 = 1; C2 = 2; C3 = 3; C4 = 4; C5 = 5 dan C6 = 6) dan ranah pengetahuan (Factual Knowledge, Conceptual Knowledge, Procedural Knowledge, dan Metacognitive) dari Bloom yang telah direvisi oleh Kratwohl dan Anderson.

Tahap Ketujuh, Pengembangan RPKPS (Rencana Program dan Kegiatan Pembelajaran Semester) Mengadaptasi pendapat Clark dan Lampert (1986) dinyatakan bahwa perencanaan pembelajaran adalah determinan utama dari apa yang diajarkan. Kurikulum yang dipublikasikan, ditransformasikan, dan diadaptasi-kan dalam proses perencanaan dengan penambahan, penghapusan, interpretasi, dan keputusan dosen tentang kecepatan, urutan, dan penekanan (pengajarannya). Dalam perencanaan pembelajaran termasuk di dalamnya mengalokasikan waktu pembelajaran untuk individu-individu dan kelompok-kelompok mahasiswa; menyusun kelompok-kelompok mahasiswa; mengorganisasikan jadwal harian, mingguan, dan triwulanan; dan mengompensasi waktu untuk interupsi di luar kelas dan berkomunikasi dengan dosen pengganti.

Ketujuh tahapan tersebut di atas apabila diimplementasikan dengan baik dalam pengembangan PTKIN maka akan dapat meningkatkan mutu PTKIN, artinya pengembangan kurikulum KKNI merupakan salah satu upaya pembaharuan pendidikan yang telah disusun berdasarkan berbagai pertimbangan dan pendekatan dimulai dari menyusun rasional mengembangkan kerangka

dasar dan pedoman pengelolaan kurikulum berbasis KKNi.

Dalam implementasi kurikulum berbasis KKNi terdapat beberapa fakta yang merisaukan, ketika Standar Kompetensi Lulusan dalam Negeri, yang mengacu kepada SKKNI di komparasikan dengan standar kompetensi lulusan beberapa Negara industri maju, ternyata terlihat perbedaan yang sangat mencolok. Karena Pasal 8 Peraturan Presiden tentang KKNi menyatakan bahwa pada Ayat (1) Pengakuan dan penyetaraan kualifikasi pada KKNi dengan kerangka kualifikasi negara lain atau sebaliknya, baik secara bilateral maupun multilateral dilakukan atas dasar perjanjian kerja sama saling pengakuan yang diatur sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan. Dan Ayat (2) Perjanjian kerja sama saling pengakuan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur oleh lembaga yang berwenang mengeluarkan notifikasi dan perjanjian kerja sama saling pengakuan.

Dari Pasal 8 diatas, jelas salah satu upaya untuk mendekati diri dengan kualifikasi yang diterapkan dinegara lain adalah dengan cara membandingkan dan mempelajari apa yang telah kita lakukan dengan apa yang telah dilakukan oleh Negara lain. Perbedaan yang sangat nyata adalah pada jabatan pekerjaan, deskripsi jabatan, pengetahuan yang harus dikuasai, keterampilan yang harus dimiliki, pengalaman kerja, dan kinerja dalam jabatan, bahkan insentif (upah) yang berhak diterima oleh seorang pekerja telah mereka atur dengan sedemikian pasti. Contoh kasus adalah pada bidang otomotif. Mengacu kepada ketentuan umum Perpres No.8 tahun 2012 menyatakan: Sertifikasi kompetensi kerja adalah proses pemberian sertifikat kompetensi yang dilakukan secara sistematis dan objektif melalui uji kompetensi sesuai Standar Kompetensi Kerja Nasional Indonesia, Standar Internasional, dan/atau Standar Khusus.

Sertifikat kompetensi kerja adalah bukti tertulis yang diterbitkan oleh lembaga sertifikasi profesi terakreditasi yang menerangkan bahwa seseorang telah menguasai kompetensi kerja tertentu sesuai dengan Standar Kompetensi Kerja Nasional Indonesia. Dari uraian di atas dapat kita tafsirkan jika sertifikat kompetensi diterbitkan oleh

lembaga sertifikasi profesi, maka akan dibutuhkan penguji yang tersertifikasi pula. Namun untuk kasus dalam Negeri Kita terjadi dua model dalam satu jenis pengujian.

Kompetensi adalah akumulasi kemampuan seseorang dalam melaksanakan suatu deskripsi kerja secara terukur melalui asesmen yang terstruktur, mencakup aspek kemandirian dan tanggung jawab individu pada bidang kerjanya. Uji Kompetensi yang dilakukan untuk menguji peserta didik kursus dan pelatihan dilakukan oleh Lembaga Sertifikasi Kompetensi (LSK) dimana LSK telah memiliki penguji yang dilatih, di uji dan diberikan sertifikat sebagai penguji. Berbeda dengan peserta didik di lembaga pendidikan formal (SMK), uji kompetensi dilakukan secara mandiri oleh lembaga dengan partisipasi penguji dari DUDI, pada penelusuran yang pernah kami lakukan, ternyata ditemukan kasus bahwa mereka tidak memiliki sertifikat sebagai penguji kompetensi sesuai bidang keahliannya, dan ada kesan lembaga pendidikan formal masih enggan melibatkan lembaga sertifikasi profesi/kompetensi dalam pengujian kompetensi peserta didiknya. Tanpa bermaksud meragukan kemampuan secara teknis sesuai bidang keahlian para penguji kompetensi yang berasal dari DUDI yang belum memiliki sertifikat penguji, ditemukan juga fakta sulit bagi mereka memahami keterkaitan antara SKKNI, SKL dan Naskah soal yang diturunkan saat pengujian. Artinya jika kita ingin menyetarakan kualifikasi kita dengan Negara lain, maka kualifikasi dan kompetensi lulusan pendidikan kita harus kita tingkatkan tanpa bisa ditawar-tawar lagi. Kualifikasi adalah penguasaan capaian pembelajaran yang menyatakan kedudukannya dalam KKNi. Pengalaman kerja adalah pengalaman melakukan pekerjaan dalam bidang tertentu dan jangka waktu tertentu secara intensif yang menghasilkan kompetensi. Sedangkan Sertifikasi kompetensi kerja adalah proses pemberian sertifikat kompetensi yang dilakukan secara sistematis dan objektif melalui uji kompetensi sesuai Standar Kompetensi Kerja Nasional Indonesia, Standar Internasional, dan/atau Standar Khusus. Sertifikat kompetensi kerja adalah bukti tertulis yang diterbitkan oleh lembaga sertifikasi profesi terakreditasi yang menerangkan bahwa

seseorang telah menguasai kompetensi kerja tertentu sesuai dengan Standar Kompetensi Kerja Nasional Indonesia.

Melalui implementasi program kurikulum berbasis KKNi akan menghasilkan capaian pembelajaran, dan capaian pembelajaran adalah kemampuan yang diperoleh melalui internalisasi pengetahuan, sikap, keterampilan, kompetensi, dan akumulasi pengalaman kerja. Penyetaraan adalah proses penyandingan dan pengintegrasian capaian pembelajaran yang diperoleh melalui pendidikan, pelatihan kerja, dan pengalaman kerja. Sehingga dengan mengimplementasikan kurikulum berbasis KKNi melalui capaian pembelajaran, masalah yang selama ini orang mengukur kehebatan lembaga pendidikan tinggi dari aspek berapa banyak daya serap lulusannya di dunia kerja. Jadi dengan capaian pembelajarandengan kemampuan yang dimiliki oleh peserta didik, maka masalah daya serap di dunia pekerjaan akan teratasi. Dengan kata lain semakin banyak yang terserap di dunia pekerjaan maka lembaga pendidikan tersebut dianggap sangat berkualitas dan mutu.

Faktor keberhasilan mengimplementasikan kurikulum berbasis KKNi untuk mencapai peningkatan mutu PTKIN, tidak terlepas dari peran dan fungsi semua pihak unsur terkait antara lain unsur pimpinan yang ada di PTKIN, tenaga pendidik, tenaga kependidikan, dukungan pemerintah pusat dan dukungan pemerintah daerah, orang tua dan masyarakat bersama-sama bertanggungjawab terhadap penyelenggaraan pendidikan. Semua system yang ada mempunyai rasa memiliki dan berkepentingan menjadikan PTKIN yang bermutu.

Peningkatan Mutu PTAIN

Undang-Undang Nomor 12 tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi. Lahir pada akhir tahun 2012 beragam tanggapan dari semua kalangan, ada yang pro dan kontra terhadap UU tersebut. Seperti pendapat Taylor sebagaimana dicuplik oleh Sirozi (2004: 1) yang menafsirkan bahwa kebijakan sesungguhnya bersifat dinamis dan interaktif, dan hanya seperangkat suruhan atau niat. Kebijakan merupakan kompromi politik antara citra yang

bertentangan mengenai bagaimana seharusnya perubahan pendidikan harus berjalan.

Di sisi lain UU Dikti mengisyaratkan agar PTN menerapkan Pola Pengelolaan Keuangan Badan Layanan Umum (PPK-BLU) atau pilihan lainnya membentuk badan hukum. Melalui kebijakan ini, PTN harus mampu memobilisasi dana dari masyarakat, karena dilain hal subsidi dari pemerintah akan dikurangi. Akibatnya PTN akan melakukan apa saja guna memperoleh dana dan yang paling dikhawatirkan akan membebankan kalangan tidak mampu (the have not) karena bisa saja PTN melakukan berbagai bentuk pungutan dengan dalih untuk peningkatan mutu. Di lain pihak Perdebatan mengenai otonomi perguruan tinggi dalam hal kemandirian dalam mencari dana sebenarnya sudah jelas kelihatan semenjak diundangkannya UU BHP (saat ini sudah dibatalkan oleh Mahkamah Konstitusi) yang sangat kentara bahwa UU Dikti dan UU BHP sesungguhnya ditengarai memiliki tujuan yang sama, yakni oleh sebagian kalangan dianggap mengkomersialisasikan pendidikan tinggi.

Kedua bentuk pilihan yang ditawarkan melalui UU Dikti tersebut menghadapkan PTAIN kepada sebuah bentuk kerisauan. diantaranya disebabkan jumlah peminat untuk memasuki PTAIN relatif terbatas, kemudian kemampuan untuk mengakses anggaran dari masyarakat juga sangat terbatas. Padahal menjadi perguruan tinggi berbadan hukum tersebut identik dengan kemandirian dan otonomi kelembagaan pendidikan tinggi yang secara kelembagaan harus memperoleh anggaran secara mandiri. Memang ada aturan bahwa penarikan dana SPP dan sumbangan lain dari masyarakat tidak boleh melebihi 30% anggaran perguruan tinggi, akan tetapi di dalam kerangka untuk meningkatkan generate income-nya, maka perguruan tinggi bisa saja berusaha dengan berbagai varian, sehingga terjadi peningkatan masukan anggaran bagi perguruan tinggi yang bersangkutan.⁶

PTAIN merupakan salah satu pola perguruan tinggi yang berasaskan Islam, yang penyelenggaraannya berada dibawah naungan

⁶ Fattah, Nanang. "Pembiayaan Pendidikan : Landasan Teori dan Studi Empiris", dalam Jurnal Pendidikan Dasar, Vol. X, No. IX Menurut Fattah. 2008) h. 1

pemerintah. Berdasarkan fakta sejarah, PTAIN didirikan untuk memberi pengajaran tinggi dan menjadi pusat untuk mengembangkan dan memperdalam ilmu pengetahuan tentang agama Islam. PTAIN bertujuan untuk memperbaiki dan memajukan pendidikan tenaga ahli agama Islam guna keperluan pemerintah dan masyarakat.⁷ Pada perkembangan selanjutnya hingga saat ini, penyelenggaraan pendidikan tinggi di PTAIN mengambil concern kepada pemberdayaan umat Islam Indonesia agar menjadi manusia yang terampil dalam menguasai ajaran dan nilai-nilai agama Islam serta mampu dalam hal penguasaan terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi.⁸

Salah satu problem pengembangan PTAIN terletak pada penyediaan sarana prasarana dan pengelolaan pendanaannya. PTAIN sebagai lembaga pendidikan berstatus negeri yang berada di bawah kewenangan pemerintah, telah memiliki aturan dan pola pengelolaan dana secara baku, dengan kondisi dan situasi seperti itu, menjadikan PTAIN tidak akan banyak mengalami kemajuan sebagaimana yang diharapkan. Batas maksimal yang mampu diraih dengan kondisi keterbatasan dana seperti itu, maka dalam pencapaian tujuan hanyalah keberhasilan sebatas menjalankan perguruan tinggi. Padahal seharusnya yang diharapkan dari pimpinan perguruan tinggi bukan sekedar melakukan peran itu, melainkan melakukan inovasi dan bahkan mereformulasi lembaganya secara terus menerus sesuai dengan dinamika masyarakat yang selalu berubah disetiap saat.

PTAIN, terkait dengan pendanaan, selalu dihadapkan oleh pilihan yang amat rumit. Pada satu sisi dituntut dapat menyelenggarakan serta memajukan pendidikan tinggi secara berkelanjutan, sedang pada sisi lain selalu dibatasi dalam mengambil keputusan-keputusan yang strategis yang terkait dengan sumber dana. Padahal dengan mengacu pada pola dan bahkan besaran pendanaan yang diterima dari pemerintah selama ini tidak akan mencukupi. Jika dengan dana itu

masih berjalan, sesungguhnya hanyalah sampai pada batas-batas minimal yang tidak mungkin diharapkan dapat mengalami peningkatan mutu.

Banyak sumber mutu yang mempengaruhi peningkatan kualitas pendidikan, misalnya sarana gedung yang bagus, pendidik yang terkemuka, nilai moral yang tinggi, hasil ujian yang memuaskan, spesialisasi atau kejuruan, dorongan orang tua, bisnis dan komunitas lokal, sumberdaya yang melimpah, aplikasi teknologi mutakhir, kepemimpinan yang baik dan efektif, perhatian terhadap pelajaran anak didik, kurikulum yang memadai, atau juga kombinasi dari faktor-faktor tersebut".⁹

Salah satu faktor penting yang berpengaruh pada mutu pendidikan PTAIN adalah kurikulum yang memadai, serta hasil studi Heyman dan Loxley tahun 1989 faktor tenaga pendidik, waktu belajar, manajemen, sarana fisik dan biaya pendidikan memberikan kontribusi yang berarti terhadap prestasi belajar. Hasil Penelitian tersebut menunjukkan bahwa ketersediaan dana untuk penyelenggaraan proses dan isi (kurikulum) pendidikan menjadi salah satu faktor penting untuk dapat memenuhi kualitas dan prestasi belajar, dimana kualitas dan prestasi belajar pada dasarnya mengagambarkan kualitas pendidikan. Adapun prinsip-prinsip yang perlu dipegang dalam menerapkan program mutu pendidikan di antaranya sebagai berikut:

1. Peningkatan mutu pendidikan menuntut kepemimpinan professional dalam bidang pendidikan. Manajemen mutu pendidikan merupakan alat yang dapat digunakan oleh para professional pendidikan dalam memperbaiki sistem pendidikan bangsa kita.
2. Kesulitan yang dihadapi para professional pendidikan adalah ketidak mampuan mereka dalam menghadapi "kegagalan sistem" yang mencegah mereka dari pengembangan atau penerapan cara atau proses baru untuk memperbaiki mutu pendidikan yang ada.
3. Peningkatan mutu pendidikan harus melakukan loncatan-loncatan. Norma dan kepercayaan lama harus diubah. Sekolah harus belajar

⁷ Azra, Azyumardi. Esei-Esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam. Jakarta : Logos Wacana Ilmu Menurut Azra. (1999) h: 123

⁸ Miswari, "Peranan TQM Terhadap Mutu Lembaga Pendidikan Tinggi Islam", dalam Jurnal Pendidikan Islam, Vol. V, No. I, Semarang : Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Selanjutnya Miswari. 2011) h. 192 menyebutkan

⁹ Sallies, Edward. Total Quality Management In Education. (Jogjakarta: IRCiSoD, 2006) h. 30-31

bekerja sama dengan sumber-sumber yang terbatas. Para profesional pendidikan harus membantu para siswa dalam mengembangkan kemampuan-kemampuan yang dibutuhkan guna bersaing di dunia global.

4. Mutu pendidikan dapat diperbaiki jika administrator, guru, staf, pengawas dan pimpinan kantor Diknas mengembangkan sikap yang terpusat pada kepemimpinan, team work, kerja sama, akuntabilitas, dan rekognisi.
5. Kunci utama peningkatan mutu pendidikan adalah komitmen pada perubahan. Jika semua guru dan staf sekolah telah memiliki komitmen pada perubahan, pimpinan dapat dengan mudah mendorong mereka menemukan cara baru untuk memperbaiki efisiensi, produktivitas dan kualitas layanan pendidikan. Guru akan menggunakan pendekatan yang baru atau model-model mengajar, membimbing dan melatih dalam membantu perkembangan siswa. Demikian juga staf administrasi, ia akan menggunakan proses baru dalam menyusun biaya, menyelesaikan masalah, dan mengembangkan program baru.
6. Banyak profesional di bidang pendidikan yang kurang memiliki pengetahuan dan keahlian dalam menyiapkan para siswa memasuki pasar kerja yang bersifat global. Ketakutan terhadap perubahan atau takut melakukan perubahan akan mengakibatkan ketidaktahuan bagaimana mengatasi tuntutan baru.
7. Program peningkatan mutu dalam bidang komersial tidak dapat dipakai secara langsung dalam pendidikan, tetapi membutuhkan penyesuaian-penyesuaian dan penyempurnaan. Budaya, lingkungan, dan proses kerja tiap organisasi berbeda. Para profesional pendidikan harus dibekali oleh program yang khusus dirancang untuk menunjang pendidikan.
8. Salah satu komponen kunci dalam program mutu adalah system pengukuran. Dengan menggunakan system pengukuran memungkinkan para profesional pendidikan dapat memperlihatkan dan mendokumentasikan nilai tambah dari pelaksanaan program peningkatan mutu pendidikan, baik terhadap siswa, orang

tua, maupun masyarakat.

9. Masyarakat dan manajemen pendidikan harus menjauhkan diri dari kebiasaan menggunakan “program singkat”, peningkatan mutu dapat dicapai melalui perubahan yang berkelanjutan tidak dengan program-program singkat.¹⁰

Selanjutnya upaya peningkatan mutu dan perluasan pendidikan membutuhkan sekurang-kurangnya tiga faktor utama yaitu (1) Kecukupan sumber-sumber pendidikan dalam arti kualitas tenaga kependidikan, biaya dan sarana belajar; (2) Mutu proses belajar mengajar yang mendorong siswa belajar efektif; dan (3) Mutu keluaran dalam bentuk pengetahuan, sikap keterampilan, dan nilai-nilai.¹¹

Jadi kecukupan sumber, mutu proses belajar mengajar, dan mutu keluaran akan dapat terpenuhi jika dukungan biaya yang dibutuhkan untuk memenuhi sarana prasarana seperti implementasi kurikulum dapat disediakan, dan semua ini tentu saja memerlukan sumberdaya pendidikan. Kurikulum berbasis KKNi adalah kerangka penjenjangan kualifikasi kompetensi yang dapat menyandingkan, menyetarakan, dan mengintegrasikan antara bidang pendidikan dan bidang pelatihan kerja serta pengalaman kerja dalam rangka pemberian pengakuan kompetensi kerja sesuai dengan struktur pekerjaan di berbagai sektor. KKNi merupakan perwujudan mutu dan jati diri Bangsa Indonesia terkait dengan sistem pendidikan dan pelatihan nasional yang dimiliki Indonesia. Untuk menjaga keberlangsungan mutu pendidikan pada PTAIN adalah tugas dan peran Lembaga penjaminan mutu dan LPM pendidikan Islam pada tingkat perguruan tinggi Islam (LPM-PTAIN) yang ada pada institusi tersebut yang bertugas mengawal mutu pendidikan Islam PTAIN.

Penutup

Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia, yang selanjutnya disingkat KKNi, adalah kerangka penjenjangan kualifikasi kompetensi

¹⁰ Sukmadinata, Nana Syaodih, Prof. Dr. Pengendalian Mutu Pendidikan Sekolah Menengah. (Bandung: PT Refika Aditama.2006) h.11

¹¹ Fattah, Nanang. “Pembiayaan Pendidikan : Landasan Teori dan Studi Empiris”, dalam Jurnal Pendidikan Dasar, Vol. X, No. I. 2008. h. 90

yang dapat menyandingkan, menyetarakan, dan mengintegrasikan antara bidang pendidikan dan bidang pelatihan kerja serta pengalaman kerja dalam rangka pemberian pengakuan kompetensi kerja sesuai dengan struktur pekerjaan di berbagai sektor.

Implementasi/ Pelaksanaan KKNi melalui beberapa tahapan yaitu menyusun capaian pembelajaran, Merumuskan merumuskan profil lulusan program studi, perumusan standar kompetensi lulusan learning outcomes, perumusan capaian pembelajaran program studi (Program Learning Outcomes/PLO), perumusan capaian Pembelajaran mata kuliah (Course Learning Outcomes/CLO), menemukan konsep kunci dan kata kunci pada capaian pembelajaran mata kuliah, pengembangan RPKPS (Rencana Program dan Kegiatan Pembelajaran Semester).

Peningkatan mutu PTKIN dipengaruhi oleh implementasi/penerapan kurikulum KKNi melalui tiga faktor utama yaitu (1) Kecukupan sumber-sumber pendidikan dalam arti kualitas tenaga kependidikan, biaya dan sarana belajar; (2) Mutu proses belajar mengajar yang mendorong siswa belajar efektif; dan (3) Mutu keluaran dalam bentuk pengetahuan, dan sikap keterampilan.

Dapat direkomendasikan kepada seluruh PTKIN hendaknya segera mengimplementasi kurikulum berbasis KKNi dan kepada pemerintah hendaknya mengalokasikan dana yang imbang kepada PTKIN untuk implementasi kurikulum berbasis KKNi dalam upaya peningkatan mutu pendidikan PTKIN.

Pustaka Acuan

Arcaro, Jerome S. 2005, Pendidikan Berbasis Mutu: Prinsip-Prinsip Perumusan Dan Tata Langkah Penerapan. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Azra, Azyumardi. 1999. Esei-Esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam. Jakarta : Logos Wacana Ilmu.

Don Adams, 1993, Defining Educational Quality dalam Improving Educational Quality Project (Arlington: Institute for International Research,)

Effendi, Sofian. 2007. “Menghadapi Liberalisasi Pendidikan Tinggi”. Artikel dimuat dalam Harian Seputar Indonesia edisi 13 Maret 2007.

Ferguson, Marjorie. 2002. ”The Mythology About Globalization” dalam Denis McQuail. Mc Quails’Reader in Mass Communicatioan Theory. London : Sage Publications.

Fattah, Nanang. 2008. “Pembiayaan Pendidikan: Landasan Teori dan Studi Empiris”, dalam Jurnal Pendidikan Dasar, Vol. X, No. IX

Hedwig, Rinda. 2007, Sistem Penjaminan Mutu Di Perguruan Tinggi Monitoring Dan Evaluasi Internal. Yogyakarta: Graha Ilmu

James H. Williams, 2001, “On School Quality and Attainment” dalam Learning For a Future: Refugeee Education in Developing Countries, eds. Jeff Crisp, Christopher Talbot, and Daiana B. Cipollone, (Switzerland: Presses Centrales Lausanne, United Nations High Commisioner for Refugees).

J.M. Juran,1999 “How to Think about Quality” dalam Juran’s Quality Handbook, eds, Joseph M. Juran at al (New York: McGraw-Hill Companies, Inc.)

Karsidi, Ravik. 2014. “Peran Budaya Lokal dalam Liberalisasi Pendidikan”. Makalah disampaikan dalam Seminar Nasional dan Kebudayaan di UNESA Surabaya pada tanggal 8 Mei 2014.

Miswari, “Peranan TQM Terhadap Mutu Lembaga Pendidikan Tinggi Islam”, dalam Jurnal Pendidikan Islam, Vol. V, No. I, Semarang : Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo

Nur Syam, 2014, Dari Bilik Birokrasi, Esai Agama, Pendidikan dan Birokrasi, Bekasi Jawa Barat: PT. Senama Sejahtera Utama

Peraturan Presiden Nomor 8 Tahun 2012 tentang Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNi) pada 17 Januari 2012

Peraturan Pemerintah Nomor 17 Tahun 2010 tentang Pengelolaan dan Penyelenggaraan Pendidikan, Bab II Pasal 3 ayat b

Pelikan, Jaroslav. 1992. The idea of The University : A Reaxamination. New Haven : Yale University Press.

Sirozi, Muhammad. 2004. Politik Kebijakan Pendidikan di Indonesia : Peran Tokoh-tokoh Islam dalam Penyusunan UU No. 2/1989. Jakarta : INIS

Sallies, Edward. Total Quality Management In

Education. Jogjakarta: IRCiSoD, 20

Sugianto. 2008. "Islamic Education Through Discourse". dalam Jurnal Pendidikan Islam, Vol. II, No.II, Semarang : Fakultas Tarbiyah

IAIN Walisongo.

Sukmadinata, Nana Syaodih, Prof. Dr. 2006, Pengendalian Mutu Pendidikan Sekolah Menengah. Bandung: PT Refika Aditama

KONSEP SYADZ DAN APLIKASINYA DALAM MENENTUKAN KUALITAS HADIS

Aan Supian

Dosen Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bengkulu

Abstract: In various research traditions, rules avoid syadz often overlooked in the application as a rule the validity of hadith. This is due, search around conception syadz including a study of a difficult and rarely done by the scholars of hadith. Therefore understandable if the benchmarks avoid syadz as a rule the validity of hadith has not been formulated systematically and methodologically. This article studies will be directed at the problem: How syadz conception according to hadith scholars? How methodological steps to determine syadz and its application in the study of hadith? and How the formulation of rules to avoid minor syadz as the criterion validity of Matan hadith? Based on the results of the study showed that there was no uniformity of views among scholars about the conception syadz. Especially notable differences occur between three famous hadith scholars, al-Shafi'i, al-Hakim and Abu Ya'la al-Khaliliy. A conception which is often referred to by the majority of scholars of hadith is the opinion of Imam Shafi'i. According to al-Shafi'i a hadith contains syadz only if the hadith narrated by a narrator tsiqat, and violate or contradict the hadith narrated by a number of other tsiqat narrator. The steps that can be taken in tracing the traditions containing syadz, it can simply be done with inventory to convey traditions and compare them, as well as examining the quality rawinya.

Keywords: syadz, vvalidity sanad, nd validity matan.

Abstrak: Dalam berbagai penelitian hadis, kaidah terhindar dari syadz seringkali terabaikan dalam aplikasinya sebagai kaidah kesahihan hadis. Hal ini lebih disebabkan, penelusuran seputar konsepsi syadz termasuk suatu kajian yang sulit dan jarang dilakukan oleh para ulama hadis. Oleh karenanya bisa dimengerti apabila tolok ukur terhindar dari syadz sebagai kaidah kesahihan hadis belum terumuskan secara sistematis dan metodologis. Kajian artikel ini akan lebih diarahkan pada permasalahan: Bagaimana konsepsi syadz menurut ulama hadis? Bagaimana langkah-langkah metodologis untuk mengetahui syadz dan aplikasinya dalam penelitian hadis? dan Bagaimana rumusan kaidah minor terhindar dari syadz sebagai kriteria kesahihan matan hadis? Berdasarkan hasil penelitian menunjukkan bahwa tidak ada keseragaman pandangan di kalangan para ulama seputar konsepsi syadz. Perbedaan menonjol terutama terjadi antara tiga ulama hadis terkenal, yaitu al-Syafi'i, al-Hakim dan Abu Ya'la al-Khaliliy. Konsepsi yang sering dirujuk oleh mayoritas ulama hadis adalah pendapat Imam Syafi'i. Menurut al-Syafi'i suatu hadis mengandung syadz apabila hadis tersebut hanya diriwayatkan oleh seorang rawi yang tsiqat, dan menyalahi atau bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah rawi tsiqat lainnya. Adapun langkah-langkah yang dapat ditempuh dalam menelusuri hadis-hadis yang mengandung syadz, secara sederhana dapat dilakukan dengan menginventarisir hadis-hadis yang semakna dan membandingkannya, serta meneliti kualitas rawinya.

Kata Kunci: Syadz, Kesahihan Sanad, Kesahihan Matan.

Pendahuluan

Bila ditilik dari sisi historis dan perkembangan hadis, penghimpunan (kodifikasi) hadis Nabi melewati rentang waktu yang cukup lama. Hadis baru dihimpun dan dikodifikasi pada masa Khalifah Umar bin Abdul 'Aziz (w. 101 H/ 720 M). Upaya ini ia lakukan dengan memberi instruksi kepada

para gubernurnya untuk menghimpun hadis di daerahnya masing-masing dalam bentuk tulisan. Panjangnya rentang waktu kodifikasi hadis ini memunculkan berbagai implikasi dalam mensikapi terhadap eksistensi hadis nabi. Implikasi dimaksud, di samping terdapat mereka yang tetap menjadikan hadis sebagai sumber ajaran agama, ditemukan

juga orang atau kelompok yang mengingkari hadis Nabi sebagai hujjah agama. Bersamaan dengan itu, tidak sedikit pula diantara mereka--kaum muslimin maupun non muslim--yang melakukan pemalsuan-pemalsuan terhadap hadis Nabi.

Untuk menyelamatkan dan membersihkan "noda hitam" yang merusak kemurnian hadis Nabi yang antara lain ditandai dengan munculnya hadis palsu,² para ulama melakukan berbagai upaya penelitian hadis, baik yang menyangkut pribadi-pribadi periwayat (kritik sanad) maupun menyangkut materi hadis (kritik matan). Untuk kepentingan ini, para ulama menyusun kaidah-kaidah kesahihan sanad dan matan hadis. Melalui kedua perangkat ini, dapat diketahui sahih dan hasan-nya sebuah hadis. Kedua macam hadis ini kemudian dikategorisasikan pada hadis maqbul. Demikian halnya, melalui penelitian hadis dapat diketahui pula kedha'ifan sebuah hadis, termasuk di dalamnya hadis maudhu'. Kedua jenis ini kemudian digolongkan pada hadis mardud.³ Dengan demikian dapat disebutkan bahwa pada level praktisnya, para ulama telah berhasil menciptakan kaidah atau rambu-rambu yang dapat dijadikan sebagai standar dalam menentukan tingkat kesahihan atau ketidaksahihan suatu hadis.

Terkait kesahihan hadis, para ulama telah merumuskan beberapa kaidah yang dapat dijadikan sebagai kriteria atau standarnya. Unsur-unsur dimaksud adalah pertama, sanad hadis harus bersambung mulai dari mukharrij sampai kepada sanad pertama, yaitu Nabi; kedua, seluruh periwayat hadis harus bersifat adil dan dhabit, dan; ketiga, sanad dan matan hadis harus terhindar dari syadz dan 'illat.⁴

¹ Baik orang Islam maupun non muslim, mereka membuat hadis palsu karena didorong oleh berbagai faktor. Para ulama hadis mencatat, sekurang-kurangnya ada enam faktor yang menjadi motivasi pemalsuan hadis, yaitu: 1) motivasi politik; 2) upaya mendekati diri kepada Allah; 3) bermaksud menodai Islam; 4) menjilat penguasa; 5) mencari penghidupan atau rizki; 6) mencari popularitas. Disarikan dari Ali Mustafa Ya'cub, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 82-84.

² Berdasarkan data sejarah, Syuhudi Ismail mengemukakan bahwa para ulama berbeda pendapat tentang awal kemunculan hadis-hadis palsu. Di antara pendapat dimaksud: 1) pemalsuan hadis telah terjadi pada masa Nabi; 2) pemalsuan hadis berkenaan dengan masalah keduniaan terjadi pada masa Nabi yang dilakukan oleh orang-orang munafik; 3) pemalsuan hadis mulai muncul pada masa khalifah Ali bin Abi Thalib. Pendapat yang terakhir inilah yang diperpegangi oleh mayoritas ulama hadis. Lihat Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), h. 92-93.

³ Hadis maqbul adalah hadis-hadis yang memenuhi persyaratan untuk diterima sebagai hujjah agama. Sedangkan mardud adalah hadis yang tidak memenuhi persyaratan untuk diterima atau ditolak sebagai hujjah agama. 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis 'Ulumuhi wa Mushthalahuhi*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), h. 303.

⁴ Subhi al-Shalih, *'Ulum Hadis wa Musthalahuhi*, (Beirut:

Dari ketiga butir di atas, Syuhudi Ismail⁵ menguraikan menjadi tujuh unsur, yakni lima unsur berhubungan dengan sanad dan dua unsur berhubungan dengan matan hadis. Hal ini dapat dijelaskan sebagai berikut: pertama, yang berhubungan dengan sanad meliputi: a) para periwayat bersambung; b) periwayat yang berifat adil; c) periwayat yang bersifat dhabit, d) periwayat yang terhindar dari syadz, dan; e) periwayat yang terhindar dari 'illat. Kedua, yang berhubungan dengan matan meliputi: terhindar dari syadz dan terhindar dari 'illat.

Kendati sudah ada kriteria sebagaimana dijelaskan di atas, namun dalam praktek penelitian suatu hadis, para ulama terkesan masih terbatas pada penggunaan tiga unsur yang berhubungan dengan sanad. Sementara dua kriteria yang terkait dengan sanad dan matan hadis nyaris terabaikan, salah satunya adalah kajian terhadap syadz. Sikap para ulama yang terkesan lebih memberi perhatian pada penelitian sanad, pada batas-batas tertentu dapat dipahami dan cukup rasional. Kenyataan ini terutama apabila dikaitkan dengan pemakaian tolok ukur syadz sebagai kaidah untuk dapat mengetahui kesahihan suatu sanad dan matan hadis belum terumuskan dengan baik. Kitab-kitab yang khusus menghimpun berbagai sanad dan matan hadis yang mengandung syadz, sejauh penelusuran penulis belum ditemukan. Karenanya, pembahasan syadz dan problematikanya dalam kajian ilmu hadis, tampaknya merupakan suatu kegiatan yang sangat mendesak untuk dilakukan.

Untuk memudahkan pembahasan syadz dan problematikannya dalam kajian ilmu hadis, fokus kajian makalah ini akan diarahkan pada rumusan masalah berikut ini: (1) Bagaimana konsepsi syadz menurut ulama hadis? (2) Bagaimana langkah-langkah metodologis untuk mengetahui syadz dan aplikasinya dalam kajian ilmu hadis? (3) Bagaimana rumusan kaidah minor terhindar dari syadz sebagai kriteria kesahihan matan hadis ?

Syadz Dan Problematikanya Konsepsi Syadz dalam Perspektif Ulama Hadis

Term syadz atau syudzudz secara bahasa berarti kejanggalan, seorang yang menyendiri atau

Dar al-Malayin, 1977), 142. Lihat juga, Mahmud Thahan, *Taysir Mushthalah al-Hadis*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), h. 34.

⁵ Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 64-65.

ditinggalkan dan tidak boleh diterima sebagai hujjah. Sedangkan hadis yang diriwayatkan oleh rawi yang tsiqat harus dibekukan dan atau tidak dipakai.

Pendapat al-Khaliliy tentang syadz mensyaratkan penyendirian secara mutlak, namun ia tidak menyebutkan secara tegas keharusan adanya pertentangan. Hanya saja dalam kitabnya al-Irsyad sebagaimana disebutkan Nuruddin 'Itr bahwa, hadis syadz yang periwayatannya tsiqat harus ditawakufkan, tidak dapat dijadikan hujjah.¹² Dalam pandangan Ibnu Shalah, apabila penjelasan ini diterima, maka hadis fard dan gharib termasuk dalam pengertian syadz. Sementara itu, para ulama sepakat bahwa adanya sejumlah hadis fard dan gharib yang sahih.¹³ Kritik Ibnu Shalah dan beberapa ulama sesudahnya sangat beralasan. Masalahnya apakah al-Khaliliy benar tidak mensyaratkan adanya pertentangan? Sebagaimana pernyataan di atas, apabila periwayat yang menyendiri itu tsiqat, maka hadisnya ditawakufkan. Sudah dimaklumi bahwa hadis yang ditawakufkan adalah hadis yang saling bertentangan dan tidak dapat dikompromikan. Kalau demikian secara tersirat, al-Khaliliy mensyaratkan pada hadis syadz, adanya penyendirian dan pertentangan.

Jika ditelusuri lebih jauh, pendapat yang dikemukakan oleh al-Khaliliy ini hampir senada dengan pendapat yang dikemukakan oleh al-Hakim. Perbedaan antara keduanya terletak pada kualitas periwayat. Jika al-Hakim mengharuskan periwayat yang tsiqat, maka al-Khaliliy tidak mensyaratkannya. Bagi al-Khaliliy penyendirian rawi bisa berkualitas tsiqat dan bisa terjadi pada rawi yang tidak tsiqat.

Uraian di atas menunjukkan bahwa pengertian yang diberikan al-Hakim tampaknya tercakup di dalamnya hadis-hadis fard (gharib) yang sahih, yang pandangan ini berimplikasi pada kemungkinan pendha'ifan terhadap sejumlah hadis yang telah dianggap sahih oleh sebagian besar ulama. Sedangkan dalam pandangan al-Khaliliy, selain hadis fard yang sahih, tercakup pula hadis fard yang dha'if. Jika demikian halnya, hadis syadz yang termasuk kategori dha'if ini dengan sendirinya menjadi batal.

Namun dari sejumlah pendapat yang berkembang, pendapat Imam Syafi'i termasuk pendapat yang banyak diikuti oleh para ulama

hadis. Pendapat al-Syafi'i misalnya diikuti oleh Ibnu Shalah, al-Nawawiy dan al-Dzahabiy, serta ulama hadis yang muncul belakangan dari kalangan ulama mutaakhirin. Dalam pandangan jumur ulama hadis, suatu hadis mengandung syadz apabila adanya pertentangan seorang rawi hadis dengan rawi lainnya yang lebih kuat posisinya. Kekuatan atau kelebihan rawi dimaksud, bisa dilihat dari segi keadilannya, kedhabitannya atau rawi tsiqat dalam jumlah yang lebih banyak.

Kajian sebagaimana uraian di atas, pembahasan syadz lebih menekankan pada konsepsi syadz dalam hubungannya dengan sanad hadis. Penjelasan seputar syadz pada matan hadis tidak ditemukan uraiannya secara eksplisit. Namun, pada kasus-kasus tertentu ke-syadz-an pada sanad hadis sesungguhnya berimplikasi pula pada kemungkinan syadz pada matan hadis. Untuk kelengkapan pembahasan di atas, berikut akan dijelaskan secara singkat seputar syadz dalam matan hadis.

Dalam literatur-literatur ilmu hadis, sejauh penelusuran penulis tidak ditemukannya pengertian syadz pada matan secara khusus. Yang ditemukan hanyalah pengertian syadz yang dipahami secara umum, yakni syadz yang mencakup pada sanad dan matan. Pengertian tersebut umumnya mengacu pada apa yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i. Dalam hal ini syadz dipahami sebagai adanya pertentangan antara seorang rawi yang tsiqat dengan rawi yang lebih tsiqat lainnya dan atau rawi tsiqat dalam jumlah yang lebih banyak.

Dalam kaitanya dengan syadz pada matan, al-Salafiy¹⁴ menegaskan bahwa suatu matan hadis dikatakan mengandung syadz jika seorang rawi (al-rawi al-fard) menyalahi terhadap rawi lainnya, yang memiliki posisi lebih dapat diunggulkan. Keunggulan rawi tersebut bisa terjadi karena tingkat ketsiqatannya lebih tinggi atau karena rawi tsiqat tersebut didukung oleh rawi tsiqat lainnya. Lebih lanjut al-Salafiy menyebutkan bahwa ke-syadz-an matan biasanya terjadi dalam penukilan matan hadis, diantaranya berupa sisipan (idraj), penambahan (al-ziyadah) adanya pemutarbalikan matan (al-qalb), adanya perubahan pada huruf maupun pada syakal (al-tashif) dan lain-lain.

Dari keterangan di atas dapat disebutkan bahwa syadz pada matan, selanjutnya akan melahirkan jenis-jenis hadis yang populer disebut dengan hadis

¹² Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, diterjemahkan oleh Mujiyo dengan judul *'Ulum al-Hadis 2*, (Cet. II; Bandung: Remaja Rosda Karya, 1997), h. 230.

¹³ Ibid.

¹⁴ Muhammad Lukman al-Salafiy, *Ihtimam al-Muhadditsin fi Naqd al-Hadis*, (Riyad: tp., 1986), h. 370.

mudraj,¹⁵ mushahhaf dan muharraf¹⁶, mazid¹⁷ dan maqlub,¹⁸ yang semua hadis tersebut berkualitas dha'if. Kedhaifan hadis tersebut dapat diketahui, setelah hadis-hadis yang senada dan atau semakna dihimpun dan diperbandingkan. Bila dari sejumlah hadis yang diperbandingkan ditemukan redaksi (matan) hadis yang berbeda dari redaksi matan lainnya yang umum (lebih dari satu), maka patut diduga redaksi matan tersebut terindikasi mengandung syadz.

Langkah-langkah untuk Mengetahui Ke-syadz-an Suatu Hadis

Dalam berbagai literature 'ulumul hadis, seringkali para ulama hadis memberikan pandangannya bahwa meneliti ke-syadz-an suatu hadis bukan sesuatu kegiatan yang mudah. Bahkan sering juga disebutkan bahwa seseorang ulama yang meneliti kesyadz-an suatu hadis harus memiliki intuisi tingkat tinggi (ilham). Implikasinya, kajian-kajian tentang syadz dalam khazanah ilmu hadis tidak mengalami perkembangan yang menggembirakan. Oleh karenanya tidak mengherankan apabila kitab-kitab yang membahas hadis-hadis yang mengandung syadz sangat sulit ditemukan. Tentu saja, pemikiran

yang mengetengahkan tentang langkah-langkah sistematis yang digagas oleh para ulama belakangan perlu diapresiasi secara positif. Hal ini sedikit-banyak akan memberikan solusi dan kemudahan atas kerumitan yang dihadapi oleh para peneliti dalam melakukan penelusuran terhadap hadis-hadis yang mengandung syadz.

Salah seorang ulama hadis yang menggagas tentang langkah-langkah untuk mengetahui hadis-hadis syadz adalah Syuhudi Ismail. Ia menjelaskan bahwa langkah-langkah yang ditempuh untuk mengetahui ke-syadz-an suatu hadis dapat dilakukan sebagaimana penjelasan berikut:

1. Semua sanad yang mengandung matan hadis yang pokok masalahnya memiliki kesamaan dihimpun dan diperbandingkan.
2. Para periwayat dari seluruh sanad yang telah dihimpun, kemudian diteliti kualitasnya.
3. Menyimpulkan hasil penelitian, apabila seluruh periwayat bersifat tsiqat dan ternyata ada seorang periwayat yang sanadnya menyalahi sanad-sanad yang lainnya (yang juga tsiqat), maka sanad yang menyalahi itu disebut sanad syadz, sedangkan sanad lainnya (yang diunggulkan) disebut sanad mahfuzh.¹⁹

Penekanan langkah-langkah di atas terkesan hanya lebih mempertimbangkan pada penelitian ke-syadz-an sanad hadis. Untuk mengetahui ke-syadz-an pada matan hadis, sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan langkah-langkah sebagaimana dijelaskan di atas, hanya dalam mengambil kesimpulan selain pertimbangan dengan melihat sanad hadis, peneliti bisa terlebih dahulu memperhatikan keberadaan matan yang menjadi obyek kajian. Apakah matan hadis yang diteliti mengandung kejanggalan (keganjilan) atau tidak. Keganjilan dimaksud adalah kemungkinan adanya penyendirian pada redaksi matan, yang redaksi matan tersebut berbeda dari sejumlah matan yang ada.

Langkah-langkah sistematis di atas, memang tidak mudah dilakukan oleh mereka yang belum berpengalaman dalam melakukan penelitian hadis. Untuk memudahkan penelusuran, penelitian terhadap ke-syadz-an suatu hadis dapat juga dibantu dengan menelisiki komentar-komentar dan atau penjelasan para ulama hadis, khususnya dalam kitab-kitab syarah hadis dan atau kitab-kitab ulumul hadis pada umumnya.

¹⁵ Yang dimaksud mudraj pada matan adalah adanya tambahan yang diberikan oleh salah seorang rawi baik oleh generasi sahabat maupun sesudahnya, yang tambahan tersebut bersambung (menyatu) dengan matan hadis asli yang berasal dari Rasulullah. Penambahan tersebut bisa terjadi pada permulaan, pertengahan maupun akhir dari suatu matan, sehingga sangat sulit untuk membedakan antara perkataan yang asli dari Nabi dengan ucapan tambahan tersebut. Rifa'at Fauziy, *Al-Madkhal ila Tatsiq al-Sunnah wa Bayan fi Bina al-Mujtama' al-Islamiy*, (Mesir: Muassasah al-Khanijiy, 1978), h. 121.

¹⁶ Para ulama mendefinisikan hadis mushahhaf sebagai hadis yang mengalami perubahan-perubahan pada titik suatu lafadh atau bentuk-bentuk hurufnya. Istilah mushahhaf ini biasanya sebagian ulama hadis sering menggandengkannya dengan muharraf. Para ulama mutaqqaddimin pada dasarnya tidak membedakan antara kedua istilah tersebut, sedangkan ulama mutaakhirin ada yang membedakannya. Ibnu Hajar misalnya, menyebutkan bahwa hadis muharraf dinisbahkan karena adanya perubahan pada harakat (syakal), sedangkan mushahaf dinisbahkan karena adanya perubahan bentuk huruf. Dikutip, Masyfar 'Azmillah al-Daminiy, *Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah*, (Ryadh: Maktabat al-Su'udiyah, 1984), h. 148. al-Thahhan, Taysir, op.cit., h.117.

¹⁷ Secara bahasa, kata ziyadah berarti tambahan. Menurut istilah ilmu hadis, ziyadah pada pada matan adalah tambahan lafadh atau kalimat (pernyataan) yang terdapat pada matan yang ditambahkan oleh rawi tertentu, sementara rawi lain tidak mengemukakannya. Itr, *Manhaj*, op.cit., h. 425.

¹⁸ Hadis maqlub adalah hadis yang terjadi pemutarbalikan pada redaksi hadis, yang dilakukan oleh seorang rawi baik disengaja maupun tidak. Indikasi adanya pemutarbalikan itu terlihat pada: 1) seorang rawi mendahulukan suatu matan hadis yang seharusnya diletakkan pada akhir matan atau sebaliknya; 2) seorang rawi menjadikan suatu matan hadis (yang sudah jelas sanadnya) ditempatkan pada sanad yang lain. al-Thahhan, op.cit., h. 108.

¹⁹ Syuhudi Ismail, *Kaidah*, op.cit, h. 127.

Aplikasi Penelusuran Hadis-hadis yang Mengandung Syadz

Untuk lebih jelasnya, berikut ini akan dikemukakan contoh-contoh hadis yang mengandung syadz, baik pada sanad maupun matan hadis.

a. Contoh hadis yang mengandung syadz pada sanad²⁰

ان رجلا مات لبع عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وام يدع وارثه عبد الله بن وهب بن عطاء بن الزبى صلى الله عليه وسلم ميثابه

(Seorang laki-laki telah meninggal dunia di zaman Rasulullah Saw., dan orang itu tidak meninggalkan seorangpun ahli waris, kecuali seseorang yang telah memerdekakannya. Maka Nabi Saw. menjadikan orang tersebut menjadi ahli warisnya)

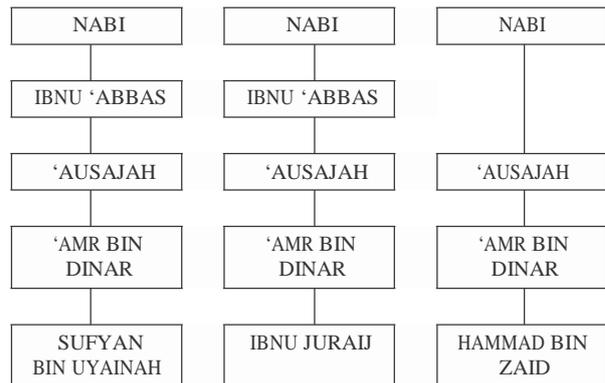
Hadis di atas memiliki banyak jalur sanad, dua diantaranya dapat dijelaskan berikut ini:

- Sanad pertama, riwayat Tirmidziy, dari Sufyan bin 'Uyainah, dari 'Amr bin Dinar, dari Ausajah, dari Ibnu Abbas. Pada jalur sanad ini, riwayat Ibnu 'Uyainah didukung oleh muttabi' antara lain: Ibnu Juraij dan para periwayat lainnya.
- Sanad kedua, riwayat Baihaqi, dari Hammad bin Zaid, dari Amr bin Dinar, dari Ausajah, tetapi tidak menyebutkan Ibnu Abbas.

Berdasarkan penelusuran penulis CD Mausu'ah al-Hadis al-Syarief dan Kitab Tahzib al-Tahzib, kualitas masing-masing rawi di atas dapat dijelaskan sebagai berikut: **Sufyan bin 'Uyainah**: Imam Mahdi menilai ia orang yang paling 'alim di Hijaz dalam bidang hadis, Ibnu Wahab mengakui belum pernah melihat orang yang paling mengerti Alquran dari Sufyan bin 'Uyainah, Menurut al-Aghliy dia tsiqat tsabtun fil hadis, sementara Ibnu Hibban menilainya hafizh muttaqinun; **Ibnu Juraij (Abdul Malik bin 'Abdul 'Aziz bin Juraij)**: Menurut Ali al-Madiniy, ia atsbat min Malik, Ahmad bin Hanbal menilainya atsbat al-nas, Ibnu Main menyebutnya tsiqat, Ja'far bin Abdul Wahid, Ibnu Hibban dan al-'Ijliy menilai tsiqat, sedangkan Ibnu Khirah menilainya shaduq; **Hammad bin Zaid**: Ibnu Mahdi belum pernah melihat orang yang paling mengerti hadis selain Hammad, Yahya bin Yahya belum pernah melihat orang yang paling hafiz selain dia, Yahya bin Ma'in menilainya atsbat al-nas, sedangkan Abu Zur'ah menilainya atsbat min Hammad bin

Shaleh, dia juga ashahhu haditsan wa atqan; **'Amr bin Dinar**: Sufyan bin Uyainah menilainya tsiqat tsiqat, Menurut 'Amr bin Jarir ia tsiqat, tsabtu, shaduq, 'alim, menurut Abu Zur'ah dan Abu Hatim ia tsiqat, sedangkan menurut al-Nasai dan Muhammad bin Sa'ad ia tsiqat tsabtun; **'Ausajah**: menurut Abu Zur'ah, Ibnu Hibban dan al-Dzahabi, ia tsiqat. Untuk lebih jelasnya, berikut Skema sanad hadis dimaksud.

SKEMA SANAD MAHFUZH DAN SYADZ



SANAD MAHFUZH

SANAD SYADZ

Berdasarkan penelusuran penulis sebagaimana telah dijelaskan, kualitas masing-masing rawi di atas termasuk dalam kategori tsiqat. Abu Hatim mengemukakan: yang mahfuz (termasuk hadis maqbul) adalah hadis Sufyan bin 'Uyainah.²¹ Sementara Hammad bin Zaid kendati ia adalah orang yang bersifat adil dan dhabit. Akan tetapi, karena periwayatan Hammad bin Zaid berlawanan dengan periwayatan Ibnu 'Uyainah yang lebih rajih dan didukung oleh periwayat lain (muttabi). Dengan demikian, hadis dengan sanad yang kedua adalah marjuh dan disebut hadis syadz. Secara redaksional lafal dan makna hadis yang diriwayatkan oleh semua jalur sanad hadis di atas tidak ada perbedaan atau pertentangan. Yang terjadi hanyalah perlawanan dalam penerimaan hadis dari gurunya, sebagaimana yang terjadi pada jalur sanad Hammad bin Zaid.

b. Contoh hadis yang mengandung syadz pada matan

عن عمران بن حصري ان الزبى لى صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم ثم نهش ثم نهش ثم نهش

Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi, dan ia menghasankan.

²⁰ Contoh ini sebagaimana dikutip al-Suyuthiy, op.cit., h. 235; Syuhudi, Kaedah, op.cit., h. 125.

²¹ Al-Suyuthiy, op.cit., h. 235.

Setelah dihimpun dan diinventarisir hadis-hadis yang terkait dengan pelaksanaan sujud sahwi, ditemukan tidak kurang pada 7 (tujuh) tempat (lihat lampiran). Adapun sanad pada masing-masing jalur periwayatan dapat dijelaskan sebagai berikut.

- Jalur sanad riwayat Tirmidzi: Muhammad bin Yahya al-Naisaburiy—Muhammad bin ‘Abdullah al-Anshariy—Asy’ats—Ibnu Sirin—Khalid al-Khadza—Abu Qilabah—Abu al-Muhallab—‘Imran bin Hushain. Jalur sanad lainnya: Muhammad bin Basyar—Muhammad bin Khalid—Ibrahim bin Sa’ad—Muhammad bin Ishaq—Makhul—Kuraib—Ibnu ‘Abbas—‘Abdurrahman bin ‘Auf.
- Jalur sanad riwayat Nasai: Muhammad bin Yahya al-Naisaburiy—Muhammad bin ‘Abdullah al-Anshariy—Asy’ats—Ibnu Sirin—Khalid al-Khadza—Abu Qilabah—Abu al-Muhallab—‘Imran bin Hushain.
- Jalur sanad riwayat Abu Daud: Muhammad bin Yahya bin Faris—Muhammad bin ‘Abdullah al-Mutsanniy—Asy’ats—Ibnu Sirin—Khalid al-Khadza—Abu Qilabah—Abu al-Muhallab—‘Imran bin Hushain.
- Jalur sanad riwayat Ibnu Majah: Ali bin Muhammad, Abu Kuraib, dan Ahmad bin Sinan—Abu Utsamah—Ubaidillah bin Umar—Nafi’—Ibnu Umar.
- Jalur sanad riwayat Ahmad: Abu Mu’awiyah—al-‘Amasy—Ibrahim—Alqamah—Abdullah. Jalur sanad lainnya: Waki’—Malik bin Anas—Daud bin Husein—Abu Sofyan—Abu Hurairah.

Setelah dilakukan penelitian pada jalur sanad tersebut dapat disimpulkan bahwa para periwayat pada masing-masing tingkatan secara umum berkualitas tsiqat. Namun setelah ditelusuri dari sejumlah matan hadis yang telah dihimpun, secara redaksional matan hadis di atas menyendiri dan berbeda (ada keganjilan) dari redaksi matan pada hadis yang lainnya. Keganjilan matan hadis tersebut pada ungkapan *tsumma tasyahhada* (kemudian Nabi bertasyahud)

Terkait dengan keganjilan hadis tersebut, Ibnu Sirin berkata, “Aku tidak mendengar satu riwayatpun yang menyebutkan Nabi bertasyahhud (setelah sujud sahwi). Bahkan Al-Baihaqi dan Ibnu ‘Abdil Barr secara tegas mendhaifkan hadis tersebut. Sementara itu, Ibnu Mundzir berpendapat bahwa tasyahhud setelah sujud sahwi merupakan sesuatu bukan suatu ketetapan (syariat). Sejumlah ahli

tahqiq menyebutkan bahwa dalam berbagai hadis umumnya tidak menyebutkan tasyahud setelah sujud sahwi.²²

Selain keganjilan yang terdapat pada matan, hadis di atas juga mengandung keganjilan pada jalur sanad. Redaksi hadis yang menggunakan lafaz “*tsumma tasyahhada*” bila diamati lebih jauh ternyata hanya memiliki satu jalur sanad. Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan Tirmidzi ini hanya memiliki jalur sanad: Muhammad bin Yahya al-Naisaburiy—Muhammad bin ‘Abdullah al-Anshariy—Asy’ats—Ibnu Sirin—Khalid al-Khadza—Abu Qilabah—Abu al-Muhallab—‘Imran bin Hushain. Jalur sanad ini terlihat janggal apabila dihadapkan pada redaksi hadis yang tidak menggunakan lafaz “*tsumma tasyahhada*”. Jalur sanad hadis ini didukung sekurang-kurangnya oleh lima jalur sanad yang berbeda. Dengan kata lain, bila diamati jalur sanad ini memiliki syahid dan muttabi. Dapat disebutkan bahwa hadis yang menggunakan lafaz “*tsumma tasyahhada*” mengandung syadz dari segi sanad. Sedangkan sanad hadis yang redaksi hadisnya tidak menggunakan lafaz “*tsumma tasyahhada*” termasuk pada kategori hadis mahfuz.

Berdasarkan contoh-contoh di atas, dapat disebutkan bahwa kendati suatu hadis mengandung lafal atau makna yang sama (dengan kualitas rawi yang seluruhnya tsiqat) tidak secara otomatis lafal-lafal atau makna hadis tersebut sah dan saling menguatkan antara satu dengan yang lain. Kejanggalan atau keganjilan (bila ada) akan diketahui ketika seluruh jalur sanad diteliti secara cermat. Bila ditemukan dari sejumlah jalur sanad, yang jalurnya menyendiri, patut diduga jalur sanad tersebut mengandung syadz. Sementara ke-syadz-an dalam suatu matan hadis, pada kasus-kasus tertentu bisa memberi indikasi pada kemungkinan kesyadz-an pada sanadnya. Namun, tidak setiap sanad yang mengandung syadz secara otomatis dapat mengakibatkan syadz pada matannya.

Terhindar Dari Syadz Sebagai Kaedah Kesahihan Hadis

1. Terhindar Syadz pada Sanad

Terhindari dari syadz sebagai salah satu kaedah kesahihan hadis dalam pandangan Syuhudi Ismail, hanya bersifat metodologis dan penekanan

²² ‘Abdullah bin ‘Abdurrahman al-Bassam, *Taudhihul Ahkami min Bulughil Marram*, diterjemahkan oleh Ade Ichwan Ali dengan judul *Kupas Tuntas 3 Sujud: Sujud Sahwi, Sujud Tilawah dan Sujud Syukur*, (Bogor: Pustaka Ibnu Umar, 2009), h. 23-24.

kaedah ini lebih diarahkan pada pembuktian dan atau keberadaan unsur-unsur sanad bersambung dan periwayat bersifat dhabit.²³ Penyebab terjadinya syadz pada sanad hadis adalah karena perbedaan tingkat kedhabitan periwayat. Walaupun demikian, Arifuddin Ahmad²⁴ berpendapat bahwa langkah-langkah penelitian terhadap syadz tidak bisa dilakukan secara bersamaan dengan penelitian kedhabit-an periwayat. Hal ini disebabkan penelitian ke-syadz-an sanad hadis tidak dapat dilakukan untuk hadis yang hanya memiliki satu jalur sanad.

Bila ke-syadz-an sanad hadis tidak merupakan bagian dari kaedah mayor dari kesahihan suatu hadis, maka sebagaimana dikemukakan Syuhudi Ismail,²⁵ kaidah terhindar dari syadz bisa diintegrasikan pada kaedah kedhabitan periwayat. Sehingga rincian unsur kaedah minor dari periwayat yang dhabit adalah: (1) hafal dengan baik hadis yang diriwayatkannya; (2) mampu dengan baik menyampaikan hadis yang dihapalnya kepada orang lain; dan (3) terhindar dari syadz.

Dalam praktek penelitian hadis, pemikiran Syuhudi di atas tampaknya masih perlu diuji. Beberapa contoh di atas, baik pada sanad maupun matan hadis, ke-syadz-an tidak bisa digeneralisir bahwa periwayat yang sekalipun sama-sama tsiqat (adil dan dhabit), diantara para perawi tersebut terdapat perbedaan tingkat kedhabitan. Berdasarkan pelacakan terhadap kualitas periwayat yang hadisnya mengandung syadz, tidak bisa dibuktikan sepenuhnya bahwa diantara para periwayat itu lebih rendah kedhabitannya dari periwayat yang lain. Pada kasus-kasus tertentu pandangan Syuhudi ini bisa-bisa saja diberlakukan dan terbukti adanya, tetapi pada kasus-kasus lainnya belum tentu teori tersebut bisa diterapkan. Pembuktian gagasan Syuhudi secara sederhana dapat dilakukan dengan melacak tingkat kedhabitan periwayat yang hadisnya dinilai mengandung syadz. Pelacakan periwayat dapat dilakukan melalui kitab-kitab al-jarh wa ta'dil standar yang sudah cukup banyak beredar di masyarakat.

2. Terhindar Syadz pada Matan

Dalam kaitanya dengan syadz pada matan, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, ke-syadz-an matan biasanya terjadi dalam penukilan

matan hadis, diantaranya berupa sisipan (idraj), penambahan (al-ziyadah) adanya pemutarbalikan matan (al-qalb), dan adanya perubahan pada huruf maupun pada syakal (al-tashif) dan lain-lain. Dari keterangan ini dapat disebutkan bahwa syadz pada matan, selanjutnya akan melahirkan jenis-jenis hadis yang populer disebut dengan hadis mudraj, mushahhaf dan muharraf, mazid dan maqlub, yang semua hadis tersebut berkualitas dha'if.

Beberapa jenis hadis di atas secara redaksional memang mengandung kejanggalan atau keganjilan, sehingga berbeda dengan redaksi matan hadis yang umumnya diakui para ulama. Persoalannya, apakah kejanggalannya atau kesendirian matan tersebut didukung oleh para periwayat yang tsiqat dan bertentangan dengan periwayat lainnya yang lebih tsiqat? Bila terbukti para periwayat yang hadisnya ganjil atau menyendiri itu didukung oleh para periwayat yang tsiqat dan adanya pertentangan, maka hadits tersebut bisa dinilai mengandung syadz. Tetapi bila hadis tersebut tidak didukung periwayat yang tsiqat, atau didukung periwayat yang tsiqat, tetapi tidak ada unsur pertentangan, dalam pandangan jumur ulama, hadis tersebut tidak disebut sebagai hadis syadz.

Bila jenis-jenis hadis seperti mudraj, mushahhaf dan muharraf, mazid dan maqlub, termasuk pada kategori syadz dari sisi matannya, maka pendefinisian syadz yang digagas Imam Syafi'i bisa dikembangkan lebih lanjut. Konsep syadz bisa dipahami sebagai indikasi atau tanda-tanda kejanggalan yang terdapat pada hadis-hadis yang sebagian di antaranya sudah diklaim sebagai hadis dha'if. Dengan kata lain, terminologi pada matan syadz bisa melingkupi sejumlah hadis yang termasuk pada kategori hadis dhaif dan pada kasus-kasus tertentu, syadz dapat dimaknai secara khusus sebagai salah jenis hadis dhaif.

Kata kunci dari konsep syadz adalah ditemukannya ketidaksejajaran (mukhalafah) pada matan hadis, setelah dibandingkan atau dihadapkan dengan riwayat lainnya. Konsekwensi logis adanya mukhalafah tersebut adalah kemungkinan munculnya kejanggalan-kejanggalan dalam matan hadis. Kejanggalan pada matan hadis akan diketahui setelah dibandingkan dengan sejumlah hadis lainnya. Hadis yang dianggap lemah adalah hadis yang setelah diperbandingkan berbeda (bertentangan) dengan hadis lainnya yang dianggap lebih kuat dan unggul. Indikasi keunggulan suatu matan hadis

²³ Syuhudi Ismail, Kaedah, op.cit., h. 128.

²⁴ Arifuddin Ahmad, Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi (Refleksi Pemikiran Pembaharuan Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail), (Jakarta: MSCC, 2005), h. 95.

²⁵ Syuhudi Ismail, Kaedah, op.cit., h. 129.

bisa dilihat dari keumuman redaksi matan hadis yang dipakai para periwayat, dan bisa ditelusuri juga melalui jalur sanad dari sejumlah hadis yang memiliki kesamaan lafal dan atau makna.

Bila dikaitkan dengan kriteria kesahihan matan hadis, konsepsi terhindar dari syadz, sebagai salah satu kaidah mayor kesahihan matan hadis, bisa dihubungkan dengan tolok ukur atau cara-cara pengujian matan hadis dha'if (palsu) yang dikembangkan oleh para ulama sebagai rumusan kaidah minornya. Tolok ukur penelitian matan tidak ada keseragaman pandangan di kalangan ulama, setidaknya menurut dua kelompok besar ulama, yakni kalangan muhaddis dan fuqaha. Menurut al-Daminiy,²⁶ kalangan muhaddis merumuskan tolok ukur kesahihan matan hadis sebagai berikut: (1) Tidak bertentangan dengan Alquran; (2) Tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat; (3) Sempurna formasi kalimat dan maknanya; (4) Tidak bertentangan dengan dasar-dasar syariat dan kaidah-kaidah yang telah ditetapkan; dan (5) Bukan menyangkut perkara yang munkar dan sesuatu yang mustahil. Sementara itu, kriteria yang digunakan kalangan fuqaha antara lain: kriteria no (1), (2) dan (4) sebagaimana tolok ukur kalangan muhaddis, standar lainnya yang dirumuskan fuqaha adalah (1) Tidak bertentangan dengan amalan dan fatwa sahabat; (2) Tidak bertentangan dengan ijma' dan amalan ahli Madinah; (3) Tidak menyangkut masalah umum al-balwa;²⁷ (4) Tidak bertentangan dengan hadis masyhur; dan (5) Tidak bertentangan dengan qiyas.²⁸

Sementara itu, Al-Adhibiy menyebutkan bahwa suatu matan hadis dapat diterima kehujujannya apabila: (1) Tidak bertentangan dengan Alquran; (2) tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; (3) tidak bertentangan dengan indera, akal sehat dan fakta sejarah; dan (4) matan hadis menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.²⁹ Setelah menelaah sejumlah pendapat ulama, Arifuddin Ahmad³⁰ menyatakan bahwa unsur-unsur kaidah

minor bagi matan hadis yang terhindar dari syadz adalah (1) Sanad hadis bersangkutan tidak menyendiri; (2) Matan hadis bersangkutan tidak bertentangan dengan matan hadis yang sanadnya lebih kuat; (3) matan hadis yang bersangkutan tidak bertentangan dengan Alquran; dan (4) matan hadis yang bersangkutan tidak bertentangan dengan akal sehat dan fakta sejarah.

Berdasarkan pandangan di atas, tolok ukur kesahihan matan hadis sekaligus sebagai kaidah minor bagi terhindar dari syadz pada matan hadis dapat dirumuskan sebagai berikut: (1) Tidak bertentangan dengan Alquran; (2) tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; (3) tidak bertentangan dengan akal sehat dan fakta sejarah. Ketiga kriteria ini secara umum diakui oleh sejumlah ulama baik kalangan fuqaha maupun muhaddis dan pada batas-batas tertentu, ketiganya tidak ditemukan banyak kontroversi. Selain itu, bila ditilik secara historis, ketiga tolok ukur di atas telah banyak dipakai dan diterapkan oleh sebagian sahabat Nabi.³¹

Penutup

Berdasarkan uraian di atas, dapat diambil beberapa point kesimpulan:

Pertama, konsepsi syadz dalam pandangan ulama hadis setidaknya terpolarisasi kepada tiga ulama besar, yakni al-Syafi'i, al-Hakim dan al-Khaliliy. Pandangan yang banyak dijadikan rujukan oleh para ulama hadis adalah pendapat yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i. Ia berpendapat bahwa suatu hadis mengandung syadz apabila hadis tersebut hanya diriwayatkan oleh seorang rawi yang tsiqat, dan menyalahi atau bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah rawi tsiqat lainnya.

Kedua, untuk mengetahui ke-syadz-an suatu hadis dapat tempuh melalui langkah-langkah sebagai berikut: (1) semua sanad yang mengandung matan hadis yang pokok masalahnya memiliki kesamaan dihimpun dan diperbandingkan; (2) para periwayat dari seluruh sanad yang telah dihimpun, kemudian diteliti kualitasnya; (3) menyimpulkan hasil penelitian. Dalam meneliti matan yang kemungkinan mengandung syadz

²⁶ Masyfar 'Azmillah al-Daminiy, *Maqayis Naqd al-Mutan al-Sunnah*, Cet. I, Riyadh: Maktabat al-Su'udiyah, hal. 109, 263.

²⁷ Umum al-balwa adalah hal-hal yang menyangkut persoalan umum dan kepentingan orang banyak.

²⁸ Rifa'at Fauziy, *al-Madkhal ila Tautsiq al-Sunnah*, (Mesir: Maktabah al-Khnajiy, 1978), h. 163.

²⁹ Shalahuddin Ahmad al-Adhibiy, *Manhaj Naqd al-Matan 'inda'Ulama al-Hadis al-Nabawiy*, (Beirut: Dar al-faq al-Jadidah, t.t.), h. 238; Bandingkan dengan pendapat al-Khatib al-Baghdadiy, *al-Kifayah fi 'Ilmi al-Ruwah*, (Mesir: al-Mathba'ah al-Sa'adah, 1972), h. 206-207.

³⁰ Arifuddin Ahmad, *op.cit.*, h. 108.

³¹ Siti Aisyah misalnya mengkritik hadis yang diriwayatkan Ibnu Umar tentang "Mayat akan disiksa karena tangisan keluarganya" dengan ayat Alquran surat al-An'am ayat 164. Contoh-contoh lainnya dapat dilihat, al-Adhibiy, *op.cit.*, h. 113, 139; al-Daminiy, *op.cit.*, h. 62-63.

dapat terlebih dahulu dilihat keumuman redaksi matan yang dipakai oleh para periwayat. Apabila ada indikasi kejanggalan matan, maka penelitian terhadap sanad hadis dapat dilakukan kemudian.

Ketiga, kaidah terhindar dari syadz bisa diintegrasikan pada kaedah kedhabitan periwayat. Sehingga rincian unsur kaedah minor dari periwayat yang dhabit adalah: (1) hafal dengan baik hadis yang diriwayatkannya; (2) mampu dengan baik menyampaikan hadis yang dihapalnya kepada orang lain; dan (3) terhindar dari syadz. Namun pandangan ini masih perlu dilakukan pengujian, terutama terhadap hadis-hadis yang diduga mengandung syadz.

Keempat, terminologi syadz bisa melingkupi sejumlah hadis yang termasuk pada kategori hadis dhaif. Satu diantara jenis hadis yang termasuk kategori dhaif adalah hadis syadz. Dengan demikian, konsep syadz bisa dipahami secara umum, dan pada kasus-kasus tertentu syadz dapat dimaknai secara khusus dan spesifik.

Kelima, tolok ukur kesahihan matan hadis sekaligus sebagai kaidah minor bagi terhindar dari syadz pada matan hadis dapat dirumuskan sebagai berikut: (1) Tidak bertentangan dengan Alquran; (2) tidak bertentangan dengan hadis lainnya yang lebih kuat; dan (3) tidak bertentangan dengan akal sehat dan fakta sejarah.

Pustaka Acuan

- al-Adhibiy, Shalahuddin Ahmad, *Manhaj Naqd al-Matan 'inda 'Ulama al-Hadis al-Nabawiy*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.t.
- Ahmad, Arifuddin, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi (Refleksi Pemikiran Pembaharuan Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail)*, Jakarta: MSCC, 2005.
- 'Ajwah, Jamaluddin Ismail al-Raid al-Hadis fi 'Ilmi Mushthalah al-Hadis, t.kp: tp, tt.
- al-Bassam, Abdullah bin 'Abdurrahman, *Taudhihul Ahkami min Bulughil Marram*, diterjemahkan oleh Ade Ichwan Ali dengan judul *Kupas Tuntas 3 Sujud: Sujud Sahwi, Sujud Tilawah dan Sujud Syukur*, Bogor: Pustaka Ibnu Umar, 2009.
- al-Baghdadiy, al-Khatib, *al-Kifayah fi 'Ilmi al-Ruwah*, Mesir: al-Mathba'ah al-Sa'adah, 1972.
- al-Daminiy, Masyfar 'Azmillah, *Maqayis Naqd al-Mutun al-Sunnah*, Cet. I, Riyadh: Maktabat al-Su'udiyah, 1984.

- Fauziy, Rifa'at Al-Madkhal ila Tatsiq al-Sunnah wa Bayan fi Bina al-Mujtama' al-Islamiy, (Mesir: Muassasah al-Khanijiy, 1978), h. 121.
- Ibnu Abdurrahman, Abu 'Amr Usman, *'Ulum al-Hadis*, Madinah: Maktabah al-'Ilmiah, 1981.
- Ibnu Mandhur, *Lisan al-Arab*, Jilid IV, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ismail, Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- _____, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992
- 'Itr, Nuruddin, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, diterjemahkan oleh Mujiyo dengan judul *'Ulum al-Hadis 2*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1997.
- al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis 'Ulumuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1975.
- al-Khiyath, Abdul Aziz, *Thuruq al-Istidlal bi al-Sunan wa al-Istinbath minha*, (Beirut: Dar al-Salam, 1986).
- Ma'luf, Luis, *Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam*, Beirut: Dar al-Fikr, 2002, h. 379.
- Masyfar 'Azmillah al-Daminiy, *Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah*, (Ryadh: Maktabat al-Su'udiyah, 1984), h. 148. al-Thahhan, *Taysir*, op.cit., h.117.
- al-Naisaburiy, Muhammad Ibnu Abdillah al-Hafizh, *Ma'rifat 'Ulum al-Hadis*, Kairo: Maktabat al-Mutanabbi, t.t.
- al-Qasimiy, Muhammad Jamaluddin, *Qawa'id al-Taahdis min Funun Mushthalah al-Hadis Mesir: Isa al-Babiy al-Halabiy*, 1971.
- Salafiy, Muhammad Lukman Salafi, *Ihtimam al-Muhaddisin fi Naqd al-Hadis Sanadan wa Matanan*, Riyadh: t.p., 1987
- al-Shalih, Subhi, *'Ulum Hadis wa Musthalahuhu*, Beirut: Dar al-Malayin, 1977.
- al-Sakhawiy, Hasanuddin Muhammad ibn Abdul Rahman Muhammad Fath al-Mugits Syarh al-Fiah al-Hadis, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1993.
- al-Suyuthiy, Jalaluddin 'Abdurrahman bin Abu Bakar *Tadrib al-Rawiy fi Syarh Taqrib al-Nawawiy*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Thahan, Mahmud, *Taysir Mushthalah al-Hadis*, Beirut: Dar al-Fikr, 1985.
- Ya'cub, Ali Mustafa, *Kritik Hadis*, Jakarta: Pustaka Fisdau, 1995

POLA PENGEMBANGAN DAN EVALUASI KURIKULUM PENDIDIKAN AGAMA ISLAM

H.M. Nasron HK

Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Bengkulu
Email: nasronhk@gmail.com

Abstract: The problem discussed in this paper is how the Islamic education curriculum development in schools using the curriculum framework development disciplines. Systematically, this paper discusses the significance of PAI curriculum, curriculum components, approach to curriculum development, curriculum development base, steps in curriculum organization, curriculum organization, competency-based curriculum. The authors assume that Islamic religious education (PAI) as the subjects need to be developed to respond to the demands and dynamics of the community.

Key words: formisms paradigm, mechanisms and organisms.

Abstrak: Permasalahan yang dibahas dalam tulisan ini adalah bagaimana pengembangan kurikulum Pendidikan Agama Islam di sekolah dengan menggunakan kerangka disiplin ilmu curriculum development. Secara sistematis, tulisan ini membahas makna kurikulum PAI, komponen kurikulum, pendekatan pengembangan kurikulum, dasar penyusunan kurikulum, langkahlangkah penyusunan kurikulum, organisasi kurikulum, kurikulum berbasis kompetensi. Penulis berasumsi bahwa pendidikan agama Islam (PAI) sebagai mata pelajaran perlu dikembangkan untuk merespon tuntutan dan dinamika masyarakat.

Kata Kunci: paradigma formisme, mekanisme dan organisme

Pendahuluan

Kurikulum pada hakikatnya merupakan rencana yang menjadi panduan dalam menyelenggarakan proses pendidikan. Apa yang dituangkan dalam rencana itu banyak dipengaruhi oleh pandangan perencana tentang keberadaan pendidikan. Pandangan terhadap keberadaan pendidikan itu diwarnai oleh filosofi pendidikan yang dianut si perencana itu tadi¹.

Pada mulanya istilah kurikulum dijumpai dalam dunia atletik pada zaman Yunani kuno, yang berasal dari kata *curir* yang artinya pelari, dan *curere* yang berarti tempat berpacu atau tempat lomba. Sedangkan kurikulum mempunyai arti: jarak yang harus ditempuh oleh pelari². Konsep-konsep

tentang kurikulum dalam konteks pendidikan mulai berkembang sejak dipublikasikannya buku *The Curriculum* yang ditulis Franklin Bobbit pada tahun 1918³. Secara normal kurikulum sebagai bidang kajian ilmiah ramai dibicarakan pada awal abad ke 20 Masehi.⁴

Saat ini sudah bermunculan tulisan-tulisan yang membahas tentang kurikulum, sehingga timbul berbagai macam pandangan dan konsep tentang kurikulum. Banyak rumusan pengertian dari istilah kurikulum yang sebenarnya ada unsur kesamaan dan perbedaan, sehingga bisa dibuat kategorisasi. Kategori rumusan pengertian kurikulum menurut Saylor, Alexander dan Lewis, yang dikutip Mohammad Ali adalah: (1) Kurikulum sebagai rencana tentang mata pelajaran atau

¹ Mohammad Ali, *Pengembangan Kurikulum di Sekolah*, (Bandung: Sinar Baru, 1992), p.2.

² H. Syafruddin Nurdin dan M. Basyiruddin Usman, *Guru Professional dan Implementasi Kurikulum*, (Jakarta: Ciputat Pers, 2002), p. 33 dan lihat S. Nasution, *Asas-asas Kurikulum*, (Bandung: Jemmars, 1988), p.7.

³ J.G Saylor, W.M Alexander dan M Lewis, *Curriculum Planning For Better Teaching and Learning*, (Tokyo: Holt Saunders Japan, 1981), p. 2.

⁴ G.A Benchamp, *Curriculum Theory*, (Wilmeter: The Kagg Press, 1968), p. 26.

bahanbahan pelajaran; (2) Kurikulum sebagai rencana tentang pengalaman belajar; (3) Kurikulum, sebagai rencana tentang tujuan pendidikan yang hendak dicapai; dan (4) sdan Kurikulum; sebagai rencana tentang kesempatan belajar.⁵

Dari kategori tersebut di atas, Mohammad Ali mengkategorikan kurikulum sebagai: rencana pelajaran atau bahan ajaran, pengalaman belajar; dan rencana belajar.⁶

Pada dasarnya ada lima orientasi kurikulum yang berkembang yang akan berpengaruh dalam menentukan isi, tujuan dan organisasi dari suatu kurikulum. Orientasi ini adalah: kurikulum sebagai proses perkembangan kognitif, kurikulum sebagai teknologi, kurikulum aktualisasi diri, kurikulum sebagai rekonstruksi sosial dan kurikulum sebagai rasionalisme akademik.⁷

Menurut Beane pengertian kurikulum dapat diklasifikasikan ke dalam empat jenis. Pertama, kurikulum sebagai produk. Kedua, kurikulum sebagai program. Ketiga, kurikulum sebagai hasil belajar yang diinginkan. Keempat, kurikulum sebagai pengalaman belajar bagi peserta didik.⁸

Menurut Beane pengertian kurikulum dapat diklasifikasikan ke dalam empat jenis. Pertama, kurikulum sebagai produk. Kedua, kurikulum sebagai program. Ketiga, kurikulum sebagai hasil belajar yang diinginkan. Keempat, kurikulum sebagai pengalaman belajar bagi peserta didik.⁹

Kurikulum sebagai produk merupakan hasil perencanaan dan pengembangan ataupun rekayasa kurikulum. Keuntungan dari batasan ini berupa kemungkinan yang dapat kita lakukan berkaitan dengan arah dan tujuan secara lebih kongkrit dalam suatu dokumen yang disebut kurikulum. Oleh karena itu kurikulum ini sebagai hasil yang kongkrit yang dapat dilihat dalam bentuk dokumen. Cara pandang terhadap kurikulum ini ada kelemahannya yaitu sempitnya arti kurikulum, sehingga guru menganggap kurikulum hanyalah sebagai dokumen yang berisi serentetan materi pokok dan ada kemungkinan muncul asumsi bahwa perencanaan

kurikulum dapat mendeskripsikan semua kegiatan belajar mengajar akan dilaksanakan, yang begitu kompleks dianggap sederhana dan sempit.

Kurikulum sebagai program merupakan program pengajaran secara nyata. Kurikulum ini bentuknya berupa daftar pelajaran yang diajarkan setiap semester tertentu. Dalam pengertian lebih luas kurikulum ini dapat mencakup aspek-aspek akademik yang lain pada suatu bidang pelajaran atau kajian tertentu yang dianggap penting oleh suatu lembaga sekolah. Keuntungan dari cara pandang ini kurikulum dapat dijelaskan dan ditunjukkan secara kongkrit dan kita bisa memahami bahwa kegiatan belajar mengajar dapat dipelajari pada kondisi yang berbeda. Kelemahannya apa yang muneul sebagai mata pelajaran itulah yang dapat dipelajari dan dipahami siswa.

Dalam pendidikan Islam kurikulum dikenal dengan kata “manhaj” berarti jalan yang terang yang dilalui oleh pendidik beserta anak didiknya untuk mengembangkan pengetahuan, ketrampilan dan sikap mereka.¹⁰ Kurikulum dipandang sebagai suatu program pendidikan yang direncanakan dan dilaksanakan untuk mencapai tujuan pendidikan¹¹. Kurikulum adalah sejumlah pengalaman pendidikan, kebudayaan, sosial, olahraga dan kesenian yang disediakan oleh sekolah dengan maksud menolong peserta didik untuk berkembang menyeluruh dalam segala segi dan merubah tingkah laku mereka sesuai dengan tujuantujuan pendidikan¹²

Kurikulum sebagai hasil belajar yang ingin dicapai, mendiskripsikan kurikulum sebagai pengetahuan, ketrampilan, perilaku, sikap dan berbagai bentuk pengalaman terhadap suatu bidang studi. Keuntungan dari cara pandang ini kurikulum merupakan sebuah konsep, bukan sekedar produk dan kurikulum lebih manageable. kelemahannya bagaimana menangani secara terpisah antara apa yang harus dipelajari dan bagaimana cara mempelajarinya.

Sementara kurikulum sebagai pengalaman belajar merupakan akumulasi pengalaman pendidikan yang diperoleh peserta didik sebagai hasil aktivitas, situasi dan kondisi yang

⁵ Mohammad Ali, Pengembangan Kurikulum. p. 3,

⁶ Ibid.

⁷ Elliot W.a Esner and Elizabeth Valiance (ed.), *Conflicting Conception of Curriculum*, (California: Mr Cutrhan Publishing Corporation, 1974), p. 512.

⁸ 8 JA Beane and CYToepfer et.al., *Curriculum Planning and Development*, (Boston: Allyn and Bacon, 1986), p. 29.

⁹ 8 JA Beane and CYToepfer et.al., *Curriculum Planning and Development*, (Boston: Allyn and Bacon, 1986), p. 29.

¹⁰ Omar Mohammad alToumy alSyabany, *Falsafah Pendidikan Islam*, terj. Hasan Langgulung, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), p. 478.

¹¹ Zakiyah Darajat, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), p. 122.

¹² Omar Mohammad alToumy alSyabany, terj. *Falsafah Pendidikan Islam*, p. 480.

telah direncanakan. Konsekuensinya apa yang direncanakan dalam kurikulum belum tentu berhasil seperti apa yang diharapkan. Banyak faktor yang mempengaruhi dan kemampuan guru cukup mempengaruhi bagi pencapaian pengalaman belajar siswa. Dengan demikian kurikulum ini lebih sebagai real curriculum dari pada ideal curriculum.

Dalam Webster Dictionare, kurikulum didefinisikan dua definisi. Pertama, “a course, especially a specially course of study, as in a school or college, as one leading to degree. Kedua, the whole of courses offered in an educational institution or by department there of the usual sense.¹³ Menurut Hilda Taba, a curriculum is a plan for learning, therefore what is know about the learning process and the development of individual has bearing on the shaping of the curriculum, artinya;” kurikulum adalah suatu rencana belajar, oleh karena itu, konsep-konsep tentang belajar dan perkembangan individu dapat mewarnai bentuk-bentuk kurikulum.

Menurut S. Nasution, secara tradisional kurikulum diartikan sebagai mata pelajaran yang diajarkan di sekolah. Pengertian ini masih banyak dianut sampai sekarang, termasuk di Indonesia.¹⁴ Definisi “baru” lebih dari sekedar mata pelajaran tetapi segala usaha sekolah untuk mencapai tujuan yang inginkan, juga mencakup situasi di dalam dan di luar sekolah. Seperti definisi Saylor dan Alexander bahwa kurikulum adalah “the total effort of the school to going about desired outcomes in school and out of school situations.¹⁵

Kurikulum dalam dunia pendidikan dan pengajaran, semula diartikan sebagai sejumlah mata metapelajaran di sekolah atau akademi/college yang harus ditempuh siswa untuk mencapai suatu tingkatan atau pada perkembangannya mengalami perluasan makna, tidak hanya terbatas pada mata pelajaran saja, tetapi merupakan seluruh aktivitas yang dirancang, diprogramkan dan dilakukan sekolah dalam rangka mempengaruhi anak dalam belajar untuk mencapai tujuan, termasuk kegiatan belajar mengajar, evaluasi program belajar mengajar dan sebagainya.

Dalam PP RI No.19 Tahun 2005 tentang Standar

Nasional Pendidikan, kurikulum diartikan sebagai rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi dan bahan pelajaran, serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan pendidikan tertentu¹⁶. Dengan demikian pada dasarnya pengertian kurikulum dalam berbagai versi dan redaksi definisi yang beragam tersebut ada yang mengacu pada pengertian secara sempit dan tradisional yaitu hanya sebagai mata pelajaran atau materi dan ada yang mengacu pada pengertian secara luas dan modern, yang tidak terbatas pada materi atau mata pelajaran saja. Tentu saja pemahaman yang berbeda ini berimplikasi pada implementasi kurikulum pada masing-masing sekolah, pandangan yang pertama akan mengakibatkan target sasaran implementasi kurikulum sebagaimana terdaftar dalam jumlah mata pelajaran dan materi yang telah ditentukan, sementara pandangan yang kedua akan menargetkan implementasi kurikulum sebagaimana seluruh program kegiatan yang diraneang, baik berupa materi yang terdaftar sebagai mata pelajaran maupun di luar daftar mata pelajaran.

Kurikulum dewasa ini lebih dimaksudkan sebagai seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi dan bahan pelajaran serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan pendidikan tertentu.¹⁷

Penulis lebih sepakat dengan para ahli yang mendefinisikan kurikulum pada pengertian kedua, kurikulum bukan hanya sebagai rangkaian mata pelajaran saja tapi lebih luas lagi sebagai segala kegiatan yang diprogramkan dan diraneang sekolah atau lembaga, baik berupa mata pelajaran maupun program di luar mata pelajaran, di dalam jam pelajaran sekolah maupun di luar jam yang ditentukan sekolah atau lembaga tersebut.

Dilihat dari struktur kurikulum, paling tidak ada empat komponen utama dalam suatu kurikulum, yaitu: tujuan, isi dan struktur, strategi pelaksanaan dan evaluasi.¹⁸ Menurut Nasution,

¹⁶ Lembaga Kajian Pendidikan Keislaman dan Sosial, PP No. 19 Tahun 2005 Tentang Standar Nasional Pendidikan, (Jakarta: Lekdis, 2005), p. 11.

¹⁷ Lihat beberapa pengertian kurikulum, misalnya dari Lembaga Kajian Keislaman dan Sosial, PP RI No. 19 Tahun 2005 Tentang Standar Nasional Pendidikan, Bab 1 Pasal 1: 13 p. 11, lihat juga UU Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Pasal 1 ayat (19).

¹⁸ Nana Sudjana, Pembinaan dan Pengembangan Kurikulum di Sekolah, (Bandung: Sinar Baru, 1989), p. 21.

¹³ Mohammad Ali, Pengembangan Kurikulum, p. 34.

¹⁴ S. Nasution, Pengembangan Kurikulum, (Bandung: P.T Citra Aditya Bakti, 1993), P. 9.

¹⁵ Ibid, dan J.G Saylor, W.M Alexander dan AJ Lewis. Curriculum Planning, p. 3.

komponen kurikulum yang lazim disebut dan selalu dipertimbangkan dalam pengembangan kurikulum ialah: tujuan, bahan pelajaran, proses belajar mengajar dan penilaian.¹⁹

Tiap komponen saling berkaitan erat dengan semua komponen lainnya. Tujuan berkaitan erat dengan bahan peajaran, proses belajar mengajar dan penilaian. Tujuan yang berlainan, kognitif, afektif dan psikomotorik akan mempunyai bahan pelajaran yang berlainan, proses belajar mengajar yang berbeda dan dinilai/evaluasi dengan cara yang berbeda pula. Dalam pengembangan kurikulum secara teoritis dimulai dengan merumuskan tujuan kurikulum, penentuan atau pemilihan bahan pelajaran, proses belajar mengajar dan alat penilaian.

Pengembangan Mata Pelajaran PAI sebagai Proses yang Kompleks

Pengembangan kurikulum (curriculum development) didefinisikan sebagai a complex process of assessing needs, identifying desired learning outcomes, preparing for instruction to achieve the outcomes, and meeting the cultural, social, and personal needs that the curriculum is to serve.²⁰

Artinya: “Pengembangan kurikulum adalah sebuah proses yang kompleks dalam menilai kebutuhan, mengidentifikasi hasil belajar yang diinginkan, mempersiapkan pembelajaran untuk mencapai hasil belajar, dan memenuhi kebutuhan pribadi, budaya, sosial yang harus penuhi oleh kurikulum.

Pendidikan Agama Islam (PAI) didefinisikan sebagai upaya sadar dan terencana dalam menyiapkan peserta didik untuk mengenal, memahami dan menghayati hingga mengimani, bertakwa dan berakhlak mulia dalam mengamalkan ajaran agama Islam dari sumber utamanya kitab suci alQur’an dan alHadits, melalui kegiatan bimbingan, pengajaran, latihan serta penggunaan pengalaman, dibarengi tuntutan untuk menghormati penganut agama lain dalam hubungan dengan kerukunan antar umat beragama dalam masyarakat hingga terwujud kesatuan dan persatuan bangsa”.²¹

Menurut UU Nomor 20 Tahun 2003, Pendidikan Agama merupakan kurikulum yang harus ada (wajib), baik pada pendidikan dasar, pendidikan menengah maupun pendidikan tinggi di Indonesia.²² Adapun ruang lingkup Pendidikan Agama Islam adalah: AlQur’an, Aqidah, Syariah, Akhlak dan Tarikh. Hal ini menggambarkan bahwa ruang lingkup Pendidikan Agama Islam mencakup perwujudan keserasian, keselarasan dan keseimbangan hubungan manusia dengan Allah swt, diri sendiri, sesama manusia, makhluk lainnya maupun lingkungannya atau hablun min Allah dan hablun min annas²³. Dengan demikian cakupan Pendidikan Agama Islam meliputi dimensi kesalehan pribadi, kesalehan sosial juga dimensi kesalehan lingkungan.

Kurikulum Pendidikan Agama Islam adalah bahanbahan pendidikan agama berupa kegiatan, pengetahuan dan pengalaman yang dengan sengaja dan sistematis diberikan kepada anak didik dalam rangka mencapai tujuan pendidikan agama.²⁴ Menurut pengertian ini kurikulum Pendidikan Agama Islam mencakup pendidikan berkaitan dengan aspek kognitif, aspek afektif dan aspek psikomotorik yang diraneang dan dipilih sekolah dalam rangka mencapai tujuan Pendidikan Agama Islam.

Kurikulum Pendidikan Agama Islam merupakan seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi dan bahan pelajaran serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan Pendidikan Agama Islam. Seperangkat rencana dan pengaturan ini tidak hanya merupakan tujuan dan bahan atau materi pembelajaran Pendidikan Agama Islam saja, tapi mencakup segala kegiatan yang diraneang sekolah untuk terlaksananya pendidikan Agama Islam, baik kegiatan yang dilakukan di sekolah maupun kegiatan yang dilakukan di luar sekolah, di dalam jam belajar sekolah maupun di luar jam sekolah.

Kurikulum merupakan sumber dalam me-

Standar Kompetensi Mata Pelajaran Pendidikan Agama Islam Sekolah Menengah Atas dan Madrasah Aliyah, (Jakarta: Fuskur Balitbang Depdiknas, 2003), p. 7.

²² UU Nomor 20 Tahun 2003 Pasal 37 ayat (1) dan (2).

²³ Departemen Pendidikan Nasional, Kurikulum 2004 Standar Kompetensi Mata Pelajaran Pendidikan Agama Islam Sekolah Menengah Atas dan Madrasah Aliyah, (Jakarta: Puskur Balitbang Depdiknas, 2003), p. 3.

²⁴ Zuhairini, dkk., Metodik Khusus Pendidikan Agama, (Surabaya: Usaha Nasional, 1983), p. 59.

¹⁹ Nasution, Pengembangan Kurikulum, (Bandung: P.T Citra Aditya Bakti, 1993), p. 4.

²⁰ Hilda Taba, Curriculum Development, (New York: Harcourt Brace & World, 1962).

²¹ Departemen Pendidikan Nasional, Kurikulum 2004

rencanakan pendidikan juga sebagai arah dalam pencapaian tujuan pendidikan yang diharapkan²⁵. Maka pemahaman yang memadai tentang kurikulum Pendidikan Agama Islam (PAI) akan memudahkan guru dalam mendesain pembelajaran PAI dan bagaimana mencapai tujuantujuan PAI yang diharapkan.

Ada 3 kerangka dasar paradigma pengembangan kurikulum pendidikan Agama Islam, yaitu: paradigma formisme, paradigma mekanisme dan paradigma organisme.²⁶ Pandangan dasar dalam paradigma formisme adalah kerangka bertikir dikotomik, maka Pendidikan Agama Islam terpisah dari pendidikan umum. Hal ini berimplikasi terhadap pengembangan Pendidikan Agama Islam, terutama dalam pengembangan kurikulum. Wujud pengembangan kurikulum berupa kurikulum mata pelajaran secara terpisah, yang satu lepas dari yang lain atau separated Subject curriculum.²⁷

Adapun paradigma mekanisme memandang realitas terdiri dari elemen-elemen yang memiliki eksistensi dan berjalan sesuai fungsinya, baik berhubungan dengan elemen yang lain maupun tidak. Maka PAI dengan pelajaran lain mempunyai relasi independen atau correlated Curriculum.²⁸

Sementara paradigma organisme berpandangan bahwa pendidikan merupakan sistem yang terdiri dari unsur-unsur yang saling berkaitan dalam satu kesatuan. Pandangan ini diterapkan dalam pengembangan kurikulum PAI dalam bentuk bahan pelajaran yang disusun dalam tema-tema mata pelajaran yang mencakup berbagai disiplin. Organisasi kurikulumnya terkenal sebagai correlated curriculum.

Materi PAI yang sangat luas memerlukan pembatasan ruang lingkup. Materi ini diseleksi dan dipilih sebagai isi kurikulum. Materi PAI secara garis besar meliputi dua jenis pengetahuan. Pertama, pengetahuan yang bersifat deskriptif, mengenai fakta dan prinsip. Kedua, pengetahuan yang bersifat normative mengenai peraturan tentang aqidah, ibadah, syariah, akhlak dan nilai-nilai.

Ada lima kriteria untuk membatasi pemilihan

dan penetapan materi. Pertama, bahan pelajaran dipilih berdasarkan tujuan. Kedua, bahan pelajaran dipilih karena dianggap berharga sebagai warisan pengetahuan. Ketiga, bahan pelajaran dipilih karena berguna untuk menguasai disiplin ilmu. Keempat, bahan pelajaran dipilih karena berguna bagi manusia dalam hidupnya. Kelima, bahan pelajaran dipilih sesuai dengan kebutuhan dan minat anak.²⁹

Pada umumnya pendekatan pengembangan kurikulum itu ada tiga, yaitu pendekatan akademik, pendekatan teknologik dan pendekatan humanistik.³⁰ Dengan pendekatan akademik, kurikulum yang disusun dengan pendekatan akademik, bertolak dari sistematisasi disiplin atau sub disiplin ilmu yang hendak dipelajari. Untuk itu perlu ditelaah apakah dasar sistematisasinya tidak tertinggal perkembangan, dasar sistematisasinya telah memiliki aliran yang sesuai, pemikiran ilmu itu seluruh disiplin atau spesialisasi saja.

Dengan pendekatan teknologik, kurikulum dengan pendekatan teknologik, tingkat pendidikan menengah mencakup pendidikan kejuruan atau vocational. Spesifikasi materi pada pendekatan ini didasarkan pada pemilihan materi yang relevan bagi tugas-tugas atau fungsi-fungsi kerja / jabatan tertentu. Jadi mungkin saja satu materi terdiri dari satu kumpulan materi yang berasal dari berbagai disiplin ilmu sesuai kompetensi yang dituntut.

Dengan pendekatan humanistik, kurikulum dengan pendekatan humanistik, prosedurnya hampir sama dengan pendekatan teknologik yaitu dipilih materi yang relevan, tapi bukan berlandaskan fungsi kerja melainkan berlandaskan idealisme kepribadian yang ingin dicapai.³¹

Beberapa langkah dalam proses penyusunan dan atau pengembangan suatu kurikulum. Langkah-langkah penyusunan kurikulum menurut Ralph Tyler ada empat.³² Pertama, menentukan tujuan pendidikan. Kedua, menentukan proses belajar mengajar. Ketiga, menentukan organisasi kurikulum. Keempat, menentukan cara menilai hasil belajar.

Adapun menurut model Hilda Taba dalam

²⁵ Nana Syaodih Sukmadinata, Pengembangan Kurikulum Teori Dan Praktik (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 1997), p. 5.

²⁶ Muhaimin, Paradigma Pendidikan Islam. (Bandung: Remaja Rosda Karya- 2000), p. 3947.

²⁷ S. Nasution, Azasazas Kurikulum, p. 178.

²⁸ Nana Syaodih Sukmadinata, Pengembangan Kurikulum, p. 84.

²⁹ S. Nasution, Pengembangan Kurikulum, p. 223224.

³⁰ Noeng Muhadjir. Pengembangan Kurikulum, (Jakarta: Proyek Pengembangan Pendidikan Guru, 1981), p.3.

³¹ Ibid, p.4-5.

³² Ralph Tyler, Basic Principles of Curriculum and Instruction, (Chicago: Univ Of Chicago Press, 1949) p. 200.

bukunya *Curriculum development Theory and Practice*, langkahlangkah perencanaan suatu kurikulum pada garis besarnya meliputi empat langkah.³³ Pertama, menentukan tujuan umum, terdiri dari: merumuskan tujuan, mengklasifikasi tujuan, memerinci tujuan-tujuan berupa pengetahuan, dan merumuskan tujuan yang spesifik.

Kedua, menyeleksi pengalaman belajar, terdiri dari: relevansi dengan kenyataan social, balance ruang lingkup dan kedalaman, penentuan pengalaman belajar dan dan penyesuaian dengan pengalaman, kebutuhan dan minat peserta didik.

Ketiga, organisasi bahan kurikulum dan kegiatan belajar, terdiri dari: menentukan organisasi kurikulum, menentukan urutan (*sequence*). mengusahakan integrasi; dan menentukan fokus pelajaran.

Keempat, evaluasi hasil kurikulum, terdiri dari: menentukan kriteria penilaian, menyusun program evaluasi yang komprehensif, teknik pengumpulan data, interpretasi data evaluasi; dan menerjemahkan evaluasi ke dalam kurikulum.

Ada dua pendekatan untuk memilih dan menetapkan urutan bahan pelajaran dan pengalaman belajar, yaitu : terlebih dahulu menentukan bahan pelajaran dan menyesuaikan bahan pelajaran dengan taraf perkembangan anak³⁴. Dalam PBM pendekatan pertama menjadikan pembelajaran terpusat kepada guru, sedang pendekatan yang kedua lebih terpusat kepada murid.

Adapun yang menjadi dasar dalam menempatkan urutan materi pelajaran, yaitu: taraf kesulitan bahan pelajaran, apersepsi atau entry behavior, kematangan anak, usia mental anak dan minat anak.

Perubahan kurikulum PAI tahun 1994 ke kurikulum PAI tahun 2004 secara filosofis lebih menekankan perubahan pada aspek target yang harus dicapai atau attainment targei ke aspek basic competeny dan student centred pada pembelajarannya. Maka konsep ini berimplikasi pada peran guru sebagai fasilitator untuk mengembangkan pembelajaran, bukan sebagai satusatunya sumber belajar bagi siswa. Menurut

Raka Joni ada lima tataran kurikulum, yaitu: kurikulum ideal, kurikulum formal, kurikulum instruksional, kurikulum operasional dan kurikulum eksperiensial.³⁵

Kurikulum ideal memuat segala hal yang dianggap penting oleh masyarakat pendidikan, sehingga cakupannya sangat luas dan bersifat abstrak. Pemikiranpemikiran yang berkembang dalam masyarakat yang menjadi landasan sosiologis maupun filosofis merupakan kurikulum ideal pendidikan.

Kurikulum formal merupakan formulasi pemikiran yang memuat tujuan yang diharapkan, materi pelajaran dan pedoman umum pelaksanaan kurikulum. Jadi merupakan dokumen tertulis yang ditetapkan oleh lembaga yang memiliki kewenangan. Kurikulum formal yang bersifat umum memerlukan pedoman pelaksanaan yang lebih spesifik dan praktis dan dijabarkan dalam kurikulum, instruksional. Perwujudan obyektif dari kurikulum instruksional dalam bentuk interaksi pembelajaran disebut kurikulum operasional dan ketika terjadi interaksi pembelajaran antara gurasiswa diharapkan siswa akan memperoleh makna dari pembelajaran yang dihayati. Maka makna pembelajaran yang dihayati siswa itulah sebagai kurikulum eksperiensial³⁶. Dengan demikian aspek pengamalan Pendidikan Agama Islam yang dapat dilakukan siswa, baik berupa ibadah, syariah, muamalah, akhlak dan lainnya termasuk di dalam kurikulum eksperiensial.

Kurikulum PAI mulai kurikulum tahun 1975, 1984, dan 1994 lebih menekankan pencapaian target materi dan pada kurikulum tahun 2004 lebih menekankan pada kompetensi dasar dan pembelajaran terpusat kepada siswa. Kurikulum 1975 menjadi basis bagi penyempurnaan kurikulum selanjutnya. Pada kurikulum 1975 mulai dikenalkan pola Prosedur Pengembangan Sistem Intruksional (PPSI), dalam realisasinya PPSI ini menerapkan penerapan Satuan Pelajaran (Satpel) sebagai wacana mengajar guru yang memuat rineian tentang Tujuan Instruksional Umum, Tujuan Instruksional Khusus, ringkasan materi pelajaran, proses kegiatan belajar mengajar, alat/sumber dan evaluasi. Dengan Satpel ini juga dapat dihindarkan

³³ Hilda Taba, *Curriculum Development, Theory and Practice*, (New York: Harcourt Brace & World Inc, 1962), p. 194 – 336.

³⁴ Ibid.

³⁵ Sindhunata (ed.), *Membuka Masa Depan Anak-anak Kita: Mencari Kurikulum Pendidikan Abad XXI*, (Yogyakarta: Kanisius, 2001), p. 24 35.

³⁶ Ibid

program ketidakseragaman kurikulum pendidikan bagi guru yang mengajar di sekolah.³⁷ Dengan demikian kurikulum PAI pada kurikulum 1975 termasuk dalam kelompok pendidikan umum dan berorientasi ke arah pendidikan dan berpusat pada tujuan³⁸

Pada kurikulum 1984 diberlakukan pendekatan keterampilan proses dengan mengembangkan Cara Belajar Siswa Aktif (CBSA) penerapan pola PPSI lebih luwes, pengelompokan bidang studi hanya pada dua bagian, yaitu program inti dan program pilihan. Pendidikan Agama Islam (PAI) termasuk dalam bagian program inti. Sementara itu pada kurikulum 1994 diterapkan pelajaran muatan lokal, konsep link and match dan wajib belajar Sembilan tahun³⁹. Pendidikan Agama Islam termasuk kelompok mata pelajaran umum. Namun pada keseluruhannya kalau kita perhatikan, maka kurikulum PAI lebih cenderung mengacu pada klasifikasi ilmu. Sebagaimana pendidikan Islam pada umumnya, PAI mendasarkan klasifikasi ilmu pada tingkat kewajiban memelajarinya, yaitu fardu ain dan fardu kifayah, sehingga desain kurikulum lebih sebagai desain kurikulum inti. Hal ini dipertegas lagi setelah direkomendasikan pada konferensi pendidikan Islam.

Perubahan dan pengembangan kurikulum paling tidak memper-timbangkan beberapa aspek, yaitu tujuan pendidikan tiap jenjang, bahan atau materi, proses belajar mengajar, dan evaluasi⁴⁰. Langkah perubahan dan atau pengembangan kurikulum mencakup perumusan tujuan, penentuan isi kurikulum, perumusan kegiatan belajar mengajar dan perumusan evaluasi⁴¹

Ajaran pokok agama Islam secara umum meliputi aqidah, syari'ah, akhlak dan tasawuf. Hal ini tidak terlepas dari dasar pokok agama yaitu iman, islam dan ihsn. Ajaran tentang keimanan dikenal sebagai ilmu tauhid atau ilmu aqidah. Dikatakan ilmu tauhid karena berusaha mempelajari tentang keEsaan Allah swt. Dan dikatakan sebagai ilmu aqidah, karena ilmu ini ingin mempelajari

tentang keyakinan manusia terhadap Tuhannya. Ajaran keislaman dikenal dengan ilmu syari'ah atau ilmu Fiqih. Dalam ilmu ini dipelajari bagaimana aturan agama Islam berkaitan den pemahaman manusia terhadap ajaran Islam tersebut. Sementara ajaran keihisan dikenal dengan ilmu akhlak dan tasawuf, yaitu mempelajari bagaimana supaya manusia bisa menghias dan memperhalus diri. Ketiga ajaran pokok ini kemudian ditambah dengan ilmu alQur'an, al-hadits dan tarikh atau syariah Islam, sehingga materi Pendidikan Agama Islam paling tidak mencakup: ilmu tauhid, ilmu Fiqih, alQur'an, alHadits, akhlak dan tarikh islam.⁴²

Menurut Bahri ada beberapa pendekatan yang bisa digunakan dalam kegiatan belajar mengajar PAI. Pertama, pendekatan individual. Pendekatan individual yaitu pendekatan yang memperhatikan perbedaan peserta didik dari aspek individual. Pendekatan ini sangat penting terutama berkaitan dengan strategi mastery learning, kesulitan peserta didik dan menghadapi perilaku peserta didik kesulitan belajar peserta didik dan menghadapi perilaku peserta didik yang menyimpang dalam pembelajaran.

Kedua, pendekatan kelompok. Pendekatan kelompok didasari dengan pertimbangan bahwa peserta didik adalah makhluk sosial, yaitu makhluk yang cenderung untuk hidup bersama. Pendekatan ini dapat digunakan untuk membina dan mengembangkan sikap sosial, kerjasama dan persaingan yang sehat di antara peserta didik.

Ketiga, pendekatan bervariasi. Pendekatan ini didasari konsep bahwa peserta didik menghadapi masalah belajar yang berbeda dalam satu pembelajaran terjadi peristiwa yang bervariasi yang memerlukan pendekatan yang juga bervariasi.

Keempat, pendekatan edukatif. Pada dasarnya pendekatan edukatif' ini berkaitail dengan pendekatan-pendekatan lainnya. Dalam setiap pendekatan yang dilakukan guru harus bertujuan edukatif atau mendidik.

Kelima, pendekatan pembiasaan. Pendekatan ini memberikan pengalaman keagamaan kepada peserta didik dalam rangka penanaman nilai-nilai keagamaan. Dengan pendekatan ini peserta didik diberi kesempatan untuk mendapatkan pengalaman keagamaan baik secara individu maupun kelompok.

³⁷ Abd. Rachman Assegaf, Politik Pendidikan Nasional Pergeseran Kebijakan Pendidikan Agama Islam dari Praproklamasi ke Reformasi, (Yogyakarta: Kumia Kalam, 2005), p 143.

³⁸ Ibid

³⁹ Ibid, p. 165.

⁴⁰ S. Nasution, Pengembangan Kurikulum (Bandung, PT. Cintra Aditya Bakti, 1993) p.4.

⁴¹ Mohammad Ali, Pengembangan Kurikulum di Sekolah, (Bandung : Sinar Baru, 1984), p. 68.

⁴² Zuhairini, dkk., Metodik Khusus Pendidikan Agama, p. 60.

Keenam, pendekatan pembiasaan. Pendekatan ini memberikan kesempatan peserta didik untuk senantiasa (terbiasa) mengamalkan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari, baik secara individu maupun kelompok.

Ketujuh, pendekatan emosional. Pendekatan ini berusaha untuk menggugah perasaan dan emosi peserta didik dalam meyakini, memahami dan menghayati ajaran agama. Dengan pendekatan ini diharapkan peserta didik selalu dapat mengembangkan perasaan keagamaan mereka supaya lebih kuat.

Kedelapan, pendekatan rasional. Pendekatan ini memberikan kesempatan kepada peserta didik untuk memanfaatkan peranan akal /rasio mereka dalam memahami dan menerima kebenaran ajaran agama, termasuk dalam memahami hikmah dan fungsi ajaran agama.

Kesembilan, pendekatan fungsional. Pendekatan ini dipergunakan untuk mengimplementasikan ajaran agama kedalam kehidupan sehari-hari, dengan kata lain ajaran agama yang dipelajari dapat difungsikan sebagaimana harusnya.

Kesepuluh, pendekatan keagamaan. Pendekatan ini digunakan untuk mempertinggi jiwa keagamaan peserta didik, sehingga dapat meyakini, memahami dan mengamalkan nilai-nilai ajaran agama.

Kesebelas, pendekatan kebermaknaan. Pendekatan ini digunakan untuk menjadikan pelajaran agama dan kegiatan pembelajaran lainnya lebih bermakna bagi peserta didik.

Menurut Kurikulum tahun 2004 yang merupakan kurikulum yang Berbasis Kompetensi (KBK), pendekatan dalam pembelajaran Pendidikan Agama Islam menggunakan pendekatan terpadu yang meliputi pendekatan⁴³

- a. Keimanan, yaitu memberikan peluang kepada peserta didik untuk mengembangkan pemahaman adanya Tuhan sebagai sumber kehidupan makhluk sejagat ini.
- b. Pengamalan, yaitu memberi kesempatan kepada peserta didik untuk mempraktekan dan merasakan hasil-hasil pengamalan ibadah dan akhlak dalam menghadapi tugas-tugas dan masalah dalam kehidupan.

- c. Pembiasaan, yaitu memberikan kesempatan kepada peserta didik untuk membiasakan sikap dan perilaku baik yang sesuai dengan ajaran Islam dan budaya bangsa dalam menghadapi masalah kehidupan.
- d. Rasional, yaitu memberikan peranan kepada rasio (akal) peserta didik dalam memahami dan membedakan berbagai bahan Jalam materi pokok serta kaitannya perilaku yang baik dengan perilaku yang buruk dalam kehidupan duniawi.
- e. Emosional, yaitu upaya menggugah perasaan (emosi) peserta didik dalam menghayati perilaku yang sesuai dengan ajaran agama dan budaya bangsa.
- f. Fungsional, yaitu menyajikan bentuk semua materi pokok (alQur'an, keimanan, ibadah/fiqih, akhlak) dari segi manfaatnya bagi peserta didik dalam kehidupan sehari-hari dalam arti yang luas.
- g. Keteladanan, yaitu menjadikan figur guru agama dan non agama serta petugas sekolah lainnya maupun orang tua peserta didik, sebagai cermin manusia berkepribadian agama.

Sementara menurut Suyanto idealnya pendidikan Agama Islam di Sekolah Menengah Umum dan Sekolah Menengah Kejuruan (SMA/SMK) perlu melakukan pendekatan yang bersifat *values clarification*.⁴⁴ Pendekatan ini sangat menekankan pada upaya untuk membantu siswa mengklarifikasikan nilai-nilai yang ada pada diri mereka sendiri dengan cara melakukan refleksi secara total terhadap nilai-nilai yang ada pada diri mereka sendiri dan juga nilai-nilai yang ada dalam masyarakat secara keseluruhan.⁴⁵ Untuk kepentingan Pendidikan Agama Islam maka nilai-nilai yang dimaksud adalah nilai-nilai yang sesuai dengan ajaran alQur'an dan alHadits, dengan pendekatan ini Pendidikan Agama Islam tidak sekedar menghafal tuntunan, tetapi guru harus memberi kesempatan yang seluas-luasnya kepada siswa untuk melakukan refleksi terhadap nilai-nilai agama Islam yang sedang dipelajarinya. Dengan cara ini keberagamaan siswa akan lebih

⁴³ Departemen Pendidikan Nasional, Kurikulum 2004 Standar Kompetensi, p. 13.

⁴⁴ Suyanto dan Djihad Hisyam, Refleksi dan Reformasi Pendidikan di Indonesia memasuki Millenium III, (Yogyakarta: Adicita karya Nusa, 2000), p. 76.

⁴⁵ L.E. Rath and M. Hartnin, et.al., Value and Teaching, (Colombus: Charles E.Merril Publishing, 1978), p.4.

kontekstual, juga nilai agama akan dipegang sebagai sesuatu yang harus diyakini, disadari dan diamalkan.

Untuk dapat melakukan values clarification dalam pembelajaran agama Islam guru dapat melakukan strategi-strategi seperti dialog, membuat karangan yang berisi pesan keagamaan, diskusi, pendalaman kesadaran, wawaneara dengan tokoh, pembuatan buku harian dan sebagainya. Strategi tersebut digunakan dengan tujuan terpenting yang harus diingat guru ialah terciptanya terciptanya peluang dan proses untuk. Untuk refleksi dalam memahami, meyakini agama Islam dalam kehidupan sehari-hari siswa.⁴⁶

Metode adalah suatu cara yang dipergunakan untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan. Dalam kegiatan belajar mengajar, metode diperlukan oleh guru dan penggunaannya bervariasi sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai setelah proses belajar mengajar berakhir.⁴⁷ Menurut Winarno Surakhmad ada 5 (lima) faktor yang mempengaruhi penggunaan metode mengajar, yaitu: tujuan yang berbagai jenis dan fungsinya, tingkat kematangan anak didik, situasi yang berbeda, kualitas dan kuantitas fasilitas yang berbeda; dan pribadi dan kemampuan profesional guru yang berbeda.⁴⁸

Evaluasi Pendidikan Agama Islam

Istilah evaluasi berasal dari bahasa Inggris evaluation, yang berarti penilaian atau penaksiran.⁴⁹ Menurut Wand and Brown evaluasi adalah suatu tindakan atau suatu proses untuk menentukan nilai dari sesuatu⁵⁰. Maka evaluasi pendidikan dapat diartikan sebagai suatu proses untuk mengumpulkan data seluasluasnya yang bersangkutan dengan kapabilitas siswa guna mengetahui sebab akibat dan hasil belajar siswa yang dapat mendorong dan mengembangkan kemampuan belajar.⁵¹

Bloom dalam bukunya Handbook on Formative and Summative Evaluation of Student Learning, mendefinisikan evaluasi "as we see it, is the

systematic collection of evidenee to determine whether in fact certain changes are taking place in the leamers as well as to determine the amount or degree in individual student⁵². Dalam Educational Evacuation and Decision making, dikatakan "Evaluation is Ihe proses oak delineuting, obtaining, and providing useful information for judging decision alternatives". Selain itu ada yang menyatakan "evaluation as the determination of the congruenee between performanee and objectives.⁵³

Dalam pengertian pertama evaluasi dimaksudkan sebagai proses pengumpulan fakta secara sistematis untuk menetapkan apakah fakta dan kenyataannya terjadi perubahan dalam diri siswa dan menetapkan sejauhmana tingkat perubahan dalam pribadi siswa. Dalam pengertian kedua evaluasi merupakan proses menggambarkan, memperoleh dan menyajikan informasi yang berguna untuk menilai alternatif keputusan. Sementara pengertian ketiga evaluasi dimaksudkan sebagai ketetapan kesesuaian antara penampilan dengan tujuan. Dengan demikian inti dari pada evaluasi pendidikan termasuk evaluasi dalam Pendidikan Agama Islam, dapat penulis simpulkan sebagai proses untuk niengetahui dan menetapkan sejauhmana hasil yang dicapai atau sejauhmana perubahan yang terjadi pada siswa setelah pembelajaran selesai dilaksanakan.

Evaluasi kurikulum merupakan penilaian suatu kurikulum sebagai program pendidikan untuk menentukan efeisiensi, efektivitas, relevansi dan pwoduktivitas program dalam mencapai tujuan pendidikan.⁵⁴ Efisiensi berkenaan dengan penggunaan waktu, tenaga, sarana dan sumber secara optimal. Efektivitas berkenaan dangan pemilihan cara atau jalan utama yang paling tepat dalam mencapai suatu tujuan. Relevansi berkenaan dengan kesesuaian antara suatu program dan pelaksanaannya dengan tuntutan dan kebutuhan siswa juga masyarakat. Produktivitas berkenaan dengan optimalnya hasil yang dicapai dari suatu program.⁵⁵

Evaluasi pendidikan agama adalah suatu kegiatan untuk menentukan taraf kemajuan suatu

⁴⁶ Suyanto dan Djihad Hisyam, Refleksi dan Reformasi Pendidikan di Indonesia, p. 77 78.

⁴⁷ E. Mulyasa, Menjadi Guru Profesional, p. 53..

⁴⁸ Ibid, p, 54.

⁴⁹ John M. Echols dan Hassan Shadilly, Kamus Inggris Indonesia (Jakarta: PT. Gramedia, Cetakan XXVII, 2003), p. 220.

⁵⁰ Syaiful Bahri Djamarah dan Aswan Zain, Strategi Belajar Mengajar, (Jakarta: Rineka Cipta 2002), p.57.

⁵¹ Roestiyah NK, Masalahmasalah Ilmu Keguruan, (Jakarta; Bina Aksara, 1989), R85.

⁵² Daryanto, Evaluasi pendidikan, (Jakarta : Rineka Cipta, 1997) p.1

⁵³ Ibid, p.2

⁵⁴ Nana Sudjana, Pembinaan Dan Pengembangan Kurikulum, p.49.

⁵⁵ Ibid.

pekerjaan di dalam pendidikan agama. Evaluasi adalah alat untuk mengukur sampai di mana penguasaan murid terhadap bahan pendidikan yang diberikan.⁵⁶

Pelaksanaan evaluasi kurikulum berpijak dari beberapa asumsi yang direncanakan, yaitu:⁵⁷

- a. Program evaluasi di desain sebaikbaiknya guna memperoleh informasi yang baik pula;
- b. Program evaluasi dibatasi pada penemuan-penemuan yang didukung oleh data yang kuantitatif kendatipun tidak dapat mengabaikan informasi yang bersifat kualitatif,
- c. Informasi yang diperoleh melalui evaluasi hendaklah menjadi alat yang efektif dan efisien dalam rangka perbaikan dan peningkatan mutu intruksional bagi peserta didik; dan
- d. Program evaluasi kurikulum dilaksanakan secara berkesinambungan dan menyangkut evaluasi terhadap komponen input, proses dan produk karena setiap perumusan tujuan senantiasa harus disertai dengan perencanaan evaluasi instruksional.

Adapun ruang lingkup kegiatan evaluasi pendidikan agama mencakup penilaian terhadap kemajuan belajar (hasil belajar) murid dalam aspek pengetahuan, keterampilan dan sikap sesudah mengikuti program pengajaran.⁵⁸

Penutup

Pendidikan Agama Islam (PAI) adalah sebagai upaya sadar dan terencana dalam menyiapkan peserta didik untuk mengenal, memahami dan menghayati hingga mengimani, bertakwa dan berakhlak mulia dalam mengamalkan ajaran agama Islam dari sumber utamanya kitab suci alQur'an dan alHadits, melalui kegiatan bimbingan, pengajaran, latihan serta penggunaan pengalaman, dibarengi tuntutan untuk menghormati penganut agama lain dalam hubungan dengan kerukunan antar umat beragama dalam masyarakat hingga terwujud kesatuan dan persatuan bangsa. Langkah pengembangan kurikulum PAI perlu dilaksanakan agar PAI tetap aktual dan kontekstual dengan dinamika dan tuntutan masyarakat Islam.

⁵⁶ Zuhairini, dkk., *Melodik Khusus Pendidikan Agama*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1983) p 154.

⁵⁷ Omar Hamalik, *Evaluasi Kurikulum*, (Bandung: Remaja Rosda Karya. 1993), p.6.

⁵⁸ *Ibid.*